

Luiz Carlos Susin (ed.)

El mar se abrió

**Treinta años de teología
en América Latina**

Sal Terrae

Presencia
teológica **A**

Colección «PRESENCIA TEOLÓGICA»

111

Luiz Carlos Susin (ed.)

El mar se abrió

Treinta años de teología en América Latina

Editorial SAL TERRAE
Santander

Índice

Título del original en portugués:
O mar se abriu.
Trinta anos de teologia na América Latina
© 2000 by Edições Loyola
São Paulo (Brasil)

Traducción de los textos originales
no publicados previamente en castellano:
Jesús García-Abril
© 2001 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Fax: 942 369 201
E-mail: salterrae@salterrae.es
<http://www.salterrae.es>

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-1389-3
Dep. Legal: BI-72-01

Fotocomposición:
Sal Terrae – Santander
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. – Bilbao

Presentación	
<i>Luiz Carlos Susin</i>	7
Caminos y contextos de la teología afroamericana	
<i>Antônio Aparecido da Silva</i>	11
Un nuevo género literario para el Magisterio auténtico ordinario de los obispos	
<i>Boaventura Kloppenburg</i>	37
Treinta años de teología en América Latina	
<i>Carlos Palacio</i>	47
Yo y la teología latinoamericana	
<i>Casiano Floristán</i>	60
Lasitud europea y grito de los pobres	
<i>Christian Duquoc</i>	66
Cómo veo yo la teología latinoamericana treinta años después	
<i>Clodovis Boff</i>	74
Vertientes teológicas actuales	
<i>Diego Irarrazábal</i>	91
La teología india en la globalización actual	
<i>Eleazar López Hernández</i>	102
Por una teología humanamente saludable	
<i>Hugo Assmann</i>	108
Perspectivas eclesiales de futuro en América Latina	
<i>Ignacio Madera Vargas</i>	123
Treinta años de teología	
<i>João Batista Libanio</i>	129
Significado de la teología latinoamericana para mi teología	
<i>Johann-Baptist Metz</i>	138

Teología desde la realidad <i>Jon Sobrino</i>	140
La teología de la liberación, ¿instrumento de lucha popular? <i>Jorge Pixley</i>	157
Treinta años de teología latinoamericana <i>José Comblin</i>	164
«Los pobres al centro» <i>José Ignacio González Faus</i>	177
Treinta años de teología en América Latina <i>Juan Carlos Scannone</i>	182
Teología de la liberación: revolución metodológica <i>Juan José Tamayo Acosta</i>	190
Teología latinoamericana <i>Jürgen Moltmann</i>	204
Teología bajo el signo de la transformación <i>Leonardo Boff</i>	210
Cuarenta años caminando y haciendo teología en América Latina <i>Pablo Richard</i>	218
Teología de la liberación <i>Paul Valadier</i>	238
«De la Palabra de Vida damos testimonio» <i>Roberto Oliveros Maqueo</i>	244
Treinta años de teología en América Latina <i>Sergio Silva Gatica</i>	258

Presentación

LUIZ CARLOS SUSIN*
(Brasil)

Lo que debe ser tiene fuerza. Incluso en teología. El año 2000, simbólicamente tan «redondo», tan celebrativo, sigue siendo un tiempo históricamente marcado por dolorosas y fascinantes paradojas y contradicciones que invitan a la reflexión teológica. Como viene acaeciendo en los últimos años del siglo que ahora concluye, se trata de un tiempo favorable para el balance y la perspectiva. La Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión (SOTER) de Brasil, con el apoyo de otras sociedades homólogas de diversos países de América Latina, organiza en este año un congreso especial, con diversas participaciones latinoamericanas, con vistas al nuevo siglo —y milenio!— que comienza. ¿Cuáles son las perspectivas? ¿Cuál la agenda de trabajo para la teología y las ciencias de la religión? ¿Con qué posibilidades, energías, recursos y métodos podemos contar? Y, sobre todo, ¿para qué teología?

Las perspectivas suponen, para empezar, un balance, una revisión, con capacidad de análisis y de autocrítica. Esta obra, que cuenta con la colaboración de una serie de teólogos de diferentes regiones de América Latina, es un balance de los últimos treinta años de teología en nuestro continente. Un período, como hacen notar casi todos los autores de este libro, marcado por dos hechos principales: a) el acontecimiento de la Conferencia de Medellín como nuevo «género literario» en el magisterio de los obispos y como marco postconciliar de un nuevo género de eclesiología y de teología; y b) una teología que comenzó a adoptar un rostro latinoamericano y que, en su modo más característico, recibió el nombre de «Teología de la Liberación». En todo ese tiempo, marcado por esos fuertes vientos, también en teología «el mar se abrió»: es el comienzo histórico de un tiempo todavía inacabado, todavía en éxodo, todavía con dolores de parto; un tiempo cada vez más creativo,

* Presidente de la Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión (SOTER).

más diversificado, con una pujanza y un colorido cada vez más locales.

Treinta años, en términos de producción teológica y de responsabilidades institucionales, es prácticamente una generación. Pero la generación postconciliar ha conocido diversos avatares con el tiempo. Cada década estuvo marcada por una sorpresa, por un nuevo paso. Las generaciones del 2000 necesitan esa inestimable memoria del testimonio, la vida y el esfuerzo de quienes han llegado a este cambio de siglo procedentes del Vaticano II y de Medellín. Y necesitan también la crítica, la sabiduría y las síntesis de donde puedan sacar cosas antiguas y nuevas. Esta obra pretende servir a tal objetivo.

A la hora de planificar el libro, solicitamos a algunos teólogos de América Latina que hiciesen memoria de los hechos sociales y eclesiales de esas tres décadas que marcaron su pensar teológico. Les pedimos que sintetizaran su propia trayectoria, subrayando las transformaciones, los resultados, las carencias e incluso los errores, y que explicitaran los nuevos desafíos que la realidad va imponiendo a la teología. Pero les sugerimos que el texto fuera marcadamente autobiográfico (la biografía no es sólo un género literario de moda; es algo tan antiguo como la Biblia y que confiere veracidad y consistencia vital, con risas y lágrimas, incluso a las aparentes abstracciones en que se interna la teología). Y la mayoría de los autores, como los lectores podrán comprobar, optaron positivamente por una exposición autobiográfica, cosa que agradecemos con enorme cariño y respeto: es algo de sus vidas lo que tenemos en las manos.

También a teólogos de otros continentes que tuvieran algún contacto con la teología de América Latina les pedimos que narrasen la recepción y valoración de la misma y los desafíos que supone desde la perspectiva de sus respectivas regiones. Y, con las mismas circunstancias, recibimos y publicamos aquí testimonios y reflexiones que se suman y enriquecen el trabajo de los teólogos y teólogas de América Latina.

Evidentemente, «no están todos los que son». Con algunos no conseguimos ni siquiera contactar. Algunos no respondieron, y no quisimos insistir. Hemos constatado que hay una tónica general de exceso de compromisos, incluso entre quienes, a pesar de ello, decidieron hacer un esfuerzo por atendernos, aun a costa de sus vacaciones. Hemos de creer que a otros les resultó imposible, como más de uno nos ha manifestado. Hay pre-

sencias sorprendentes, no con aportaciones de su puño y letra, sino porque aparecen insistentemente en los textos de sus compañeros de trabajo y de aventura. Es el caso de Juan Luis Segundo y de Ignacio Ellacuría.

Esta publicación sirve como preparación para el trabajo principal del Congreso del año 2000, como ya hemos indicado. Lo que ha de venir debe ser mayor que lo que ya vino; es *promesa de Jesús y obra del Espíritu: hacer cosas aún mayores*. El Congreso, con la participación y el apoyo procedentes de diversas partes de nuestro Continente, tendrá como principal objetivo el examen de los desafíos que se presentan para el futuro de la teología y de las ciencias de la religión y la metodología para trabajar con ellas en nuestra región del planeta. Esperamos poder ofrecer una segunda publicación, fruto específico de dicho Congreso.

Además de nuestro agradecimiento a los autores que aquí exponen su itinerario personal y reflejan un camino de vida y de pensamiento, deseo agradecer a Agenor Brighenti, Araci Ludwig, Érico Hammes y Flávio Martínez de Oliveira (miembros del consejo directivo de SOTER), así como a Jerónimo Bórmida y Marcelo González (miembros, respectivamente, de la Sociedad Uruguaya de Teología y de la Sociedad Argentina de Teología), el tiempo de trabajo conjunto y planificación y las sugerencias y colaboraciones que nos han prestado. Érico Hammes ha traducido los textos en alemán de Jürgen Moltmann y de Johann Baptist Metz, para que pudiesen ser más ampliamente aprovechados en nuestro Continente.

Especial gratitud debemos al eficaz secretario ejecutivo de SOTER, Davi Estácio Diniz, cuya labor fue decisiva a la hora de establecer contactos y recopilar los textos para su preparación y revisión, trabajando codo a codo conmigo. Nuestra recompensa será la satisfacción de los lectores.

Camino y contextos de la teología afroamericana

ANTÔNIO APARECIDO DA SILVA*
(Brasil)

En la historia de la teología cristiana clásica no hay apartado alguno sobre la teología «afro» propiamente dicha, y mucho menos sobre teología afroamericana, aunque sí se alude brevemente a la teología de los escritores africanos del siglo III: Tertuliano, Cipriano y otros. Una teología que, por su carácter apologetico de defensa del cristianismo, rechazaba *a priori* y calificaba de «pagano» todo cuanto pareciera culturalmente ajeno a la fe cristiana. Algo semejante ocurre en el período colonial de las Américas, en que las reflexiones teológicas elaboradas o pastoralmente expresadas hacen referencia sólo de manera tangencial a las tradiciones africanas y a su realidad de esclavitud, y casi siempre para justificar teológicamente el sometimiento de negros y negras, legitimando el sistema esclavista.

Las razones por las que no se presta atención a una teología autóctona africana en la ya larga historia de la teología cristiana tienen que ver, ciertamente, con dos factores principales: por una parte, la dificultad y aun la imposibilidad de pensar en una teología fuera del contexto cristiano y cultural europeo, al que tan estrechamente ligado ha estado siempre el cristianismo; por otra, el desconocimiento de la África profunda y de sus posibles relaciones con la historia del cristianismo. Sin duda, una importante página de la teología de la infancia de Jesús está relacionada con África (nos referimos, por ejemplo, a la huida a Egipto: Mt 2,13). Sin embargo, la teología cristiana ha ignorado siempre esta referencia contextual.

A estos dos factores hay que añadir el marco del método teológico, monopolizado por la teología escolástica que ha predominado en la historia de la teología cristiana. Para los con-

* Profesor de Teología en São Paulo y Presidente del Taller «Cultura Negra e Teologia».

ceptos de universalidad empleados por la escolástica no tenían interés alguno los contextos ni los pequeños relatos. Por eso mismo, las realidades contextuales africanas y otras muchas quedaban fuera del ámbito de sus preocupaciones. Y por eso lo de teología «afro» o «afroamericana» es una terminología que, efectivamente, pertenece a los nuevos tiempos, es decir, a la historia actual de la teología.

Es obvio que el incluir las teologías africanas únicamente en la historia reciente de la teología cristiana no significa dejar de admitir la realidad densamente teológica preexistente en los contextos africanos. Tan sólo significa que ha sido precisamente en estas últimas décadas cuando la teología cristiana se ha abierto a los nuevos enfoques y situaciones afro-teológicas. Pero justamente cuando hablamos de la inclusión de las teologías «afro» en el contexto histórico de la teología cristiana, nos estamos refiriendo a la fase actual de elaboración y sistematización de las teologías «afro» y a su recepción por parte de la teología como un todo.

El proceso de elaboración y sistematización de las teologías «afro» se percibe gracias a la creciente literatura sobre el asunto. Hoy puede encontrarse una considerable bibliografía teológica y pastoral sobre cuestiones de teología «afro». Una bibliografía que abarca desde relatos de las comunidades (informes de encuentros, síntesis temáticas, resúmenes, cuestionarios...) hasta textos y elaboraciones sistematizadas.

En realidad, es bueno que no haya duda de que siempre ha habido reflexiones teológicas que han brotado de los contextos africanos, ya sea en África o en las diversas situaciones de la diáspora africana. Tales reflexiones o vivencias propiamente dichas no han sido elaboradas de manera gráfica, sino que han sido transmitidas oralmente, de modo que una investigación más completa sobre la realidad afro-teológica deberá incluir la memoria oral. Es ciertamente en la oralidad donde se encuentran los relatos de las experiencias profundas vividas a la luz de la fe.

En estas reflexiones tan sólo pretendemos apuntar caminos y contextos de la teología afroamericana. Sin embargo, al hacerlo es forzoso aludir también a las diversas expresiones de la teología africana e incluso a la teología como un todo. Distinguiremos tres momentos. En el primero, abordaremos el marco evolutivo actual de la teología. En el segundo, retomaremos el marco en que han emergido las teologías africanas. Y en

un tercer momento enfocaremos los caminos de las teologías afroamericanas en sus dos expresiones, y de la teología afroamericana en particular. En la conclusión aludiremos a la importancia y actualidad de la teología afroamericana.

1. Una teología abierta al futuro

Pese a un rancio conservadurismo teológico aún vigente y actuante, la teología ha evolucionado de manera significativa y ha producido resultados interesantes. En un pasado no muy lejano, el añorado Karl Rahner apuntaba en tono profético los predicados que debería tener la «teología del futuro»: pluralista, desmitologizada, trascendental, histórica, socio-cultural-política, ecuménica, mistagógica y misionera¹. Gracias al Concilio Vaticano II, estas particularidades han sido asumidas y paulatinamente forjadas por la realidad, conquistando un espacio en la teología. El innegable pluralismo teológico actual muestra que la «teología del futuro» resulta una realidad inquietante.

Aunque la «perennidad» de la teología escolástica haya frenado el dinamismo inherente a la reflexión teológica, en realidad éste se le ha ido de las manos. Es evidente que no estamos hablando de la teología rehén del magisterio de las iglesias, transformada en doctrinas autoritarias legitimadoras de tendencias y poderes, sino de la teología como comprensión de la realidad a la luz de la fe en el Dios de Jesucristo. Al igual que la realidad que aborda e ilumina, la teología se encuentra en permanente evolución.

1.1. De la escolástica a la «nouvelle théologie»

Con objeto de poner de manifiesto el marco evolutivo actual de la reflexión teológica, podríamos remontarnos a sus orígenes. Pero no vamos a hacerlo, no sólo para no incurrir en un molesto didactismo, sino también porque para lo que ahora mismo pretendemos basta con aludir a ciertos momentos particularmente significativos dentro del marco evolutivo de la teología. Tomemos, por ejemplo, el momento que precedió al Concilio

1. Cf. K. RAHNER, *L'Avenir de la théologie*, citado por Frei Onório Rito de Leão Brasil en «A teologia às vésperas do terceiro milênio e suas perspectivas para o futuro»: *REB* 59/236 (diciembre 1999), p. 795.

Vaticano II, dado que el Concilio constituye una referencia indispensable, y el momento al que nos referimos es de un enorme significado. Nos referimos al marco de la «teología nueva», o *nouvelle théologie*, como se dio en llamarla en medios teológicos; un marco sumamente interesante, debido a las nuevas inspiraciones que ofrecía y a la combatividad teológica que demostró. Sin las provocaciones de la *nouvelle théologie* no habríamos obtenido muchos de los significativos resultados del Concilio, tanto en el campo teológico como en el pastoral².

La *nouvelle théologie* —representada por nombres tan eminentes como los de L. Charlier, M.-D. Chenu, J. Daniélou, H. De Lubac, H. Bouillard, G. Fessard, Y. Congar y los que vendrían a continuación, como H.U. von Balthasar, E. Schillebeeckx y el propio K. Rahner—, por un lado, expresaba la insatisfacción que producía un método teológico tradicional falto de sensibilidad hacia los desafíos que el mundo moderno presentaba a la fe cristiana; por otro lado, mostraba los intentos de renovación a partir del redescubrimiento de las fuentes: la patrística y la historia de las doctrinas. Con el paso de la historia, sin embargo, se hizo evidente que el problema de los teólogos de la *nouvelle théologie* no era el de la ortodoxia, como suele sospecharse cuando se producen conflictos en teología, sino el de la naturaleza, el método y la función de la teología tradicional y su incapacidad para abrirse a lo que de moderno había en el método histórico³.

Las aportaciones de los teólogos del llamado «movimiento» de la *nouvelle théologie* pusieron de relieve la existencia de una mentalidad diferente de la que imperaba en la teología dominante. Mostraron, además, una fina sensibilidad hacia los problemas de la época y una decidida voluntad de encontrarles respuestas adecuadas. El reencuentro con los Padres significó el descubrimiento de una teología plural, de un lenguaje simbólico, de una tradición diferenciada; es decir, el encuentro con una larga tradición que no terminaba en la escolástica. Para la teología de la escuela (escolástica), la tradición es extrínseca a la razón teológica; el uso de la Escritura y de los Santos Padres únicamente venía a confirmar lo que ya se sabía por otros cami-

2. Sobre la *nouvelle théologie*, véase el interesante artículo de Carlos PALACIO, SJ, «Da “Humani generis” à “Fides et ratio”»: *Perspectiva Teológica* XXXI/83 (enero-abril 1999), pp. 11-43.

3. Cf. *ibid.*, pp. 23-27.

nos. Nos hallamos, efectivamente, ante dos maneras irreconciliables de entender la teología⁴.

El procedimiento metodológico de la *nouvelle théologie*, que se distingue por la investigación histórica de las fuentes, puso en entredicho el método y el sistema de la teología escolástica en su totalidad, introduciendo con ello la crisis. Lo que estaba en juego en dicha crisis era, en realidad, la agonía de un modelo teológico ajeno a la vida concreta de la Iglesia, distante de la experiencia de fe de los cristianos e insensible a los desafíos que la cultura moderna presentaba a la fe cristiana. En el choque entre ambos caminos, no sólo paralelos, sino opuestos y hasta irreconciliables, no faltaron sospechas, condenas y silencios forzados. Sin embargo, el acontecimiento del Concilio mostró que los teólogos de la *nouvelle théologie* iban por el buen camino.

1.2. De la «*nouvelle théologie*» a la teología africana

La *nouvelle théologie* significó, ante todo, el encuentro de la reflexión teológica con el mundo moderno. De resultas de la reflexión desencadenada por la *nouvelle théologie* y, sobre todo, en la medida en que dicha reflexión es asumida por el Vaticano II, es posible afirmar lo que Rahner subrayó categóricamente: «Ha llegado a su fin el tiempo de una teología monolítica, de una unidad uniforme. Hoy, y creo que más aún en el futuro, la teología será cada vez menos una teología perfecta y acabada que la Iglesia podría, sin más, imponer a cualquier sociedad y a cualquier cultura, como si la teología, por ser reflexión sobre la fe, estuviera libre de todo condicionamiento social y cultural. La sociedad y la cultura pluralistas de hoy condicionarán necesariamente a la teología y a la propia Iglesia pluralista de mañana»⁵.

Aunque la *nouvelle théologie* y, después de ella, la teología moderna —de la que Rahner es, sin lugar a dudas, legítimo representante— hayan constituido un acontecimiento cuyo epicentro estuvo en Europa (concretamente, en Francia, Alemania y Bélgica), las cuestiones teológicas suscitadas por ellas tuvieron repercusión en todo el mundo cristiano. Y es perfectamente posible detectar los ecos de esta atrevida reflexión teológica

4. Cf. *ibid.*, p. 24.

5. Cf. K. RAHNER, *op. cit.*, pp. 791-792.

en las diversas regiones. En esta época, por ejemplo en África, brotan los interrogantes acerca de la teología llevada hasta allí por los misioneros europeos; una teología importada que acompañaba el proceso de conversión de los infieles al cristianismo, obligándoles a rechazar su propia cultura.

Los interrogantes suscitados, fruto innegable de las nuevas ideas sobre el pluralismo teológico defendido en la línea de la *nouvelle théologie*, hicieron, como mínimo, que surgiera en África una teología de la adaptación que empezó a tomar en consideración la realidad cultural acorde con la fe cristiana. Pero se trató de una práctica efímera, pues enseguida se percibió que una teología de la adaptación no sólo no era auténtica, sino que, además, tampoco explicaba la densa realidad de fe de los pueblos africanos. Los presupuestos de tal reflexión teológica eran los presupuestos europeos occidentales. Sin embargo, era preciso llegar a la elaboración de una teología en la que la fe y la Palabra de Dios contaran con la realidad africana. Una teología no adaptada, sino encarnada, en la que la lógica del pensamiento africano y la sabiduría contenida en las tradiciones pudieran aproximarse a la verdad y al bien que se encuentran en la fe cristiana.

Justin Upkong, en un interesante artículo titulado «Bibliografía teológica africana», observa que la publicación en 1946 de la obra de Placide Tempels, *La Philosophie bantoue*, señaló el inicio de una teología cristiana de raíces africanas. Tempels estaba convencido de que los africanos poseían un sistema de pensamiento ajeno a los conceptos occidentales. Tomando como referencia el pensamiento bantú, Tempels elaboró una ontología basada en el concepto de «fuerza vital», un concepto con una perspectiva holística, dado que se refiere a la participación de todos los seres, visibles e invisibles, en un proceso de interacción. Más tarde, el concepto de «fuerza vital» sería objeto de numerosos debates. Sin embargo, Tempels había puesto las bases metodológicas de la filosofía y la teología africanas actuales.

Upkong observa, además, que en 1955, una década después de la publicación de la obra de Tempels (que en 1959 sería traducida al inglés), un grupo de sacerdotes africanos y haitianos que realizaban estudios en Roma empezaron a debatir el problema de cómo poner el mensaje cristiano en relación con la vida y el pensamiento de su pueblo. La expresión «teología africana», empleada por H. Hebga, nació de ese debate, a par-

tir del cual se publicó en 1956 una serie de ensayos sobre el tema⁶.

Es obligado observar que la *nouvelle théologie* no fue un acontecimiento aislado, un capricho de unos cuantos teólogos franceses, sino la expresión de ciertas inquietudes presentes en los diversos contextos y regiones del mundo cristiano. La aparición contemporánea de una reflexión teológica propia del contexto africano no hace sino mostrar la difusión de las inquietudes percibidas por los teólogos de la *nouvelle théologie*.

2. ¿Teología o teologías africanas?

Desde los años cuarenta y cincuenta, en que despierta la conciencia teológica africana, hasta nuestros días han surgido diversas expresiones teológicas, de modo que no puede hablarse de teología africana en singular, sino en plural: «teologías africanas». Lo cual hace referencia a las diversas expresiones teológicas surgidas en los diferentes contextos del continente africano, así como en los contextos africanos de la «diáspora», es decir, en las regiones de América del Norte y del Sur, donde vive una numerosa población negra que ha resistido a cuatro siglos de esclavitud y ha sobrevivido a los procesos de racismo y discriminación. De tal modo que, al hablar de «teologías africanas», queremos aludir a la aparición de la reflexión teológica relacionada con el mundo «afro», desde la madre África hasta América (del Norte y del Sur), y que abarca desde la teología africana de mediados del siglo xx hasta la teología afroamericana.

2.1. Teología africana de la inculturación

Una de las expresiones de la diversidad de la teología africana la constituye la «teología africana de la inculturación», que se desarrolló sobre todo a partir de los años sesenta. Vincent Mulago, Tshishiku Tshibangu, Ngindu Mushete y, en general, el claustro de profesores de la Facultad de Teología de Kinshasa, apoyados por el adalid de la inculturación, el cardenal Malula, fueron quienes articularon la teología inculturada africana. La

6. Cf. Justin UPKONG, «Bibliografía teológica africana»: *Concilium* 219 (Septiembre 1988), pp. 257-266.

mencionada Facultad se orientó decididamente hacia la inculturación, prestando su apoyo incluso en el terreno de la práctica pastoral, uno de cuyos frutos fueron «la misa y el rito zaireños».

Kinshasa constituyó una verdadera escuela de teología, caracterizada por la originalidad de su reflexión específica. Los teólogos que formaban la comunidad docente profundizaron en la tradición establecida por Tempels. Mulago, por ejemplo, considera las comidas comunitarias africanas como modelo apropiado para explicar la Eucaristía y sustituye el polémico concepto de Tempels de «fuerza vital» por el de «unión vital» o «participación vital». Tshibangu, por su parte, dentro de la misma tradición, llama la atención hacia otros aspectos, como, por ejemplo, la relación entre teología y sociedad, entre teología y vida cotidiana del pueblo. Mushete, tomando como base el estudio de la teología fundamental, muestra cómo incluir la totalidad de la vida y el pensamiento africanos en el mensaje cristiano⁷.

2.2. La teología africana

Si, por un lado, la teología africana de la inculturación es una expresión teológica o, más exactamente, una escuela teológica que trabaja con las tradiciones bantúes y congrega al África francófona, por otro lado entre Kenya y Nigeria, como centros teológicos de referencia, se elabora la llamada propiamente «teología africana», de expresión preferentemente anglófona y relacionada con las tradiciones nagô (yorubanas, ybus) y otras. La «teología africana», aunque comulgue con las intuiciones básicas de la «teología africana de la inculturación», en cuanto reflexión teológica nacida del contexto africano, presenta, no obstante, otros enfoques. John S. Mbiti, por ejemplo, rechaza la noción de Tempels de «fuerza vital» y adopta un enfoque fenomenológico. En esta misma dirección va también E.B. Idowu, que profundiza en la «teología africana» como respuesta a las necesidades sociales, políticas, espirituales y emocionales de los africanos.

De este modo, la «teología africana» se desarrolla en las diversas regiones del continente, poniendo de relieve la necesidad del encuentro creativo entre los valores africanos y la fe

7. *Ibidem*.

cristiana, como insiste B. Adoukonou. La unidad entre los autores de la «teología africana» entre sí, y de éstos con los representantes de otras expresiones teológicas en el continente, radica en la convicción de que el pensamiento religioso africano debe ser interpretado como la estructura conceptual de referencia africana y no occidental. La otra certeza comúnmente expresada es que la teología africana debe hundir sus raíces en el pueblo, respondiendo positivamente a los problemas políticos, económicos, culturales, sociales y religiosos⁸.

2.3. La teología del contexto

Una tercera expresión de la teología africana (y lo de «tercera» no tiene nada que ver con un orden cronológico o valorativo) es la «teología del contexto», es decir, la teología negra elaborada concretamente en la realidad del *apartheid* de África del Sur. Como es sabido, la lucha contra el racismo impuesto por los colonizadores europeos a los nativos sudafricanos viene del siglo XVII. Sin embargo, en este contexto de aparición de las «teologías africanas» emerge también una nueva conciencia filosófica y teológica sobre la segregación racial y sus consecuencias.

El movimiento «Conciencia Negra», que se formó en Sudáfrica como reflejo del gran movimiento de la «Negritud» que se difundió por toda África y por las regiones de la diáspora africana, está en la base de la nueva reflexión teológica. La nueva «Conciencia Negra» emerge de la práctica, en el ámbito civil, de militantes como Nelson Mandela y Stive Biko, que ven el racismo como una forma política de opresión. El recrudecimiento de las prácticas racistas —que llegaron a la violencia de asesinar a niños y jóvenes, como en la matanza de Soweto, y diezmar barrios enteros, como ocurría con frecuencia— provocó una militancia religiosa y la consiguiente reflexión teológica. Desmond Tutu es, sin duda, uno de los nombres emblemáticos de esa militancia y de esa elaboración teológica.

La teología sudafricana se caracteriza por el contexto propio en que es elaborada. Por un lado, esta singular característica se opone a la universalidad abstracta de la tradición escolástica, acentuada en la evangelización de los colonizadores, y sus consecuencias legitimadoras de las prácticas racistas. Por otro

8. *Ibid.*, p. 259.

lado, muestra la necesidad y el papel de la teología como instrumento que corrobora la lucha del pueblo masacrado por el contexto del *apartheid*.

La «teología del contexto», como es conocida la teología sudafricana, gira en torno a dos puntos básicos: a) la indignación y el rechazo total del racismo y de la segregación racial; y b) la necesidad de leer los acontecimientos a la luz de la fe, como un «kairós». Sin desestimar los enfoques de la teología de la inculturación africana ni, sobre todo, los posicionamientos de la teología africana, la «teología del contexto» insiste en la precedencia de la cuestión del racismo en relación con la lucha de clases. Un grupo representativo de teólogos, que incluye nombres como los de Allan Boesak, Manas Buthelezi, Simon Maimela y Takatso Mofokeng, entre otros, ha colaborado eficazmente en la elaboración de la «teología del contexto».

Es importante observar que el cambio del contexto sudafricano, con la suspensión formal del régimen de *apartheid*, introdujo también nuevos matices en el pensamiento teológico. Hoy, en la actual reflexión teológica sudafricana, se procura trabajar en profundidad la cuestión de las culturas⁹.

2.4. Teología africana de la liberación

Podemos hablar, además, de una cuarta expresión de la teología africana. Se trata de la «teología africana de la liberación», o «teología de la liberación africana», de cuya aparición puede decirse que guarda bastante relación con el proceso de la teología de la liberación latinoamericana. Upkong observa que «la lucha por la liberación económica y política se viene desarrollando en África desde hace tiempo, pero hasta los años setenta no ha sido articulada como una cuestión teológica. El término “liberación” se introdujo en Sudáfrica desde América Latina»¹⁰.

La elaboración de la teología de la liberación africana pasa por los cameruneses Meinrad P. Hebga, Jean-Marc Ela y Engelbert Mveng, los kenyatas John M. Mbinda y Zablon Nthamburi, el tanzano Laurenti Magesa y el nigeriano

Chukwudum B. Okolo. Para todos ellos, el problema central que ha de asumir la teología es la opresión política y económica que pesa sobre el continente africano. Sin embargo, analizan también críticamente el papel y el lugar que ocupan las iglesias. Para Jean-Marc Ela, por ejemplo, «la Iglesia africana ha de liberarse de las estructuras de dependencia que la mantienen atada a la Iglesia occidental y de las estructuras opresivas que operan dentro de la Iglesia misma. El papel de la Iglesia debe ser profético frente a la situación de las dictaduras políticas en África»¹¹.

La teología de la liberación africana rechaza tanto el capitalismo como el socialismo, por estar ambos orientados a la institución y ser, por tanto, contrarios al espíritu del socialismo africano, orientado a la persona. Mveng introdujo el concepto de «empobrecimiento antropológico» en la teología africana de la liberación, queriendo significar con ello que «la pobreza de los africanos es una cuestión de “ser o no ser”, más que de tener o no tener posesiones materiales. En semejante contexto, el análisis marxista resulta inadecuado»¹².

2.5. Teología feminista africana

La ausencia de nombres de mujeres en estas distintas expresiones de la teología africana se debe a que, en realidad, las teólogas han constituido, por su parte, una auténtica «escuela» de «teología feminista africana». Hay nombres como los de Mercy Amba Oduyeye, Teresa Okure y Rosemary Edet (Nigeria), Bette J. Ekeya (Kenya), Justine Kahungu Mbwiti (Zaire), o Rose Zoe Obianga (Camerún). Ciertamente, «las luchas que desde hace años mantienen las mujeres en África por su liberación han adoptado formas diversas. Ejemplo de ello es la revuelta de mujeres contra las medidas colonialistas opresoras, ocurrida en Aba (Nigeria) en 1929. Pero estas luchas no se han constituido en problema teológico hasta época muy reciente»¹³. Por otro lado, la cuestión del género, que la teología feminista pone de relieve, es una cuestión transversal, es decir, que atraviesa todas las formas de las reflexiones teológicas africanas emergentes.

9. Cf. Barney PITAYANA, «Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras – África do Sul», en *Teologia Afro-americana*, Paulus, São Paulo 1997, p. 40.

10. Cf. J. UPKONG, *op. cit.*, p. 264.

11. *Ibid.*, p. 265.

12. *Ibidem*. Cf. Jean-Marc ELA, *El grito del hombre africano*, Verbo Divino, Estella 1998, pp. 75-77.

13. J. UPKONG, *op. cit.*, p. 261.

El punto de partida de la teología feminista africana es semejante al de la teología feminista en general; es decir, trata de esclarecer la identidad de la mujer y apuntar a la superación de las diversas formas de opresión a que están sometidas, fruto del machismo, del androcentrismo y del patriarcalismo. Es una teología de doble llamada: hacia fuera, cuestionando a la sociedad en general, y hacia dentro de la propia Iglesia. Después, en un segundo momento, la teología feminista africana se especifica tratando de responder a los desafíos presentes en los diversos contextos africanos. En esta perspectiva, temas como el de la redefinición de los conceptos de jefatura, autoridad y poder son iluminados por la reflexión teológica afro-feminista.

En relación con la Iglesia, las teólogas feministas africanas entienden que «la permanente exclusión de la mujer en cuanto a la participación en determinados ministerios cristianos es debida a una desviación cultural... Las mujeres han de pasar de la periferia al centro de la vida y la actividad de la Iglesia»¹⁴. Las bases y los fundamentos para esto último pueden encontrarse en la práctica de «Jesús, el liberador de las mujeres, que fue en contra de las normas de su sociedad con respecto a ellas y, de este modo, estableció una nueva perspectiva para entender la función de la mujer en la Iglesia y en la sociedad»¹⁵.

Especial relieve conceden las teólogas africanas a la inculcación y a la cristología. La vida del pueblo es la fuente de la inculcación, y «la imagen de Cristo victorioso es esencial para el desarrollo de una cristología africana desde la perspectiva feminista»¹⁶.

La emergencia de las teologías africanas tiene también lugar en las realidades de la diáspora, concretamente en América del Norte, sobre todo en los Estados Unidos, y en América Latina. Podemos hablar sin temor de una teología africana en América o, más propiamente, de las «teologías afroamericanas».

3. Caminos de las teologías afroamericanas

Al hablar de «teologías afroamericanas», estamos refiriéndonos a dos expresiones teológicas que han surgido en el continente americano a partir de la realidad «afro». Se trata de la

Black Theology («Teología Negra»), así designada y elaborada por los teólogos y teólogas de raza negra de los Estados Unidos, y de la «teología afroamericana», así denominada en América Latina y el Caribe. Ambas tienen una trayectoria con un número considerable de autores y con abundante literatura teológica. Tienen en común la preocupación por reflexionar sobre las realidades afroamericanas a la luz de la fe. Sin embargo, hacen resaltar aspectos diferentes, como diferentes son también sus respectivas metodologías y temáticas.

3.1. La «Black Theology»

La «Black Theology» surge como expresión de la conciencia de la comunidad negra norteamericana en relación con su pasado de esclavitud, iniciado en 1619, y con la situación actual de segregación. Después de 244 años, la esclavitud legal fue abolida en 1863; sin embargo, la opresión de los negros prosiguió bajo la forma de segregación, que corresponde a la versión norteamericana del «apartheid». Los antecedentes de la «Black Theology» fueron los movimientos civiles y religiosos en favor de la causa negra, que marcaron durante años la escena norteamericana.

Según James Cone, uno de los principales exponentes de la «Black Theology», ésta nació en los años sesenta, cuando una serie de activistas cristianos negros (sobre todo clérigos) trataron de conciliar la idea del amor y la no violencia, de Martin Luther King, con el énfasis de Malcolm X en la negritud y en la autodefensa. Para Cone, en la expresión misma «Black Theology» aparece la estrecha relación con los dos grandes representantes de la comunidad negra norteamericana. «Black» representa la fidelidad a Malcolm X, y «Theology» indica el compromiso con Martin Luther King¹⁷.

Para J. Cone, fue Albert B. Cleage quien contribuyó decididamente a entablar el debate sobre la teología negra. Cleage, pastor del santuario de Nuestra Señora Negra en Detroit (Michigan) y ardiente defensor del *Black Power* («Poder Negro»), publicó en 1968 un controvertido libro, titulado *The Black Messiah*. En los años siguientes, James Cone y otros se ocupa-

14. *Ibid.*, p. 262.

15. *Ibidem.*

16. *Ibidem.*

17. Cf. James H. CONE, «Teologías de la liberación entre las minorías étnicas norteamericanas»: *Concilium* 219 (Septiembre 1988), pp 243-256 (251).

ron de llevar adelante la reflexión de la «Black Theology». En 1969, J. Cone publicó *Black Theology and Black Power*, y al año siguiente vio la luz *A Black Theology of Liberation*¹⁸.

La «Black Theology», que inicialmente tiene unos objetivos muy específicos dentro del contexto de la sociedad norteamericana, enseguida amplía sus horizontes de comprensión, desarrollando incluso su necesaria dimensión feminista. Entre las teólogas feministas negras, se encuentra Jacquelyn Grant, para quien, «así como los teólogos negros desafían a los teólogos blancos a erradicar el racismo de sus contenidos teológicos, así también las teólogas negras feministas desafían a los teólogos blancos (y negros) a erradicar el sexismo de su teología. La teología feminista negra emerge de la experiencia de las mujeres afroamericanas. Se trata de un quehacer teológico que tiene en cuenta las dimensiones de la vida y de la historia. A la luz de la teología se confrontan todas las realidades que impiden la plena humanización; por tanto, se condena no sólo el racismo, sino también el clasismo y cualquier otra forma de opresión»¹⁹.

Según la valoración que hace Gayraud S. Wilmore, en el período post-derechos civiles, en que el centro de atención lo constituían las indemnizaciones y el Poder Negro considerado a la luz del Evangelio, disminuyó ligeramente la profusión de libros y artículos sobre tales asuntos. Sin embargo, el interés por la «Black Theology» no decrece, a la vez que la escena internacional y la renovación de la Iglesia Negra proporcionan una nueva base a la contextualización²⁰. Poco a poco, la «Black Theology» va ganando espacio y credibilidad en los medios pastorales, teológicos y académicos. Wilmore habla de la existencia de unas fases sucesivas de la «Black Theology», que van desde su aparición –que puede remontarse a las primeras «Iglesias Independientes» del siglo XVIII, o bien a la década de 1960, con los primeros intentos de elaborar una teología cristiana negra más sistemática– hasta las diversas articulaciones de la misma, con las reflexiones que surgen de la realidad de las restantes minorías oprimidas en los Estados Unidos²¹.

18. *Ibidem*.

19. Cf. Jacquelyn GRANT, «Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras – Estados Unidos», en *Teologias Afro-americanas*, op. cit., p. 91.

20. Cf. Gayraud S. GILMORE y James H. CONE, *Black Theology, a Document History, 1966-1969*. Orbis Books, Maryknoll, NY, 1979, p. 514.

21. *Ibid.*, pp. 514-515.

3.2. La teología afroamericana

La expresión «teología afroamericana» abarca la realidad de la teología «afro» emergente en el área de Sudamérica, Centroamérica y el Caribe. Es verdad que se trata de una realidad geográfica sumamente extensa y plagada de peculiaridades culturales y religiosas; pero se trata también de situaciones muy comunes y semejantes en sus aspectos fundamentales. La semejanza ya está presente, por ejemplo, en el hecho de tratarse de comunidades negras que han experimentado parecidos procesos de diáspora marcada por la esclavitud, que han librado parecidas luchas en busca de la liberación y que participan hoy de los mismos condicionamientos impuestos por la condición tercermundista de los países en los que se encuentran. Además de todo ello, la marginación, la opresión y las discriminaciones como consecuencia del racismo antinegro son comunes a los negros y negras en todo el continente.

«La situación de la población negra en las Américas, dramática desde la época de la esclavitud, se vuelve aún más difícil cuando se analiza a la luz de la actual coyuntura económica, social y política. Las consecuencias del neoliberalismo vigente, que ha cristalizado en el “mercado total”, y el fenómeno de la globalización pesan sobre las poblaciones pobres en general, y de modo particular sobre los contingentes más pobres del mundo, donde se encuentran los negros.

La actual articulación económica neoliberal (mundialización) impide a las poblaciones pobres –negros, indígenas y sectores excluidos– soñar siquiera con el futuro. A pesar de todo, los empobrecidos no se rinden al fatalismo nihilista. Al contrario, tratan de encontrar en sus propias fuerzas y en su obstinación por los ideales de la igualdad salidas que puedan significar la preservación de la vida y de la dignidad»²².

La aparición de la reflexión teológica relacionada con la causa «afro» está ligada a la efervescencia de los movimientos populares y a la nueva conciencia negra en el continente. Por lo que se refiere a los movimientos populares, conviene recordar que el régimen de dictaduras militares que se implantó en toda América Latina y en el Caribe en las décadas de 1950, 1960 y

22. Cf. Antônio Aparecido DA SILVA, «Elementos e pressupostos da reflexão teológica nas comunidades negras – Brasil», en *Teologia Afro-americana*, op. cit., p. 50.

1970 provocó reacciones en los diversos sectores de oposición de la sociedad, que se organizaron de forma articulada. La explotación económica y laboral, unida a la negación de los derechos humanos y políticos, hizo que los movimientos populares tomaran forma y se unieran. Los movimientos negros, que en este contexto de reconquista de los movimientos populares también se reorganizan en América Latina y en el Caribe, son movimientos verdaderamente populares.

Las situaciones tan similares vividas por la población negra en los diversos países latinoamericanos y caribeños permitirán una reflexión conjunta. Esto sucederá ya en el origen mismo del «Movimiento de la Negritud», y actualmente, sobre todo con la conciencia del «pan-africanismo», resurge una nueva práctica venida de diversos sectores. En la esfera civil, destacaría la organización de los Congresos Afro-Latinoamericanos, celebrados desde los años setenta en distintos lugares de América Latina y con representantes de los diferentes países. En el campo eclesial resultó determinante la nueva práctica expresada por las Comunidades Eclesiales de Base (CEBS) y la «Iglesia de los Pobres», asumida en Medellín y reafirmada en Puebla. Y, en el área teológica, el avance de la teología de la liberación.

La conciencia de los problemas que afligen a la población negra no sólo de manera aislada en cada país, sino de manera general en toda América Latina y el Caribe, permitirá la aparición de la «teología afroamericana». Es difícil precisar con exactitud el nacimiento de una nueva teología. Y el caso de la teología afroamericana no es una excepción. Sin embargo, una referencia innegable –dado su carácter oficial y, sobre todo, su extensión a toda América Latina y el Caribe– es el documento de Puebla, cuando, aludiendo a la realidad de la población negra, dice que es preciso reconocer la figura de Jesucristo sufriendo en los rostros de los pobres, incluidos los afroamericanos, que, al igual que los indígenas, se cuentan entre los pobres más pobres del continente²³.

Es evidente que esta afirmación tuvo antecedentes y contó con la colaboración de grupos y asesorías que prepararon los materiales para la Asamblea de Puebla, pero fue aquí donde quedó consagrada. Posteriormente, las reflexiones a que dan lugar las prácticas afro-pastorales en Brasil, Colombia, Ecua-

dor, Panamá, Costa Rica, Honduras, República Dominicana, Haití y otros países, serán compartidas expresadas y elaboradas en los Encuentros de Pastoral Afroamericana que vienen celebrándose desde 1980.

Por tanto, la teología afroamericana es el reflejo de una intensa práctica pastoral de base: la pastoral «afro». Su metodología y su sensibilidad son del tipo de las de la teología de la liberación, aunque con una mayor amplitud y con una atención preferente a los problemas de la discriminación y el racismo y a sus consecuencias. La elaboración de la teología afroamericana pasa por una serie de aportaciones individuales y colectivas. En cuanto al plano individual, sería demasiado larga la lista de personas que en los distintos países y regiones se dedican al trabajo teológico «afro», incluidos los nuevos teólogos y teólogas. En el plano colectivo, además de los EPAS (Encuentros de Pastoral Afroamericana), merecen ser reseñadas también las «Consultas Ecuménicas de Teología y Culturas Afroamericana y Caribeña» y los centros de reflexión.

3.2.1. *Los Encuentros de Pastoral Afro-Americana y las Consultas*

Los EPAS forman parte ya de la tradición afro-pastoral latinoamericana y caribeña. Apoyados por el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), los EPAS vienen celebrándose regularmente. El primero tuvo lugar en Buenaventura (Colombia) en 1980. El último, que hace el número 8, se ha celebrado en El Salvador en este año 2000. Son, pues, veinte años de proceso.

Por lo que se refiere a las Consultas, la «I Consulta Ecuménica de Teología y Culturas Afro-Americana y Caribeña» tuvo lugar en Duque de Caxias, cerca de la ciudad de Rio de Janeiro, en julio de 1985. Los treinta participantes que formaron la asamblea de la Consulta, en representación de ocho países latinoamericanos y caribeños, compartieron y profundizaron sus experiencias sobre «identidad negra y religión». La Consulta se debió, sobre todo, a dos factores principales: 1) la concienciación acerca de la importancia de la aportación de la comunidad afroamericana y sus expresiones religiosas también en el campo teológico; 2) la necesidad de ampliar la reflexión teológica latinoamericana, que no había tenido en cuenta la densa realidad de la población negra.

23. Cf. *Documento de Puebla – Conclusiones*, 34.

Casi diez años después de la primera Consulta, se celebró en São Paulo la segunda, en la que los cuarenta y nueve participantes, en representación de once países, debatieron sobre el tema «Afro-América: Cultura y Teología».

Los objetivos de esta segunda Consulta quedaron definidos en seis puntos: 1) Poner en común los diversos aspectos sociales y teológicos a partir de la realidad de las comunidades afro-americanas y caribeñas emergentes en las últimas décadas. 2) Analizar y profundizar, a la luz de la reflexión teológica, los grandes desafíos que presenta la realidad pastoral de los pueblos afroamericanos y caribeños en cada realidad nacional o regional. 3) Propiciar una mayor articulación entre las iniciativas de reflexión teológica, surgidas en las diversas regiones del continente, referentes a la cuestión «afro», efectuando un intercambio con propuestas similares surgidas en otros continentes. 4) Iluminar, en el nivel teológico, los desafíos lanzados por las Iglesias cristianas y por la Conferencia de Santo Domingo, en el sentido de profundizar las exigencias de una «evangelización inculturada». 5) Hacer una valoración de los aspectos teológicos emergentes de la pastoral afroamericana y caribeña. 6) Profundizar la reflexión sobre ecumenismo y macro-ecumenismo a partir de las culturas y religiones de origen africano.

Se presentaron síntesis sobre la teología negra en el África austral, en los Estados Unidos, en el Caribe, en América del Sur y Centroamérica, así como sobre las teologías india y feminista. Los trabajos se llevaron a cabo en seis oficinas, que trataron de los siguientes temas: 1) Teología negra feminista latinoamericana. 2) Negritud, proyectos políticos y nuevo orden mundial. 3) Teología de la liberación, fe y prácticas afro-religiosas. 4) El ecumenismo en las comunidades negras. 5) Biblia y comunidades negras. 6) Celebraciones afro-litúrgicas²⁴.

3.2.2. *Los centros de investigación*

A lo largo de estas décadas de reflexión de la teología afroamericana se han ido constituyendo centros de investigación, elaboración, publicación y divulgación de los productos teológicos. Entre los diversos centros, destacaría sobre todo dos de ellos: el *Centro Afro-Ecuatoriano* de Quito, organizado desde los años ochenta, y el Taller *Cultura Negra e Teología*, surgido

24. Cf. *Teología Afro-americana*, op. cit., pp. 7-9.

en São Paulo al comienzo de los noventa. Ambos han publicado valioso material sobre teología afroamericana. Además, están organizándose grupos de reflexión teológica desde la perspectiva «afro» en distintas regiones, tales como el *Grupo Guasá*, en Colombia, y otros semejantes en Centroamérica y el Caribe.

3.2.3. *Algunas características y prioridades de la teología afroamericana*

La teología afroamericana, además de tener en cuenta la realidad socio-económico-política, que ha constituido la gran aportación de la teología de la liberación, reflexiona con la misma importancia y profundidad sobre la cuestión racial (étnica), cultural y religiosa. Las culturas africanas bantú, nagô y otras, así como las expresiones religiosas del candomblé y el vudú, están vivamente presentes en América Latina y en el Caribe. En grandes extensiones, tales prácticas religiosas africanas están amalgamadas con el catolicismo popular. Este hecho se produce sobre todo en el Brasil y en Haití, en la simbiosis del catolicismo popular con el candomblé y el vudú, respectivamente. Esta realidad ha sido objeto de reflexión por parte de la teología afroamericana.

Otro importante componente de la teología afroamericana es su expresión feminista. La teología feminista afroamericana no constituye propiamente una práctica aislada o ajena a la teología afroamericana, sino que integra su totalidad. Además de manifestar un rechazo radical de toda forma de patriarcalismo, machismo y sexismo, la teología feminista afroamericana «desafía también a las mujeres a que digan lo que son, lo que quieren y lo que sienten, y a que superen la historia de sufrimientos que les es propia, descubriéndose en la plenitud de hijas de Dios»²⁵.

Entre los diversos temas que figuran hoy en la agenda de la teología afroamericana, parecen tener prioridad los siguientes: la teología de la creación, donde la mujer emerge como fuente primordial de la armonía; la desafiante realidad del racismo imperante y de las discriminaciones sociales, políticas, económicas, culturales, religiosas y eclesiales; las luchas de resisten-

25. Vv.AA., «Teología negra feminista latino-americana», en *Teología Afro-americana*, op. cit., p. 128.

cia y supervivencia de las poblaciones negras; la inculturación, el ecumenismo y el diálogo inter-religioso.

3.2.4. *La teología afroamericana y las teologías de la liberación*

Del mismo modo que las teologías africanas no son una realidad aislada, sino que pueden ser comprendidas a la luz de las nuevas inquietudes surgidas en el campo teológico y pastoral y manifestadas por el «movimiento de la *nouvelle théologie*», así tampoco las teologías afroamericanas aparecen de forma aislada, sino que irrumpen en el seno de las teologías de la liberación. Estas últimas surgieron, en el contexto del Concilio Vaticano II, con diversos nombres («teología de la paz», «teología del conflicto», «teología política», «teologías del tercer mundo» y, finalmente, «teología de la liberación») y se caracterizan por el hecho de primar la reflexión teológica directamente relacionada con las realidades inmanentes: contextos económicos, políticos, sociales, etc. En este sentido, poseen una característica común que permite clasificarlas como teologías de la liberación.

La teología de la liberación latinoamericana se convirtió en el buque-insignia de las teologías de la liberación que surgieron en Asia, en África y entre las minorías étnico-raciales de los Estados Unidos. Sin lugar a dudas, las teologías afroamericanas están más relacionadas con la teología de la liberación propiamente dicha. Aun cuando, por un lado, se reproche a la teología de la liberación el hecho de que prácticamente ignora los temas de las etnias, del género y de las culturas, por otro lado se reconoce que ha contribuido de manera significativa a rescatar de la clandestinidad las nuevas teologías y a sus nuevos sujetos teológicos²⁶. Nos referimos, sobre todo, a las teologías feminista, «afro» e indígena.

Los presupuestos de la teología de la liberación fueron y siguen siendo válidos para las teologías afroamericanas. Incluso en el caso de la «Black Theology», que en un primer momento parecía tener unos presupuestos totalmente distintos de los de la teología de la liberación, posteriormente se reconocen y reafirman los elementos comunes. «Nuestras teologías de la liberación no han sido importadas de América Latina, de

Asia o de África», afirmó James Cone, «sino que nuestro pensar sobre Dios nació y ha sido elaborado a partir de nuestras diferentes historias culturales y de nuestras continuas luchas en pro de la libertad en los Estados Unidos. Dado que la mera supervivencia física y mental ha sido la preocupación dominante de la mayoría de nosotros, nuestras luchas de liberación se han centrado ante todo en los derechos civiles y no en la búsqueda de solidaridad global con nuestros hermanos y hermanas del Tercer Mundo»²⁷.

Pero enseguida el propio Cone se corrige y dice: «En los últimos tiempos, sin embargo, muchos de nosotros hemos experimentado grandes cambios. Ahora reconocemos, como nunca antes en nuestra historia, que nuestra liberación en los Estados Unidos va inseparablemente ligada a la libertad de los pobres del Tercer Mundo. Hemos descubierto que nuestra opresión está profundamente arraigada en la economía política de los Estados Unidos y en sus manifestaciones globales. La misma clase dominante blanca que oprime a las minorías en los Estados Unidos extiende también sus tentáculos capitalistas a muchos países y culturas de Asia, África y América Latina y explota a las masas populares en su propio provecho material. Muchos de nosotros hemos descubierto que los movimientos de liberación del Tercer Mundo no eran ajenos a nuestro propio movimiento. Su lucha y la nuestra son una sola y misma lucha»²⁸.

Del mismo modo que las teologías afroamericanas tienen ciertas diferencias entre sí, con mucha mayor razón tales diferencias se dan entre ellas y la teología de la liberación. Diferencias no sólo de carácter temático (para las teologías afroamericanas, la realidad del racismo precede a cualquier otra realidad, como ya subrayara Jean-Paul Sartre en su *Ensayo sobre el racismo*, y ahí está, por tanto, el punto de partida de las reflexiones afro-teológicas), sino también en relación con el método teológico. Antes que oprimidos por el hecho de su pobreza, los negros y negras son discriminados y marginados por el color de su piel, que es lo más evidente. Una persona blanca puede ocultar o camuflar su situación real, aunque sólo sea por unos momentos. La persona negra jamás podrá hacerlo, porque su piel la identifica *a priori*. Lo cual hace que el racismo ponga

26. Cf. Antônio Aparecido DA SILVA, *op. cit.*, p. 57.

27. James H. CONE, *Teologias da libertação*, *op. cit.*, pp. 67-68.

28. *Ibidem*.

al hombre negro y a la mujer negra en situación de pobres más pobres. La metodología teológica afroamericana, por tanto, no puede considerar la realidad del racismo como un hecho secundario frente a las realidades socioeconómicas de clases, sino que ha de tomarlas igualmente en serio.

Por otro lado, también es importante señalar que, presa de una epistemología occidental, la teología de la liberación no se ha librado de los esquemas de la racionalidad cartesiana. Por el contrario, la teología afroamericana que brota de la realidad latinoamericana y caribeña configura nuevos paradigmas que no son únicamente reflejo de la racionalidad intelectual o de la razón instrumental, sino de una comprensión y una contemplación holísticas de la realidad. No se trata de volver al viejo y sectario discurso que contrapone razón y emoción, como si fuesen químicamente separables, y, en una actitud discriminadora, atribuir la primera a los blancos, y la segunda a los negros. En realidad, en el proceso de la teología afroamericana, sobre todo cuando contempla los hechos históricos de la resistencia y la praxis de supervivencia de las comunidades negras, razón y emoción están dialécticamente amalgamadas.

Hay que considerar, además, que la teología de la liberación y las teologías emergentes o, más propiamente, emergidas –teología afroamericana, teología feminista, teología india– se constituyen en teologías interactivas. Esto significa que, aun cuando reflejen unas realidades específicas y creen unas metodologías propias, se suman a la búsqueda del objetivo común: la liberación. En este caso, liberación y comprensión crítica y acción transformadora de los procesos económicamente establecidos, buscando siempre en Jesucristo el objetivo último de la propuesta liberadora: «para ser libres nos liberó Cristo» (Gal 5,1). Por tanto, las teologías interactivas no son meras teologías de liberación en el sentido únicamente de una de tantas teologías del genitivo que reflejan situaciones y circunstancias ocasionales. Las teologías interactivas reflejan contextos estructurales y procesos de opresión históricamente sedimentados.

Hoy se percibe una colaboración sumamente fecunda entre los teólogos y teólogas latinoamericanos/as que reflexionan a partir de las distintas realidades de las teologías interactivas. Los resultados de un proceso interesan también a los demás. Esta reciprocidad en forma de colaboración se manifiesta, sobre todo, en asambleas, encuentros, seminarios, etc. Cada vez

resulta más evidente el rostro plural de la teología en América Latina. Ya no se puede hablar de «teología latinoamericana» en singular; es más apropiado hablar de «teologías latinoamericanas», en plural.

4. Conclusión: la imprescindible contribución de la teología afroamericana

Me gustaría subrayar tres aspectos que me parecen particularmente importantes en el actual proceso de la población de origen africano y que se reflejan necesariamente en la elaboración de la teología. Aun cuando los trate en tres momentos, en realidad los tres aspectos forman un todo y, por lo tanto, deben ser objeto de una visión conjunta. En un proceso tan vivo y complejo hay varios elementos que emergen y que merecen igualmente ser analizados; sin embargo, nos parece importante llamar la atención acerca de tres aspectos más centrales.

4.1. Recuperación y afirmación de la identidad negra

La concienciación de la propia identidad está siendo uno de los principales y más expresivos acontecimientos entre la población de origen africano del continente. Se trata de un proceso que está en marcha por doquier. Gracias a la labor pastoral de las organizaciones negras en la sociedad civil, siguen construyéndose espacios que permiten a los negros y negras recuperar su identidad. Este factor ha sido particularmente significativo en dos aspectos. Por un lado, la concienciación de la propia identidad permite a los negros y negras dar un salto cualitativo: pasan, de la condición de inferioridad que les ha sido introyectada, a una nueva postura de autoestima. Por otro lado, el proceso de recuperación de la identidad ha alterado los resultados de las investigaciones anteriores sobre la presencia numérica de la población de origen africano en los diversos países.

En Brasil, Colombia, Venezuela, Ecuador y otros países, sobre todo de Centroamérica y de la región caribeña, las cifras referentes a las poblaciones negras han crecido o se han hecho más evidentes, como consecuencia de la nueva conciencia de la negritud. Caso típico es el de Brasil, donde en el pasado reciente los resultados de las encuestas oficiales de la Administración

ofrecían unas cifras que reducían la población negra a no más del 11% de la población brasileña en su conjunto. Eran encuestas en las que los encuestadores, obedeciendo a una orientación previa, clasificaban arbitrariamente a las personas desde el punto de vista del color. Así pues, dispersaban a la población negra, fragmentándola en «pardos», «mulatos» y «morenos», de forma que la parcela negra quedaba reducida a una ínfima minoría. En las encuestas actuales –en las que son las propias personas, no los encuestadores, quienes declaran su color– el porcentaje de la población de origen africano supera el 43%. En Colombia ha ocurrido algo similar. La recuperación de la identidad y del efectivo numérico de las poblaciones negras en los diversos países se ha reflejado incluso, y sobre todo, en el ámbito político. En diversas regiones ha quedado de manifiesto que los negros no son «minoría», clasificación que legitimaba injustamente unas políticas económicas y sociales asimétricas.

Los procesos de identidad, trabajados en el interior de las propias comunidades negras, están haciendo que despierte una conciencia afroamericana. Este avance hacia una conciencia «afro» continental ha sido posible gracias a la recuperación de la identidad común y a la concienciación de los procesos de racismo, discriminación y marginación que pesan sobre negros y negras. Por tanto, para las poblaciones negras las diferencias nacionales deben ser relativizadas, así como los falsos patriotismos, porque, en realidad, lo que identifica a los negros y negras en el continente es su común condición de diáspora, de carencias básicas y de ideales liberadores.

La teología afroamericana debe entenderse dentro del proceso de recuperación y afirmación de la identidad «afro». Es una teología comprometida con la causa; es decir, teología como construcción de identidad.

4.2. Experiencias de fe en las comunidades negras

El duro proceso de esclavitud por el que atravesó la población afroamericana, que se extendió desde el siglo XVI al XIX y que afectó a más de diez millones de negros y negras traídos como esclavos a las Américas y al Caribe, no consiguió arrancarles la fe. Al contrario, en el sufrimiento los negros y negras intensificaron aún más su fe e hicieron de ella instrumento eficaz

de lucha contra la opresión padecida, de tal modo que hablar de «comunidades negras» es tanto como hablar de «prácticas de fe».

Hay diversas y vivas experiencias de Dios en las comunidades negras del continente. En algunas zonas del Caribe hay comunidades negras de tradición protestante, al igual que ocurre en los Estados Unidos. Sin embargo, la gran mayoría de la población negra del Caribe, de Centroamérica y de Sudamérica es católica. Hay una significativa parte de la población negra que se mantiene fiel a sus tradiciones religiosas africanas por medio del vudú (Haití), el candomblé (Brasil) o la santería (Cuba). Igualmente expresivo es el número de negros y negras que tienen una doble pertenencia, es decir, que participan de la vida de la Iglesia católica y de las tradiciones religiosas mencionadas.

Esta amplia realidad religiosa constituye necesariamente el campo de la teología afroamericana. La teología es inteligencia de la fe. En este caso, su tarea es doble, porque no sólo tiene que pensar y evidenciar la fe desde el punto de vista de la tradición occidental, sino también comprender la realidad teológica presente en esta extensa experiencia de fe de las comunidades negras. Aun compartiendo la misma fe, dado que los negros y negras se cuentan entre los primeros bautizados en el continente, las comunidades negras han vivido una experiencia de Iglesia distinta de la de los blancos, del mismo modo que han tenido una experiencia propia de Dios.

En la lectura de la Palabra de Dios, la comunidad negra percibe los hechos bíblicos desde dentro de su propia experiencia histórica, completando lo que le falta a la Biblia. Por ejemplo, la esclavitud negra en el «nuevo mundo» fue más duradera, más intensa y más prolongada que la esclavitud en Egipto o el exilio en Babilonia. En sus liturgias, las comunidades negras se identifican fácilmente con el Cristo sufriente, porque la del sufrimiento es también su realidad. Sin embargo, en sus fiestas experimentan también el gozo de su liberación-resurrección.

4.3. Culturas negras e inculturación

La cultura o las culturas son uno de los temas predominantes en nuestros días. Sucede un fenómeno curioso en este campo, porque si, por un lado, está la fuerza de la globalización neolibe-

ral, que insiste en homogeneizar toda la realidad cultural, reduciéndola a cultura de consumo, por otro lado nunca hubo tanta emergencia de culturas específicas. En América Latina y el Caribe, las culturas india y «afro» reaparecen con enorme intensidad y se expresan de diversas maneras. Nos hallamos ante las exigencias no sólo de un pluriculturalismo o un multiculturalismo, sino incluso de un interculturalismo.

Una de las formas en que la Iglesia católica afronta la cuestión de las culturas consiste en aceptar el desafío de la inculturación. Aun cuando la concepción y la relación entre inculturación y evangelización no aparezcan con demasiada claridad en los documentos de la Iglesia, sí ha sido grande el dinamismo que la inculturación ha provocado, especialmente cuando se entiende como proceso en el que el pueblo expresa la fe cristiana a partir del genio propio de su cultura. Sin embargo, la inculturación sigue siendo más bien un campo que debe ser explicitado y comprendido, a pesar de la abundante literatura al respecto.

Las culturas afroamericanas e indias son el espacio privilegiado por excelencia de las prácticas de inculturación en América Latina y el Caribe. Pueblos negros e indígenas, aun habiendo entrado en contacto con el cristianismo un tanto forzados por las circunstancias, le han conferido unas características muy concretas y lo expresan a su manera. Cada vez es más evidente que los valores de la propuesta cristiana ya estaban presentes y sedimentados en estas culturas antes incluso de la llegada de los misioneros y los conquistadores.

La teología afroamericana no sólo se interesa por la inculturación como proceso, sino que ella misma es parte de ese proceso. En este sentido precisamente se sitúa la tarea más ardua de la teología afroamericana, es decir, en el sentido de ayudar a la comunidad a comprender su propia fe en medio del enmarañado tejido cultural y la amalgama de las experiencias religiosas.

Un nuevo género literario para el Magisterio auténtico ordinario de los obispos

FREI BOAVENTURA KLOPPENBURG, OFM*
(Brasil)

Enseña el Concilio Vaticano II, en el n. 10 de la Constitución dogmática *Dei Verbum*, que «el oficio de interpretar *auténticamente* la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado *únicamente* al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo»; es decir, tal como se explica en el n. 85 del nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica*, «fue confiado a los *obispos* en comunión con el sucesor de Pedro, el Obispo de Roma».

Sin embargo —avisa prudentemente el propio Concilio en el texto citado—, «este Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe extrae la que propone como verdad revelada por Dios que se ha de creer».

Y aclara el *Catecismo*, en el n. 890, que esta misión del Magisterio está ligada al carácter definitivo de la Alianza instaurada por Dios, en Cristo, con su Pueblo, al que debe proteger de las desviaciones y debilidades y garantizarle la posibilidad objetiva de profesar sin error la fe auténtica.

1. El Magisterio auténtico de los obispos

El ejercicio de dicha tarea puede adoptar diversas modalidades. Siempre con una especial asistencia del divino Espíritu Santo, tenemos en la Iglesia el Magisterio supremo o solemne, extraordinario e infalible, y el Magisterio no supremo o solemne, sino auténtico y ordinario. Ambas modalidades tienen sus pro-

* Obispo emérito de Novo Hamburgo y Doctor en Teología.

pías características. Aquí vamos a hablar únicamente del Magisterio auténtico ordinario (no del extraordinario) de los obispos (no del papa, que obedece a otras condiciones o leyes).

Cuando enseñan al pueblo a ellos confiado la fe que debe ser creída y practicada, los obispos deben tener conciencia de que están actuando en calidad de maestros *auténticos*, es decir, en el nombre y con la autoridad de Jesucristo (*auctoritate Christi praediti*), como explica el Vaticano II en el n. 25 de la Constitución dogmática *Lumen Gentium*. Es ésta una condición esencial, sin la cual no hay Magisterio auténtico. Obviamente, un obispo, como cualquier otro ciudadano o simple fiel, puede tener su opinión personal y manifestarla en su propio nombre y con la autoridad que su competencia le confiere, sin apelar a su condición de pastor, sucesor de los apóstoles o representante de Cristo, pero también sin olvidar dicha condición, especialmente cuando se manifiesta en público sobre asuntos relacionados con la fe y la moral, a fin de no causar extrañeza en sus oyentes o lectores, y dejando bien claro, en la medida de lo posible, que se trata de un parecer personal. Éste puede ser incluso un buen magisterio, pero no será auténtico.

En el ejercicio de su Magisterio auténtico, los obispos deben enseñar siempre en comunión entre sí y con el papa, incluso cuando no pretenden llegar a una definición infalible ni pronunciarse de «forma definitiva», sino tan sólo proponer una enseñanza que lleve a una mejor comprensión de la Revelación en materia de fe y de costumbres. Aun cuando un obispo proclame su condición de pastor o incluso de representante de Cristo, si no está en comunión con los otros obispos y con el sucesor de Pedro, su Magisterio no será auténtico, por muy piadoso y riguroso que sea. Tal fue el caso, por ejemplo, del arzobispo Marcel Lefebvre después del Concilio. Desvinculado del sucesor de Pedro, su Magisterio perdió la autenticidad. Del mismo modo, otros «obispos» que no están en comunión con la comunidad de los obispos y del papa no están en condiciones de ejercer un Magisterio válido.

Para que el Magisterio episcopal pueda ser considerado auténtico, es preciso que trate de cuestiones de fe o de moral. No basta con que la materia de la enseñanza esté de alguna manera relacionada con la fe y las costumbres. Estrictamente hablando, debe decirse que las dos premisas, la *mayor* y la *menor*, deben formar parte de la revelación divina. Si sólo una premisa fuera revelada, y la otra perteneciera únicamente al ámbito

de la razón o de la naturaleza, la conclusión nunca será revelada y, por lo tanto, no será objeto directo del Magisterio ordinario: *peiores semper sequitur conclusio partem*, como ya aprendimos en la filosofía. Y la parte más noble y segura siempre será la de la revelación divina positiva y pública. No basta con que una premisa sea meramente de interés pastoral, religioso, social, económico, político, histórico o incluso filosófico, pero no propiamente de fe o de moral. Así, por ejemplo, cuando la llamada teología de la liberación alardea de tener como punto de partida la realidad social del pobre, nunca será «teología» en sentido propio, ni sus conclusiones podrán ser de fe ni propuestas en el nombre o con la autoridad del Señor Jesús. Y lo mismo se diga de la doctrina social de la Iglesia cuando una de sus premisas es natural o no revelada. No pretendo afirmar que tales enseñanzas sean falsas, sino únicamente que no son objeto del Magisterio auténtico, por lo que no pueden exigir del fiel un asentimiento del orden de la fe.

En el citado número de *Lumen Gentium*, el Concilio nos da esta norma: «Los obispos, cuando enseñan en comunión con el Romano Pontífice, deben ser respetados por todos como los testigos de la verdad divina y católica; los fieles, por su parte [y entre los “fieles” están, evidentemente, los sacerdotes y religiosos], tienen obligación de aceptar y adherirse con religiosa sumisión de espíritu al parecer de su obispo en materia de fe y de costumbres cuando él las expone en nombre de Cristo».

Debemos distinguir claramente en el obispo su tarea de enseñar como maestro de su deber de gobernar como pastor y de santificar como sacerdote. Es obvio que, en el ejercicio de estas sus tres tareas, el obispo se sirve de la palabra hablada o escrita. Rigurosamente hablando, los pronunciamientos de los obispos en el cumplimiento de su *munus* de santificar y gobernar no forman parte de su Magisterio auténtico y obedecen a otras normas. Aquí sólo hablamos del Magisterio propiamente dicho, que es el más comprometedor y, por tanto, requiere una especial atención. Sistematizando lo ya dicho y quedándonos con lo que el Vaticano II nos enseña en el n. 25 de la *Lumen Gentium*, las condiciones para el ejercicio del Magisterio auténtico ordinario de los obispos se dan cuando:

- el obispo se presenta formalmente «dotado de la autoridad de Cristo»;
- se identifica como «testigo de la verdad divina y católica»;

- anuncia la doctrina «en comunión con el Romano Pontífice» o «manteniendo el vínculo de comunión con el sucesor de Pedro y con los demás obispos»;
- habla «en materias de fe y de costumbres»;
- su enseñanza la «expone en el nombre de Cristo»;
- su doctrina es «conforme con la Revelación divina».

Si no se da cada una de estas condiciones (como, por ejemplo, la comunión jerárquica con los otros obispos en su Conferencia episcopal), no nos hallamos ante el Magisterio episcopal verdadero y auténtico, aunque se trate de un obispo lícitamente ordenado o incluso de un obispo diocesano.

2. Las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano

El Concilio Vaticano II (1962-1965) fue un encuentro episcopal distinto de los anteriores y debatió acerca de temas que no eran de fe y de moral. Cuando se preguntó por el valor de sus enseñanzas, se dio la siguiente explicación: «Teniendo en cuenta la costumbre conciliar y el fin pastoral del presente Concilio, este santo Sínodo define que deben mantenerse por la Iglesia como materias de fe o de moral solamente aquellas que como tales declare abiertamente. Todo lo demás que el santo Sínodo propone como doctrina del supremo Magisterio de la Iglesia, todos y cada uno de los cristianos deben recibirlo y abrazarlo de acuerdo con la mente del propio santo Sínodo, la cual se conoce, ya por la materia concreta, ya por la forma de expresión, según las normas de la interpretación teológica».

El ejemplo del Concilio sirvió después para la actividad magisterial de los obispos. Disminuyeron en número e incluso desaparecieron, en algunos casos, las famosas cartas pastorales de los obispos, y surgió un nuevo género literario para su Magisterio auténtico. Aquí, en América Latina, hemos tenido después del Concilio tres Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano: Medellín (Colombia) en 1968, Puebla (México) en 1979 y Santo Domingo en 1992.

¿Cómo determinar el valor o definir el lugar teológico de dichas Conferencias?

Al no tener autoridad legislativa, no entran en la categoría de los concilios previstos por los cánones 439-446 del Código

de Derecho Canónico. Además, se diferencian de las Conferencias Episcopales a que se refieren los cánones 447-469, que no son convocadas ni aprobadas por la Sede Apostólica. El Derecho Canónico, simplemente, no prevé este tipo de encuentro episcopal. Al representar a una gran parte de la Iglesia universal (40%), las Conferencias Generales Episcopales de América Latina se celebran en un ambiente debidamente preparado y orientado y que ofrece las máximas garantías en relación a la autenticidad de su magisterio y gobierno:

- son convocadas por el Papa;
- su tema es previamente aprobado por la Santa Sede;
- su realización se rige por un reglamento especial, elaborado bajo la orientación de la Congregación para los Obispos;
- el propio Papa está presente en su apertura, en la que pronuncia un largo discurso programático;
- sus reuniones se celebran bajo la autoridad de un presidente nombrado por la Santa Sede;
- todos los participantes con derecho a voz y voto deben contar con la aprobación del Papa;
- sus textos conclusivos se entregan al sucesor de Pedro «para que él juzgue sobre el contenido y decida sobre su destino», como se lee en el art. 12 del reglamento de Santo Domingo.

Con ocasión del encuentro de Puebla, en 1979, el Papa Juan Pablo II, en la homilía de la santa Misa, antes de su orientador discurso de apertura, aclaraba: «La gran Asamblea que hoy se inaugura es, efectivamente, en su esencia más profunda, una reunión eclesial. Eclesial, por la condición de quienes se reúnen: Pastores de la Iglesia de Dios; eclesial, por el tema que se somete a estudio: la misión de la Iglesia en el continente; eclesial, por el objetivo que persigue de hacer cada vez más viva y eficaz la aportación original que compete a la Iglesia de ofrecer bienestar, armonía, justicia y paz a estos pueblos. Pero no habrá asamblea eclesial si no estuviere en ella, en la plenitud de su misterioso obrar, el Espíritu de Dios».

Posteriormente, reunidos todos los participantes en el aula magna del Seminario Palafoxiano, el Sucesor de Pedro, como para definir la naturaleza del encuentro que iba a comenzar, dio la siguiente orientación: «Es un gran consuelo para el Pastor

universal constatar que os congregáis aquí no como un simposio de expertos, ni como un parlamento de políticos, ni como un congreso de científicos o técnicos, por muy importantes que puedan ser estas reuniones, sino como un encuentro fraterno de Pastores de la Iglesia. Y, como Pastores, tenéis la viva conciencia de que vuestro deber principal es el de ser Maestros de la Verdad; pero no de una verdad humana y racional, sino de la Verdad que viene de Dios».

Con estas solemnes palabras establecía el Papa con toda claridad la naturaleza y los fines de la reunión de Puebla: era y debía ser la expresión del Magisterio episcopal auténtico ordinario. Velar por la pureza de la doctrina, repitió el Papa, es «el primer e insustituible deber del Pastor, del Maestro de la fe». Ante las confusiones, dudas, negaciones, alteraciones o perplejidades doctrinales entonces presentes por doquier en América Latina, los Obispos tenían el deber de hablar «con la autoridad de Cristo».

En la Carta de aprobación del Documento de Puebla, el Papa describe el mismo con estas palabras: «Este documento, fruto de la oración asidua, de la reflexión profunda y del celo apostólico intenso, ofrece —así os lo propusisteis— un denso conjunto de orientaciones pastorales y doctrinales sobre cuestiones de suma importancia. Con sus criterios verdaderamente válidos, ha de servir de luz y estímulo permanente para la evangelización presente y futura de América Latina. Podéis sentiros satisfechos y optimistas con los resultados de esta Conferencia, preparada con esmero por el CELAM y con la participación corresponsable de todas las Conferencias Episcopales. La Iglesia de América Latina se ha visto fortalecida en su vigorosa unidad, en su identidad propia y en la voluntad de ofrecer respuesta a las necesidades y desafíos que atentamente habéis considerado durante vuestra asamblea. Representa, en verdad, un gran paso adelante en la misión esencial de la Iglesia, que no es sino la de evangelizar».

Con este documento nos hallamos, por tanto, ante una inequívoca expresión del Magisterio episcopal auténtico ordinario o común, que, como tal, debe ser aceptado, tal como nos enseñaba el Concilio Vaticano II, «con religiosa sumisión de la voluntad y la inteligencia» (*Lumen Gentium*, 25).

Esta norma, sin embargo, vale únicamente para las afirmaciones episcopales sobre fe y moral, que generalmente figuran en el documento de Santo Domingo, por ejemplo, bajo el epí-

grafe «iluminación teológica». No vale, en cambio, para afirmaciones meramente históricas o que encierren cualquier otro contenido no relacionado con el objeto primario o incluso secundario del Magisterio eclesiástico o de su deber de guía.

En su Carta a los obispos latinoamericanos de 10 de noviembre de 1992, en la que aprobaba las conclusiones de Santo Domingo, el Papa nos ofrecía las siguientes aclaraciones acerca del alcance o el valor del documento episcopal redactado en aquella Asamblea:

1) Los textos conclusivos de la IV Conferencia podrán servir de orientación para la acción pastoral de cada obispo diocesano. Tienen, pues, un valor orientador, no prescriptivo. No se trata de una especie de añadidura al Derecho Canónico para América Latina, sino, más bien, de un buen repertorio de sugerencias pastorales.

2) Con la colaboración de los presbíteros y de otros fieles, cada Obispo diocesano podrá efectuar el necesario discernimiento, a fin de constatar qué desafíos pastorales tienen realmente lugar en su circunscripción y cuáles de las numerosas líneas pastorales sugeridas en el documento son más útiles y practicables en su diócesis. El propio texto de Santo Domingo, en su n. 291, dice: «Cada Iglesia particular [...] podrá descubrir en las orientaciones de Santo Domingo los desafíos y las líneas pastorales que mejor responden a sus exigencias concretas». Así pues, queda muy claro que cada diócesis puede decidir no aceptar determinada línea pastoral propuesta en Santo Domingo.

3) Las fórmulas o los planes pastorales comunes a una nación o región, escogitados a partir de las conclusiones de la IV Conferencia General, deben siempre respetar la identidad de cada diócesis y la autoridad de su obispo. No pueden imponerse, ni debe darse la impresión de que una diócesis o un obispo que no desee adoptarlos son «conservadores» o incluso desobedientes.

4) En caso de perplejidad o de duda, las conclusiones de Santo Domingo deben ser siempre analizadas o entendidas a la luz del Magisterio de la Iglesia universal.

5) Las orientaciones de Santo Domingo deben ser puestas en práctica en una actitud de fidelidad a la disciplina canónica vigente. No es el Derecho Canónico el que debe adaptarse a las conclusiones de la IV Conferencia, sino éstas las que deben acomodarse a aquél.

3. Las Conferencias Episcopales

La documentación más abundante de textos episcopales colectivos nos llega actualmente de las Conferencias Episcopales. Concretamente, nuestra Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) ha sido ciertamente fecunda. La colección oficial «Documentos da CNBB» tiene más de sesenta títulos, y otra colección, «Estudos da CNBB», cuenta ya con ochenta fascículos.

Nadie puede, razonablemente, negar la enorme utilidad de esta institución, fomentada por el Concilio en los nn. 37-38 del Decreto *Christus Dominus* y regulada por el Derecho Canónico en los cánones 447-459. Sectores en los que actualmente es recomendable una acción conjunta de los obispos son, por ejemplo, la promoción y salvaguarda de la fe y las costumbres; la traducción de los libros litúrgicos; el incremento y la formación de las vocaciones sacerdotales; la preparación de material didáctico para la catequesis; el fomento y tutela de las universidades católicas y otras instituciones educativas; el compromiso ecuménico; las relaciones con las autoridades civiles; la defensa de la vida humana, de la paz y de los derechos del hombre, procurando que sean también tutelados por la legislación civil; la promoción de la justicia social; el uso de los medios de comunicación; etc.

En la Conferencia Episcopal, los obispos ejercen conjuntamente el ministerio episcopal en bien de todos los fieles del territorio de la Conferencia. Para que tal ejercicio sea legítimo y obligatorio para cada uno de los obispos es preciso que la autoridad suprema de la Iglesia, por medio de una ley universal o de un mandato especial, confíe determinadas cuestiones a la deliberación de la Conferencia. Pero los obispos no pueden limitar autónomamente su poder sagrado en favor de la Conferencia. Por eso el Derecho Canónico determina que la Conferencia «puede dar decretos generales tan sólo en los casos en los que así lo prescriba el derecho común o cuando así lo establezca un mandato especial de la Sede Apostólica, otorgado *motu proprio* o a petición de la misma Conferencia» (can. 455 § 1). De lo contrario, «permanece íntegra la competencia de cada Obispo diocesano, y ni la Conferencia ni su presidente pueden actuar en nombre de todos los Obispos, a no ser que todos y cada uno hubieran dado su propio consentimiento» (can. 455 § 4).

Y aquí entra el problema de la función doctrinal de la Conferencia. Es cierto que la voz unánime de los obispos de un determinado territorio llega más eficazmente a los fieles. Pero para hacer realidad tal unanimidad en cuestiones de doctrina sobre fe y moral había un vacío en la legislación. Por eso el Sínodo extraordinario de los Obispos celebrado en 1985 recomendó que se explicitara más amplia y profundamente el estudio del *status* teológico y jurídico de las Conferencias Episcopales, y en especial el problema de su autoridad doctrinal. Realizado este estudio, el Papa publicó el 21 de mayo de 1998 la extensa Carta Apostólica *Apostolos suos*, en forma de *motu proprio*, sobre la naturaleza teológica y jurídica de las Conferencias. Y en el n. 24 de dicha Carta leemos: «Supuesto que el Magisterio auténtico de los obispos, es decir, el Magisterio que realizan revestidos de la autoridad de Cristo, debe hacerse siempre en comunión con la Cabeza del Colegio y con sus miembros, si las declaraciones doctrinales de las Conferencias Episcopales se aprueban por unanimidad, pueden sin duda ser promulgadas en nombre mismo de la Conferencia, y los fieles están obligados a prestar el religioso obsequio de su adhesión de espíritu a ese Magisterio auténtico de sus propios obispos. Sin embargo, si no se diera la unanimidad, la mera mayoría de los obispos de una Conferencia no basta para promulgar una eventual declaración como Magisterio auténtico de dicha Conferencia a la que todos los fieles del territorio deban prestar su adhesión, a no ser que obtengan la revisión (*recognitio*) de la Sede Apostólica, que no la concederá si dicha mayoría no es calificada. Esta intervención de la Sede Apostólica es análoga a la exigida por el Derecho para que la Conferencia Episcopal pueda promulgar Decretos generales. La revisión (*recognitio*) de la Santa Sede sirve además para garantizar que, al afrontar los nuevos problemas suscitados por las rápidas transformaciones sociales y culturales, características del momento actual, la respuesta doctrinal favorece la comunión y no perjudica, antes, al contrario, prepara eventuales intervenciones del Magisterio universal».

Y en el n. 23 se declara: «La propia naturaleza de la función doctrinal de los obispos requiere que, si éstos la ejercen conjuntamente reunidos en la Conferencia Episcopal, se verifique como tal en la reunión plenaria. Cualesquiera organismos de nivel inferior –el Consejo permanente, una comisión u otras instancias– no gozan de autoridad para realizar actos de Ma-

gisterio auténtico ni en nombre propio, ni en nombre de la Conferencia, ni siquiera por encargo de ésta».

La Carta Apostólica concluye con esta serie de normas complementarias:

1) Para que las declaraciones doctrinales de la Conferencia de los obispos referidas en el n. 22 de la presente Carta constituyan Magisterio auténtico y puedan ser promulgadas en nombre de la propia Conferencia, es preciso que sean aprobadas por unanimidad por los obispos miembros, o bien, cuando fueren aprobadas en la reunión plenaria al menos por dos tercios de los prelados que pertenecen a la Conferencia con voto deliberativo, que obtengan la revisión (*recognitio*) de la Sede Apostólica.

2) Ningún organismo de la Conferencia Episcopal, a excepción de la reunión plenaria, tiene poder de realizar actos de Magisterio auténtico, y la Conferencia Episcopal no puede conceder tal poder a las comisiones ni a otros organismos constituidos en su seno.

3) Para otros tipos de intervención distintos del referido en el artículo 2, la Comisión doctrinal de la Conferencia de los Obispos debe ser autorizada explícitamente por el Consejo Permanente de la Conferencia.

4) Las Conferencias Episcopales deben revisar sus estatutos, confirmándolos con las aclaraciones y las normas del presente documento, además de las del Código de Derecho Canónico, y enviarlos después a la Sede Apostólica para su revisión (*recognitio*), según lo establecido en el can. 451 de dicho Código.

Como se ve, no es fácil el ejercicio del Magisterio auténtico ordinario y común de los obispos (el extraordinario, que aquí no hemos considerado y que se describe en el n. 25 de la *Lumen Gentium*, es aún más complicado). Y para no hacer todavía más difícil la vida cristiana católica, no conviene multiplicarlo. Pero tampoco debe ser sistemáticamente evitado en nuestros tiempos, en los que se acumulan nuevos problemas. Por poner un ejemplo, pienso que en el Brasil nuestros obispos deberían hacer un pronunciamiento doctrinal propiamente dicho acerca de la irrepitibilidad o la unicidad de la vida humana terrena y la vida después de la muerte.

Que el divino Espíritu Santo ilumine el corazón pastoral de nuestros obispos.

Treinta años de teología en América Latina Una declaración

CARLOS PALACIO, SJ*
(Brasil)

1

Sería imposible no asociar los últimos treinta años de la teología en América Latina a la «teología de la liberación» (TdL). Más aún, es preciso reconocer que, hasta cierto punto, son una misma cosa. No es que la TdL haya sido la única práctica teológica durante ese tiempo, pero es innegable que representa el *hecho principal*. Amada por unos y execrada por otros, la TdL constituye, desde el punto de vista teológico, el único acontecimiento nuevo y verdaderamente original.

Es verdad que no resulta fácil definir lo que se entiende por «teología de la liberación». Más que una «escuela» o un «movimiento teológico» de contornos nítidos, la TdL fue desde el principio una cuestión de sensibilidad eclesial y social, una perspectiva, un punto de vista, y casi podríamos decir que un «espíritu» con el que podían comulgar, de hecho, muchas personas sin que fuese necesario reducirlas a un único denominador común. Por eso, en el momento en que se hizo necesario caracterizarla, no fue fácil delimitar sus fronteras, clasificar sus tendencias ni nombrar a sus auténticos representantes. El tiempo se encargaría de demostrar que el problema de si había una sola o varias «teologías de la liberación» era no sólo irrelevante, sino irresoluble. Y el intento de atribuirle una pureza ideológica (por ejemplo, el modo de entender el tema del pueblo como «sujeto», o la oposición entre análisis social y perspectiva culturalista) sólo podía desembocar en guerras fratricidas

* Profesor del «Centro de Estudios Superiores» de Belo Horizonte, Minas Gerais (Brasil).

que acabaron condenando al ostracismo a algunos de los principales nombres de la TdL.

Para nuestro objetivo, sin embargo, basta con reconocer el hecho de la eclosión en América Latina, a partir de finales de los años sesenta, de un modo no convencional de hacer teología que acabaría siendo llamado «teología de la liberación». «No convencional», no por principio, como si fuese el resultado de un proyecto ideado de antemano, sino como necesidad de pensar a la luz de la fe los angustiosos problemas de una pastoral responsable, como exigencia de poner en relación la conciencia viva de la Iglesia con la reflexión teológica. La temática de tal reflexión sólo podía ser dictada por los desafíos y las urgencias pastorales de una comunidad eclesial situada de manera muy realista en una sociedad cruel. Por eso, las preocupaciones y enfoques de esta teología se distanciaban inevitablemente del método y la temática de la teología enseñada en los seminarios y hasta en las facultades de teología. Éste es el hecho principal que no puede ser contestado, y cuyos resultados han marcado la teología de América Latina, con independencia de las críticas que puedan hacerse o de la polémica que habría de entablarse después en torno a la TdL.

2

Pero la TdL no había caído del cielo. El Concilio Vaticano II y la Conferencia del Episcopado latinoamericano en Medellín son dos marcos de referencia sin los que sería imposible pensar esta teología. El Concilio fue el bandazo que marcó definitivamente el rumbo de la Iglesia y de la teología en el mundo contemporáneo: después de varios siglos de hostilidad declarada, la Iglesia se reconciliaba con el «mundo moderno», ese mundo que se revela cada día más complejo y problemático a nuestros ojos. Basta con recordar los traumas ocasionados por el fantasma del «modernismo» a lo largo del siglo XX para caer en la cuenta de que el viraje del Concilio supuso una verdadera revolución, la cual no tenía nada de ingenua —aunque nos resulte difícil comprender la evolución de la Iglesia y del mundo en el tiempo postconciliar—, porque significaba la voluntad decidida de hacer que la «buena noticia» cristiana fuese significativa para los hombres y las mujeres de hoy. Fue el Concilio el que nos abrió el camino del «retorno a las fuentes» y el que nos

enseñó que la tradición sólo es tradición si es viva y si hace vivir y que, por eso mismo, no se puede separar la Palabra de Dios del «hoy» en el que tiene que hacerse oír y ser acogida. De este modo, el Concilio nos hizo tomar conciencia de que el «mundo» forma parte del ser de la Iglesia —de una Iglesia que no puede ser «espiritualizada» o «desencarnada»—, de la misma forma que el hombre no es un espíritu sin cuerpo. Sin esta nueva percepción del mundo y de sus problemas como parte de la misión evangelizadora de la Iglesia, no habrían sido posibles las «teologías del mundo» o las «teologías de las realidades terrenas» que surgieron después del Concilio, y entre nosotros, de manera propia y original, la «teología de la liberación».

La Conferencia de Medellín supuso la transposición de la perspectiva del Concilio y sus intuiciones al contexto específico del continente latinoamericano. Sin el Concilio no habría existido Medellín; pero Medellín no habría sido Medellín sin el valeroso esfuerzo de repensar el acontecimiento conciliar a partir de la realidad de pobreza e injusticia que caracterizaba a América Latina. De hecho, la TdL sólo podía nacer allí donde nació: en el *momento histórico* preciso (década «revolucionaria» de los sesenta) en que un continente *empobrecido* (la pobreza como resultado de una larga dependencia histórica) y reconocido como *cristiano* tomaba conciencia de esa situación contradictoria tanto desde el punto de vista del análisis social (causas estructurales de la pobreza) como desde el punto de vista de la fe cristiana (la injusticia como contradicción del ser cristiano y negación de la voluntad de Dios).

3

La eclosión de una «nueva conciencia» en la Iglesia de América Latina en los años sesenta fue el resultado de una nueva sensibilidad de la fe en coincidencia con una serie de factores externos (la situación política y social). La lucidez espiritual de los llamados «cristianos de vanguardia» —sobre todo de la Acción Católica— hacía cada vez más insoportable la contradicción entre un continente que se denominaba «cristiano» y su injusticia estructural. Era imposible seguir reprimiendo una pregunta angustiosa: ¿cómo ser cristiano en este contexto de opresión y de injusticia? Esta pregunta, decisiva para la fe, encontró un profundo eco en un episcopado excepcionalmente

sensible a la problemática social. En los documentos de la Conferencia de Medellín quedó plasmado lo que más tarde se designaría como la «conciencia crítica» de la Iglesia en relación al modo de ser Iglesia, al elitismo de sus instituciones y a la incapacidad de la pastoral tradicional de responder a los problemas que la situación del continente planteaba a la conciencia eclesial.

La noche oscura del militarismo que se abatió sobre América Latina añadió al desolador panorama de pobreza y de injusticia el dolor insoportable de la persecución política, la represión y la tortura. Es difícil negar que esta trágica experiencia golpeó a la conciencia del episcopado latinoamericano e hizo que la Iglesia se pusiera decididamente del lado de los pobres, llevándola a tomar postura y a situarse de un modo inusitado en la sociedad, dando lugar a lo que después sería designado como una nueva manera de ser y de entenderse como Iglesia.

Al mirar retrospectivamente hacia aquellos años, al ver las dificultades de todo tipo con que topó esta nueva manera de ser Iglesia y, sobre todo, al constatar lo que fue la evolución de la Iglesia en las décadas de los ochenta y los noventa, ¿cómo negar que aquel «bandazo eclesial» fue un auténtico milagro del Espíritu en la Iglesia latinoamericana?

La TdL sería incomprensible fuera de estas circunstancias. Antes de ser objeto de una más sofisticada elaboración, respondió a la *necesidad vital* de pensar teológicamente la experiencia viva y concreta de la comunidad eclesial. Una experiencia que era, al mismo tiempo, experiencia de Dios y responsabilidad para con la realidad humana y social. Más aún, una toma de *conciencia de la situación social* inseparable de una *experiencia espiritual*, es decir, de una exigencia de *conversión* provocada por una *fidelidad mayor al Dios cristiano*, al Dios que en Jesucristo se había hecho carne e historia humana. ¿No era urgente que la comunidad de los «con Jesús» dejase traslucir en su manera de vivir y de obrar lo que de verdaderamente nuevo y original hay en esa experiencia? Ésta fue la matriz de la TdL, «momento segundo», sin duda, pero indispensable como esfuerzo de reflexión para iluminar esa compleja experiencia.

La evolución posterior y, sobre todo, los ataques de que fue objeto la TdL dejaron en la sombra o hicieron olvidar este dato tan sencillo y no demasiado importante a primera vista, pero

sin el cual es imposible comprender la originalidad de la TdL e interpretar correctamente algunas de sus características, que sólo después llegarían a ser plenamente explicitadas.

En primer lugar, *la vida de la comunidad eclesial como «lugar natural» de la teología*. De esta manera se afirmaba no sólo que la teología es inseparable de la conciencia viva de la Iglesia, sino la convicción refleja de que la vida y la experiencia de una Iglesia situada *preceden* —y deben preceder— a la teología; por eso mismo la teología ha de ser siempre un «acto segundo», el esfuerzo por conceptualizar la experiencia vivida a partir de la fe: momento teórico de la vida y el obrar eclesiales.

La importancia atribuida progresivamente a la *praxis* y el recurso a los *análisis sociales* —otra de las características de la TdL— sería incomprensible sin este punto de partida. Para la comunidad eclesial, la toma de conciencia de la realidad social era, al mismo tiempo, el lugar de una experiencia *espiritual*, de un encuentro con Dios que exigía conversión y responsabilidad. Esta experiencia única y unificada —la percepción de la realidad social como lugar espiritual— permitía y exigía que los mismos acontecimientos fuesen considerados desde dos puntos de vista —o desde dos perspectivas— aparentemente irreductibles: una comprensión más o menos sociológica de los acontecimientos y una teologización de la revelación y de la fe para iluminar la misma realidad.

La articulación del lenguaje sociológico con el lenguaje de la fe y de la revelación y, más aún, la necesidad de «subsumir» el lenguaje de las ciencias sociales dentro de la lógica y la perspectiva de la fe constituirían desde el principio uno de los grandes desafíos que tendría que afrontar el método de la TdL. Es posible que el problema del «bilingüismo» no se haya resuelto nunca satisfactoriamente desde el punto de vista teórico y haya sido, además, el responsable de una cierta dicotomía y hasta de un paralelismo esterilizante y mortal en la manera de encarar la praxis y la experiencia existencial de muchos cristianos desilusionados por el «fracaso de la liberación» en el contexto de una economía globalizada y de la evolución de la propia sociedad y de la Iglesia en la década de los noventa. Pero nada de ello sería suficiente para descalificar el uso de las mediaciones sociales en la teología, y mucho menos para acusar a los teólogos simplemente de marxistas. Fue así —por caminos desconcertantes y en medio de innumerables dificultades y sobresaltos— como la

Iglesia de América Latina se hizo consciente de que la lucha por la justicia y la defensa de los pobres y excluidos eran parte integrante de su misión evangelizadora, por ser inherente al propio Evangelio.

La TdL nació, por tanto, como *respuesta situada* en un contexto social y eclesial determinado. Por eso mismo tenía que ser una *teología particular* y, en el sentido positivo, *parcial*. Ésta es la tercera de sus características más importantes, la cual no podía dejar de ocasionarle serios problemas, porque dar cancha a la reflexión propia de una Iglesia particular significaba, queriéndolo o no, abrir una brecha en la concepción monolítica de una supuesta teología universal igualmente válida en todas partes. La experiencia de la Iglesia latinoamericana era la demostración de que la respuesta a las necesidades de una *Iglesia particular* sólo podría ser dada por una *teología particular* que asumiese el punto de vista de esa situación. Y en este sentido era *parcial*, porque constituía el esfuerzo de pensar la totalidad de la fe a partir de *un* punto de vista particular y específico, aunque no exclusivo, lo cual modificaba en primer lugar el método tradicional de la teología y no podía dejar de afectar igualmente a la manera de presentar sus contenidos.

4

Con independencia de todas las vicisitudes por las que tuvo que pasar la TdL en su breve pero agitada historia, su principal aportación a la Iglesia y a la teología es el hecho mismo de haber existido. Los pasos que ha dado, los obstáculos con que ha topado, las críticas de que ha sido objeto e incluso los resultados –más o menos positivos– que pueda haber conseguido parecen insignificantes en comparación con el hecho en sí: la afirmación de la Iglesia de América Latina como *Iglesia particular* –no ya como mero reflejo de la «Iglesia universal», sino como fuente real de una experiencia propia y original– e, inseparablemente, la elaboración también de una *teología particular* creativa y no mera repetición de la «teología universal».

Este hecho se encuentra en el origen de algo que puede parecer evidente: la existencia de otras teologías particulares (como la de Asia o la de África) y el reconocimiento de la ciudadanía de las Iglesias particulares, sin las que sería imposible llevar a cabo lo que exige una verdadera inculturación de la

fe y del evangelio. Hace treinta o cuarenta años, eran mucho mayores la tentación y el peligro de confundir la unidad de la Iglesia con una gris uniformidad que, apoyada en la rigidez del derecho, se extendía a todos los ámbitos y manifestaciones de la Iglesia. En semejante concepción de la unidad no tenían cabida las «particularidades» eclesiales o teológicas.

La TdL es parte de esa experiencia, y el hecho de que conquistara el derecho de ciudadanía en la Iglesia representó una de las primeras realizaciones de un pluralismo teológico de hecho. Es más que justo, pues, reconocer que la TdL ha sido realmente el *hecho principal* de la teología latinoamericana en los últimos treinta años, con independencia de lo que puedan haber sido los avatares de su génesis y de su desarrollo.

5

La TdL fue elaborada en condiciones poco favorables. En realidad, no disfrutó del tiempo necesario para madurar de modo natural. Presionada desde dentro y desde fuera, se vio obligada a dar frutos antes de tiempo. Nació, creció y se desarrolló en poco más de diez años, entre dos significativas Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano: la de Medellín, en 1968, y la de Puebla, en 1979. Una década, desde el punto de vista eclesial, marcada por el entusiasmo y el dinamismo de Medellín, que se tradujeron concretamente en la identificación cada vez mayor de la Iglesia con los pobres, en la defensa de los derechos humanos y en la experiencia en propia carne de la persecución y el martirio. Desde el punto de vista teológico, fue probablemente la época más fecunda y original, momento propicio para las primeras formulaciones en que se recogieron y explicitaron las intuiciones y expectativas que anidaban difusamente en la conciencia de la Iglesia y la teología latinoamericanas; época de fermentación, de enorme creatividad y de confrontación y sedimentación de las ideas.

No es éste el momento de reconstruir esa historia, de poner de manifiesto sus etapas ni de presentar los temas dominantes de esa nueva manera de hacer teología que comenzaban a practicar los teólogos de aquella primera generación, que se convertirían en los representantes más conocidos de la TdL. Baste con decir que en esa misma década de los setenta se elaboró la cuestión fundamental del método y la identidad de la teología

latinoamericana y se desarrollaron una eclesiología y una cristología que pretendían iluminar e interpretar la nueva situación de la fe y de la Iglesia en América Latina.

Pero ese momento de sedimentación se vio sorprendido y agitado por un tiempo de turbulencias que ya no abandonaría a la recién nacida TdL. En torno a la Conferencia de Puebla, en 1979, afloraron y cristalizaron muchas de las tensiones que había suscitado no sólo la TdL, sino la propia Conferencia de Medellín y el rumbo tomado a partir de Medellín por la Iglesia latinoamericana. En Puebla se hizo patente que ya no existía una «conciencia eclesial» común y que, por eso mismo, no podía hablarse de una experiencia eclesial común (una misma manera de percibir social y espiritualmente la realidad) ni de una teología común para esa experiencia eclesial y social.

Fue el momento crítico del paso de *la* «teología de la liberación» a *las* «teologías de la liberación»; es decir, de una intuición común y convergente que se hallaba en el origen de la TdL, a una diversificación progresiva de perspectivas, en función de experiencias históricas, diversidades regionales o culturales y opciones ideológicas diferentes. Conceptos hasta entonces aparentemente claros y unívocos (como, por ejemplo, los de «praxis histórica», «comunidad de base», «Iglesia popular», etc.) quedaron cargados de la ambigüedad de puntos de vista no sólo diferentes, sino a veces contradictorios, empezando por el concepto mismo de «liberación», que, para abarcar perspectivas tan diferentes, tenía que dilatarse cada vez más, haciendo que resultara muy difícil definir exactamente lo que era la «teología de la liberación».

6

Éste fue, en gran parte, el drama de los teólogos de la «segunda generación»: que la TdL había nacido como reflexión explícita sobre una experiencia eclesial determinada.

Pero en los años ochenta la conciencia eclesial ya no ofrecía una base común para la teología. ¿A qué experiencia eclesial respondía la reflexión teológica? La TdL corría el riesgo de tornarse abstracta, es decir, de convertirse en una reflexión sin raíces en una comunidad eclesial concreta. Y el peligro, entonces, podía consistir en que la «idea» de la liberación acabase prevaleciendo sobre la realidad de la historia; una historia que,

obviamente, estaba pasando por profundas transformaciones políticas y sociales, religiosas y culturales, y que no se dejaba encerrar en esquemas de interpretación preestablecidos.

No podemos determinar aquí hasta qué punto se hizo realidad ese peligro. Lo que no puede negarse es que, a partir de ese momento, la amenaza de convertirse en un «mito» comenzó a planear sobre la TdL, con todos los peligros que encierran los «mitos» y con la polarización de posturas, que impide un análisis sereno y objetivo de lo que está en juego. Era necesario a todo trance tomar postura a favor o en contra, sin saber muy bien por qué y, sobre todo, sin explicitar los intereses a los que obedecía esa toma de postura.

Es preciso reconocer que, en gran parte, esta evolución fue provocada por factores externos. Las circunstancias político-sociales y la creciente desconfianza del Vaticano con respecto a todo cuanto se refería a la Iglesia de América Latina fueron empujando a la TdL hacia una postura cada vez más defensiva de autoafirmación: frente a los ataques —que adquirieron estatus oficial en la *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación*—, era preciso defenderse; frente a las críticas, era menester justificarse. Era como si la TdL sólo pudiese afirmar su identidad acentuando las diferencias que la separaban de otras teologías.

Ésta fue, probablemente, una de las razones por las que la TdL, además, sintió pronto la necesidad de «sistematizarse», de constituir un «cuerpo doctrinal» coherente, sin darse cuenta de que con ello se interrumpía el crecimiento de una reflexión que —como se ve claramente en la historia de la teología— seguía adoleciendo de falta de tiempo para madurar. La expresión más evidente de esta impaciencia es la conocida colección *Teología y Liberación*, que en pocos años quiso abarcar en la práctica la entera temática de la teología.

El mérito de este esfuerzo consistió en mostrar que, dentro de su perspectiva, era posible dar razón, de manera perfectamente ortodoxa, de todo el contenido de la fe cristiana. Ahora bien, ¿no habrá sido excesivo el precio que se pagó? Al «sistematizarse», la TdL estaba estableciendo las premisas para transformarse cada vez más en una «escuela teológica» o en un «movimiento de ideas», abandonado así la que fue su intención original: ser una reflexión íntimamente ligada a la vida de la comunidad eclesial. La vida —siempre sorprendente, mudable, esencialmente abierta— precediendo y provocando la reflexión

teológica. Por eso mismo, *esta* teología no podía constituirse en «sistema», sino que tenía que permanecer abierta a los imprevistos de lo nuevo.

En este punto se produjo la transición de la segunda a la tercera generación; de las generaciones que habían abierto caminos a las generaciones de los «manuales»; de la TdL como actitud, espíritu y tarea creadora, a la TdL como afirmación ideológica; de la teología «por hacer» –«aprender a aprender»– a la teología «estudiada» en los libros y descubierta en las «bibliografías». Ensimismada, valorada por lo que era *en sí misma*, la TdL no se preguntaba ya si sus análisis respondían a los nuevos problemas que le llegaban de la realidad. El tiempo se encargaría de demostrar, por ejemplo, que la emergencia de otras «minorías» (como los negros, las mujeres o los indios) al lado de la «mayoría» de los pobres no podía ser reducida, sin más, a su aspecto sociológico, porque respondía a otra sensibilidad social y cultural y no cabía en los esquemas socioanalíticos de la teoría de la dependencia. O también que el hecho de que la teología se confrontara con los problemas de la modernidad no significaba necesariamente abandonar el «theologómenon» de la liberación. ¿Qué era más importante: la «idea» o la vida?; ¿preservar la unicidad del «concepto» o someterse a las exigencias de una realidad que hacía estallar en pedazos el propio concepto?

Pero, en ese momento, tal vez era difícil separar lo que fue una conquista innegable –el hecho de que existiera una «teología de la liberación», con todo lo que representaba de nuevo– de lo que era simplemente la etiqueta –«liberación»– que se aplicó a dicha conquista. La cuestión primordial no era de nombres; lo decisivo era que una Iglesia particular, con su manera específica de hacer teología, fuese plenamente reconocida por la Iglesia. Tendríamos que preguntarnos si muchas de las tensiones y hasta divisiones dentro de la propia TdL no tendrían aquí su origen. En la medida en que la TdL se convertía en un «sistema» –inevitadamente cerrado, como todo sistema–, no podía evitar la tentación de excluir todo cuanto no encajara en el mismo. Era indispensable definir «la verdadera teología de la liberación», con su inevitable dosis de sectarismo (separar, alejarse de los otros). Pero ¿cómo concebir una experiencia eclesial uniforme en un continente tan rico y heterogéneo desde el punto de vista social, religioso y cultural? La dificultad de lidiar con las diferencias y la imposibilidad de reconocer las

diversidades dentro de la TdL fue una manera ilusoria de crear una unidad artificial. ¿No podría ser ésta una de las explicaciones de la sensación de cansancio, monotonía y repetitividad que en un determinado momento empezó a producir la literatura de la TdL?

7

Muchas de estas cuestiones, que –por falta de un debate teológico abierto, o tal vez por estrategia– no habían sido estudiadas hasta entonces, se impusieron de manera avasalladora en la década de los noventa. Ya no había manera de cerrar los ojos. La realidad era otra, tanto desde el punto de vista social como desde el eclesial y el teológico. El sueño de una sociedad justa parecía cada vez más irreal. La globalización de la economía impuso, de manera cruel y despiadada, las reglas del juego social, agravando cada vez más las desigualdades sociales y la pobreza. Por otro lado, la modernidad se llevó por delante los valores tradicionales y configuró con sus rasgos característicos un nuevo tejido social: individuos y grupos, ricos y pobres. Los efectos de la mentalidad moderna no hacían acepción de personas. Ni la Iglesia ni la teología podían ignorar esta situación. El panorama eclesial se había modificado profundamente, no sólo en su interior, sino también en su manera de estar presente en la sociedad. La Iglesia no estaba acostumbrada a convivir con el tipo de problemas que conlleva un mundo religiosa y culturalmente plural. Los efectos de esta situación no podían dejar de hacerse sentir en la Iglesia del Brasil y de toda América Latina.

Lo anterior explica la crisis existencial que se apoderó de muchos cristianos (agentes de pastoral, religiosos, religiosas y laicos) que habían gastado literalmente sus vidas «en favor de los pobres» y habían empeñado todas sus energías –humanas y espirituales– en la lucha por la justicia y por la transformación de la sociedad. La sociedad había cambiado, pero no en la dirección anhelada. Y explica también la perplejidad del Episcopado ante el agravamiento de la exclusión y de la pobreza. La «opción por los pobres» es más necesaria que nunca, pero la sociedad no es la misma, ni la Iglesia ocupa en la sociedad el lugar social y simbólico que le permitió en décadas precedentes desempeñar un protagonismo social en la defensa de los excluidos.

En tales circunstancias, es perfectamente comprensible que la propia teología haya orientado discretamente su interés hacia otros problemas. Basta con echar un vistazo a las publicaciones teológicas, o recordar la temática de los Congresos de teología de los últimos años, para caer en la cuenta del desplazamiento de la problemática. La seducción de lo sagrado y de lo religioso en la sociedad actual, el problema del diálogo entre las religiones, el problema de los «nuevos paradigmas» de la teología, etc., son algunos de los temas que preocupan hoy a la reflexión teológica, sin entrar en el asunto de la relación entre teología y ciencias de la religión, o en el problema de los desafíos que la ecología y la bioética, por ejemplo, presentan a la reflexión ética y a la moral tradicional.

No puede ocultarse, con todo, que, en nombre de la TdL y de lo que antaño se consideraba lo específico y casi diríamos que lo «autóctono» de la reflexión teológica en América Latina, hubo no pocas resistencias a adentrarse por esos nuevos caminos y a violentar los temas, reduciéndolos de alguna manera a la cuestión de los pobres. Ésta es la impresión que daba, en un primer momento, el intento de revitalizar «la opción por los pobres» con la problemática del negro, del indio o de la mujer. O, más explícitamente, no reconociendo la relevancia de otras perspectivas aparentemente no liberadoras, como la de la modernidad, la de las culturas o la de las religiones. En ambos casos, no se trataba simplemente de «temas nuevos», sino de perspectivas diferentes sobre una realidad social y cultural cada vez más compleja. De cualquier modo, todo ese trabajo forma parte de la teología en América Latina en los últimos treinta años. Reconocer este hecho no equivale a pronunciar la «oración fúnebre» sobre la TdL o sobre el papel desempeñado por ésta en esos años. Aunque no sea más que porque sigue en pie su «theologoumenon» fundamental: la innegable dimensión evangélica de la opción por los pobres y la permanencia intolerable de la injusticia y la desigualdad social. La cuestión es saber hasta qué punto la TdL —el principal hecho teológico de estos treinta años, sin lugar a dudas— será capaz de renunciar al «sistema» construido, para abrirse a lo inacabado de la nueva situación social y eclesial que debe ser pensada teológicamente. La configuración de la teología latinoamericana de mañana será el resultado de un debate teológico libre y abierto y de la capacidad de mantenerse fiel a las que fueron las principales intuiciones que se encuentran en el origen de la TdL.

8

¿Es posible seguir tratando a la teología latinoamericana como un todo único y homogéneo? La aceptación de un pluralismo que no puede ser ocultado —entre otras razones, por las diferencias sociales y culturales del continente— ¿significa inevitablemente renunciar a una cierta unidad e identidad de perspectivas en la teología? ¿Seguirá la futura teología latinoamericana siendo denominada «de la liberación»? ¿En qué consiste el carácter latinoamericano de la teología? ¿En el hecho de que se haga en América Latina? ¿En que sea hecha por latinoamericanos? ¿En que hable las lenguas del continente? ¿O en la capacidad de expresar la fe en Jesucristo de una manera propia, a partir de la experiencia eclesial latinoamericana?

Sea cual fuere la respuesta a estas preguntas, lo que debe ser defendido son algunas de las características que, después del prolongado reinado de una teología uniforme y engañosamente considerada como universal, han hecho posible el milagro de una reflexión teológica particular dentro de una Iglesia igualmente particular: el hecho de que sea una *reflexión situada* en una experiencia eclesial vivida dentro de una realidad social y cultural de pobreza, desigualdad y exclusión; el hecho de que tenga una *óptica propia* y, por ello mismo, necesariamente *parcial y particular*, sin que ello la impida estar abierta críticamente a otras perspectivas; la búsqueda de la *inteligibilidad teológica* de esa realidad, es decir, el convencimiento de que la encarnación introduce en la inmanencia de la historia un «plus» que permite a la fe cristiana reconocer en el pobre el lugar de la trascendencia.

Es evidente que ninguna de estas características depende únicamente de la teología, sino del modelo de comunidad que se pone en práctica y de la manera de entender el lugar de la Iglesia en la sociedad. La experiencia de estos treinta años, sin embargo, permite afirmar que la preservación de su *óptica propia* no exime a la teología latinoamericana de la necesidad de pensar también —a partir de su propia experiencia— el problema radical de decir de nuevo, en el actual contexto cultural y religioso, en qué consiste lo que de verdaderamente nuevo y original hay en el cristianismo.

Yo y la teología latinoamericana

CASIANO FLORISTÁN
(España)

1. Mi aproximación a la teología de la liberación

Como consecuencia de mi vocación educadora, he intentado dar a mi quehacer teológico una proyección pastoral, tanto en la enseñanza como en mis escritos. Desde 1960 fui responsable de la cátedra de teología pastoral en la Facultad de Teología de Salamanca, y posteriormente en el Instituto Superior de Pastoral de Madrid. A partir de octubre de 1997, soy profesor emérito. En las casi cuatro décadas recorridas han influido en mí la teología alemana de la posguerra europea, la teología pastoral francesa de los años cincuenta y la teología de la liberación latinoamericana de la década de los sesenta. Procuré visitar estas tres áreas geográficas y establecer contactos con sus máximos exponentes. Por supuesto, el mayor influjo me llegó del Vaticano II.

2. Mis incursiones teológicas por Europa

Después de terminar la teología en Innsbruck (Austria) con K. Rahner y J.A. Jungmann, a finales de 1959 defendí en Tübingen, bajo la dirección de F.X. Arnold, mi tesis doctoral, titulada *La vertiente pastoral de la sociología religiosa, según la escuela francesa de G. Le Bras*. Los estudios que hice en ciencias químicas, antes de ingresar en el seminario de vocaciones tardías de Salamanca, me ayudaron a sensibilizarme con los métodos empíricos. La experiencia apostólica que adquirí en la Acción Católica de Zaragoza me inclinó a estudiar la teología bajo el prisma de la pastoral. Mi vocación era ser párroco o consiliario/asesor de Movimientos Apostólicos. Antes del Concilio tuve la oportunidad de conocer, sobre todo en Tübingen, una teología que, a la postre, sería la del Vaticano

II. En París mantuve contactos con parroquias renovadas y curas obreros y conocí la pastoral misionera, el catecumenado de adultos y la renovación litúrgica.

El Concilio, en el que participé como consultor del Episcopado Español, me absorbió totalmente. Con alegría y esperanza, vi que en los documentos aprobados se reflejaba la teología de la historia de salvación que yo había estudiado antes en Centroeuropa, así como los logros del movimiento litúrgico, los postulados de la nueva exégesis, la teología del laicado, el espaldarazo a los movimientos apostólicos, la ratificación de un ecumenismo positivo, la reforma evangélica de la vida religiosa y las líneas de una Iglesia presente en el mundo. En una palabra, el Vaticano II era un concilio pastoral. Su estudio me condujo a investigar, en contacto con colegas latinoamericanos, ciertas cuestiones nuevas u olvidadas: la Iglesia local, las comunidades de base, la dimensión política de la fe, la planificación pastoral, el catecumenado de adultos, el quehacer de los laicos y el ministerio del pueblo de Dios.

3. Mi contacto con América Latina

En otoño de 1963, cuando transcurría la tercera sesión del Concilio, conocí en Roma a Gustavo Gutiérrez y asistí a un encuentro con Mons. Larraín, presidente del CELAM, junto a unos pocos teólogos y pastoralistas latinoamericanos, en un piso cercano a la plaza de san Pedro. A la vista del itinerario del Vaticano II, Mons. Larraín vio la necesidad de convocar la Segunda Conferencia del CELAM, que se celebraría en Medellín. El propósito era ambicioso, profundo y sencillo: analizar la realidad latinoamericana a la luz del Vaticano II, o entender el Concilio a la luz de la realidad social de América Latina, caracterizada por la pobreza e injusticia, la religiosidad del pueblo y la juventud y la esperanza. Recordemos que al Vaticano II asistieron unos 600 obispos latinoamericanos (el 23,3% del total), para los que el Concilio fue un catecumenado espiritual y teológico. Al conocerse mejor entre sí, adquirieron una conciencia aguda de su misión en el Continente, sobre todo en el campo de la justicia social.

Invitado por el Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA) itinerante, entonces dirigido por S. Galilea, tuve la oportunidad de compartir cursos sobre temas conciliares y pastorales, en el

quinquenio de 1965 a 1970, en varios países latinoamericanos: México, Ecuador, Perú, Colombia, Venezuela y Puerto Rico. Mis breves pero intensas estancias en América Latina me ayudaron a descubrir la situación religiosa y social del pueblo latinoamericano y la teología de la liberación, con cuyos iniciadores y maestros mantuve siempre una estrecha relación. Todavía recuerdo un encuentro en el Hotel Chulavista de México, en el verano de 1965, con la presencia de algunos teólogos latinoamericanos, sobre la necesidad de elaborar una teología propia para América Latina, sin que fuese mera divulgación de la europea. Comparto el juicio de que la teología de la liberación es la corriente teológica más importante nacida después del Concilio y la de más calado espiritual y social creada fuera de Europa.

El problema de América Latina –dijo Hélder Câmara en 1965– no es la escasez de vocaciones sacerdotales, sino el subdesarrollo del pueblo. Me llegaron al alma estas palabras. Se trataba de transformar la sociedad desde sus cimientos. Se descubrió la conciencia de la dependencia y opresión y se vio el subdesarrollo como consecuencia del capitalismo creciente, propio de las oligarquías. No bastaba con un desarrollo; era necesario, además, un proceso de liberación. En realidad, antes del Vaticano II hubo presencia de cristianos en el pueblo, especialmente en tareas educativas. Pastoralmente, fue una bendición la reforma del Vaticano II respecto del acercamiento de la palabra de Dios al pueblo. Los círculos bíblicos descubrían un nuevo rostro liberador de Dios frente a las situaciones de opresión por intereses injustos. En un clima de fe, con la oración en común y la comunicación fraterna de bienes, surgió una Iglesia comunitaria en la base con propósitos liberadores.

4. Los aportes de Medellín, Puebla y Santo Domingo

Gracias a multitud de contactos con teólogos de la liberación y obispos conciliares de América Latina, pude seguir los eventos de las Conferencias del CELAM. Las resumo tal como yo las vi, ayudado por otros colegas.

Medellín (1968) significó un giro copernicano de la Iglesia latinoamericana, por su «recepción creativa» del Vaticano II. Medellín es el acta de nacimiento de una Iglesia adulta preocupada por la pobreza y la marginación del pueblo y la violencia

institucional, en una línea profética de compromiso social y de crítica al injusto sistema vigente. Dio protección y cobijo a la teología de la liberación y auspició la creación de comunidades de base.

Puebla (1979), en continuidad con Medellín, situó la evangelización en el contexto de la realidad social latinoamericana, denunciada por su «situación de pecado» y su «violencia institucionalizada». Dio primacía a la evangelización liberadora, junto a la opción por los pobres, la lucha por la justicia y las comunidades eclesiales de base. Con razón se dijo que Puebla es a *Evangelii nuntiandi* lo que Medellín es al Vaticano II. Los intentos de desautorizar la teología de la liberación y las comunidades de base fracasaron, al menos en gran medida.

Santo Domingo (1992) se centró en la evangelización de la cultura, tema que suscitó no pocos interrogantes. La «nueva evangelización» en Santo Domingo señaló cuatro deseos: Necesidad de recordar el Vaticano II, especialmente su llamada a conocer la realidad («los signos de los tiempos»), a interpretarla a la luz de las exigencias del reino y a inculturar la Iglesia en el pueblo (cf. GS 4); tener presente los logros de Medellín y Puebla, especialmente la afirmación del pobre como sujeto de la sociedad y de la Iglesia; ver el mundo como lugar de la acción positiva de Dios, sin olvidar el mal, en vez de considerarlo de un modo dualista y negativo; y hacer que el pueblo de Dios sea «sujeto histórico» de su liberación y «sujeto evangelizador». ¿Será posible una quinta conferencia del CELAM en línea teológica con las anteriores?

5. Los logros de la Iglesia Latinoamericana

Tanto en el área teológica como en el campo pastoral, podemos señalar sucintamente, como logros de la Iglesia latinoamericana, la creación de las comunidades eclesiales de base; la opción por los pobres; el empleo de la metodología «ver-juzgar-actuar», a la que se añade «evaluar» y «celebrar»; la lectura de la palabra de Dios en grupos y en comunidad frente a la realidad, para transformarla; la religiosidad popular asumida desde la liberación; la inserción de la vida religiosa y de los teólogos en la realidad que vive el pueblo; los esfuerzos en la inculturación de los indígenas; el martirio de muchos cristianos y su testimonio; y, sobre todo, la teología de la liberación. En resumen:

se ha buscado un modelo de Iglesia más participativo, descentralizado y comunitario, con raíces en la vida del pueblo, con un liderazgo colegiado.

6. Las críticas a la teología de la liberación

Las críticas a la teología de la liberación se basan en dos sospechas: es peligrosa la transformación social, tal como la propone dicha teología, porque incentiva la conciencia crítica del pueblo, lo enerva y lo descompone; y es perniciosa, porque usa el método de análisis de la realidad de cuño marxista. Hay quienes, con marcada ignorancia o con aviesa malicia, se atreven a identificar la teología de la liberación con el marxismo. Recordemos que los dos documentos romanos sobre la teología de la liberación no señalan «errores», sino «riesgos»: reducir el evangelio a mera ética o fenómeno intramundano, la hermenéutica bíblica a racionalismo, y la dimensión del pecado al ámbito social; identificar reino y liberación política; perder el sentido teológico de la fe; atentar contra la estructura sacramental y jerárquica; sobrevalorar lo político en la Biblia; romper la unidad de la Iglesia por la lucha de clases; provocar violencias políticas y reforzar el mito de la lucha de clases. Frente a la Iglesia de los pobres o de «inmensas mayorías», configurada en Medellín en estado de comunidad, el ala conservadora y dominante se ha opuesto tanto al espíritu como a los documentos de las grandes conferencias del CELAM.

7. Tensión entre dos tipos de Iglesia

En la Iglesia de América Latina, como en casi toda la Iglesia, se dan hoy fuertes tensiones entre las aspiraciones y necesidades del pueblo de Dios y las directrices de la jerarquía; entre la responsabilidad laical y el dominio clerical; la colegialidad de los obispos y ciertas decisiones de la curia romana. Muchos son los problemas concretos que hoy tiene planteados la Iglesia latinoamericana. Unos, de tipo social, económico y político, tienen relación con el sistema global de la economía capitalista, las democracias precarias, la crisis del Estado en muchos países, la deuda externa, los ajustes monetaristas, el desempleo y el subempleo estructurales, la pauperización de las clases

medias (nuevos pobres), etc. Las consecuencias sociales negativas son evidentes: escepticismo político, desesperación económica, desarraigo social y atracción de las drogas, las sectas y los fundamentalismos.

Al mismo tiempo, se detecta positivamente una extraordinaria cultura sapiencial y religiosa en el pueblo, el vigor de algunas instituciones y cuerpos sociales intermedios, un neocomunitarismo solidario de base y no pocos movimientos populares de cogestión y participación. Evidentemente, el centro de la teología de la liberación radica en la «óptica del pobre», o en la opción por los pobres como verdad teológica y cristológica. Se trata de relacionar a Dios con el pobre, y al pobre con una praxis social consciente liberadora. A toda la Iglesia se le exige solidaridad con el pobre, contra la pobreza y contra lo que la genera, ya que la Iglesia es pueblo de Dios.

Lasitud europea y grito de los pobres

Testimonio sobre la teología de la liberación

CHRISTIAN DUQUOC
(Francia)

El testimonio personal que yo puedo ofrecer con respecto a la teología de la liberación (TdL) es doble: el de una serie de amistades personales y el de un diálogo teológico objetivo con las obras que la representan.

1

En primer lugar, el testimonio de las amistades personales. Por una parte, yo fui profesor de Gustavo Gutiérrez y director de su tesis doctoral; por otra, participé en una serie de encuentros con él y con Leonardo Boff, sobre todo en el marco del consejo de redacción de la Revista *Concilium*; además, he tenido que debatir con otros teólogos de la misma orientación en reuniones académicas. Aunque, debido a mi profesión universitaria y a mi pertenencia a otro continente, no estoy integrado en las comunidades de base ni implicado en acciones sociales y políticas en América Latina, esa mi relación directa con actores y protagonistas de la TdL no deja de tener consecuencias para la interpretación que yo propongo.

En efecto, pienso que, si no hubiera conocido esta teología más que por sus libros y su repercusión mediática, algo verdaderamente vital se me habría escapado. Aun cuando, por fidelidad a sus escritos, hubiera podido yo comprender intelectualmente la profunda articulación que estos teólogos afirman establecer entre la práctica de las comunidades de base y sus interpretaciones teóricas, tal vez habría permanecido un tanto escéptico con respecto a la solidez y la eficacia a largo plazo de

su modo de pensar. No puede decirse lo mismo del relato vivo, de la experiencia compartida, de la amistad y del diálogo que de la lectura aislada. Los encuentros y trabajos informales propician debates que iluminan los múltiples aspectos de una acción y de un pensamiento. Es en estas discusiones amistosas, en las que la escucha benévola es lo primero, donde las intuiciones originarias de esta teología desvelan todo su poder creador, a la vez que ponen de manifiesto la fe auténtica de sus creadores.

Las numerosas críticas que la TdL ha padecido en Europa y los reproches de que ha sido objeto por parte de la jerarquía católica trataban sus escritos como si fueran teorías sociológicas que tenían en cuenta, por supuesto, la dinámica de las comunidades, pero dándole siempre un sesgo puramente político, donde el idealismo de las perspectivas se aliaba con el oportunismo del discurso. Se hacía caso omiso de la independencia del pensamiento brotado de la fe, en la medida en que éste se inscribía como factor de subversión en un mundo injusto, y únicamente se veía su supuesta alianza acrítica con la ideología entonces dominante, el marxismo. Incluso el criterio fundamental de la dinámica teológica de la TdL, la opción del Dios bíblico por los pobres, se transformaba en una metamorfosis romántica de la necesidad del elemento negativo en el movimiento de la historia. Los teólogos de la liberación pretendían recuperar con fervor, y casi con pietismo, un concepto que no tenía su hábitat natural en la Biblia.

Mi amistad con los creadores de la TdL y mis discusiones con ellos, siempre en un clima de gran libertad, hacían que tales críticas fueran para mí abstractas y carentes de interés en relación con el impacto real del cristianismo en la lucha contra la miseria, fruto no de la naturaleza de las cosas, sino de la organización parcial de la sociedad y de las relaciones internacionales. Pienso, pues, que, cuando tuve que hablar de esta teología, presentarla o incluso, en ocasiones, exponer algunas críticas, al menos intenté tener en cuenta ese conocimiento personal y no una mera lectura supuestamente objetiva. Gracias a esos lazos de amistad pude percibir mejor que la TdL hunde sus raíces en la fe bíblica y que, más que una teoría, es una acción o, mejor, una provocación para que la Iglesia se convierta a lo que no deja de anunciar: la Buena Nueva para los pobres.

2

Una lectura asidua de sus autores representa el segundo elemento de mi relación con la TdL. He expuesto esta teología y he estudiado sus opciones en función de las preocupaciones europeas en tres de mis libros: *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu* (Genève 1984; trad. cast.: *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios* [Cristiandad, Madrid 1985]), *Libération et progressisme* (Paris 1987; trad. cast.: *Liberación y progresismo* [Sal Terrae, Santander 1989]) y *Je crois en l'Église* (Paris 1999).

A) La perspectiva que he adoptado es distinta en cada libro. El primero (*Mesianismo de Jesús y discreción de Dios*) se trataba de un estudio sobre el sentido del mesianismo y cómo la visión popular del mismo había sido rechazada por Jesús, mientras que su dinámica, con diferentes modalidades en distintos momentos históricos, había sido asumida por la Iglesia. El mesianismo nunca ha dejado de ser objeto de debate, debido a la incapacidad de los creyentes para desechar todo impacto de la fe bíblica en el desarrollo de la historia. Desde la conversión del Imperio hasta la Reforma, la mediación institucional de la Iglesia había considerado indispensable que la fe no se refugiara en la abstracción. Se ha acusado a la TdL, sin razón, de una cierta añoranza por el especial vínculo que la «cristiandad» había creado entre el devenir político de la historia y la misión de la Iglesia. En mi opinión, tal reproche carece de fundamento. La TdL había escogido otro terreno para discernir la interacción entre fe e historia.

B) En el segundo de los libros citados (*Liberación y progresismo*) lo que está en la base del estudio no es la idea mesiánica, sino la idea de la liberación. Este término, de una considerable fuerza simbólica, ha sido utilizado por movimientos de emancipaciones tan diferentes como el acceso de los pueblos colonizados a la independencia, la libertad de la mujer para disponer de su destino y de su cuerpo, o la liberación de la sexualidad con respecto a los imperativos religiosos. La liberación habrá representado, en la segunda mitad del siglo xx, un esfuerzo por acceder a la autonomía por parte de numerosos grupos que se supone se encuentran alienados por los usos dominantes, por la sociedad, el Estado o las iglesias.

Las teologías de la liberación han desplazado el objeto de ésta hacia algo a la vez más radical y más ético. *Más radical*: la figura del pobre y del explotado remite a la realidad de la injusticia, con una sociedad que estructura su logro histórico sobre la necesaria exclusión y donde el coste de todo progreso es a la vez material y humano. Al poner de nuevo a las víctimas en el centro mismo de la lectura de la historia, la TdL apunta indirectamente a la emancipación de grupos particulares, como consecuencia de la dinámica social de explotación, cuyo síntoma y acta de acusación, a la vez, lo constituye la miseria de las masas.

Más ético: esta atención a las víctimas significa un cambio de óptica. En los movimientos europeos de emancipación, el primer símbolo es la libertad; en los movimientos relacionados con las teologías de la liberación, lo primero es la justicia, y la libertad es un efecto de la justicia realizada. Desde que escribí el libro al que vengo refiriéndome (*Liberación y progresismo*), Occidente ha forzado el movimiento en el sentido de la libertad: la economía está determinada por la libertad de empresa; la vida individual, por el gusto por la autonomía, en orden a la satisfacción inmediata, mientras que las religiones y las sociedades son simples «muletas» para la libre realización de uno mismo. La libertad es la ideología dominante. Mal que bien, se intenta paliar sus efectos nocivos inyectando en el movimiento caótico una cierta dosis de solidaridad y de justicia. En realidad, las medidas adoptadas por los Estados no han permitido atajar la deriva hacia una sociedad de dos velocidades. Las declaraciones de buena voluntad no bastan para invertir la lógica del movimiento. El poder de la lógica económica, habitada por la ideología de la libertad, es tal que los paliativos parecen irrisorios. La exclusión es el efecto inevitable de una sociedad regida por el crecimiento y la autonomía. La pregunta, que hoy se plantea con mayor urgencia que cuando escribí el libro, es la siguiente: ¿pueden los criterios de preferencia por las víctimas y la pasión por la justicia poner coto a la fascinación que, a pesar de los negativos efectos constatados por todos, ejerce el exceso de libertad? No es seguro que las múltiples declaraciones de derechos individuales vayan en esta dirección.

C) En el tercer libro en que he tratado sobre las opciones de la TdL (*Je crois en l'Église. Précarité institutionnelle et Règne de Dieu*) tomo nota de las disfunciones institucionales de la

Iglesia, tratando de analizarlas en virtud, no de la culpa que pueda haber a los responsables o al pueblo, sino de la inercia burocrática que afecta a la organización eclesial. Una inercia tanto más temible cuanto que se justifica mediante un discurso trascendente que la remite al Reino de Dios, visibilizado gracias a la presencia de la Iglesia. En realidad, la institución eclesial padece una precariedad que es debida tanto a su condición humana como a la desmesura de la Promesa que anuncia. E, históricamente, su tentación ha consistido, bien en separarse de un mundo corrompido (apocalíptica), bien en involucrarse en lo social y en lo político para configurar una y otra realidad de acuerdo con las exigencias del Reino. El devenir de la Iglesia ha demostrado que ambas estrategias desembocaban en el fracaso. Se abre entonces una vía diferente: inscribir una anticipación del Reino, no en lo religioso y con la mediación de la Iglesia institucional, sino en lo profano mismo, de modo que la figura de la justicia sea la anticipación afectiva del contenido tal vez terreno del Reino inefable.

Esta hipótesis se ve reforzada por lo acaecido en Occidente en el siglo xx: una pérdida de influencia de las Iglesias en el plano institucional y un fracaso de las utopías políticas de justicia, cuyo símbolo lo constituye la caída del muro de Berlín.

Lo primero, la pérdida de influencia de las Iglesias, ha sido mal asumido. La Iglesia católica ha vivido añorando la «cristiandad», de la que no consiguió despedirse más que con el Vaticano II. Pero su retirada del espacio público no puede significar que se repliegue exclusivamente en el ámbito de lo privado, porque ello sería renunciar a una anticipación de la justicia prometida. Sería tanto como abandonar la faceta terrena de la esperanza.

En cuanto al segundo acontecimiento, la caída del muro de Berlín, plantea una dolorosa cuestión relacionada con la ambigüedad de las utopías, las cuales, aun proponiéndose obtener la igualdad y la justicia, en cuanto caen en manos de la política hacen uso de la violencia para forzar el destino o para ajustarse a la supuesta dinámica de la historia.

La cuestión de la articulación concreta de la acción en la historia de acuerdo con la desmesura del Reino incita a la TdL a mantener una actitud vigilante. Si degenerara en una reedición de la cristiandad en aquellos países aún sometidos en gran parte a la influencia eclesial, acabaría conduciendo indefectiblemente al mismo repliegue que en Occidente. Si apoyara las

formas de utopía análogas a las que tantos crímenes han perpetrado, sería infiel a la idea de no violencia que sostiene la marcha hacia el Reino. Pienso que la TdL, después de las comprensibles dudas debidas a la complejidad de la relación entre la Promesa y la historia, se ha orientado hacia una manera original de entender la relación que se considera necesaria entre la dinámica de nuestras sociedades y el Reino definitivo.

Dos criterios, a mi parecer, presiden su orientación: a) una fe muy profunda en el valor de la Promesa bíblica para este mundo, y no sólo para el más allá; y b) la designación inequívoca del pobre o de la víctima como destinatario de la Promesa en nuestro tiempo.

El primer criterio significa una ruptura con la apocalíptica, que considera perdido este mundo, y con cualquier tentación de cristiandad, que no respeta suficientemente la distancia entre el devenir sociopolítico y la desmesura del Reino. Queda un espacio abierto para que ninguna transformación o revolución pueda atribuirse la producción del Reino definitivo e identificarse con él, que no deja de «advenir» como una provocación.

El segundo criterio concreta, particularizándolo, el primero. «El pobre» o «la víctima» no es un concepto universal, sino un ser concreto, despojado de sus derechos y de su dignidad por causa de unas opciones muy concretas. Lo cual significa que la transformación de lo que es conocido como un «sistema de injusticia» no se efectúa apresuradamente y desde arriba (la violencia sería casi inevitable), sino desde abajo (lo que no excluye el uso de la fuerza en casos extremos). Este criterio concreto, en razón incluso de las diversas formas de miseria y de los múltiples procedimientos de explotación, evita trasponer de manera global y mecánica la desmesura de la Promesa tanto a la institución eclesial como a un orden político utópico. Humanamente entendida, la Promesa invita a una acción ciertamente limitada, pero eficaz y menos sujeta a los alocados entusiasmos que ha protagonizado el siglo xx. La liberación circunscrita da paso al deseo de la liberación total, que sólo puede ser recibida como un don. Dios, objeto de ese don, no es perceptible en contenidos limitados. Está presente en la lucha contra la injusticia y en la instauración humana de la justicia; pero la Promesa, que supera infinitamente a la justicia, a la vez que dinamiza la acción humana, no puede identificarse con el interés de la Iglesia ni con el de política alguna. La figura del pobre, con la desdicha concreta a que remite, desactiva la ten-

tación de creer que es posible, gracias a las instituciones políticas o religiosas, descartar el retorno de otras formas de explotación o de exclusión.

3

La TdL no es un banal mesianismo ni un nuevo milenarismo, sino un esfuerzo para que la acción del pueblo en orden a inscribir la justicia allí donde reina la explotación esté, a la vez, inspirada por la esperanza suscitada por el Dios bíblico e imaginada en sus formas sociales y políticas por quienes se integran activamente en ese movimiento. La TdL no tiene más informaciones sobre las posibilidades de instaurar la justicia que las que están a disposición de todos; pero posee una fe lúcida que le permite ver, en la acción de los pobres por romper las cadenas de la miseria, el advenimiento del Dios de justicia y misericordia.

Esta orientación se aleja bastante radicalmente del espíritu crítico que impera en Europa, rayano en el escepticismo acerca de cualquier vinculación entre la Promesa y el devenir de nuestro mundo. La TdL tiende a inscribir en el sentido global de la historia los sentidos concretos que se afirman allí donde los pobres se liberan de su miseria. Los europeos, debido a una serie de experiencias traumatizantes, suspenden su juicio a este respecto y firmarían gustosos lo que M. Merleau-Ponty escribió en 1963:

«El héroe de nuestros contemporáneos no es un escéptico ni un diletante ni un decadente. Simplemente, tiene la experiencia del azar, del desorden y del fracaso... Vive en un tiempo en que los deberes y las obligaciones son oscuros. Experimenta, como nunca se ha hecho, la contingencia del futuro y la libertad del hombre. Bien mirado, nada es seguro: ni la victoria, aún tan lejana, ni los demás, que a menudo han incurrido en la traición [el autor alude a la Segunda Guerra Mundial]. Nunca los hombres habían verificado mejor que el curso de las cosas es sinuoso, que se requiere mucha audacia, que están solos en el mundo y solos el uno ante el otro...

Fuera de los tiempos de la fe, en los que el hombre cree encontrar en las cosas el designio de un destino perfectamente acabado, *¿quién puede evitar estas preguntas y quién puede dar una respuesta diferente?* O, mejor, ¿no es la fe, despojada de sus ilusiones, eso mismo, ese movimiento por el que, uniéndonos a

los demás y juntando nuestro presente y nuestro pasado, conseguimos que todo tenga un sentido, resumimos en una palabra concreta el confuso discurso del mundo? Los santos del cristianismo y los héroes de revoluciones pasadas no han hecho nunca otra cosa. Simplemente, trataban de creer que su combate estaba ya ganado en el cielo o en la Historia. Los hombres de hoy no tienen este recurso».

Las palabras de un cura-obrero de la Misión de Francia, treinta años más tarde, no desmienten el sentimiento pesimista que la historia reciente ha engendrado:

«No hay nada que esperar de la marcha de la historia, salvo la presencia constante, en el corazón de la misma, de vigilantes de la conciencia: esos Justos de todas las razas y de todas las culturas que son otros tantos instantes de gracia en medio de nosotros para que nuestro corazón no desfallezca».

Es muy sano que la esperanza que habita la TdL provoque a nuestros corazones, doloridos por tantas falsas esperanzas, y nos enseñe a discernir el rostro de Dios en el del pobre y el excluido.

Cómo veo yo la teología latinoamericana treinta años después

CLODOVIS BOFF
(Brasil)

1. Mis búsquedas y descubrimientos en metodología teológica

Adoptando un estilo biográfico-intelectual, quisiera detenerme, en esta primera parte, en los años que considero fundacionales para la teología latinoamericana, y en particular para mi práctica teológica, indicando los principales descubrimientos que he podido realizar en el campo de la metodología teológica y que, en buena parte, ya expuse en mi tesis doctoral, *Teología de lo político* (Sígueme, Salamanca 1980).

El comienzo del período que se me ha sugerido para hacer el balance de la teología latinoamericana –los últimos treinta años– coincide con el tiempo en que inicié mis trabajos de post-graduación: los primeros años setenta. Había completado el currículo normal de teología en pleno post-concilio (entre 1965 y 1969) en Lovaina (Bélgica). La línea de pensamiento en aquella universidad era inequívocamente conciliar, sobre todo teniendo en cuenta que allí enseñaban grandes nombres que habían tenido una actuación decisiva en el Vaticano II, en especial G. Philips, presidente de la comisión teológica del Concilio, así como los teólogos que habían asesorado al cardenal Suenens, uno de los moderadores y artífices de aquel Concilio, hasta el punto de que, un tanto jactanciosamente, se decía que el *Vaticanum I* era en realidad el *Lovanium I*.

Primer descubrimiento: la constitutiva dimensión «socioliberaladora» de la teología

En lugar de proseguir con mi post-graduación, como me había sido sugerido por mis superiores, preferí interrumpir la teología y darme un «baño de realidad» en mi patria, el Brasil, que

en aquellos días se hallaba en plena dictadura. Fueron tres años que pasé, en parte, en el Acre, donde por aquel tiempo se iniciaba la prometedora experiencia de las CEBS, y en parte en la periferia de São Paulo, en la región industrial del Ipiranga, donde las contradicciones económicas y político-militares se mostraban en toda su crudeza. Me habían encargado de la formación de los jóvenes profesos de mi orden, desgarrados por los violentos conflictos del momento: conflictos religiosos, debidos a las profundas reformas introducidas por el Vaticano II, y conflictos sociales, provocados por el régimen autoritario, con su «capitalismo salvaje», en el período de mayor represión, el del gobierno Médici.

Recuerdo que, por el hecho mismo de tener contactos pastorales con los presos de la prisión «Tiradentes» (fue entonces, en la prisión, donde entré en contacto con los dominicos), teníamos fundadas sospechas de que el teléfono del convento estaba «pinchado» por el DOPS del terrible delegado Fleury. Como maestro, era para mí angustioso saber que los jóvenes que tenía a mi cuidado participaban en reuniones clandestinas de estudiantes, tratando de reaccionar, de un modo u otro, frente al régimen militar. Después acabé participando yo mismo en reuniones semi-clandestinas de sacerdotes donde se analizaba el régimen político vigente, en el que se dejaban sentir las teorías de F.H. Cardoso y hasta la misma presencia personal de éste.

Fue en aquel *intermezzo* cuando establecí mis primeros contactos con la llamada «teología de la liberación» (TdL), un pensamiento que nos venía que ni pintado en relación con la problemática sociopolítica que estábamos viviendo. Fue también entonces cuando hice mi primer descubrimiento teológico decisivo, que en aquel contexto de extrema tensión adoptaba la siguiente formulación: si la teología no sirve para liberar al pueblo, ¿para qué sirve? Como «la sal que se ha vuelto sosa», debía ser «arrojada fuera y pisada por los hombres» (Mt 5,13). Ya no podía concebir la teología sino como instrumento de liberación.

Recuerdo también la *hybris* de que estaba poseído cuando, tres años después, reanudé en Lovaina mis estudios de doctorado. Me sentía lleno de una energía irresistible, como un potro salvaje a quien le han puesto el freno, con una voluntad incontenible de dar a la teología, costara lo que costara, aquella fuerza que necesitaba para servir realmente a la liberación del pueblo. Éste era, para todo un colectivo dentro de la Iglesia de

entonces, un imperativo que se hallaba por encima de cualquier cuestionamiento y que se veía agudizado por la situación de extrema violencia y explotación en que vivía el pueblo brasileño.

El imperativo liberador era sentido con tal urgencia que se convertía en el gran objetivo, si no el único y exclusivo, de la fe, de la Iglesia y también de la teología. En aquel momento, lo urgente era también lo más importante. Toda la teología era vista desde esta perspectiva movilizadora. En este sentido, recuerdo que uno de los grandes temas de discusión, tanto en el terreno teológico como en el pastoral, era el de «Jesús revolucionario». Fue éste, por otra parte, uno de mis primeros trabajos propiamente teológicos (en *Revista Eclesiástica Brasileira* 31 [1971], pp. 97-118).

Cuando comencé el doctorado, era evidente que iba a escoger mi tema de especialización dentro del campo abierto por la TdL. Por lo demás, la dedicación en aquel momento a la especulación teórica sólo se justificaba en conciencia como una «retirada estratégica» para poder después efectuar un ataque más eficaz. Pensé en escoger, dentro de aquel campo, un tema doctrinal en el que profundizar, pero estaba cada vez más insatisfecho con la falta de rigor metodológico de los escritos «comprometidos». De ahí que mi elección recayera, finalmente, en el campo de la metodología. También aquélla era una «retirada estratégica», ahora en el campo de la teoría, pero que pretendía conferir a la teología una mayor eficacia teórica y, en consecuencia, también una mayor eficacia práctica.

Segundo descubrimiento: la «positividad» irrenunciable de la fe cristiana

Sin embargo, a medida que trabajaba en la cuestión metodológica de la TdL, fui dándome cuenta de que, evidentemente, era preciso contar con una teología realmente liberadora, la cual, sin embargo tampoco podía hacerse «de cualquier manera». Apareció entonces la necesidad de rescatar la dimensión específica de la teología: la TdL tenía que ser «teología»; de lo contrario, sería sociología, marxismo o algo semejante.

Por otra parte, si era necesario garantizar la «dimensión liberadora de la teología», también lo era garantizar la «dimensión teológica de la liberación». Era el problema de lo que en

lenguaje escolástico se llamaría la «formalidad» de un discurso, o su «pertinencia», como decían las teorías lingüísticas del momento. Además, finalmente, la fe cristiana no era —empleando una metáfora de Max Weber— un asno sobre el que se pudiera cabalgar para ir adonde se quisiera. No, la fe cristiana tenía su positividad, un término muy del gusto de M. Foucault, uno de los maestros de aquellos días. La teología, para ser ella misma, debía confrontarse, de entrada, con un *positum* —el acontecimiento de la autocomunicación de Dios en Jesucristo, atestiguado en la Escritura— que, antes que nada, tenía que ser reconocido y aceptado como un capital inicial.

Quedaba claro, por tanto, que toda reflexión social, si quería ser teología, debía estar constitutivamente referida a la fe, debía poder medirse en relación a la fe, so pena de perder su identidad. De ahí mi preocupación por la «mediación hermenéutica» de la teología. La «hermenéutica», en verdad, constituía en aquellos días una de las grandes problemáticas en discusión, sobre todo por, la autoridad de que gozaba Paul Ricoeur, para quien —se decía bromeando— todos los problemas que se presentaban se reducían a un «problema hermenéutico».

Pero ¿cómo definir de manera más concreta la «formalidad» de la teología, o su «teologicidad»? Hizo entonces su aparición la expresión «a la luz de la fe». Ésta resultaba ser la cláusula definitiva y definitoria de todo discurso verdaderamente teológico. Y si acaso se quisiera concretar aún más el concepto «a la luz de la fe», constitutivo de la formalidad de la teología, era menester hablar «a la luz de la Palabra de Dios», o también «en la perspectiva de las Escrituras». Se trataba en verdad de una lección elemental de metodología teológica, pero que quedaba ofuscada por la espesa niebla del debate cultural de la época, adversa a la dimensión religiosa.

Sólo mucho más tarde, caí en la cuenta de la fundamental importancia de esta exigencia metodológica, que hundía sus raíces en la experiencia de la fe, en su «iluminación» propia, fruto de una experiencia que, en el fondo, tiene un carácter místico, para el que se precisa una verdadera mistagogía. Esta «luz» no es objeto de conquista intelectual, sino de una revelación gratuita que hace que el teólogo sea, ante todo, un creyente que articula su fe en un discurso crítico-racional.

Tercer descubrimiento: las necesarias «mediaciones» teóricas de la teología

Lo que me incomodaba de los ensayos «liberadores» de aquella época no era la problemática, que compartía íntegramente, sino el modo de abordarla. Decían que no estaban interesados en hacer una «nueva teología» desde el punto de vista de los contenidos, sino que reivindicaban un «nuevo modo de hacer teología»; que no propugnaban un nuevo «sistema» teológico, sino un nuevo «método», un «nuevo modo de teologizar».

Pero ¿qué nuevo modo» era ése? Ésta era la pregunta que no dejaba de hacerme. Las indicaciones que obtenía de los escritos de entonces hablaban de «partir de la práctica», de «confrontar la fe con la vida», y cosas parecidas. Pero ese lenguaje no me satisfacía, sino que me resultaba retórico y repetitivo, además de apestar a un cierto empirismo. No había estudios específicos de epistemología teológica que afrontaran de modo sistemático este asunto. Y yo quería saber cuál era, de hecho, la *metodología concreta* que debía usarse para practicar ese «nuevo modo» de teologizar. ¿Cómo era, concretamente? No bastaba con las reivindicaciones teóricas y las consignas genéricas. Había que mostrar en la práctica cómo funcionaba aquello, cuál era el recorrido concreto de aquel nuevo discurso, cuáles sus pasos específicos, sus mecanismos propios...; en suma, cuáles eran sus leyes de producción, su «gramática».

Fue entonces cuando apareció la idea de las «mediaciones». La ocasión la deparó un debate sobre TdL en el *Lumen Vitae* de Bruselas, debate que, una vez más, me dejó insatisfecho desde el punto de vista del método. En un intervalo, conversando con un estudiante latinoamericano, me dijo: «Todo es cuestión de mediaciones». Era el concepto que estaba necesitando para poner en orden mis investigaciones y que fue a dar en lo que dio: la TdL tenía necesidad de la «mediación socioanalítica» (expresión perfectamente ajustada, como otras de H. Assmann, por lo demás), de la «mediación hermenéutica» (constitutiva de su «formalidad») y de la «mediación práctica» (formulación acuñada por L. Boff en un artículo en el que hablaba del «mínimo de lo mínimo» de la TdL).

La idea de «mediación» –que tenía un cierto tufillo hegeliano, aunque su contenido no lo fuera– fue de gran utilidad para situar las diversas instancias que la teología pone en movimiento para producir especialmente las ciencias sociales (que sería el siguiente descubrimiento).

Cuarto descubrimiento: el estatuto «mediacional» de las ciencias sociales en teología

De hecho, un importante debate de la época era el referido a la utilización de las ciencias sociales en teología. Se hablaba de una relación de «diálogo», de «síntesis», de «colaboración», de «asimilación», y expresiones semejantes. Un factor que contribuía a complicar las cosas –tanto en el plano teórico-científico como en el práctico-político, con manifestaciones a veces bastante trágicas, que iban desde la tortura hasta la muerte– era el marxismo, en el que toda una tradición de las ciencias sociales y casi todos los movimientos revolucionarios de la época se inspiraban fuertemente. ¿Cuál era el estatuto de estas ciencias, especialmente del marxismo, en la teología?

En este punto, el concepto de «mediación» venía que ni pintado, en el sentido de que ponía las cosas en su lugar: las ciencias sociales, incluidas las de tradición marxista, pertenecían al orden de la «mediación». Eran simples medios –si bien orgánicos, no mecánicos– de los que la teología echaba mano para construir su teoría. Y eran «mediación socioanalítica», es decir, servían como instrumentos de análisis social de la realidad. Más sencillamente, representaban ciencias auxiliares que ayudaban a constituir no la perspectiva, sino la materia prima de la teología, pues no había modo de hacer teología de lo social sin antes saber cómo era ese «social»; ¿y acaso no estaban ahí para ello las ciencias sociales? De ahí el recurso a su mediación, aunque se esperase de ésta más de lo que podía dar (y es que también en el campo social la «sabiduría popular» tienen su lugar insustituible, como observó críticamente J.C. Scannone).

Y aquí entró en liza L. Althusser, que por aquella época seguía ejerciendo una gran influencia en los medios intelectuales. Su teoría de la «práctica teórica», calcada del proceso de producción económica, ofrecía un esquema tripartito sumamente claro desde el punto de vista didáctico y muy clarificador desde el punto de vista teórico-epistemológico. Hablaba Althusser de una «materia prima» (el tema o problema objeto de estudio), de unos «instrumentos de trabajo (la teoría interpretativa) y, finalmente, del «producto final» (la nueva teoría producida). Pues bien, las ciencias sociales, incluidas las marxistas, encontraban ahí su lugar: el de la materia prima. Ayudaban tan sólo a descodificar analíticamente el texto social,

que a renglón seguido debía ser retomado desde el punto de vista de la fe, si es que realmente se quería producir teología.

De este modo quedaba claro que el marxismo no tenía autoridad alguna para pronunciarse sobre el contenido interno de la fe como tal. Como mucho, podía ayudar a entender el marco externo —es decir, social— de la fe. Pero la esencia de la fe quedaba fuera de su competencia. Su principal servicio, por tanto, consistía en proporcionar un acceso cognitivo a la materia prima o al objeto material de la teología: la lectura social de la sociedad.

Quinto descubrimiento: la distinción entre el «orden de la teoría» y el «orden de la práctica»

Otra cosa que no me satisfacía del discurso liberador era el cambio continuo de nivel entre el orden teórico y el orden práctico. Por un lado, se insistía en que la teología tenía que «partir de la práctica» y «llevar a la práctica», como si la práctica engendrara por sí misma su teoría correspondiente. Se decía que la TdL era inductiva, a diferencia de la teología clásica o tradicional, que era deductiva. Parecía como si para hacer buena teología bastara con estar «comprometido». Un alumno metido hasta el pescuezo en la lucha de los pobres podía tener dos enormes orejas de asno, pero debía ser considerado como un «verdadero» teólogo, porque... ¡estaba «haciendo teología en la práctica»! ¿Para qué estudiar tanto, si lo decisivo se resuelve «en la lucha»?

Por otro lado, se hablaba continuamente de la urgencia de producir un discurso que fuese «liberador», «eficaz», hecho para «transformar la realidad». La impresión que uno sacaba era que había un discurso que, como tal, podía realmente liberar, y que era preciso dar con él. ¿Quién iba a producir esa teoría mágica? Era como si la TdL trajera por sí misma la liberación de la que hablaba su mismo título. Un estudiante que manejara media docena de ideas libertarias mal digeridas, más a modo de clave que a modo de pensamiento estructurado, era... ¡un verdadero militante, un profeta, un libertador!

Gracias a la lectura de la *Ideología alemana* y de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, me había vuelto yo muy sensible al hecho de que no se debía tener por práctica lo que era teoría, aun cuando ésta pretendiera pasar por práctica; que no existía

«teoría práctica» si no era como discurso distinto de la práctica como tal; que la práctica podía perfectamente ser un concepto, en lugar de ser un proceso real, como Marx criticaba en Feuerbach. Y vino entonces Althusser a insistir con fuerza en esta diferencia. Pero el propio Tomás de Aquino no era menos claro en su distinción ontológica entre los dos órdenes de realidad —la mental y la extramental—, como pude constatar con sorpresa.

Esta distinción ponía coto a la pretensión de cualquier doctor de «revolucionar la historia» a base de teorías «revolucionarias», así como al deseo de cualquier teólogo de «liberar al pueblo» a base únicamente de teologías «libertarias». Ciertamente, la teoría era buena y hasta indispensable; podía incluso haber una «práctica teórica», pero que no dispensaba en absoluto de la «práctica práctica» (política, pedagógica, pastoral, etc.).

Por otra parte, no bastaba con una práctica liberadora para producir una teología de la liberación. Había, además, que estudiar, investigar, reflexionar, discutir, producir en la mente la teoría adecuada a la práctica. El eslogan «la teoría nace de la práctica» servía de coartada para que mucho agente pastoral mentalmente perezoso sustituyese el estudio por la acción, incurriendo naturalmente en el activismo. Por eso insistí yo en subrayar la «ruptura» entre ambos órdenes: el teórico y el práctico. Lo hacía, además, para dar a la TdL su propia base teórica y académica, que debía ser respetada por otros «discursos serios».

Sin embargo, al mismo tiempo que se establecía la distinción entre teoría y práctica, había que establecer su relación concreta con la realidad, cosa que desde siempre había sido justamente reivindicada por la TdL. Para iluminar esta problemática instrumenté una serie de distinciones, entre ellas la distinción entre el «régimen de autonomía» y el «régimen de dependencia» de toda buena teoría en relación a la práctica. Y ya que entonces se hablaba mucho de explicitar el «lugar» desde donde se hablaba, y al ser este concepto una nueva fuente de confusiones, procuré distinguir claramente entre el «lugar epistémico» y el «lugar social» de un discurso.

Sexto descubrimiento: la decisiva importancia de la «relación práctica con la práctica»

Con todo, el estudio de la difícil relación entre teoría y práctica me llevó a subrayar el aspecto de la diferencia, sacrificando el de la identidad. Fue ahí donde se me escapó en parte, como escurriéndoseme de entre las manos, una intuición fundamental de la TdL, algo que se hallaba en su misma fuente y que constituía su originalidad. Me refiero a la idea de la importancia que tiene para el teólogo el hecho de tener y alimentar una experiencia concreta de la dolorosa realidad de los pobres. Se trataba de mantener siempre un lazo orgánico con la andadura del pueblo para poder hacer una teología realmente pertinente y fecunda.

De hecho, tal «relación práctica con la práctica» es lo que confiere a la TdL su «espíritu», su modo de ser, y lo que define todas las demás relaciones: con su temática (asuntos que interesan a la liberación), con su lenguaje (cálido, comunicativo, etc.), con el marxismo (siempre a partir del pobre), con la Biblia (lectura en confrontación con la vida), etc. Es de esta relación radical con la vida del pueblo de donde procede la savia que acompaña a todo el proceso teológico, le da vida y le transmite la vibración de la propia vida.

No es que yo negase este punto capital de la TdL, su verdadero *articulum stantis vel cadentis*. Había incluso establecido tres modelos de «síntesis viva» entre el teólogo y la práctica de la base: el modelo de contribución específica, el de alternancia de los momentos y el de encarnación. Recuerdo cuán confuso estaba a la hora de definir teóricamente la relación del teólogo con la práctica, hasta que un sábado por la tarde, mientras trataba de poner mis ideas por escrito en la inmensa sala de lectura de la biblioteca de la Universidad, tuve la intuición de pensar en forma de «modelos». Fue así como nacieron aquellos tres, que todavía hoy me sirven de ayuda en este campo.

Repito que admitía la importancia del «compromiso concreto con el pobre», pero era tal la insistencia de los teólogos de la liberación al respecto que lo di por suficientemente resuelto, aunque reconociendo la necesidad, eso sí, de estudiar lo que tenía que venir *a continuación*: las reglas del método de la teología. Bien está el compromiso con los pobres, pero con ello todavía no tenemos teología. ¿Cuáles son los pasos siguientes? ¿Cómo se produce ahora, concretamente, el discurso

teológico? Cuando pasé a componer la «gramática» de la TdL, ya había dado por atendido ese compromiso, de tal forma que lo dejé *para más tarde*, acabando por perderlo de vista. Fue una *aufhebung* incompleta. La «experiencia del pobre», al dejar de ser una referencia continua y reducida a un momento —el inicial—, ponía en peligro la faceta más radical y original de la nueva corriente teológica que estaba afirmándose: de seguir por ese camino, la TdL llegaría al mismo destino al que había llegado el marxismo histórico, que no fue otro que el de convertirse en «asunto de universitarios» y no ya «asunto de los trabajadores».

Sería dos años más tarde cuando esta deficiencia se me hizo evidente gracias al trabajo de Francesca Ferrucci, una joven e inteligente filósofa italiana, en su tesis doctoral en la Universidad romana *La Sapienza* (1988), donde puso de manifiesto el peligro de «olvido genético» que encerraba mi tesis, porque, si hay alguna ruptura con la práctica viva, tal ruptura nunca es total: la teoría necesita siempre estar vitalmente basada en la experiencia, que es como su linfa. Me acuerdo, a este respecto, de un alumno alemán que tuve en la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro a comienzos de los años ochenta (ahora trabaja en la pastoral de los inmigrantes en Alemania), el cual, comparando la teología europea con la nuestra, insistía en que la diferencia no era de ideas, sino de posturas; que lo que distinguía a la TdL de otras teologías no eran los temas, y mucho menos el marxismo, sino la «referencia concreta a la vida concreta» del pueblo. Cuando J.B. Metz pasó por Brasil a comienzos de los años noventa, decía que la «teología política» era una teología hermana de la «teología de la liberación». Yo no estuve de acuerdo. Sólo podía ser hermana si tenía la misma madre: la relación práctica con la práctica (propia de la TdL), y no sólo la relación teórica con la práctica (propia de la teología política europea). La pregunta decisiva era: ¿de qué lado estaba luchando el «teólogo político», no sólo en el nivel académico, sino, sobre todo, en el nivel de la andadura real del pueblo.

Mirando hacia atrás, ahora veo que en aquel debate no me posicioné correctamente: en lugar de adoptar una postura realmente «dialéctica» que, al mismo tiempo que criticaba lo negativo, diera cuenta también del aspecto positivo del asunto, asumí una postura «polémica», contraponiendo tesis a tesis. De este modo, tomando a contrapié el tozudo «experimentalismo»

epistemológico, acabé cediendo a un cierto racionalismo; a lo cual no era ajeno el propio medio sociocultural en que se establecía el debate, el medio académico, donde lo que importa es la teoría, sobre todo cuando la academia está infectada por el virus racionalista.

En este campo suscito hoy una cuestión ulterior: me pregunto si la «experiencia del pobre» pertenece a la experiencia *original de la teología y de la fe en general*. La «experiencia del Dios revelado» sin duda lo es. Pero ¿lo es también la «experiencia del pobre»? Ciertamente lo es desde el punto de vista de esa elaboración que llamamos «teología de la liberación»; pero ¿vale esto para cualquier otra teología? ¿No viene Dios siempre en primer lugar, incluso en su absolutez, aunque no deje de aparecer como el Liberador de los Pobres, como muestra la Revelación en la zarza ardiente? Pero, justamente en este caso, ¿no viene necesariamente a continuación el pobre? ¿No vale aquí también la dialéctica entre el primero y el segundo mandamiento? Decir que las dos cosas van unidas sólo sirve para eludir el problema, pero no lo resuelve. Me inclino a pensar que, desde el punto de vista de la fe, la «experiencia del pobre» es derivada, no originaria, y que sólo adquiere todo su valor teológico a partir de algo anterior: Dios revelado, el cual opta, sí, por el pobre.

Séptimo descubrimiento: TdL: un «dispositivo» particular dentro del «órganon» total de la teología

Desde el principio percibí que la TdL no podía ser una teología completa en sí misma, sino que suponía una teología más «básica», que denominé «teología I», y que la TdL era una expresión de la «teología II», una teología más «aplicada». Más tarde, modifiqué la terminología y hable del «momento I» y el «momento II» de toda teología, y ello por razones de precisión epistemológica. Efectivamente, toda teología «básica» necesita abrirse a «aplicaciones» prácticas, del mismo modo que toda teología «aplicada» necesita volver a sus «bases» teóricas.

De todos modos, la TdL aparecía como una teología parcial y no como una teología total, a no ser que se le diera un nuevo significado al concepto de «liberación», hablando de liberación «integral» (económica, política y cultural) o de «liberación soteriológica y ético-social», como hizo la segunda Instrucción

romana sobre la TdL, la *Libertatis conscientiae*. Pero entonces la idea de «liberación» perdía su forma originaria concreta: la de una liberación específicamente social, histórica, si bien vista siempre en el horizonte más amplio de la fe. Ahora bien, era precisamente hacia el aspecto socioliberador hacia donde miraba incuestionablemente la TdL. Y por eso se trataba de una teología «interesante» para el pueblo y para la opinión pública en general y, al mismo tiempo, «preocupante» para las instancias de poder, tanto civil como religioso.

Pero de tanto dar conferencias sobre «metodología teológica», en cuyo marco general trataba yo siempre de situar la TdL, y gracias, al mismo tiempo, a los cambios culturales que se iban produciendo, me preguntaron si, en lugar de hablar de «teología de la liberación», no sería mejor hablar, simplemente, de una teología que se tome en serio la dimensión liberadora de la fe. Ahora bien, tal teología coincidiría, de hecho, con la «teología cristiana», porque, si hay una teología que no quiera asumir ese desafío, podemos preguntarnos si es suficientemente «cristiana» o si no es también «neoliberal».

Con esta postura, ya no considero la TdL como una corriente entre otras que busca un lugar al sol y lucha por la hegemonía cultural en el campo teológico y pastoral. Lo que sí considero es la liberación social como una dimensión constitutiva de toda teología cristiana. De este modo, lo que se requiere no es tanto una opción particular por una corriente cuanto una opción por la vocación de la propia teología, si es que todavía pretende ser cristiana. Si la opción por los pobres no es algo «optativo», tiene que ser asumida por toda teología (que se proclame cristiana, por supuesto), incluida la teología «noratlántica», y no sólo la de la periferia del mundo.

Así pues, no hay propiamente «teología de la liberación», sino únicamente «teología cristiana» y, por tanto, siempre «teología con dimensión liberadora», ya que la liberación pertenece al contenido mismo de la fe cristiana. La TdL no aparece ya como una máquina que funciona de manera autónoma, sino como una pieza integrada en una máquina mayor: la de la teología, simplemente. Ahora bien, tampoco es un simple accesorio, sino un mecanismo integrante de la maquinaria general. De este modo, el pensamiento de la liberación aparece como un dispositivo teórico del *órganon* completo de la teología. Y si, en esta nueva impostación epistemológica, la idea de «libera-

ción» emerge de un modo más modesto, la tarea de la «teología», por el contrario, se muestra más exigente.

Esta postura me parece más radical que la que considera la TdL como una teología específica, aunque preferencial. Y es que el asunto ya no está en que la teología clásica escuche a la TdL, sino en que todo teólogo, si quiere serlo de manera consecuente, escuche también el «clamor de los pobres» y favorezca su liberación. Ya no se trata de mirar con respeto una determinada elaboración teológica, sino de exigir coherencia en relación con los postulados intrínsecos de la fe. La liberación de los pobres ya no es cuestión de opción ética o social, sino más bien, y más profundamente, cuestión de identidad cristiana: ya no se puede hacer teología si ésta no es intrínsecamente liberadora; de lo contrario, ya no será verdadera teología o, al menos, ya no será teología integralmente cristiana, sino contaminada por una u otra ideología.

Pero, entonces, ¿ya no se justificaría la TdL como tal? Sí, la TdL sigue justificándose, pero con el estatuto de «teología profética». No sería ya una teología *de* todos, sino *para* todos. Y, por muy minoritaria que pueda ser, tendría la función de recordar a *toda* teología su intrínseca vocación liberadora. Sería como el tábano socrático en la oreja del caballo ateniese. La TdL sólo podrá considerarse dialécticamente «superada» el día en que la teología «normal» consiga incorporar satisfactoriamente la dimensión socioliberadora de la fe. Entonces podría «desaparecer» como el terrón de azúcar se diluye en la taza de café: sería invisible, pero estaría siempre presente, endulzando todo el líquido. Sin embargo, tal situación dista mucho de ser la que hoy vivimos. Por otra parte, parece pertenecer más al orden de una «idea reguladora» que al de un objetivo alcanzable. Por tanto, y aunque actualmente se encuentre en «horas bajas», *vivat adhuc theologia liberationis!*

2. Adquisiciones y nueva agenda de la teología latinoamericana

Saliendo, en esta segunda parte, del campo metodológico (y autobiográfico) y viniendo al campo más objetivo de la teología en general, quisiera indicar a continuación las que me parecen ser algunas conquistas de la teología latinoamericana en los últimos treinta años; conquistas que, como sucede siempre en

la dialéctica histórica, suscitan nuevas preguntas. Debido al modo propio de hacer teología entre nosotros —que consiste en intentar introducir siempre la teología en la pastoral—, se trata, de hecho, de conquistas y preguntas teológicas que, a la vez, son pastorales. Voy únicamente a esbozarlas, dado que el espacio no me permite otra cosa.

2.1. La importancia de la «política»

El acompañamiento teológico-pastoral de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBS), que siempre fue uña y carne con la TdL, llevó a poner la política como mediación indispensable para la necesaria transformación de las estructuras sociales. La «política» pasó a ser entendida no tanto en el sentido amplio de participación en la vida social cuanto en el más restringido de práctica partidista. Sin embargo, la «política», hoy, ha hecho implosión y se manifiesta en una impresionante variedad de formas, como los «nuevos movimientos sociales» y sus correspondientes prácticas.

Además, ha quedado superada la idea de una política confesional en orden a una neocristiandad, pero no se ha perdido la idea de la irrenunciable fermentación del mundo político por la fe. Ha adquirido carta de naturaleza la necesidad de respetar la autonomía tanto del espacio social como del eclesial, postulándose al mismo tiempo su relación recíproca, sin más finalidad que el bien del pueblo oprimido. La propuesta de una «pastoral de los militantes», ampliamente asumida por la Iglesia institucional, ha sido uno de los resultados más fecundos de esta andadura.

El intento de crear un movimiento de «cristianos de la clase media» que implicase cada vez a más gente de los nuevos estratos medios en el compromiso de solidaridad con los pobres no ha tenido el mismo éxito. A mi modo de ver, el verdadero proceso va por otro camino: el de los movimientos eclesiales, que, en virtud tanto del dinamismo interno de la fe cristiana como del encuentro con el drama de la realidad social —para lo que puede ser importante la mediación de los «liberadores»—, deberán desembocar en el compromiso social, aunque de formas sorprendentes.

2.2. Nueva pastoral social

La presencia social de la Iglesia y de los cristianos ha padecido el impacto de las profundas transformaciones de que ha sido objeto el escenario mundial en las últimas décadas. En cuanto retrocedió el horizonte de los cambios de la estructura social, surgió el problema de los «excluidos».

La metodología del trabajo popular, ampliamente inspirada en el «método Paulo Freire» y que hasta entonces diera excelentes frutos, tuvo que ser dejada de lado, pero reformulada y enriquecida con nuevas intuiciones y pistas alternativas. En este sentido, después del «cómo trabajar con el pueblo», ensayé personalmente un «cómo trabajar con los excluidos».

Surgió toda una serie de nuevos trabajos de base de tipo alternativo que atacaron, con inmensa creatividad, la nueva problemática social, hoy notablemente compleja. Lo «local» no deja de crecer, pero no parece haber alcanzado aún a lo «global» de forma que ofrezca alternativas viables al «sistema».

Por otro lado, la cuestión de una «nueva pastoral de masas» (con dimensión liberadora) parece brotar nuevamente de los recientes movimientos eclesiales (que movilizan efectivamente a las masas urbanas), en la medida en que pudieren abrirse a la cuestión social.

2.3. Nuevos movimientos sociales

Nuevos procesos sociales, con nuevos sujetos y nuevos proyectos, se han anunciado en los años recientes en el escenario de la acción social. Son movimientos especialmente relacionados con los asuntos de la cultura (en sentido amplio). Podría hablarse de «nuevas prácticas políticas».

El trabajo popular de Iglesia se ha insertado positivamente en la nueva problemática ahí implicada, como en la tríada «indio, negro y mujer». Si bien de naturaleza extremadamente diversa, esta tríada tuvo la virtud de ensanchar la perspectiva de la opresión, tantas veces reducida a la pobreza económica.

Por otro lado, la problemática *ecológica*, que moviliza a significativos sectores de la sociedad moderna, no ha tenido la misma capacidad de enganche con la pastoral popular, ni siquiera ha tenido demasiada repercusión en el seno de la teología latinoamericana, aunque no falte quien ha profundizado teológicamente en el tema.

Con todo, aún no se ve con demasiada claridad cómo queda la articulación, tanto teórica como práctica, de esas nuevas opresiones socioculturales, incluida la naturaleza, con la vieja y cada vez más grave opresión socioeconómica.

2.4. Comunidades Eclesiales de Base

La producción teológica en torno a las CEBS, desde su aparición hace más de treinta años, ha sido realmente significativa, aunque ha disminuido sensiblemente en los últimos tiempos.

Ha emergido la conciencia de que las CEBS son lugares eclesiales que viven de manera privilegiada, además de la dimensión «liberadora», la dimensión «comunitaria» y también «sindodal» (por no hablar de la dimensión «democrática») de toda la Iglesia. Las CEBS no son ciertamente el «único» modo de ser iglesia, pero sí un «nuevo» modo de ser iglesia, constituyendo en este sentido auténticas «comunidades proféticas», al lado de otras y dentro de la gran Iglesia.

Después del trabajo todavía no suficientemente divulgado y asimilado de la Asesoría del Instituto de Estudios de la Religión, *Comunidades de Base em questão* (Paulinas, 1997), hay signos de una reformulación del significado, el lugar y el papel de las CEBS dentro de la institución eclesiástica. Como consecuencia, se redimensiona su modo específico de organización dentro del más amplio y complejo proceso de la Iglesia institucional. Los indicios parecen ir en la línea de una mayor autonomía operativa.

2.5. La exigencia actual de espiritualidad

Probablemente, la demanda actual de espiritualidad es un asunto que tendrá bastante ocupadas a la teología y a la pastoral en los próximos años, y no sólo por su importancia intrínseca, sino también por su peso coyuntural: es un asunto que se impone también a los teólogos a partir de fenómenos tan diferentes y a la vez tan significativos como la Renovación Carismática, el pentecostalismo o la «New Age», así como la entrada en la escena pública globalizada de las grandes tradiciones religiosas, como el islam, el budismo e incluso las rescatadas religiones originarias.

El cristianismo se verá obligado a dialogar y medirse con este complejo y desafiante fenómeno. Tendrá que replantear inevitablemente el problema de su significación en el horizonte general del Plan de Salvación. En esta problemática, la confrontación entre la doctrina tradicional y la «alternativa» más poderosa, que es la rahneriana, exigirá todavía mucha reflexión y mucho debate para dar con una síntesis madura.

2.6. Nueva práctica político-espiritual y espiritual-política

El encuentro entre las dos vertientes más dinámicas del actual escenario mundial —la «nueva política» y la «nueva mística»— no parece saldarse en un conflicto antitético, sino en una confluencia dialéctica: la política busca ahora conquistar un horizonte espiritual, y la espiritualidad un horizonte político.

Es posible que de ese encuentro surjan políticos más místicos y místicos más políticos. En realidad, este proceso no hará sino retomar la gran tradición histórico-mundial, que sólo se ha visto interrumpida en Occidente (que en esto aparece como un «accidente»), y únicamente durante los últimos cinco siglos (que en este aspecto no pasan de constituir un paréntesis menor en los más de cincuenta siglos de historia humana).

Sin embargo, el perfil que mostrarán estas nuevas prácticas político-místicas y místico-políticas dista mucho de ser nítido. Ciertamente no será homogéneo, sino sumamente diversificado, como se anuncia en la multiplicidad de experimentos que se dan hoy precisamente en la confluencia creativa de estos dos campos en ebullición.

Vertientes teológicas actuales

Balance desde abajo, adentro, adelante

DIEGO IRARRAZÁVAL*
(Perú)

De la tierra endurecida han salido hilillos y también torrentes de agua vigorizante. Hoy afloran cauces inéditos. Así veo yo nuestro acontecer teológico.

Durante siglos, en América Latina y el Caribe hemos imitado y modificado esquemas ajenos; por eso el territorio se endureció y dio escasos frutos. No obstante, hemos saboreado pequeños hilos de agua fresca. Por ejemplo, en el México colonial, el inculturado «Nican Mopohua» de Guadalupe y el arte teológico de Juana Inés de la Cruz; y la tradicional solidaridad con el pobre, desde Bartolomé de las Casas hasta Óscar Romero e incontables mártires del pueblo de Dios.

Gracias a tantas vertientes, en la segunda mitad del siglo xx brotaron varios torrentes de agua teológica que han fecundado estas tierras y las de otras latitudes. ¿Qué hacemos ahora? ¿Reproducir apologeticamente nuestros logros y caer en un dogmatismo de la liberación? No. Encaramos los inmensos y apasionantes retos de un cambio de época; nos cabe avanzar por cauces consolidados y por rutas nuevas.

Los pluriformes procesos de fe/reflexión/acción ¿qué sentido tienen desde «abajo», «adentro», «adelante»? Entre 1960 y 2000, la teología ha tenido calidad espiritual y profética. La comunidad eclesial ha hablado a Dios y de Dios. Y lo ha hecho al interior del caminar de pueblos pobres.

Al hacer un balance, no exaltaré pensamientos ni a individuos. No quiero reducir la fe a un «objeto» en manos de

* Diego Irarrazával es sacerdote chileno. Asesora procesos teológicos locales y latinoamericanos. Vice-presidente de la Asociación Euménica de Teologías del Tercer Mundo (EATWOT). Director del Instituto de Estudios Aymaras. Párroco en una zona indígena del Perú. Autor de *Religión del pobre y liberación*; *Inculturación*; *La fiesta*; *Un cristianismo andino*; *Teología en la fe del pueblo*.

especialistas. Más bien, la teología esta enraizada en la espiritualidad, en la historia ambivalente y en la celebración de las comunidades.

«Desde abajo» y «hacia adelante» se van forjando alternativas viables a nivel micro/macro, en las sociedades, culturas, iglesias, instancias cotidianas. Ante los avatares del cambio de época, ¿impugnamos la idolatría presente en el mercado totalitario, en el hedonismo postmoderno, en los parámetros androcéntricos? En la Iglesia, ¿abandonamos pautas mono-culturales y mono-religiosas? ¿Somos testigos de la verdad dialogada y de la ternura de Dios?

Por mi parte, rehuyo la labor teológica inserta en poderes socioeconómicos y eclesiásticos. Lamentablemente, provengo de dichos poderes; pero estoy siendo transformado por el andar junto a pueblos conducidos por el Espíritu. Desde y en medio de su malestar, su afán de justicia y felicidad, sus saberes y espiritualidades, he llevado a cabo mis tareas teológicas (en Chile, en Perú y en comunidades a lo largo del continente).

A todos/as los que apostamos por el Dios de la Vida nos toca hacer un balance de vertientes nuevas. Me ha tocado colaborar más en la teología católica hecha en contextos urbano-marginales y en mundos indígenas, en medio de sectores de Iglesia sensibles a diferentes culturas y trayectorias religiosas. A la vez, tengo contactos con distintas modalidades latinoamericanas de pensar la fe. No existe «la» teología.

Se trata de plurales vertientes de agua fresca que corre en medio del lodo y de piedras, de limitaciones nuestras y de controversias. No es una laguna idílica. Nuestro quehacer teológico es un itinerario espiritual, históricamente transformador, sin barreras ni sacralizaciones, pluriforme, autocrítico, atento a los nuevos signos de los tiempos. Tiene sus logros, sus carencias y sus incoherencias.

1. Impulsos desde abajo

Nuestro pasado (los últimos cuarenta años) es un movimiento *desde abajo*: un tejido de formas de despertar personal y de procesos sociales; la irrupción del pobre y de fuerzas espirituales. En 1971, Gustavo Gutiérrez decía con modestia y firmeza: «tal vez» será una teología latinoamericana y una nueva mane-

ra de hacer teología¹. Así ha ocurrido. Pero no sólo eso. También han surgido nuevos sujetos, metodologías, epistemologías. Esto ocurre, no en sintonía con élites pudientes (donde se ha insertado gran parte de la teología), sino en comunión con la humanidad postergada. Vale decir: «desde abajo» el quehacer teológico ha sido regenerado.

Se suelen subrayar los impulsos de carácter social y eclesial. En los años sesenta y setenta, el imaginario de la fe fue alimentado por la organización y la lucha de sectores del pueblo y por la renovación dentro de la Iglesia. Pero, a la vez, había dinamismos de carácter cultural y espiritual. En los orígenes y el desarrollo de la teología de liberación hubo una gama de impulsos. Anoto mi caso personal, en 1970. Al terminar los estudios formales de teología en una Universidad de la élite, participé en una peregrinación por el norte chileno, y me fui a vivir a una población marginal. Ingresé al modo como el pueblo pobre sufre, disfruta y danza, piensa y comunica su fe; esto ha marcado toda mi labor teológica.

Con respecto al escenario social, la crítica del sistema y las propuestas de cambio fueron tajantes hasta los años ochenta. Luego, la compleja globalización, la manipulación cultural de masas, la inseguridad sobre alternativas, y otros factores, han motivado reconsideraciones y búsquedas pluriformes; se ha comenzado a conjugar subjetividad con dinámica sociocultural. A ello se suma la involución de sectores de Iglesia y el afianzamiento de espacios autoritarios que han decretado la muerte de la teología que no representa sus proyectos.

En estos contextos agobiantes, nuestra vivencia eclesial y teológica ha sintonizado y respondido al clamor del pobre (digo «nuestra», porque es una co-producción latinoamericana). Así lo ha consignado el episcopado latinoamericano: clamor de millones que piden liberación (*Medellín*, «Pobreza de la Iglesia», 2), grito de un pueblo que sufre y demanda justicia (*Puebla*, 87), sensibilidad de la mujer al clamor de los pobres (*Santo Domingo*, 90). Se trata de un tema clave en la teología

1. Gustavo GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, CEP, Lima 1971, pp. 32-33 (el «tal vez» es reiterado). Este nuevo modo de hacer teología es consignado en la colección «Teología e Libertação» (a partir de 1985, en Editora Vozes de Brasil y en Ediciones Paulinas de Madrid y Buenos Aires) y en la obra *Mysterium Liberationis* (Trotta, Madrid 1990); en ellas están presentes las personas y temáticas principales (esto me exime de hacer un listado de textos y personas).

latinoamericana; Víctor Codina lo explica en términos del pecado, la escatología, la cristología, la espiritualidad, los dolores de parto de la creación y la mujer y el hombre nuevos². Por consiguiente, no somos imparciales ni cerebrales; acompañamos –mediante aportes teológicos– el clamor de quienes sufren y confían en el Dios de la vida; y esto se hace de modo holístico (incluyendo –pero no encerrándose– en el terreno conceptual). Nuestra reflexión nace y crece desde la opción *del pobre por la Vida* (y no la opción benéfica *hacia* quien sufre).

Cabe indicar los principales espacios y asociaciones. Incontables iniciativas de organismos eclesiales y teológicos del Brasil han impulsado y nos han convocado como corriente teológica. En el campo bíblico se ha creado una red de intercambios (y una revista especializada); también hay articulaciones en la historia de la iglesia y del acontecer religioso (CEHILA), en la misionología y la inculturación, en la reflexión moral y la cuestión de los derechos humanos, en el rol de centros de formación teológica (CETELA), en la teología feminista, indígena, afro-americana (que también son favorecidas por la Asociación ecuménica de teólogos/as del tercer mundo [ASETT]). Estos organismos son relativamente pequeños, pero están directa o indirectamente enraizados en dinámicas y producciones teológicas de comunidades de base (CEB's y otras instancias) y en la amplia renovación eclesial católica y evangélica (organismos como CLAR o como CLAI). Doy testimonio del valor estratégico, la comunión espiritual y la sana confrontación intelectual que ofrecen estas instancias.

Me detengo en dos asuntos controvertidos –instancias de liberación y eclesialidad– que merecen una contundente auto-crítica hecha «desde abajo».

No cabe duda que un inmenso logro de la teología latinoamericana ha sido releer la tradición cristiana en relación con causas humanas básicas; resalta el derecho a la vida de las mayorías marginadas y excluidas. En las décadas de los setenta y los ochenta hemos subrayado procesos macro-sociales y sus retos al entender la salvación de Dios; lentamente han ingresado rasgos cotidianos, culturales, religiosos, familiares, étnicos, de género, de enfermedad y salud, etc. Sin embargo, la conjugación de diversas dimensiones de la liberación es aún

una tarea pendiente. (El problema proviene, en parte, de la especialización por disciplinas del conocimiento, que permite obtener datos e interpretaciones precisas, pero que dificulta una comprensión holística). Me parece que pensar la fe «desde abajo» exige prestar atención al modo en que el pueblo de Dios encara cotidianamente los retos micro- y macro-humanos.

Otros asuntos debatidos son los intraeclesiales. Por falta de coraje teológico, no se trabajan las dimensiones ecuménicas e inter-religiosas. La problemática no es si hay mayor o menor conformidad con la institución. La cuestión de fondo es cómo se vive y se piensa la eclesialidad en una América Latina pluri-religiosa, donde la práctica católica tiende a ser algo minoritario (salvo excepciones). En este sentido, la teología de la liberación no ha sido ecuménica en términos cristianos (salvo excepciones), y escasamente ha dialogado con los mundos religiosos del continente. Hay que considerar teológicamente la gama de prácticas religiosas, el fundamentalismo, el sincretismo, los «cristianismos vividos» por las mayorías que esporádicamente participan en las instancias eclesiales.

2. Creatividad y carencias

¿Cómo es nuestro presente? Hay gran vitalidad *desde adentro*. ¿Por qué digo «adentro»? Porque la teología continúa siendo fortalecida por espiritualidades latinoamericanas solidarias con la humanidad postergada, por la mediación de varios tipos de sabiduría (aunque el *logos* occidental tiene mayor peso), por la convivencia eclesial (en la que disminuye la agresión hacia la teología de liberación) y por nuevas líneas teológicas inmersas en lo cotidiano.

Se ha asimilado creativamente la tradición cristiana. Se está consolidando el pensar desde el creer/amar/esperar del pueblo de Dios. Estamos revisando la crítica al orden mundial globalizado; y debatimos las alternativas.

Estas dinámicas de la teología latinoamericana tienen un pozo inagotable: la espiritualidad. La evangelización y la teología liberadoras están selladas por el martirio de incontables creyentes anónimos y líderes de Iglesia; también por la espiritualidad festiva (manifestada, por ejemplo, en los actuales encuentros de las CEB's del Brasil) y por la religiosidad popular articulada con la sabiduría y la teología (como es subrayado por J.C. Scanonne, O. Espín y otros).

2. Ver Víctor CODINA, *El clamor popular en América Latina*, Latinoamericana Libros, Buenos Aires 1987, pp. 31-40.

Sin embargo, existen retrocesos y entrapamientos. La elaboración teológica –a nivel público– permanece hasta hoy en manos de pocos especialistas (mayormente varones). No se consideran a fondo las temáticas de la gente común: inseguridad y búsqueda de sentido, mundo laboral, sexualidad y familia, diversión y fiesta, discriminaciones, juventud, etc. En cuanto a contenidos, poco se desarrolla la teología de la creación (tan importante en la vida cotidiana y en la ecología) y la pneumatología (que sustenta la liberación e inculturación llevada a cabo por la gente común). Tampoco se encara el actual auge del fundamentalismo y del espiritualismo, en su gama de formas y de significados teológicos.

En cuanto a paradigmas, hemos iniciado un rico debate. Opino que nuestros ejes básicos no son la historia y la praxis. Lo que hacemos es pensar desde y con la humanidad sufriente llamada por Dios a vivir feliz. La teología es un «intellectus amoris»³. En mi caso, estoy sopesando el cristianismo andino, que tiene sus modos de sentir y entender a Dios, y me dedico a desentrañar la teología que surge al interior de historias de fe de la población latinoamericana⁴.

Desde finales del siglo xx están floreciendo nuevas corrientes teológicas; resaltan la afro-americana, la indígena y la feminista. Al igual que otras personas, estoy en permanente contacto con algunos de estos procesos, que constituyen bellos mosaicos de fidelidad humana a Dios. Anoto unas sombras y unas luces.

Se trata de sujetos y metodologías que ponen el acento en sus particularidades (y no suelen reivindicar su significación universal). Reconocen a la teología de liberación como punto de partida y (en algunos casos) como espacio y proyecto común. Al estar dando los primeros pasos, hay cierta necesidad de autoafirmación; se tiende a sobredimensionar lo propio y a auto-encerrarse. Esto me parece problemático. Por mi parte, aprecio los lenguajes sobre Dios que provienen de la negritud, de la comunidad indígena y de la mujer. A todos/todas nos muestran facetas de la Vida. A fin de cuentas, cada teología

3. Nuestra teología ha sido así descrita por Jon SOBRINO, *El principio misericordia*, Sal Terrae, Santander 1992, pp. 70-71; ver Marcio F. DOS ANJOS, *Teologia e novos paradigmas*, SOTER/Loyola, São Paulo 1996.
4. Ver mis obras *Un cristianismo andino* (Abya Yala, Quito 1999) y *Teología en la fe del pueblo* (DEI, Costa Rica 1999).

contextualizada se refiere a la salvación concreta/universal ofrecida por el Dios de Jesucristo. Aún más: en la particularidad de Jesús de Nazaret y su Espíritu de Pentecostés es como el Dios del Amor universal se ha revelado.

La corriente afro-americana es llevada a cabo por sujetos socioculturales que están muy atentos a fenómenos globales. Ella se siente en continuidad con la matriz de la liberación, pero desarrolla su propia metodología y sus propios símbolos y conceptos de Dios⁵. Ella no sólo nos invita a impugnar el racismo, sino que, sobre todo, plantea otras sensibilidades y otras maneras de pensar la fe.

La corriente feminista también está en sintonía con la teología de liberación, en cuanto a la crítica radical de la injusticia y el acento en la práctica que sustenta la reflexión. Al confrontar el androcentrismo y el patriarcado, ve dichas estructuras e imaginarios presentes en la reflexión de fe latinoamericana⁶. Pone el acento en lo cotidiano, en el género, en la ecología; ha avanzado mucho en materia epistemológica, bíblica, ética y eclesial; abre pistas por las que cabe transitar también a los varones.

La corriente indígena (con la que tengo mayor contacto) aprecia logros de la teología de la liberación, pero también (como la afro-americana y la feminista) esta forjando sus metodologías y comprensiones de la presencia de Dios. Resaltan el protagonismo teológico de los indígenas, el reconocimiento de rostros milenarios de Dios, el diálogo de religiones, la «inculturación del Evangelio y de la Iglesia... sobre todo para encontrar alternativas de vida para la humanidad»⁷.

Otros sujetos emergentes son comunidades mestizas y juventudes (que constituyen las mayorías de nuestro continente); lamentablemente, su clamor es poco escuchado, y no son reconocidos como interlocutores teológicos.

5. Cfr. Vv.AA., *Teología afroamericana*, Centro Cultural Afroecuatoriano, Quito 1998, 143-148.
6. Hago referencias a Ana María TEPEDINO y M.L. RIBEIRO BRANDÃO, «Teología de la mujer en la teología de liberación», en *Mysterium Liberationis* Y, 1990, 287-298; a Maria P. AQUINO, *A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina*, Paulinas, São Paulo 1997, 53-56; y a Ivone GEBARA, *Teologia ecofeminista*, Olho d'Água, São Paulo 1997, 25-31, 53-75.
7. Vv.AA., *Teología India Mayense II*, Guatemala 1996; cito p. xxii y recordando el largo prólogo a esta memoria de Encuentros.

Entre las diversas corrientes hay desconocimiento e incomunicación. Es triste constatar que muchas personas dedicadas a la enseñanza teológica están más interesados/as en lo del Primer Mundo que en los terrenos y sujetos teológicos que nos rodean. También he lamentado tendencias a la autoafirmación teológica que apenas interactúan con otras corrientes de la teología latinoamericana.

El reverso de la moneda es que justamente las nuevas corrientes apuestan a lo holístico y a la relacionalidad entre todos los seres. Ellas nombran lo sagrado y a Dios con mayor amplitud y profundidad que otras teologías. Esto sobresale en la teología indígena y en la feminista. Ojalá esta última también permita que muchos/as ingresemos en la práctica teológica de género.

3. Nuestro porvenir

Es posible hacer conjeturas y preguntas. Cabe también apostar por la permanente recreación de la teología hecha en América Latina y en el Caribe. No es una apuesta ciega. Contamos con fuentes fecundas y con corrientes de agua fresca.

Comienzo recordando un caso aleccionador: la colección «Teología y Liberación», que en los años ochenta y comienzos de los noventa intentó sistematizar nuestras opciones; se publicaron 25 volúmenes. Crecimos gracias a los encuentros anuales celebrados en el Brasil. Un objetivo de este proyecto era contar con textos para una enseñanza alternativa. Esto no ha ocurrido, salvo excepciones. Los programas y materiales de enseñanza sistemática aún no recogen la riqueza de las teologías latinoamericanas. Me parece necesario retomar la elaboración de guías para la labor docente y para la comunicación electrónica (y otros medios que irá generando la tecnología). Tiene que estar a cargo de las nuevas generaciones y el amplio abanico de teólogos/as de liberación. Esta labor será importante, pero no me parece la principal.

¿Cuál será nuestra mayor preocupación? Afianzar la teología de animación al interior de las comunidades de fe y articular las renovadas y diversas corrientes de teología latinoamericana.

Nuestro modo de trabajar ha consistido siempre en acompañar procesos, pero no como maestros/as que dan pautas que

otras personas ponen en práctica. Las vertientes de agua fresca no nacen de individuos ni de conferencias y textos. Más bien brotan de la espiritualidad y la vida eclesial concreta; de este modo las personas respondemos a clamores que caracterizan a nuestro cambio de época. En forma comunitaria, e invocando al Espíritu de Cristo, dialogamos en torno a preguntas y propuestas que surgen de la humanidad y el cosmos, que atraviesan dolores de parto.

También nos preocupará la articulación. No somos un movimiento monolítico; hemos generado diversas líneas de liberación. Lamentablemente, estamos más o menos dispersos e incomunicados. ¿Seremos capaces de conjugar esfuerzos y de enriquecernos mutuamente? ¿En qué espacios y con qué dinámicas de diálogo, debate y construcción de un proyecto teológico común y pluridimensional? Sin duda, para ello se usarán las nuevas modalidades de comunicación en la aldea global.

En términos generales, podrían florecer teologías ecuménicamente espirituales que no estarían obsesionadas por conceptos greco-occidentales y que tomarían en cuenta los distintos modos de pensar que tiene la humanidad. Se trataría de algo hondamente eclesial (lo que conlleva un laicado protagonista de la teología), no ya de un esquema eclesiástico (que reduce la teología a un instrumento para formar clérigos y demás líderes). Se trataría de reflexiones fieles a la Presencia de Dios en lo cotidiano, donde encaramos los retos de la globalización y el cambio de época. Todo esto implicaría una radical evaluación de los paradigmas y las epistemologías que empleamos, para lo cual las perspectivas de género y de ecología han planteado cuestionamientos y propuestas.

Pasemos a ver contenidos teológicos. Los anoto brevemente. En todas partes (y también en las comunidades latinoamericanas) la labor bíblica y la cristología nos hacen posible una reflexión más evangélica y ecuménica, una teología no eclesio-centrada y sí radicalmente eclesial. ¿Cómo se desenvolverán estas líneas, en contraposición a las también crecientes actitudes fundamentalistas e integristas?

También me pregunto si, a partir de los aportes en torno a la Encarnación y la Pascua del Señor, será posible que la Cristo-Pneumatología sea desarrollada en diálogo con otras religiones. Este diálogo es sumamente necesario. Es probable (y deseable) que haya más aprecio por diferentes búsquedas de Vida, con sus mediaciones religiosas y captaciones de lo sagra-

do. No estoy hablando de algo postcristiano, sino del cristianismo polifacético y pluri-religioso, que es más sensible al Misterio.

En cuanto a la labor bíblica, tomando en cuenta los universos simbólicos de nuestro continente, cabe conjugar la lectura inculturada de la Palabra con el discernimiento de signos del Espíritu. Otras tareas importantes: retomar la teología apofática en una civilización marcada por la increencia y la indiferencia; la teología de la celebración en contextos postmodernos; la contemplación de iconos de la presencia de Dios en el acontecer humano y en el cosmos.

Termino con unas cuestiones abiertas. ¿Qué tipos de sujeto (en términos filosóficos) continuarán haciendo teología de liberación? Si son sujetos caracterizados por la relacionalidad, por lo inter-cultural e inter-religioso, entonces la teología cristiana podrá ser más universal y menos sectaria.

En el escenario del siglo XXI, la globalización interpelará a las iglesias y a los procesos religiosos y humanistas, y también nos alienta a replantear las disciplinas teológicas. Tomo el caso de la ética. Con su acostumbrada lucidez, José Comblin comenta la actual prioridad concedida al crecimiento económico, a la diversión, a los medios de comunicación que transforman todo en espectáculo; esto muestra la degradación ética en la cultura actual y la urgencia de reaccionar y reconstruir la ética solidaria, que —como dice Comblin— apoya las aspiraciones de los pobres⁸.

Otro asunto fascinante es la silenciosa revolución en curso: la praxis de género y lo que ella implica para la fe y la teología. He dialogado esto con otras personas y he llegado a la conclusión de que es una praxis que nos re-engendra, gracias a la nueva relacionalidad y a modos inéditos de sintonizar con el Misterio de la Vida. La elaboración teológica ¿dejará el marco androcéntrico, asumirá una metodología relacional e interactiva y, en términos tradicionales, retomará el itinerario mistagógico?

Durante las décadas pasadas he examinado culturas y religiones del continente; me han impresionado sus entrecruzamientos y sus mutaciones. Al comenzar el siglo XXI parece que nuestros escenarios continuarán cambiando y ofreciendo sor-

presas. ¿Cómo se trabajará la in-culturación y la in-religión de la fe cristiana, en medio de la globalización y de la compleja diferenciación religiosa? ¿Cómo interpretaremos, por una parte, la indiferencia ante sistemas eclesiales y ante religiones y, por otra, los nuevos politeísmos?

Por último, ¿qué porvenir tiene nuestra herencia teológica? Hemos estado atentos a la salvación que Dios ofrece y lleva a cabo en la humanidad empobrecida. Esta visión básica se ha ampliado y transformado gracias a las nuevas corrientes de agua teológica.

Todo esto no tiene un objetivo narcisista. Vale decir: no interesa auto-exaltar la reflexión; lo que verdaderamente interesa es el bienestar humano y la liberación del pecado y la maldad. Esto implica, en nuestras realidades adoloridas y hasta desesperantes, continuar colaborando lúcidamente por el bienestar de pueblos pobres. Nuestra labor teológica confronta la economía-política-cultura mundializada; y apuesta apasionadamente por alternativas viables a nivel local y global, por la vida plena de la humanidad en la tierra y en el cielo.

En este sentido, apreciamos los hilillos y los torrentes de agua teológica, que continuarán surcando nuestro continente en medio del barro y las piedras. Tenemos limitaciones e incoherencias. Nos envuelve un orden mundial con rasgos politeístas. Ante todo esto, una vez más reconocemos que sólo vale el agua viva que es don de Dios.

8. Ver J. COMBLIN, *Cristãos rumo ao século XXI*, Paulinas, São Paulo 1996, pp. 282-292.

La teología india en la globalización actual

ELEAZAR LÓPEZ HERNÁNDEZ*
(México)

1. Teología India, realidad nueva y antigua

La Teología India (TI), caracterizada como vertiente teológica de AL que articula la reflexión de fe de los indios de hoy, es ciertamente un fenómeno nuevo en la Iglesia. Se puede decir que es apenas de los últimos treinta años, e incluso, hablando con más precisión, de la última década del siglo, en que se da la irrupción indígena en la sociedad y en la Iglesia. Los tres únicos encuentros latinoamericanos de TI se llevaron a cabo recientemente: el primero en 1991 en México, el segundo en 1993 en Panamá, y el tercero en 1997 en Bolivia. De modo que es un fenómeno bastante nuevo, que prácticamente está empezando a expresarse y a encontrar su lugar en el concierto de otras voces teológicas más antiguas y reconocidas.

Sin embargo, la TI, en cuanto sabiduría religiosa de los pueblos originarios de Amerindia, es muy antigua. Existe desde que existen el hombre y la mujer de este continente. Y se ha desarrollado de acuerdo con los desafíos que la vida de nuestros pueblos fue planteando antes, durante y después de la invasión occidental a estas tierras.

En el período colonial, la TI acompañó la lucha por la supervivencia y se convirtió en teología de resistencia para mantener la terca esperanza de los pueblos vencidos. Se refugió en la clandestinidad, se enmascaró de cristianismo o se lanzó a la ingente tarea de hacer síntesis creativas de lo propio con las aportaciones venidas del exterior. La religiosidad popular indígena y mestiza ha sido el lugar privilegiado en que la TI se ha reproducido.

2. TI, protesta y propuesta

En los últimos años, y coincidiendo con la caída de otros paradigmas alternativos al capitalismo imperante y la consiguiente implantación del modelo neoliberal, se produjo una irrupción fuerte, incluso violenta, de los indígenas en la sociedad y en la Iglesia. Muestra de ello es Chiapas. En ese contexto, la TI, además de ser voz de protesta de los indios, se ha ido convirtiendo poco a poco en voz de propuesta que articula el anhelo de un futuro mejor no sólo de los indios, sino de los pobres en general. Esto es así, porque la TI da la posibilidad de construir nuevos paradigmas de comprensión de la realidad y de construcción de alternativas de vida para todos sacándolos de sus *petacas* (baúles) ancestrales.

Ejercer este papel de propiciadores de propuestas alternativas ha implicado para los impulsores de la TI acudir a los *Tepeyac* indígenas para juntar las flores de la sabiduría milenaria de nuestros pueblos; entrar en los mitos, ritos y utopías ancestrales para descubrir las verdades fundamentales de la humanidad y para activar la energía espiritual que sólo los pobres conocen.

Esta novedad está empujando a la TI a no ser únicamente *Theologia Indorum*, como señaló Fray Bartolomé de las Casas, *teología de los indios*, sino un modo nuevo de hacer teología como los indios, es decir, dejando de ser meros repetidores de pensamientos foráneos, para forjar, a partir de nosotros mismos y de nuestra sabiduría, lo que creemos sobre Dios, sobre el mundo y sobre nosotros mismos. Sin aislarnos ni separarnos de los demás, pero asumiendo con gozo, en la comunión, nuestra identidad/alteridad. Hacer TI es dejar que se nos suba lo indio y pensar y actuar como tales, pues, a fin de cuentas, si antes no todos éramos indios, ahora la economía neoliberal nos está haciendo a todos indios. Hacer TI es asumir con pasión la tarea de defender la vida de todos: hombres y mujeres, plantas y animales, ríos y bosques. Y, guiados por esta teología, actuar como mensajeros dignos de toda confianza para llevar la palabra divina y nuestra propia palabra a los demás, incluso a *los que viven en palacios* y a los que son *señores de los sacerdotes*, para hacer realidad la *Teocalli*, o casa de todos, donde sean escuchados y remediados los lamentos, miserias, penas y dolores del pueblo y donde recibamos todo el amor, compasión, auxi-

* Eleazar López Hernández es miembro de la CENAMI, en México.

lio y defensa que soñaron nuestros antepasados. Es lo que nos dice el proyecto guadalupano, que coincide maravillosamente con casi todos los proyectos históricos indios.

3. Presupuestos metodológicos de la TI de hoy

Para la TI, que pretende ser articuladora de propuestas alternativas de vida, la memoria histórica es fundamental: ¿qué nos está pasando y por qué?; ¿de dónde venimos?; ¿quiénes son los antepasados que nos dieron existencia?; ¿en qué sentido somos semilla de futuro? Es indispensable el refontanamiento o la vuelta a las raíces originarias de nuestros pueblos, que son, a fin de cuentas, raíces de la humanidad entera; la revalorización del lenguaje mítico-simbólico y del corporal como instrumentos más aptos para dejar hablar al espíritu; la importancia capital de la comunidad creyente, donde los servidores/servidoras no son dueños(as) de la teología, sino parteros(as), voceros(as) de una producción que es colectiva; donde el pensamiento teológico es compañero de la lucha por la vida y no mera logomaquia o juego de palabras para libros o espacios de academia.

4. La TI y la Institución

La TI es una interpelación radical a las teologías existentes y a la Iglesia en su conjunto. La TI exige cambiar no sólo de contenidos o de sujetos teológicos, sino elaborar nuevos modos de hacer teología: nuevos paradigmas. Pero esta interpelación radical coincide con el deseo generalizado de transformaciones profundas en la sociedad y en la Iglesia. El entusiasmo e incluso la euforia que se ha dado en algunos sectores de la Iglesia por los indios y su teología, tiene que ver con ese deseo —en parte fundado en conocimientos sólidos, y en parte basado en una cierta idealización— de encontrar en los indios lo que hace falta en la Iglesia. Por eso los indios estamos ganando a un buen número de pastores de la Iglesia. El contenido y el enfoque que adquirió el documento de Santo Domingo es un reflejo de este espacio ganado por la Pastoral y la Teología indígenas. También los discursos del Papa muestran este cambio en las palabras magisteriales. El acompañamiento episcopal de los encuentros teológicos es también prueba de esta nueva actitud de los pastores.

5. Problemas de la TI en la Iglesia

Sin embargo, la fuerza que tiene en la Iglesia una secular práctica teológica y pastoral homogeneizantes hace que se resista a cambiar y está provocando el resurgimiento de la fobia por el mundo indígena. Prueba de ello es lo sucedido en Chiapas en torno a la sucesión de Don Samuel Ruiz; también los reacomodos que se han dado en algunas Conferencias episcopales de AL para dar cabida en la Pastoral Indígena a la línea dura y conservadora de nuestras iglesias.

En la Congregación para la Doctrina de la Fe se ha dado cauce a la voz de quienes ven con recelo la TI y quisieran frenar de golpe su crecimiento. Representantes de esa Congregación han expresado ante varios Obispos las reservas que tienen con respecto a la TI. Básicamente sostienen que la TI no es verdadera teología, pues no es de libros ni tiene grandes expositores; en todo caso, afirman, es sólo sabiduría popular o «materia prima para la teología». Añaden que, al utilizar la mediación de la cultura, la TI se hace inmanentista y horizontalista. También se nos dice que no es de los indios, sino de los misioneros y antropólogos, que manipulan a los indios por intereses inconfesables.

Algunos añaden que la TI no es más que Teología de la Liberación enmascarada y, por tanto, «teología de la violencia». Sus principales impulsores, señalan otros, son las «viudas de Marx», que se refugiaron con los indios a llorar la muerte de sus paradigmas.

Más recientemente, gente de la misma Congregación para la Doctrina de la Fe ha señalado puntualmente a los Obispos de México los problemas que la Congregación ve en la TI. Y son los siguientes:

1) La TI pone en peligro la unicidad de la revelación de Dios, pues hace hincapié en la revelación de Dios en la historia de todos los pueblos. Con esto está desplazando el papel fundamental de la Revelación normativa. Además, no está claro para la Congregación que los indios no seamos politeístas e idólatras.

2) La TI pone en peligro la unicidad de Cristo, pues enfatiza las «semillas del Verbo» en las culturas, como si hubiera otras encarnaciones de Cristo. Es el mismo problema, dicen, que se observa en la Teología de la India.

3) La TI pone en peligro la unidad de la Iglesia, pues habla de que hay que construir iglesias indígenas autóctonas, lo cual destruye la unidad de la Iglesia universal.

4) La TI pone en duda el papel decisivo del Magisterio de los Obispos, pues subraya que las comunidades son dueñas de su fe.

Estos temores no tienen ningún fundamento; pues se basan en un desconocimiento de la realidad indígena o en una lectura descontextualizada de expresiones sueltas de personas o de encuentros indígenas. Los estereotipos o los prejuicios con que ellos miran la TI hacen incomprensible el verdadero sentido de su producción teológica. Los indios no tenemos ningún problema con el Dios cristiano. Desde el principio hemos sostenido que es el mismo que nos enseñaron nuestros antepasados. Tampoco tenemos problema alguno con Jesucristo, pues para nosotros Él es la presencia histórica tangible del Dios invisible de Yohualli-Ehecatl; es lo que expresamos en la figura de Quetzalcóatl, síntesis de lo humano y lo divino, del cosmos y de la tierra, del hombre y de la mujer. Tampoco tenemos problema de ninguna clase con la Iglesia; nuestro más profundo anhelo es ser pueblo de Dios, comunidad de fe. Ni tenemos tampoco dificultad en entender y ubicar el papel de los Obispos: ellos son las *imágenes de nuestro Señor Jesucristo*, los que cargan al pueblo en su regazo, el palo mayor con que se construye la casa de la comunidad. Quienes se han acercado a nosotros y han sido en verdad nuestros pastores pueden testimoniar la veracidad de lo que afirmamos.

6. Tareas de la TI en el futuro

Es fundamental para la continuidad de la TI en la Iglesia encontrar estrategias eficaces de acción que acaben o aminoren el temor existente en las instancias de gobierno de la Iglesia con respecto al mundo indígena. Afortunadamente, hay también instancias episcopales y de producción teológica, como Amerindia y otras, que pueden asumir con nosotros esta tarea.

Si no logramos a medio plazo acabar con esta involución eclesial, la Institución podrá tomar decisiones equivocadas e injustas sobre la TI y sus sujetos. Lo cual haría un daño enorme a la fe de nuestros pueblos; pero, sobre todo, se lo haría a la

misma Iglesia, que correría el peligro de perder su lugar en el futuro de los pueblos indios.

Es necesario elaborar, en solidaridad con otras teologías del continente, los paradigmas y las herramientas metodológicas que ayuden a producir la teología que nuestros pueblos requieren en la lucha actual por la vida. Los indígenas tenemos cosas que aportar, pero tenemos también mucho que recibir de los demás.

Los indios somos optimistas con respecto al futuro, porque sabemos que después de la noche vendrá un nuevo día, y después del invierno la primavera. Hay que seguir esperando activamente, para apurar los tiempos.

Por una teología humanamente saludable

Fragmentos de memoria personal

HUGO ASSMANN*
(Brasil)

Para el buen humor del poeta gaucho Mario Quintana, envejecer sería hacer uso del derecho a reinventar la propia vida en las más variadas versiones. Personalmente, practico este deporte espiritual con cierta frecuencia, aunque sin ánimo de dar cuentas a nadie. Por lo demás, a mi Dios no le gustaría. En cuanto a mi pequeña fábula personal, me resisto terminantemente a verla unificada en un único yo, pues me parece que es un derecho humano reclamar los plurales, simultáneos y/o sucesivos «yoes», conforme puso en práctica el poeta Fernando Pessoa.

Todavía recuerdo con sumo agrado al niño y al joven que fui. No me sucede lo mismo, en cambio, con mis muchos «yoes» posteriores. Procedo de una pobre familia del campo, hijo de un maestro y campesino y de la mejor cultivadora de hierbas olorosas y flores que he conocido: mi madre, fantástica haciendo salsas. ¿Qué habría sido de mí si no hubiera conocido de cerca la sencillez y la pobreza? Cosas impresas, siempre las tuve a mi alrededor: adquirí el vicio de la lectura y de la música desde la infancia, y persevero en él hasta el día de hoy. Sin embargo, tardé más de cuarenta años en comprender una observación que solía repetir mi padre: «Durante siglo y medio, los inmigrantes alemanes del sur del Brasil [yo pertenezco a la sexta generación] han enseñado a sus hijos a leer y a escribir, pero hoy no basta con saber leer y escribir». Esta sabiduría me ha sido de bastante utilidad. Él se daba cuenta de lo que ahora consta en los documentos de la UNESCO: que los analfabetos de mañana no serán los que no hayan aprendido a leer y a escribir, sino los que no hayan aprendido a aprender. Por lo que a mí respecta, sigo aprendiendo.

Nostalgia de las ironías de Juan Luis Segundo

Evoco este recuerdo, porque mi obsesión por la autonomía intelectual hizo que ciertas indirectas amistosas de maestros y amigos sólo adquiriesen sentido para mí mucho más tarde. Hay en mi trayectoria abundantes ejemplos de pertinacia en el error que lo demuestran. Lo ilustraré con un caso que me marcó de manera especial. Tardé unos veinte años en lograr comprender algunas sabias ironías que escuché de Juan Luis Segundo, con quien tuve la suerte de convivir durante ocho meses en Montevideo en 1970. Ex-alumnos míos de la universidad alemana de Münster (donde fui profesor invitado al comienzo de mi auto-exilio de doce años y medio), así como mi tolerante amigo Johann-Baptist Metz, me habían animado a editar mis incipientes notas sobre la teología de la liberación (= TdL). Juan Luis, que leyó muchos de mis arrebatos retóricos, me apoyaba, a la vez que me hacía sugerencias e ironizaba: «¿Piensas que van a creer en eso? ¿Piensas que vas a dar el golpe?». Y se reía con aquella su risita penetrante. Escuché de sus labios agudas sospechas acerca de las ambigüedades en los esquemas mentales y en los procedimientos de militantes y grupos de izquierda que yo consideraba heroicos («Eso no tiene nada que ver con los problemas del pueblo...») y demolidoras irreverencias ante algunos de los primeros textos teológicos de la TdL, incluidos los míos («¡Cuántas certezas...!»).

Los viernes, hacia las once de la noche, concluida la agenda de la jornada, Juan Luis se divertía explicándome las implicaciones teológicas de las películas de terror que veíamos juntos en la televisión. Él descubría nexos increíbles con acontecimientos de aquellos mismos días que superaban cualquier ficción. Hitchcock era para él un agudo teólogo. Debo a Juan Luis Segundo geniales intuiciones acerca del papel hermenéutico de los mitos y dogmas religiosos (por ejemplo, el del pecado original como elemento hermenéutico en teorías antropológicas y sociales). Sin los detalles de maestro de Juan Luis, tal vez no habría conseguido entender en absoluto, décadas después, la acusación frontal de Juan Pablo II, en la *Centesimus annus*, de que la principal ambigüedad del socialismo era de carácter antropológico.

A todo ello hay que unir otros énfasis propios del pensamiento de Segundo, como los siguientes: compete a los teólogos, como tarea primordial, la liberación de la teología, porque

* Profesor de los cursos de Doctorado y Licenciatura en Educación en la UNIMEP, Piracicaba (São Paulo).

sin ello no puede haber TdL; la teología que tenemos no es demasiado saludable para la vida humana; los teólogos deberían reflexionar más, de manera interdisciplinar, sobre un empleo sabio, no excesivamente estresante, de las limitadas energías humanas de que disponen los seres humanos concretos (le oí decir a un militante tupamaro que la militancia sectaria destroza vidas; por lo demás, tenía un finísimo olfato para detectar la necrofilia de ciertas «consignas» como «¡Patria o muerte, venceremos!» o «¡Patria libre o morir!»).

Tardé mucho en comprender su forma de luchar contra la falsa convicción de que, después de un fugaz «Ver», podemos pasar sin más a un «Juzgar», y que a partir de ese momento ya está dada una cierta garantía de correspondencia entre lo que se dice y lo que en realidad existe o acontece. Repito: tardé años en entender por qué insistía Juan Luis en calificar esto de «positivismo». En este sentido, buena parte de los teólogos y cristianos (así como muchos pensadores y científicos) son evidentemente positivistas, es decir, están subjetivamente convencidos de que su lenguaje posee una coincidencia con la realidad. Distábamos y seguimos distando mucho de entender que toda realidad, en cuanto nos la apropiamos, y dado que somos animales simbolizadores, es una realidad discursiva, hecha de estructuras de significación creadas y atribuidas por nosotros a lo «real», configurado de acuerdo con nuestra forma de percibir y de expresarnos. El ignorar esto tiene unas consecuencias verdaderamente perversas, y no sólo en el plano epistemológico.

En suma, pasó bastante tiempo hasta que logré entender que el teólogo, como cualquier pensador, tiene que vérselas con mundos del sentido ficticios, creados por el lenguaje humano, y que una de las preguntas más decisivas de la llamada «Teología Fundamental» es por qué nuestra experiencia está tan apegada a determinadas configuraciones discursivas y acepta macabros montajes del sinsentido visto como sentido (por poner un ejemplo impactante: la Redención Sacrificial...). ¿Cuáles son las patologías intrínsecas del discurso cristiano, del discurso científico, y —en el caso que nos ocupa, la TdL— cómo distinguir las teologías saludables de las teologías que hacen daño a las personas?

En cuanto a la teología de Juan Luis Segundo, conviene recordar que dedicó varios años de su vida a su obra en tres volúmenes (condensados en uno solo al reescribirlo en francés)

sobre *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Segundo fue un sutil crítico de ciertos recortes cristológicos de la TdL, pues veía los límites de su alcance comunicativo para un mundo del sentido laico. Sin ánimo de polemizar con los «otros cristólogos» de la TdL, Segundo no deja lugar a dudas de que el nuevo acceso a Jesús no puede reducirse a un Cristo Libertador, sino que debe abrir camino a una interlocución transreligiosa con Jesús de Nazaret.

Juan Luis Segundo ha sido, probablemente, el teólogo latinoamericano que más intensamente ha dialogado con las ciencias de la vida (biociencias), la cosmología y la física en las décadas de los sesenta a los noventa. Estaba familiarizado con un mundo en el que el pluralismo teórico era un hecho incontestable. Sus cuestionamientos excedían con mucho el nivel habitual en la TdL, y es bien sabido que su estilo, con sus constantes retornos plurifocales sobre una misma temática, resultaba agotador para muchos que lo leían por primera vez. También por ello me parece importante destacar la calidad de su teología. Y es que Juan Luis Segundo fue realmente un teólogo. Su producción fue eminentemente teológica, porque desentrañaba las estructuras de sentido de los lenguajes religiosos. Sus apreciaciones acerca de éstos, en diálogo con los nuevos lenguajes de las ciencias, han significado —en mi caso personal— un estímulo al que sólo hice caso realmente, en algunos aspectos, en los últimos quince años, en los que he tratado más directamente de superar el pesado fardo de equívocos acerca del tan cacareado «sujeto histórico».

El tiempo de los lenguajes iracundos

Prefiero seguir hablando en primera persona, porque me faltan demasiados elementos para hacer apreciaciones que extrapolen mi propia historia de sustos y milagros. Muchas cosas que antaño me atraían, hoy me espantan. Sé que jamás hubo una cadena de causalidades lineales; pero sí hubo desembocaduras y derivaciones no previstas y de las que hoy me distancio conscientemente. El aspecto que más me interesa subrayar es que me preocupa todo lo que, en la evolución de la TdL, ha conducido a exacerbaciones de la «conciencia infeliz» y a la obsesión por no ver más que tinieblas por todas partes.

Fue tan intensa nuestra voluntad de que acabase cuanto antes el horror de la opresión que mucha gente creyó, como yo, que la Esperanza (con mayúscula) estaba en la agenda del futuro próximo. Ello hizo que se exageraran las urgencias salvacionistas, el ánimo de enfrentamiento y las osadías verbales. Es duro corregir los sueños y, al mismo tiempo, seguir soñando. Es duro aceptar que no se vislumbra ningún cambio importante, pero ello no significa que no se pueda cultivar el entusiasmo y la alegría de vivir con serenas esperanzas tópicas y tangibles.

Mi tesis doctoral con el maestro Joseph Fuchs, SJ (Universidad Gregoriana, 1961) fue sobre «La dimensión social del pecado». La cosa estaba en el aire, porque un asunto casi totalmente silenciado se había convertido en tema recurrente en aquellos años. Llegué al absurdo de suponer que en parte se debía al potencial irradiador de mis escasos textos publicados al respecto. Una serie de «lenguajes nuevos» —como el de la «violencia institucionalizada» de los documentos del CELAM en Medellín— daba alas a una visión poco compleja del «mal estructural».

Creo que ha habido un gran hueco o vacío medular en la TdL (al menos en la mía): todos —unos más, otros menos— abrigamos la perniciosa obsesión por el «gran enemigo» (hoy trato de sustituir este «polarizador» engañoso por una serie de «polarizadores» que dinamizan los procesos vitales como procesos «aprendentes»...; pero ésta es una vasta tarea, y no cabe aquí hacerla plausible). No es que deba ignorarse que hay conflictos y contradicciones profundas y persistentes en la evolución de nuestra especie. La cuestión es que no deberíamos embarcarnos, de manera reduccionista y simplista, en ficciones de mundos del sentido cuyo telón de fondo lo constituye la omnipresencia de un gran y perverso enemigo. ¿Quién no sufre cuando le preguntan cómo perseverar y vivir socialmente comprometido sin garantía alguna de que los sueños han de hacerse realidad? Contrapregunto: ¿acaso existe otra salida que no sea ideológicamente enfermiza?

El gran enemigo tenía nombre: la supuesta «lógica» de antvida del capitalismo. Aun sin aguzar mucho el oído, todavía hoy oigo a gente que me dice: «¿Y no es así? ¿Acaso no está ahí el neoliberalismo para confirmar precisamente eso?». Como ya hace mucho que renuncié a poder dar respuestas satisfactorias a todo, me limito a sugerir que se estudie un poco más la evolución, el comportamiento del animal humano, la

aparición de los campos semánticos, la unidad entre necesidades y deseos, la imprecisión y la complejidad generalizadas, la inevitable convivencia con teorías plurales acerca de prácticamente todo lo que nos rodea... y temas semejantes, todos ellos extremadamente fascinantes, por lo demás, para todo aquel a quien le guste pensar.

Al comienzo de los años setenta, me mostré bastante prolífico (y repetitivo) en publicaciones que, aquí y allá, tuvieron incidencia en los avatares de la TdL. Quisiera destacar un trabajo que realicé a instancias de diversos amigos intelectuales: se imponía refutar la visión simplista del fenómeno religioso («el opio del pueblo»), que representaba una constante ideológica de las izquierdas marxistas. Todavía hoy considero que mereció la pena el esfuerzo de reunir, con la importante ayuda editorial de Reyes Mate, dos extensos volúmenes de documentación histórica (Marx, Engels y 22 pensadores marxistas posteriores) para poner de manifiesto la complejidad de al menos tres distintos posicionamientos en el marxismo acerca del tema «religión». Yo aposté sinceramente por el diálogo entre revolucionarios (como pomposamente nos llamábamos) cristianos y no cristianos.

Hoy puede parecer un tanto ridículo, pero no lo era en los años sesenta y setenta: yo fui uno de los que creían realmente en la viabilidad de la alternativa socialista, es decir, en la posibilidad de una expansión acelerada del socialismo por el mundo, con significativos puntos de apoyo en América Latina. Fuimos víctimas de la guerra fría sin saberlo. Sólo después de diversos viajes por el Este europeo y bastantes visitas a Cuba, empecé a entender que el socialismo «real» no pasaba de ser una realidad virtual publicitada a pesar de la realidad tangible de unas economías de bajo nivel de productividad y mínima diversificación de bienes y servicios. Hoy sabemos que la realidad virtual del capitalismo globalizado ganó la apuesta. No obstante, Chile, Nicaragua y El Salvador siguen doliendo en el fondo del alma, porque el compromiso fue sincero y estaba hecho de creencias profundas.

Entre las conjeturas ingenuas, yo citaré además otras tres gozosas ilusiones: no fui yo el único en creer que realmente había/habría una «Iglesia de los Pobres»; también me dejé embaucar por el espejismo de la «emergencia del sujeto histórico popular»; y —debido en parte a insuficientes lecturas sobre evolución, etología (ciencia de los comportamientos animales y

humanos) e historia de la estupidez y la crueldad humanas— se suponía que los cambios éticos, sociales y espirituales podrían contar con una especie de propensión natural de los humanos a la convivencia solidaria. Esta «antropología equivocada» era visiblemente diferente (como fui descubriendo poco a poco) de la antropología que subyace a todo el pensamiento económico moderno. Hoy tengo muy claro que los humanos no somos naturalmente solidarios con el conjunto de la especie. Nuestra apertura solidaria se reduce a un círculo alarmantemente pequeño de personas. Por eso aparece con cierta frecuencia en mis escritos más recientes la afirmación de que la solidaridad supone una conversión profunda.

En los lenguajes que yo ayudé a crear, lo político y lo (supuestamente) teológico estaban inseparablemente mezclados. La retórica de la liberación ya había quedado comprimida de forma bipolar en mi primer libro sobre la TdL: *Opressão – Libertação: desafio aos cristãos*. Ya me había advertido Juan Luis Segundo que yo estaba registrando la patente de un verbalismo dualista y auto-legitimador. Hoy reconozco mi error. En aquellos días, yo distaba años luz de poseer un pensamiento complejo y con múltiples referencias simultáneas. Y restos de este tipo de reduccionismo persistirían hasta los años noventa, en que inventé la expresión «lógica de la exclusión», que puede sugerir la idea equivocada de que en el mercado sólo actúan tendencias que excluyen a las personas.

Allá por los años setenta, supongo que al igual que otros muchos, yo manejaba una visión de la realidad construida por un campo semántico que suponía anclado en una evidencia: los oprimidos. Asusté incluso a algunos lectores alemanes con la formulación «países mantenidos en el subdesarrollo» (*unterentwickelt gehaltene Länder*). Todos los lenguajes que se referían directa o indirectamente a los oprimidos —o a los pobres, como otros preferían decir, o a las víctimas (simplificación extrema, de la que la gente no era consciente)— eran inmediatamente positivados como coincidentes con la realidad. Yo creía honradamente que ésta era la mejor referencia articuladora del campo semántico en su conjunto. Por eso no me cabía ninguna duda de que el bien y la vida tenían que ser definidos a partir de ese polo ya positivado como real y como detonante de todas las demás significaciones políticas y teológicas. En este esquema, parecía coherente que también los lenguajes sobre Dios estuvieran polarizados por los oprimidos. De ahí el abundante

discurso sobre el Dios de los Pobres, el Dios de la Vida. Ni siquiera se me ocurría que el esquema pudiera estar (gnóstica y apocalípticamente) determinado de manera unívoca por el mito subyacente de la gran contradicción, del enfrentamiento con el gran enemigo. Aun a riesgo de llevarse un sobresalto, compárese esto con la afirmación de Adam Smith de que una economía amplia jamás podría ser pensada a partir de la mentalidad de mendigos.

Todo parecía estar aconteciendo en un plano de evidencias fácticas. Ya no parecía haber abismos entre las palabras de la retórica liberacionista, sino únicamente entre ésta y la del «enemigo». El carácter discursivo de nuestra «realidad» se eclipsaba en el interior de los propios halagos verbales. Todo se sumía, hasta cierto punto, en el inconsciente, convirtiéndose en componente de lo «obvio». Era el caso, por ejemplo, de la clamorosa bipolarización que presidía toda la semántica lingüística: capitalismo y anti-vida; afirmación de la vida contra las fuerzas de la muerte; ídolos de la opresión y Dios de la vida; la lucha de los dioses; etc.: todo «obvio». Creo que fui uno de los que más subrayaron la presencia de una teoría sacrificial en la llamada «lógica del capitalismo». Y, desde luego, ayudé a crear ciertos «aullidos» semánticos tales como «sacrificialismo», «los ídolos como dioses de la opresión», «lógica de la exclusión», etc.

Apenas me daba cuenta de que el propio desdoblamiento de este esquematismo semántico dejaba intocados muchos temas centrales de la teología tradicional. Por lo demás, varios amigos europeos se quejaban de ello: la TdL no replanteaba a fondo los temas clásicos de la teología, y en este sentido era conservadora. Un ejemplo llamativo es el del supuesto carácter intocable del «Dios obvio» como un Ente indiscutible, incluso como imagen popular internalizada de un dueño y señor absoluto de todas nuestras circunstancias. Lo que se intentó hacer fue tan sólo —¿o quizá esto lo cambia todo?— sugerir que ese Dios toma partido por los oprimidos. Otro ejemplo no menos llamativo: la redención sacrificial, jamás cuestionada en sí misma —es decir, como peculiaridad del cristianismo o como mitificación exacerbada por parte de Pablo y Agustín—, sino únicamente reubicada en el campo de los lenguajes políticos. Es evidente que lo que intento es provocar, porque me interesa apuntar problemas de fondo que, en algún momento, se trans-

forman en cuestiones ineludibles. ¿O acaso no hay en esto ninguna tarea pendiente?

A René Girard le resultaba divertido y sintomático que hubiéramos creado el término «sacrificialismo», pero no se esforzó demasiado en discutir su marco semántico, en el que surgirían previsible discrepancias. Mi versión del sacrificialismo era sistémica, como una característica esencial del capitalismo, y los oprimidos figuraban como las víctimas inmoladas a los ídolos de la opresión. Apliqué esta visión a la idolatría del mercado, y creo que fue por ello por lo que muchos de los que habían leído mis textos jamás comprendieron que mi libro no era un panfleto contra el mercado, cuya existencia me parece inevitable y necesaria en una sociedad amplia y compleja. Denuncié como idolátrica y sacrificial la atribución a los mecanismos del mercado de una tendencia innata a representar la mejor y más eficaz solución a los problemas sociales y para el logro de una sociedad solidaria. Es esto lo que el neoliberalismo ha pretendido vendernos como consenso básico; y es precisamente por esto por lo que hoy está siendo discretamente abandonado incluso por el Fondo Monetario Internacional.

Por otra parte, el hecho de que, de manera casi generalizada (M. Camdessus y otros economistas de renombre mundial, así como algunos de la «vieja guardia» en Brasil, como Delfim Neto, Roberto Campos, etc.), esté volviéndose a insistir en la necesidad de políticas públicas indica que la crítica teológica del mercado, de la que me considero un modesto difusor, está básicamente concluida. Ahora ya es «políticamente correcto» defender la tesis de que ni siquiera el mercado más dinámico soluciona por sí solo el problema de la exclusión. Sin embargo, me parece importante insistir (como ya he hecho en diversas publicaciones en los últimos quince años) en un punto: el mercado constituye una compleja interpenetración de tendencias de inclusión y de exclusión, y estas últimas prevalecen allí donde las políticas públicas no guardan relación con unas metas sociales.

Cosas que hoy me asustan

Mirar hacia atrás es algo que ya no va con mi modo de ser. Siempre que lo he hecho, he tendido a destacar las generosas intenciones que abrigaba y no la ceguera y los autoengaños en

que me había enredado. Hoy me parece más saludable mirar hacia adelante. Obviamente, ello tiene mucho que ver con el deseo de dilatar el tiempo de vida que me queda. Pero a veces consigo vivenciar un motivo que va más allá de las circunstancias personales: además de la aterradora banalización de la violencia y la insensibilidad social, veo también desafíos fascinantes y radicalmente inéditos en la actual fase de evolución de nuestra especie.

El título general de este texto ya anunciaba que iba a meterme en un asunto tan delicado. La pregunta va en el siguiente sentido: ¿ha sido la TdL un fenómeno saludable, algo que ha hecho bien y ha ayudado a mucha gente a sentirse a gusto con su vida y a irradiar sensibilidad social? ¿Ha sido efectivamente una fuente de energía solidaria? [Hablo en tiempo pasado porque –sin más explicaciones, por el momento– creo que ya es hora de hacerlo en relación con la TdL]. No me cabe la menor duda de que así lo creíamos y así lo deseábamos todos los que estuvimos implicados en la construcción de ese complejo holograma del sentido [yo de forma más modesta, sobre todo en las últimas décadas, porque asumí otras tareas]. Creíamos en el poder socialmente vigorizador de nuestra reflexión teológica. Nos parecía que nuestro discurso sobre el Dios de la vida ciertamente estaba irradiando una forma creativa de vivir y una innegable ternura fraterna.

Como es bien sabido, no faltaron incomprendiones, distorsiones sistemáticas, manipulaciones, advertencias y hasta condenas. Por otro lado, pienso que no hubo en el siglo pasado ninguna otra corriente teológica con una difusión de lenguajes comparable en amplitud (no digo en profundidad) a la TdL. En líneas generales, no me parece exagerado atribuir a la TdL una parte importante de responsabilidad en la introducción más persistente de temas sociales en los lenguajes oficiales de las iglesias y de los teólogos. Sin embargo, este dato no es separable, en mi opinión, de una ostensible tendencia a la auto-preservación y al auto-repliegue por parte de las iglesias institucionales.

No pongo, pues, en duda los generosos propósitos, muchas e importantes intuiciones básicas y no pocas influencias positivas de la TdL. Confieso, sin embargo, que hoy me estremece la naturalidad con que se han banalizado y trivializado ciertos lenguajes que supuestamente revelarían su fidelidad a la TdL, pero que, en general, carecen de todo potencial analítico. Creo que

es hora de afirmar claramente que existe una serie de lenguajes pretendidamente fieles a la TdL que no son fuente de energía solidaria.

De quince años para acá, han ido apareciendo en diversos puntos de América Latina condensaciones severamente pesimistas de supuestos remanentes de la TdL. Existen personas y grupos que, simplemente, ya no son capaces de librarse de los ficticios mundos de sentido que se han materializado en sus respectivas jergas. Me refiero a una serie de falsas fidelidades a la TdL en sus verbalizaciones de los años setenta y que hoy reflejan una especie de esclerosis y rutinización de frases hechas y cada vez más faltas de energía instigadora de la reflexión y la motivación para el compromiso social. Esos lenguajes fueron agrupándose en campos semánticos peculiares que se hicieron relativamente autónomos en relación con el inmenso holograma inicial de la TdL.

Podría referirme a diversas configuraciones de campos semánticos peculiares de este tipo que invocan con cierta frecuencia sus nexos con la TdL: esquemas para la enseñanza religiosa, sugerencias homiléticas, formas de «lectura sociopolítica» de la Biblia, propuestas litúrgicas, poemas y hasta documentos más oficiales de campañas pastorales. Carezco del tiempo y la energía necesarios para seguir todo eso. Pero siento como si tuviera el deber, dada mi trayectoria personal, de declararme en profundo desacuerdo con las vertientes neo-apocalípticas y exasperadamente pesimistas que presentan un mundo de cuasi-fatalidades y de horizontes cerrados. A este respecto, y en síntesis, yo diría que hay diversas teologías de la inevitabilidad con signos ideológicos diferentes y hasta contrarios, pero que cualquier teología de la inevitabilidad es reaccionaria, incluso las que pretenden ser un grito de indignación, porque paralizan las mejores energías humanas, es decir, las energías que nos permiten gustar este mundo y esta nuestra vida precaria y finita.

Quienes me lean sabrán que desde los años setenta vengo señalando algunos vacíos en el ideario supuestamente «progresista» (incluida una gran parte de la TdL). De vez en cuando, centraba mi atención en temas que representan grandes vacíos en la TdL inicial: la corporeidad, el placer, el «saber vivir», el «sentirse a gusto» con la vida, el derecho a consumir bienes y servicios variados y de calidad (¡con qué acritud se atacaba el «consumismo»...!), la belleza, la inmersión en imaginarios

esperanzadores, la auto-estima, el incentivar las aspiraciones y la iniciativa, la fuerza de la pasión, etc. ¡Cuántas veces, en los más variados encuentros, me han encomendado este tipo de temas...! Por eso mismo, me parece social y humanamente nocivo el pobre y desgastador negativismo.

Invitación a una nueva mirada

Que nadie espere que vaya yo a proponer una agenda teológica alternativa (¿quién soy yo para atreverme a ello?). Tan sólo voy a hablar de algunas cosas que me han enseñado a adoptar otros modos de mirar la vida y el mundo. Un juicio simplista tal vez resumiría que los meros hechos (la caída del socialismo; los impedimentos «desde fuera» y el fracaso «por dentro» de las alternativas ensayadas en América Latina; la mundialización del mercado; la condena y marginación de la TdL; etc.) han impuesto necesariamente otros tantos cambios de visión. Por supuesto que todo ello ha dejado huella, pero en mi caso personal también hubo descubrimientos irresistibles, debidos a mi dedicación a la investigación y al estudio. Por eso quiero destacar, brevísimamente, algunas cosas que fueron decisivas para airear, hacer más leve y hasta socialmente más radical mi modo de pensar la esperanza y las energías solidarias.

Llevo ya unos veinte años ocupándome de problemas relacionados con la educación. Soy teólogo ocasional, no profesional. Si no fuese también sociólogo (y *algunas cositas más* [en español en el original]), los cuatro (Mel, Careimi, Eremin y «*un servidor*» [idem]) habríamos pasado serios aprietos materiales. Fue esa trama biográfica, además de mi inclinación a lo placentero, lo que me llevó a efectuar incursiones cada vez más «divertidas» en las biociencias, en las ciencias cognitivas, en la etología, en la evolución, en los estudios sobre el cerebro/mente, en las nuevas tecnologías de la información y la comunicación... Y hubo también algunos descubrimientos sorprendentes: el agujero de lo ético y lo político estaba «más abajo»; los principales desafíos para un pensamiento complejo se sitúan en las nuevas fronteras de las ciencias y de la tecnología (y, en un grado menor, en la inmensa área de las ciencias humanas y sociales, aun cuando la crisis radical que las afecta también deba ser apreciada como sintomática). En cuanto a la teología (al menos en lo que puede percibir este «hincha» interesado), parece haber entrado en un proceso de pasmosa desertización.

Por lo que a mí respecta, creo que el cambio más profundo fue de carácter epistemológico: el reconocimiento de que nuestras realidades –por tanto, también nuestras verdades– son fundamentalmente construcciones discursivas en busca de lo que da sentido a nuestra existencia. Pensar y trabajar «interfaces» e interpenetraciones posibles de los diversificados mundos de sentido que los humanos han creado en su larga evolución. También la teología necesita romper con las teorías lineales y entender algo de sistemas dinámicos y complejos, en los que la auto-organización y los nuevos niveles emergentes desempeñan un papel fundamental. Ninguna teoría del sujeto, individual o colectivo, tiene sentido si no se opera básicamente con los campos de sentido.

Las palabras nos seducen fácilmente. Los humanos somos seres simbolizadores. Existimos no sólo porque nos alimentamos, sino porque estamos inmersos en mundos de sentido, nadamos en piscinas de significaciones. Sin ello no sobreviviríamos como animales simbolizadores. Mi hipótesis de base es que el ser humano vive y se comunica mejor cuando consigue desmontar el complot lingüístico de los lenguajes patogénicos. Aprender significa también mejorar el sistema inmunológico mediante lenguajes saludables. Pensar y luchar contra el hechizo de las racionalidades y de los mundos de sentido (y su expresión en campos semánticos lingüísticos) que amenazan con aprisionarnos. Parece que entre los seres humanos –especialmente en la era de las sociedades complejas y preponderantemente urbanas– las convergencias en comportamientos colectivos funcionan mejor con dosis relativamente altas de satisfacción (contento, entusiasmo y hasta cierta euforia) y dosis bajas de cobros impositivos.

Pensar duele. Pero disiento de las formas de pensar que cierran horizontes. ¿Será que la TdL ha sido fundamentalmente una teología saludable? En mi opinión, algunos de sus remanentes adoptaron una forma enfermiza. Como discurso de y para seres humanos y sus búsquedas de sentido, pienso que también la teología (así como todas las demás formas de reflexión crítica) debe afrontar de cara aquellas cuestiones antropológicas radicales que nos ponen frente a la imposibilidad de soluciones perfectas y definitivas, pero también frente a la plausibilidad de esperanzas tópicas. Y ello sin escamotear problemas ni caer en falsos dilemas (por ejemplo, el falso dilema entre educar para la iniciativa o educar para la solidaridad).

Ejemplos: el problema del mal; el silencio de Dios; la imposibilidad de una teodicea al estilo tradicional; las tendencias negativas (agresivas) acumuladas en la génesis evolutiva de la especie; los límites de las minorías sociales articulables (consensual o democráticamente); el lento e insensible germinar de avances en la civilización; el auto-engaño como recurso de supervivencia; la banalización de la violencia; la búsqueda alienante de divinidades «obvias»; la necesaria obsolescencia de algunos mitos religiosos; las mil formas de manipulación posibles...

Y, por otro lado, nuestro salto evolutivo al nivel de animales que comen pan y mastican sueños; que tienden a intercambiar miradas, sonrisas y abrazos; que metamorfosean evolutivamente partes de su cuerpo para facilitar el encuentro; que han adquirido un complejo sistema neuronal que se auto-organiza de modo fantástico; que han inventado la Navidad del niño-sol en la noche (europea) más larga del año; que hacen juramentos de amor y procrean futuros ambulantes; y que están pasando –en esta etapa inédita de su evolución– por un reacondicionamiento radical de sus ecologías cognitivas interconectadas. Y no se olvide un importante tema, ignorado por la mayoría de los evolucionistas: que nuestro espíritu todavía preserva la sabia dimensión animal de «animar-se» fundamentalmente con devaneos sobre el placer y la felicidad posibles.

No sin un cierto temor a las inevitables ambigüedades, vengo publicando libros que apuestan por la conveniencia de un optimismo pedagógico no ingenuo. Destacar que es preciso «reencantar» la educación –como he hecho en algunas publicaciones recientes¹– jamás debe convertirse en un discurso irresponsable y superficial que no sepa dar cuenta de sí mismo, de sus implicaciones, de sus usos y de sus abusos. Existe, sin duda, el riesgo de un *marketing* capaz de vaciar y banalizar ese lenguaje sobre el encanto de educar. Como demuestran las cita-

1. Cf. H. ASSMANN, *Metáforas novas para reencantar a Educação: Epistemologia e didática*, Editora UNIMEP, Piracaiba (São Paulo) 1996²; *Reencantar a Educação: Rumo à sociedade aprendente*, Editora Vozes, Petrópolis (Rio de Janeiro) 1988³; «Paixão pela educação com os pes no chão»: *Revista de Educação AEC*, año 28, n. 110 (1999), pp. 9-24 (todo el número está dedicado al tema « Paixão e educação »); «A dimensão estética do conhecimento: A aprendizagem como experiência da beleza»: *Comunicações. Caderno do Programa de Pósgraduação em Educação*, UNIMEP, año 6, n. 2 (nov. 1999), pp. 29-41.

das publicaciones de los últimos años, me he implicado en esa vertiente de lenguajes afirmativos y antipesimistas, pero trato de hacerlo a partir de un diálogo exigente con las ciencias de la vida (biociencias), los estudios sobre el cerebro/mente y los nuevos espacios de conocimiento propiciados por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Como algunos han sabido entender correctamente, mi manera de abordar el asunto apunta a un «sentido sobre todo político» (como advierte Pedro Demo²). Pero, teniendo en cuenta el peligro de «encubiertas banalizaciones», insisto en alertar.

Paradójicamente, las tecnologías informáticas y las ciencias de la vida, dos campos en otro tiempo académicamente distantes entre sí, convergen hoy, en la teoría y en la práctica, compartiendo muchos de sus conceptos (emergencia, auto-organización, sistemas «aprendentes», evolución cognitiva, etc.). La propia tecnología nos mueve a tomar en serio, en el plano de la educación, la *lección de las biociencias* de que todos los seres vivos son «sistemas aprendentes», y se mantienen vivos y crecen en vitalidad en la medida en que siguen aprendiendo. Existe una unidad básica entre procesos vitales y procesos cognitivos. Por eso no debe causar extrañeza el que las ciencias de la vida y las ciencias de la computación utilicen el término «cognición» para todos los niveles de aprendizaje, desde la ameba hasta Einstein.

Me siento feliz inmerso en los desafíos de la educación. Es en ese campo donde mejor consigo expresar las razones de mi rechazo de los negativismos. Sobre el telón de fondo del surgimiento de una sociedad «aprendente», con economía de mercado y formas mudables de empleo, no cabe duda alguna de que educar es luchar contra la exclusión. En este contexto, educar significa realmente salvar vidas. Por eso, ser educador/a es hoy la más importante tarea social emancipadora. Pero, si el educador/a no se renueva, quien sufre el atraso es la vida de los seres humanos. El pedagógico es hoy el terreno más desafiante de la actuación social y política, y ello en un sentido bastante diferente, y probablemente más exigente desde el punto de vista ético y humano, que la clásica reivindicación del primado de lo político.

2. P. DEMO, *Educação e Desenvolvimento*, Papirus, Campinas (São Paulo) 1999, p. 40.

Perspectivas eclesiales de futuro en América Latina

IGNACIO MADERA VARGAS, SDS
(Colombia)

1. Una observación previa

Creo que es muy difícil decir algo nuevo en relación a este asunto. Por eso, creo que lo que hago es enfatizar muchos elementos que han estado ahí sin impulsar lo que se debía, o que no están siendo asumidos en lo que significan o conllevan.

Me quiero valer de tres elementos que constituyen lo que Wittgenstein llama los «juegos de lenguaje» para establecer una matriz interpretativa. Un juego de lenguaje, en su comprensión, es un conjunto de maneras de hablar, prácticas sociales y visiones del mundo. Así, las organizaciones, los gremios, las sociedades... tienen sus propios juegos de lenguaje. A partir de estos tres elementos de interpretación quiero comprender las perspectivas eclesiológicas para el futuro; en ellas integraré mis propias reflexiones con las que un grupo de teólogos colombianos plantearon en un diálogo realizado el pasado 27 de Enero en Bogotá.

2. Maneras de hablar

La Iglesia y la teología están ante el reto de una corrección de óptica en sus registros de lenguaje. Creo que el lenguaje religioso padece una crisis de significación; y me refiero tanto al lenguaje conservador, articulado desde la filosofía grecolatina y en las interpretaciones escolásticas, como a un cierto lenguaje contemporáneo racional y sofisticado, incluso liberador, que ha perdido mordiente histórica, porque, hablando de muchas cosas que son verdad, no responde a tantos interrogantes cotidianos. Es posible que un reto a la teología de nuestros tiempos sea hacer una teología liberadora que, teniendo en cuenta lo

elaborado hasta el presente, se ocupe significativamente de la cotidianidad, de los asuntos de la gente. Y la gente, para mí, es el obrero mal pagado; son las clases medias, asfixiadas por los impuestos de nuestros países, que aplican políticas neoliberales; son las madres solteras y las mujeres y hombres que viven una tragedia constante.

Los registros de lenguaje que hemos utilizado en teología están pidiendo una reubicación en dos sentidos:

- en cuanto a su capacidad de interpretar las realidades vividas desde una matriz estructural;
- en lo que se refiere a su capacidad de provocar el efecto que significan.

En este contexto, la Iglesia tendrá que construir un lenguaje significativo para el hombre y la mujer de hoy, para los sectores populares y para las elites. Desde el lenguaje teológico hasta el lenguaje litúrgico. Y, en este sentido, una perspectiva interesante es ocuparse del asunto de la significación de manera que al lenguaje verbal y escrito se unan los nuevos lenguajes del gesto, los símbolos, las comunicaciones no verbales y los nuevos lenguajes de la informática.

¿De qué hablamos y cómo lo hablamos? Es decir, ¿cuales son los referentes que forman parte del pulso de la historia de las comunidades humanas que somos la Iglesia, y de qué manera estamos hablando de esos mismos referentes? ¿Cuál es la fuerza de la palabra dicha, o escrita, o silenciada? Porque también los silencios son una manera de hablar en determinadas coyunturas.

Como Iglesia, tenemos una tarea ante el lenguaje que habla de nosotras y nosotros y el lenguaje que nosotras y nosotros hablamos. ¿Qué decimos? ¿A quién lo decimos? ¿De qué hablamos? ¿Cómo lo hacemos? ¿En qué contextos? De manera que el lenguaje religioso no se vaya de vacaciones, y los nuevos fenómenos que viven hombres y mujeres en Latinoamérica tengan un eco en los decires de la Iglesia.

Evidentemente, las mediaciones que han caracterizado a la teología latinoamericana en el pasado deben ser enriquecidas con otras mediaciones que vengan de las ciencias de la significación: la sociolingüística, la semiótica, la pragmática... El sentido del discurso es el que está en juego para que el teólogo siga hablando de los intereses de los humildes y provoque y urja a una acción reactiva.

Un servicio de Iglesia y a la Iglesia será la construcción comunitaria de un lenguaje con sabor a contexto, de manera que los modos de hablar en verdad «hablen», porque hacen cosas con palabras, y no simplemente «digan» y no causen ningún tipo de efecto perlocutivo.

3. Prácticas sociales

La gran práctica de acompañamiento a los sectores populares se expresa en la renovada opción por los pobres, en las palabras de la CLAR. No quiero decir con ello que la opción debamos hacerla de nuevo, sino que ella debe recuperar su mordiente evangélica, su novedad. Por el seguimiento de Jesucristo, la Iglesia latinoamericana se ve urgida, ante la arremetida de las políticas neoliberales generadoras de más pobreza, a buscar, con todos y todas los que siguen imaginando modelos alternativos de sociedad, la articulación de procesos que sigan apostando por la construcción de propuestas que mantengan la centralidad de lo humano y recuperen el sentido de la distribución de los bienes como parte integral e integrante de los procesos macroeconómicos.

Creo que la teología que se nutre de las tradiciones de Medellín y Puebla no puede adquirir complejo de pasada de moda, porque su lugar teológico sigue ahí: los y las excluidos/as, las víctimas de la iniquidad neoliberal. En este sentido, la profecía ante la idolatría del mercado y de las formas de corrupción propias de las sociedades que conformamos pide una Iglesia comprometida con la configuración de propuestas éticas que reubiquen la centralidad de lo humano en las cuestiones económicas, bioéticas, ecológicas y jurídicas.

Una Iglesia que asuma las causas reivindicativas de todos los excluidos, de todos los segregados o marginados sociales por razón de género, de cultura, de etnia, de orientación sexual o de divergencia de pensamiento. Una comprensión y práctica de la catolicidad como integración de la diversidad en la unidad de un compromiso con la causa del Reino predicado por Jesús, fortaleciendo así su presencia como servidora del Reino. Catolicidad como universalidad, que incluye la diversidad cultural y que, por lo mismo, promueve la inculturación como constitutiva de la acción evangelizadora.

Una Iglesia que impulse la ministerialidad de los cristianos de manera que se vaya configurando como comunidad de los fieles en diversidad carismática. Una Iglesia donde los modelos gradativos y tagmáticos vayan cediendo a la igualdad fundamental en diversidad funcional. Aquí toma fuerza la necesidad de una formación de los hasta hoy llamados laicos y laicas, de manera que asuman su mayoría de edad, y dejemos de vivir una iglesia que dice y otra que escucha. La ministerialidad laical hacia el futuro no puede ser considerada en función de las carencias o suplencias de otros ministerios, sino en función de su sentido de expresión de la Iglesia toda ministerial.

En esta línea, una opción importante de la Iglesia del continente será la formación de un laicado teológicamente formado que incida críticamente en las nuevas estructuras participativas que generan las sociedades, de manera que, ante la arremetida neoliberal, existan grupos de presión que fomenten la promoción de una sociedad alternativa en los niveles internacional y nacional. Es necesario suscitar ministerios desde las bases populares y desde los sectores académicos, intelectuales, profesionales, que, formados sistemática y organizadamente, sean capaces de impulsar a otros.

La vida religiosa en la Iglesia del continente debe tener un rol más protagónico. El sentido de su historia y la intencional de los fundadores han sido siempre proféticas y de frontera. Está llamada, por tanto, a realizar la expresión de Metz: «jalonar a la gran Iglesia». La gran tradición de la vida religiosa en la historia del continente tiene que seguir siendo creadora y productora de experiencias de novedad y de sorpresa hacia el futuro.

4. Visión del mundo

Una Iglesia llamada a mantener su visión de ver el mundo desde los pobres y excluidos del sistema, desde sus intereses y sus búsquedas. En este contexto es necesario seguir afirmando las utopías. Frente a la fuerza del imperio, quienes tenemos fe somos los llamados a mantener la esperanza a pesar de todo. Esta utopía, propia del profeta y del poeta, es un reto a la creatividad y a la fe de los teólogos y teólogas y de las mujeres y hombres de Iglesia. El pueblo necesita fortalecer su esperanza en el valor de lo pequeño, en el sentido realizador de humani-

dad de la comunión y de la organización. Una visión realista del mundo no impide soñar, tener la suficiente fantasía creadora como para seguir creando y luchando.

Ante las propuestas individualistas neoliberales y postmodernas, es preciso reafirmar la propuesta comunitaria propia de la tradición evangélica y de las primeras comunidades. En este sentido, hay que desarrollar una comprensión de la vida de la Iglesia como alternativa a los sistemas dominantes.

La visión de género pide una nueva comprensión de lo humano en todas sus expresiones. La Iglesia, comunión de mujeres y de hombres, estará llamada a aceptar y promover, no sólo la conciencia de una ancestral lucha antipatriarcal, sino, ante todo, a generar modelos de comunión de género que construyan la humanidad en la igualdad de hijas e hijos de Dios. Una Iglesia que invite a los hombres y mujeres a replantearse su autocomprensión para identificarse como género, como humanidad en marcha.

Los nuevos movimientos religiosos señalan la necesidad de una Iglesia abierta al diálogo con las diversas propuestas, cristianas o no. De manera que el acuerdo en lo fundamental conlleve prácticas conjuntas que señalen el valor de la experiencia de fe para la construcción y defensa del hombre y de toda la creación. Hacia el futuro, veo una Iglesia cada día menos oficial y más abierta a las angustias y esperanzas de los hombres de este tiempo.

Visión valorativa de la diversidad cultural en una comprensión de la Iglesia como integradora de la diversidad, capaz de descubrir la revelación presente en las culturas indígenas del continente. La inculturación pide el desarrollo de las teologías desde y para determinados sectores.

Necesitamos una visión que tenga en cuenta una valoración del sujeto en sociedad. Las situaciones que vivimos son intensas, y la carga psicológica que provocan hace necesaria una respuesta que identifique al sujeto en situación y le dé posibilidades de mantener la confianza en el valor de su fe. No se trata de recuperar tendencias intimistas, sino de tener en cuenta que un excesivo acento en lo social-comunitario puede olvidar que quienes constituyen lo social-comunitario son hombres y mujeres con una subjetividad que sufre, que ama, que llora y que espera. Es preciso tener en cuenta que el impulso del Espíritu actuando en el corazón humano pide una experiencia religiosa capaz de integrar lo liberador societal con lo sentimental, con

lo afectivo, con lo humano, intensamente humano, que hay en cada subjetividad consciente.

Una visión abierta a la esperanza en el futuro, precisamente porque se nos hacen difíciles las condiciones para esperar. La esperanza provoca la capacidad de soñar y fantasear sobre mundos diversos, que generan estructuras de justicia y promueven el respeto a la creación, la preservación de un escenario en el que hombres y mujeres representamos el drama de la vida. En esta búsqueda, la vida humana debe ser considerada inviolable por los sistemas que no respetan los derechos humanos, por la violencia que justifica la guerra y la prolonga, porque sus actores están seguros en sus trincheras o sus palacios, y las víctimas serán siempre los pobres y oprimidos. Por eso la Iglesia del futuro será igualmente martirial, en la medida en que sea insobornable en la defensa de la vida y realice el eslogan tantas veces repetido en las manifestaciones y protestas de nuestros países: «por la vida, hasta la vida misma».

No creo que haya concluido la etapa de la profecía; lo que si creo es que hoy la profecía está besándose con el martirio, como se besan para el salmista la justicia y la paz. Yo soy de una tierra regada por la sangre de innumerables víctimas injustamente condenadas, y la tentación del silencio no puede ser el lenguaje de las mujeres y hombres de Iglesia, sino, antes bien, la decisión de pronunciar nuevamente una palabra regenerada por la esperanza y fortalecida por la fe en el único Señor Jesucristo.

Treinta años de teología

Reflexión personal

JOÃO BATISTA LIBANIO
(Brasil)

Mirar al pasado

Para quien terminó sus estudios de teología antes del Concilio, aunque ya en el clima de su convocatoria, todo comenzó con el impacto del Vaticano II. Los años conciliares y postconciliares fueron de una abundante y creativa producción teológica, con la que se compensaba el gigantesco atraso de siglos de prisión neo-escolástica.

Yo viví en Roma esos primeros años conciliares y postconciliares, en un clima en el que todo era posible en teología. Había mucha libertad para pensar y para todo tipo de audacias. La gigantesca personalidad de Karl Rahner nos movía a repensar toda una teología que había quedado esclerotizada. El giro antropocéntrico había sentado las bases para ulteriores avances. Fue entonces cuando se abrió la posibilidad de pensar la teología a partir de la situación subjetiva de América Latina, y no necesariamente de un modo deductivo o «descendente».

Regresé a Brasil en 1969, después de más de diez años en Europa. Mi teología era toda ella europea y de orientación hermenéutica, marcada por los teólogos que habían hecho el Concilio. Las preguntas brotaban a partir de los cuestionamientos del sujeto moderno europeo y de las ciencias. Faltaban las preguntas del «reverso de la modernidad» para hacer que surgiera una teología contextualizada en nuestro continente.

Dos grupos resultaron fundamentales para hacerme abordar las cuestiones que afectaban a nuestra situación latinoamericana. La Confederación de Religiosos del Brasil (CRB) había creado un equipo teológico que, con su reflexión, debía servir de ayuda a la vida religiosa. Allí conviví con L. Boff, C. Mesters, Clodovis Boff, Madre Luzia, D. Vital, C. Palacio, etc. Sin lugar a dudas, se trataba de un foro de debate crítico que nos ayudó a todos a depurar el pensamiento desde una perspectiva crítica.

A partir de los temas estudiados en el seno de aquel equipo, produce mis primeros libros, todos ellos desde una perspectiva crítico-social. Sin contar la tesis doctoral, el primer libro que publiqué, en 1971, fue sobre la vida religiosa y el testimonio público. Para escribirlo, bebí en las fuentes de la teología política y la teología de la esperanza europea, aunque ya me hice eco de los primeros balbuceos de la teología de la liberación (TdL). Citaba, por ejemplo, un texto de Gustavo Gutiérrez en el que ya aparecía la expresión «teología de la liberación», antes incluso de la publicación de su libro con el mismo título, que se produjo aquel mismo año. Traté de hacer una relectura de la vida religiosa, de los votos, desde una perspectiva socio-política.

Como miembros de dicho equipo teológico, varios de nosotros tuvimos la oportunidad de recorrer todo el país, desde la Amazonia hasta Rio Grande do Sul, dando conferencias sobre temas relacionados con nuestra reflexión. Fue un auténtico baño de Brasil. En aquel equipo produjimos una teología de la vida religiosa desde la perspectiva de la liberación que estimuló y alimentó a muchas comunidades de religiosos/as, en especial a las que vivían insertas en medio del pueblo. Tal vez la literatura de la TdL en el campo de la vida religiosa haya sido una de las más ricas en el conjunto de toda la Iglesia. La metodología del grupo estaba orientada a la producción de textos que sirvieran para la organización de cursos y conferencias de animación y renovación de la vida religiosa en todo el país.

Un segundo grupo, que más tarde se llamaría «Grupo de Emaús», tuvo un gran influjo en mi itinerario teológico. Constituido a iniciativa de tres frailes dominicos que habían estado presos, cuando salieron de la prisión, el grupo era sumamente plural y de talante ecuménico, y sus miembros, de diversas especializaciones, estaban unidos por un objetivo crítico-liberador. Constituía en verdad un espacio de enorme libertad de debates teóricos y confrontaciones personales. Todavía hoy nos reunimos con periodicidad «británica». Algunos de los que fundaron el grupo ya no están, y otros han entrado en él más tarde, pero el espíritu sigue siendo el mismo, y algunos somos miembros «de la primera hora».

En ambos grupos circulaban libremente las ideas, de manera que se creaban consensos teóricos y prácticos que respetaban siempre la libertad y la creatividad personales. Todos nos influenciábamos mutuamente. Teólogos y científicos sociales,

además de la cercanía teórica que daban las lecturas, experimentamos una ocasión verdaderamente única de convivencia humana. Lo cual creó entre nosotros una armonía teórica y humana bastante original e infrecuente en el mundo de la intelectualidad.

En la década de los setenta, Leonardo Boff organizó varias semanas teológicas en Petrópolis. A pesar de haber sido organizadas por un grupo local, los invitados acudían de todo el país. Aquello fue una verdadera instancia de debate libre y serio, y varias de mis publicaciones guardan una estrecha relación con dichas semanas, cuyas distintas conferencias fueron publicadas por la *Revista Eclesiástica Brasileira*.

También en las décadas de los setenta y los ochenta, el Instituto Nacional de Pastoral (INP) se reunía periódicamente para debatir temas y preparar encuentros importantes. Posteriormente, sus reuniones fueron más espaciadas. En cualquier caso, fue otro lugar de debate teórico enriquecedor. Este equipo organizó cursos para el clero y los obispos, produjo textos de teología pastoral y contribuyó a la elaboración de los textos preparatorios de las Directrices Generales de la acción pastoral de la Conferencia Episcopal Brasileña.

Muchos de nosotros éramos los mismos que frecuentábamos el Equipo teológico de la CRB, las Semanas Teológicas de Petrópolis, el INP o el Grupo de Emaús. Pero siempre había otras personas, de manera que cada grupo tenía su originalidad y hacía su peculiar aportación.

Además, durante varios años pertenezco al equipo del Instituto Brasileño de Desarrollo (IBRADES), cuyos miembros asumíamos la responsabilidad de impartir cursos de formación de agentes por el interior del país, otra fuente de reflexión y crítica teológica, ya que en dichos cursos predominaba una perspectiva crítico-social.

También muchos de nosotros nos alimentábamos teológicamente del contacto con las Comunidades Eclesiales de Base (CEBS), bien por pura ósmosis, bien con ocasión de los Encuentros Intereclesiales, lugar inspirador y crítico de una gran parte del trabajo teológico.

Aun cuando recordaba la influencia de lugares institucionales, la Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión (SOTER) entró como instancia de comunicación, de diálogo y de debate teológico. En una palabra, de todos esos lugares pudimos aprender mucho para nuestra producción teológica.

En un ámbito más restringido, tuve el enorme privilegio no sólo de haber sido en mis años jóvenes alumno del eminente filósofo Henrique Vaz, sino, sobre todo, de haber convivido con él en una misma casa desde 1969. Pudimos debatir fraternal y amistosamente sobre infinidad de cuestiones. Además, durante todos esos años me alimenté con la lectura de sus escritos. Tal vez haya sido la suya la mayor influencia intelectual que he recibido, aun cuando, con enorme modestia, disintiera de su parecer. Él fue y sigue siendo el gran maestro, y de su sabiduría y su ciencia he seguido aprendiendo hasta el día de hoy. Sus críticas a la TdL fueron para mí sumamente sugerentes y me hicieron pensar mucho más a fondo sobre numerosos problemas.

Una mirada al presente

Hasta aquí, mi mirada se ha fijado en el pasado. Pero, mirando el panorama del presente, he de decir que la TdL sigue viva y ofrece un saldo bastante positivo, a pesar de sus refriegas del pasado.

Ya hice un extenso balance sobre la TdL en estos treinta años (J.B. Libanio y A. Antoniazzi, *Vinte anos de teologia na América Latina e no Brasil*, Vozes, Petrópolis 1994), cuya forma actualizada fue puesta por la SOTER en su *home page*. Por eso no voy a repetirlo aquí. Me limitaré únicamente a ofrecer unos breves trazos.

El mayor logro de la TdL consiste en haber penetrado con sus tesis centrales todo nuestro tejido político y eclesial. La TdL ha ayudado a crear una cultura de la liberación que se mantiene activa gracias a la constante y seria preocupación por los pobres, por la suerte de los excluidos, por su liberación. Los términos pueden cambiar, pero el meollo de la opción por la liberación de los pobres sigue vivo y activo. Hoy se habla más de los excluidos y de la cultura de la solidaridad. El Estado ha utilizado estos términos en sus actuaciones sociales. Incluso fuerzas políticas reaccionarias, simbolizadas por el Partido del Frente Liberal (PFL), se manifiestan últimamente en público enarbolando la bandera de la lucha contra la pobreza.

La TdL ha dado a la Iglesia, frente a los estratos más críticos de la sociedad, una credibilidad nueva y diferente. La Iglesia católica tenía fama de estar secularmente vinculada a

las oligarquías, a las clases dominantes; y de pronto brotan de su propio seno una reflexión teológica y una práctica pastoral que desmienten ese pasado y la introducen en el mundo de la crítica coherente y firme a toda dominación. Y la Iglesia ha pagado con sangre semejante osadía.

La TdL ha marcado a la Iglesia, abriéndola aún más a la perspectiva de los pobres. Hoy se habla en ella de este tema central de la TdL como de algo obvio y ya adquirido, aunque no sean más que palabras. Pero siempre es mejor hablar que desconocer.

La TdL, además, alimenta a las CEBS. En la Iglesia brasileña, su influencia se ha dejado sentir en los documentos del episcopado, así como en la elección de los temas más importantes de las Campañas de Fraternidad, con ocasión de la Cuaresma, y en las Directrices básicas de la Pastoral del país.

El hecho de que haya sido discutida por dos documentos romanos revela su fuerza, su presencia y su relevancia. Uno de dichos documentos acaba incluso asumiendo sus tesis fundamentales o, al menos, sus principales objetivos: la opción por la liberación de los pobres, la dimensión social de la fe y las expresiones populares de las comunidades de base. En suma, la TdL ha hecho que la Iglesia despertara al valor evangélico del compromiso liberador con los pobres en una línea que trasciende el tradicional asistencialismo caritativo, a la vez que ha sustentado la práctica pastoral de muchas iglesias, comunidades e individuos hasta el heroísmo del martirio.

Una mirada al futuro

Personalmente, veo con esperanza el futuro de la teología en América Latina. Si en los difíciles años de la represión significó un acicate para la conciencia nacional y eclesial, en estos tiempos de repliegue eclesiástico, de neoliberalismo y de post-modernidad le competen nuevas funciones no menos urgentes.

En relación a la vida interna de la Iglesia, la teología de América Latina tiene una serie de tareas urgentes, entre ellas la de desarrollar hasta las últimas consecuencias el modelo de una Iglesia *de* CEBS, mucho más innovador que una Iglesia *con* CEBS. En este punto, sigo la distinción elaborada por el sociólogo Pedro A. Ribeiro de Oliveira. La propia estructuración de la Iglesia se haría a partir de las CEBS. Lo cual no significa que la CEB sea la única realidad existente en la Iglesia.

Cada vez es más urgente pensar en términos teológicos un *ethos democrático* dentro de la Iglesia. En nombre de la voluntad de Jesús, se han incrustado en la Iglesia estructuras de poder autoritarias, aristocráticas, propias de una monarquía absoluta. Todas esas formas de pensar la relación política, que también se dan en la Iglesia, han quedado ya superadas, pero seguimos manteniéndolas con el respaldo de lo sagrado. Esta tarea no se nutre únicamente de estudios históricos del pasado —en esto los europeos son invencibles—, sino también de prácticas eclesiales concretas en curso en nuestras comunidades. Hay ahí, sin duda, una acción del Espíritu Santo que no ha sido suficientemente trabajada desde el punto de vista teológico.

Unido a los dos temas precedentes, se impone repensar en profundidad el ministerio ordenado en la Iglesia, con el amplio abanico de problemas que le son propios, algunos de los cuales, hoy por hoy, no son susceptibles de discusión alguna. Aun así, hay espacio para ulteriores reflexiones, y una distinta coyuntura podría eventualmente modificar su actual *status quaestionis*.

Los principales desafíos, sin embargo, provienen de la sociedad, de la cultura. Entre ellos está el sistema neoliberal, con toda su ideología *darwiniana* del dominio de los más fuertes, de los más sanos, con la eliminación y exclusión de los débiles, los enfermos y los viejos, todos ellos improductivos. Se trata de responder a esta situación de exclusión creciente, de una pobreza diferente que no sólo afecta a la esfera material, sino que además destruye, en el interior de las personas, las posibles utopías. Estamos asistiendo a la muerte de las utopías. Y la teología de América Latina tiene, por naturaleza, una fuerte carga utópica, dado que desde sus comienzos se ha alimentado de la práctica escatológica de Jesús —fuente inspiradora de utopías— y de la predicación del Reino de Dios, una categoría que encierra también un enorme vigor utópico. Si la teología de América Latina es culpable de algo, no es de falta de utopía y esperanza, sino de todo lo contrario. En un mundo falto de aliento, sumido en el hedonismo y el consumismo, sin perspectivas de un mayor sentido, la teología puede desempeñar la función de insuflar un aire puro de esperanza.

La caída del socialismo hizo que cayera también un tipo de utopía, al revelar el lado oscuro de su rostro histórico. La teología se inspira en otras fuentes más puras, tales como las bienaventuranzas de Jesús, la opción por los más pobres, la soli-

daridad con todos, el perdón, la reconciliación, la libertad para amar, etc. Estos valores fundamentales —que el socialismo ha desconocido en muchos momentos, habiendo naufragado por ello— son el corazón evangélico de la teología latinoamericana.

La teología de América Latina tiene ante sí el desafío de ampliar aún más su campo de interés. Si durante mucho tiempo se limitó a la urgente tarea de liberación de los pobres, presos de unas estructuras socioeconómicas injustas, hoy percibimos que hay otras graves amenazas a la vida humana que provienen de la cultura, del género, de la intolerancia religiosa, de la difusión de un clima religioso alienante, del dominio destructor de la naturaleza, de una cultura postmoderna decadente.

La cultura postmoderna se ha manifestado con diversos rostros. A veces se presenta con aspecto triunfalista, haciendo alarde de progresos cada vez mayores en los dos terrenos-punta: la ingeniería genética y la tecnología de la comunicación. Los analistas sociales perciben ya profundos cambios de comportamiento en las personas, provocados por la sustitución de las relaciones reales por las virtuales, que se concretan en soledad y aislamiento físico, al lado de un intenso mundo de contactos mediante las «infovías». No es un desafío para la teología únicamente la manera en que puede hacerse presente en ese mundo, sino también el tipo de vivencia de la fe que es capaz de producir. Hasta ahora, la fe cristiana ha sido entendida como algo profundamente comunitario; ahora bien, ¿cómo seguir creyendo en un mundo de múltiples creencias, pero que son ofrecidas para el consumo individual en casa, frente al televisor?

Una nueva cultura virtual está gestándose. ¿Es posible inculturar en ella la fe, o acaso es una cultura absolutamente refractaria a una vivencia auténtica de la fe cristiana? Al aislamiento y la dependencia de Internet, que aleja a las personas de los contactos físicos, súmese el creciente miedo a salir de casa después de determinada hora, debido a la violencia urbana. ¡Tenemos a las personas prisioneras de sí mismas y en sí mismas por la tecnología y por el miedo!

La cultura postmoderna ha acentuado el lado aburrido de la existencia. La *nausée* de la que hablaba J.-P. Sartre en la postguerra se ha convertido hoy en alimento de generaciones enteras, que se decepcionan de tanta lucha inútil por transformar la realidad social. Estamos peor que antes. Las movilizaciones populares y juveniles de décadas pasadas se han revelado inocuas frente a la fuerza avasalladora del sistema, que hoy revis-

te la forma aún más salvaje del neoliberalismo. Incluso las conquistas sociales alcanzadas dentro del capitalismo han experimentado una auténtica reversión.

En su reacción frente a un triunfo nefasto de la razón instrumental, la postmodernidad ha descubierto ciertas dimensiones de humanidad, dando lugar a una tendencia que ha propiciado un acrisolamiento de la teología de América Latina y que se ha concretado en diversos movimientos. El movimiento pacifista, por ejemplo, se opone a cualquier demostración de fuerza y violencia. Y la TdL, antaño acusada de fomentar la violencia, la guerrilla y la lucha armada, en orden a la liberación de los pobres, hoy rechaza inequívocamente toda forma de violencia. El sistema liberal es extremadamente hipócrita al oponerse a las revoluciones a la vez que inyecta miles de millones de dólares en la industria bélica, propicia las guerras para animar el mercado armamentista, facilita la posesión de armas, fomenta la violencia con la ayuda de su industria mediática, etc.

No se trata de pacifismo romántico, sino de la exigencia, derivada de la esencia misma del Evangelio, de crear una sociedad sin violencia, reconciliada por el perdón, promotora de la justicia como condición indispensable de la paz.

La teología feminista ya es una realidad y sigue constituyendo un desafío. La propuesta no es tanto hacer una teología a partir del lugar de la mujer en la Iglesia y en la sociedad —que también—, sino, fundamentalmente, que se tenga en consideración el género en toda la teología. Lo cual implica que el binomio cultural masculino/femenino, en su relación, se hace lugar hermenéutico de la revelación. Hasta ahora, lo masculino ha predominado en la interpretación de la tradición de la fe bíblico-cristiana y en la práctica eclesial. El desafío consiste en que lo masculino sea siempre visto en su relación con lo femenino, a fin de que su carácter cultural e histórico se haga más explícito para posibles modificaciones.

El diálogo inter-religioso y la inculturación en nuestro continente tienen que hacer frente a las culturas y tradiciones religiosas amerindias y afroamericanas. Hasta ahora, los autores europeos e indios han constituido las matrices de dicha teología. El reto consiste en inculturarla en nuestro continente afroamerindio, un campo en el que se ha hecho relativamente poco. No se trata de un asunto que concierna únicamente a los teólogos/as negros e indios, sino a todos. La cultura negra en el Brasil y la indígena en los países andinos no afectan exclusiva-

mente a los grupos étnicos correspondientes, sino a todos los habitantes del continente.

La problemática a que hace referencia el lema *grito de la tierra y grito de los pobres*, acuñado por L. Boff, es cada vez más importante. Si muere la «pobre Tierra», morimos todos, pobres y ricos. El problema es mucho más profundo. En el fondo, está en juego una nueva antropología, que implica necesariamente una nueva teología de la creación. Si L. Feuerbach redujo la teología a antropología, también intuyó, sin embargo, que hay entre ambas una profunda relación. Si K. Rahner llegó a afirmar que toda antropología encierra una teología, hemos de elaborar la teología que la nueva antropología cósmica implica. Ésta, a su vez, viene provocada tanto por la influencia de la cosmología moderna como por la del movimiento de conciencia ecológica.

La agenda de la teología de América Latina puede aún ser ampliada. Pero ya con estos problemas tenemos bastante. Tendrá que ser la nueva generación quien los afronte, en la seguridad de que no le faltará ni ánimo ni capacidad para ello.

Significado de la teología latinoamericana para mi teología

JOHANN-BAPTIST METZ
(Alemania)

Con enorme gozo, indico a continuación algunas ideas con respecto al significado de la Teología de la liberación (TdL) para mi propia actividad teológica.

Cuando, a mediados de los años sesenta, esboqué una «Teología política», sugería una determinación de Iglesia que despertó la atención de mis amigos y colegas latinoamericanos: la Iglesia como institución de libertad crítica social de la fe. A cambio, de América Latina recibimos en Europa los primeros apuntes de una eclesiología fundada en las comunidades de base.

En mis distintas visitas a América Latina durante los años ochenta, en las que mis amigos y colegas me permitieron conocer el trabajo comunitario de base, me pareció que su mayor impresión, y también su mayor esperanza, se manifestaba allí donde el trabajo se realizaba «desde abajo», allí donde la miseria y el sufrimiento mudos de las personas prohíben el discurso teológico apresurado. En un primer momento, sólo el estar juntos es importante.

Ante tales experiencias, supe de pronto que yo mismo había sido excesivamente pretencioso al hablar de la presencia de realidades eclesiales de base en mi país. Probablemente es propio de una auténtica vida eclesial de base algo que aquí, en Europa, en una Iglesia socialmente aburguesada, (ya) no existe: la vinculación de la búsqueda social y cultural de identidad con la construcción y la experiencia de una identidad religiosa eclesial.

La Teología Política, en su discurso acerca de Dios, sigue estando condicionada por la pregunta: «¿Quién habla –cuándo y dónde, por quién y con qué intención– de Dios?». Con ello, la Teología se ve confrontada con las categorías de ser sujeto, de praxis y de alteridad. Para explicitar mejor estas categorías, la Teología Política recibió diferentes impulsos de la TdL. Así, por ejemplo, la crítica del concepto –teórico por demás– de

praxis y la precisión del concepto de alteridad a la luz de formas sociales y culturales de otredad.

Un significado permanente posee la «opción por los pobres», que en Medellín trató de llegar a la conciencia de la Iglesia entera. Para que obre en beneficio de los pobres en los países más pobres del mundo, esta opción deberá ser introyectada también en la conciencia nacional e internacional. Precisamente por eso, la Teología Política en los últimos años se pregunta a menudo por el potencial político de esa «opción por los pobres» en nuestro medio, es decir, en los países del Primer Mundo. Representa, antes que nada, una protesta contra el pragmatismo de una libertad democrática desvinculada de la memoria del sufrimiento de las personas, con la consiguiente ceguera moral. Y representa, además, la lucha por una nueva política de reconocimiento y por una nueva democracia.

Ya no es posible pensar una política democrática simplemente como la relación entre quienes comparten un mismo discurso, sino –fundamental y enteramente en el sentido de la mencionada opción– como la relación de los que están de un lado con los *otros* amenazados, excluidos y olvidados. Las relaciones estrictamente de reconocimiento, como se suponen en nuestra política occidental de consenso, no consiguen pasar, en último término, de la lógica del puro mercado, el trueque y la competencia. Por tanto, únicamente con unas relaciones asimétricas de reconocimiento la inclinación de quienes están de un lado hacia los *otros* amenazados y sacrificados quiebra la violencia de esta lógica en la política.

No pocos verán en la acentuación de la asimetría, en este postulado de una nueva política de reconocimiento, un concepto excesivamente enfático de política. En realidad, sin embargo, dicho postulado tan sólo reclama la relación irrenunciable de política y moral –precisamente en la actual política internacional. Sin esta «implicación moral», la política, la política internacional, no sería más que lo que hoy mayoritariamente parece ser: rehén de la economía y de la técnica y de las inevitables consecuencias de la globalización.

Es cierto que en estos tiempos la «opción por los pobres» les parecerá a muchos falta de realismo o fanática, exactamente igual que el seguimiento de Jesús o la mística del cristianismo, que se ve movida por la sensibilidad hacia el sufrimiento ajeno. Los cristianos, sin embargo, no podemos eludir este desafío ni en Europa ni en América Latina.

Teología desde la realidad

JON SOBRINO
(El Salvador)

Me han pedido que escriba sobre mi itinerario teológico y su contexto vital, y espero que sea de alguna utilidad. Para mí, personalmente, fue muy útil conocer el contexto de Ellacuría para comprender sus textos, no tanto los filosóficos, pero sí los teológicos. Poco antes de Puebla (1979) le pidieron que escribiera un artículo sobre «Iglesia y cruz», y Ellacuría escribió su conocido texto «El pueblo crucificado». Lo escribió en medio de y afectado por la opresión y represión que sufrían los pobres, y también por la luz y salvación que encontraba en ellos, por lo cual pudo poner al artículo un subtítulo realmente audaz y sorprendente: «Ensayo de soteriología histórica». El texto, pues, debía mucho –lo decisivo, pienso yo– al «entorno vital». Éste posibilita la creación y el contenido de un texto, y por eso conocer aquél ayudará a comprender éste. Con esa esperanza están escritas estas líneas.

Lo vital del entorno: la realidad

Al hablar de «lo vital» de mi itinerario, quisiera comenzar diciendo que no me considero un teólogo profesional ni un estudiante de la teología, aunque he hecho varias cosas que, convencionalmente, pertenecen a «la profesión»: dar clases, escribir y publicar, investigar (no mucho en los últimos años)... Digo esto para esclarecer el entorno vital de mi quehacer teológico: no lo he entendido como un modo de entrar en un ámbito de realidad ya constituido en sí mismo y llamado «teología», sino como un pensar, reflexionar, rumiar si se quiere, la realidad tal como a mí se me ha presentado y me ha afectado.

La realidad me ha dado que pensar, y al conceptualizarla he usado, muy principalmente, conceptos de la tradición cristiana. Así surgió, pienso yo, la teología. Quizás esto pueda parecer obvio y no merezca la pena ser mencionado. Pero lo hago para

insistir en que para mí, en lo fundamental, hacer teología no es el ejercicio de una profesión, sino una forma de ser; no es algo que me haya brotado, formalmente, por ser cristiano, sino por ser humano (aunque eso humano en mí haya incluido desde el principio lo cristiano); no es, en un primer momento, un servicio a otros, a la Iglesia, sino una necesidad para mí mismo. Con paz o en crisis, con gozo o en desolación, ahí está el impulso irresistible a decirme a mí mismo qué es eso de Jesús, qué es pecado, gratuidad, Dios, esperanza, liberación...

Todas esas «cosas», expresadas en textos, aun sagrados y revelados muchos de ellos, son «cosas» que, ante todo, pertenecen al ámbito de la realidad y no tanto al ámbito derivado de un saber llamado «teología». En este sentido, y parafraseando lo que Zubiri dice del ser humano, me gusta pensar que el teólogo es «animal de realidades», y que el quehacer teológico consiste en habérselas personalmente con cosas reales. Dicho con toda sencillez: pretendo hacer teología con sentido de realidad.

Ojalá me haya explicado bien –aunque no sé si lo he logrado–, porque este primado de lo real me parece fundamental también para la teología. En este sentido, la teología ha sido para mí –para otros seres humanos puede haberlo sido la poesía, la pintura o la música– una forma de poner en palabra, de explicitar y verbalizar las realidades que me han dado y me siguen dando vueltas. Indudablemente, al expresar todo eso hacia fuera, al «publicar» y hacerlo en la Iglesia, he puesto mi propio pensar en relación con lo que dicen la revelación y las tradiciones de la Iglesia, y lo he situado en un ámbito de realidad social mayor que el mío personal. Pero lo fundamental para mí ha sido expresar el peso real –y su impacto en mí– que tienen (o no tienen) realidades como Dios, Cristo, pecado, gracia...

Este entorno vital, pensado ahora como la realidad social en la que me ha tocado vivir, ha tenido para mí una importancia evidente. Por poner dos ejemplos dispares: si he escrito sobre el martirio, es, ante todo, porque la realidad salvadoreña lo ha exigido, no porque el martirio sea en sí uno de los posibles contenidos teológicos (olvidado, por cierto) sobre los que se puede decidir si teologizar o no. Y si en 1978 publiqué un librito sobre *El celibato cristiano en el tercer mundo*, fue debido a la problemática de algunos jóvenes jesuitas, compañeros míos, no a que formase parte del *pensum*.

Por último, quisiera mencionar que hacer teología exigidos por la realidad social tiene su contrapartida. En mi caso, y creo que en el de otras teologías latinoamericanas, en la década de los setenta y los ochenta sobre todo, tareas y urgencias impostergables dificultaron la investigación y el estudio reposado, el estar al tanto de las novedades que han proliferado en los noventa: género, indigenismo, ecología, las religiones...

Despertar del sueño dogmático: el misterio de Dios

Sobre el «itinerario» de mi teología, pienso que ha habido dos momentos, con un primer momento previo, por así decirlo. De joven, y mucho más en los primeros años de mi vida de jesuita, la fe y la vocación eran ciertamente cosas reales; pero, en cuanto reales, afectaban más a la voluntad, sobre todo por ser costosas, que a la inteligencia; es decir, no me llevaban a reflexionar. Pero ahí había raíces y semillas de preguntas y modos de pensar. A esto le llamo «lo previo». Después las preguntas se hicieron explícitas, lo cual ocurrió, como he dicho, en dos momentos que suelo comparar a dos «despertares».

Hacia el final de la década de los sesenta, elemento esencial del pensar fue el despertar del sueño dogmático, tal como lo exigían Kant y la Ilustración. Los grandes maestros de la sospecha –Marx, Sartre y Unamuno a nivel filosófico; Bultmann y Marxen a nivel histórico-exegético– fueron echando abajo una gran parte de la comprensión y conceptualización de mi fe. De hecho, me hicieron despertar. Fue una sacudida fuerte y dolorosa. Una vez escribí que, existencialmente, era como si a uno le arrancasen la piel poco a poco, y tuve que habérmelas conmigo mismo, en soledad muchas veces –todo lo cual era bastante normal en aquellos años–. Por ponerlo en el punto más álgido, no podía ya pensar la realidad de Dios –y la correlativa fe del sujeto– sin introducir también la ausencia de Dios y el correlativo momento de ateísmo en la fe del creyente. Y para mí fue Metz quien mejor expresó la situación.

Pero, además de consecuencias personales, ese despertar tuvo consecuencias para la teología, que es lo que interesa en este artículo. La primera, obvia, fue la necesidad de cambiar radicalmente el modo de hacer teología o abandonarla por completo. En concreto, esto supuso poner fin a una teología positivista e ingenua, que entonces denominábamos «tipo

Denzinger», la cual nunca me interesó, aunque la he tenido en cuenta cuando ha sido necesario. No me interpeló en serio ni me ofreció un camino a Dios. La sorpresa gozosa es que alrededor del Vaticano II ya había surgido una teología alternativa que, por una parte, tenía en cuenta la Ilustración y, por otra, era honrada con la revelación de Dios. Como para muchos, también para mí fue aquello una brisa de aire fresco, a lo cual quedamos eternamente agradecidos.

Con todo, lo más específicamente positivo de ese despertar fue para mí que la teología comenzó a girar –en forma cuestionadora, novedosa y esperanzada– alrededor de la realidad última de las cosas y, en definitiva, alrededor de una sola cosa: el misterio; el misterio de la realidad, el misterio del ser humano, el misterio de Dios. La explicitación teológica de esa experiencia provenía en mi caso, como es fácil de adivinar, de Karl Rahner. Hasta el día de hoy recuerdo su libro *Palabras al silencio*, y recuerdo muchas frases suyas, como que «Dios es el misterio santo, totalmente cercano y absolutamente inmanipulable»; que «el ser humano es la indefinibilidad llegada a sí misma»; que «la teología católica, a pesar de sus numerosos dogmas y prescripciones morales, sólo dice una cosa: el misterio permanece misterio eternamente».

Así reflexionaba yo mi fe en medio de la realidad y entre los vericuetos de la Ilustración. Siempre podrá preguntarse si en tal situación no estaría yo haciendo de la necesidad virtud, si no estaría haciendo de la oscuridad misterio; y creo que nunca podré dar una respuesta adecuadamente racional a esta pregunta. Pero, con toda la honradez de la que soy capaz, ha ido creciendo en mí la convicción de que «el misterio posee, a la vez, un como exceso de oscuridad y un como exceso de luminosidad». Al misterio no se le puede mirar a los ojos, por supuesto, pero cada uno tiene que decirse a sí mismo el porqué de esa imposibilidad. Para unos, la invisibilidad del misterio proviene de que la oscuridad entenebrece. Para otros proviene de que la luminosidad deslumbra. Poco a poco, yo fui viendo el misterio desde la luminosidad. Me ayudaron entonces Rahner, de Lubac y muchos otros. Y, años después, los pobres y mártires salvadoreños, con Monseñor Romero a la cabeza.

Para mí esto puso una importante exigencia a la teología: todo conocimiento teológico (y humano) tiene que participar del misterio. En cualquier caso, sin *reductio in mysterium* no me atraían mucho –ni me atraen ahora– los contenidos teológi-

cos (aunque comprendo que hay que reflexionar sobre muchas cosas concretas: desde el número de los sacramentos hasta los impedimentos del matrimonio). Y de ahí también que me encantase lo que dijo el Vaticano II sobre la jerarquía de verdades, no sólo porque afirma lo obvio y supera la absurda nivelación formal de la verdad de los contenidos teológicos, sino porque los remite todos ellos a su fuente primordial: el misterio de Dios.

En este sentido, quisiera decir que me ha tocado escribir sobre Cristología, y lo he hecho con gusto e interés; pero en el contexto en que ahora estamos quizá sea importante decir por qué: además de exigencias académicas de tener que dar cursos sobre el tema, además del *a priori* cristológico ignaciano que nos inculcan a los jesuitas desde el noviciado, la razón más profunda ha sido, creo yo, que Jesús remite al misterio de Dios y al misterio del ser humano –y remite también al misterio de cómo, puestos ambos misterios en relación, aparece el misterio total.

De aquella época me viene también una falta de sintonía con todo lo que sea puro positivismo y pragmatismo, trivialización de la existencia y exaltación de la levedad del ser, así como una cierta desconfianza hacia la postmodernidad ambiental (reconociendo que mi conocimiento y análisis de esta última no es lo profundo que debiera). No es que trate, con esto, de defender el misterio para, por así decirlo, defender a Dios, aunque algo de esto puede ser cierto en parte, pues para mí Dios es el misterio por antonomasia. Pero –aun con independencia de Dios– sin misterio no sabría cómo entender la realidad de lo humano. «Os quedaréis sin la vida si le quitáis el misterio. Hay que salvar el aroma de la madera cortada», que dice don Pedro Casaldáliga.

He hablado un tanto extensamente de este primer momento de mi itinerario, porque pienso que ha sido importante en mi modo de pensar. No he escrito nada explícitamente sobre el misterio, pero está como trasfondo de todo. En el análisis del pobre que hice años más tarde, por ejemplo, he tenido en cuenta su dimensión histórica, social, política..., pero, antes que nada, para mí el pobre sigue siendo expresión del misterio (en este caso *mysterium iniquitatis*, sobre lo que volveremos) de una cruel realidad, y sigue siendo el «misterioso misterio», si se me permite la expresión, de la presencia de Dios. «El suertero que grita “¡La de a mill!” contiene no sé qué fondo de

Dios», dice Gustavo Gutiérrez citando a César Vallejo. Y ésa es una de esas formulaciones –tesis, si se quiere– que pueden sustentar el edificio de toda una teología.

Despertar del sueño de cruel inhumanidad: la liberación del pobre

La razón por la que la realidad del misterio se hizo central, creo yo que se debía al modo en que iba impactándome mi vida concreta (vocación religiosa, trabajos de joven jesuita, los tres votos de pobreza, castidad, obediencia...), sobre todo lo cual podía argumentar para hacerlo de algún modo razonable. Pero esa vida seguía teniendo un «plus» no racionalizable: lo más profundo de mi realidad –y de toda realidad humana– se hacía «misterio».

Esa centralidad del misterio se ha mantenido y ha crecido estando ya en el Tercer Mundo, pero también ha cambiado importantemente. Por decirlo desde el principio, creo que aprendí –me enseñaron– a historizar el misterio. El viejo Rahner, con tantos otros teólogos honrados de la vieja Europa, adquirió un nuevo rostro en Ellacuría, con tantos otros que empezaron a ver el misterio en el pueblo crucificado y esperanzado.

En 1974, ya en El Salvador, teniendo la responsabilidad de docencia teológica y con mis primeros pasos en hacer teología, resonó otra exigencia a despertar, no ya la de Kant, sino la de Antonio Montesinos cuando decía: «¿Cómo estáis en sueño tan letárgico dormidos?». Fue un despertar a una nueva realidad: la de los pobres y las víctimas, producto del pecado y de la opresión humana –también de la mía–. Ese despertar lo transía todo –vida religiosa y eclesial, intereses intelectuales, fe y dudas de fe, preguntas teológicas...– y adquirió primacía sobre otros despertares. Con esto quiero decir que es posible haber despertado del «sueño dogmático» y seguir sumido en un «sueño de cruel inhumanidad», lo cual puede ocurrir aun con buena voluntad o en forma inconsciente, en medio de estructuras adormecidas y adormecedoras. Desde aquel entonces, siempre que me he puesto a pensar teológicamente, he intentado –dentro de la limitación de mis conocimientos– ser honrado con la realidad de este mundo, al cual comencé a despertar con horror y esperanza.

Recordé entonces anteriores épocas de estudio en las que al teólogo se le exigía la honradez intelectual –no el autoengaño– ante «el mundo de Dios», por así decirlo (exigencia que, obviamente, no desaparecería aquí, en El Salvador). Y quisiera añadir, contra lo que a veces suele pensarse en el Primer Mundo, que la problemática de Dios y de la fe no desaparece entre nosotros porque aquí impera ambientalmente algún tipo de religiosidad y no la secularización o el creciente agnosticismo. Por decirlo en dos palabras, la pregunta de la teodicea es aquí acuciante y urgente, y puede incluso serlo más que en otras latitudes, aunque también es verdad que, a través de caminos desconocidos en el Primer Mundo, «se revela» el rostro de Dios de manera inesperada, como decían, por ejemplo, Ellacuría y Juan Luis Segundo, nada ingenuos en estas cosas.

Pues bien, aquí surgió también la exigencia de ser igualmente honrados con la realidad histórica: crueldad, represión y muerte masivas e injustas. Como decía por entonces Hugo Assmann, «es necesario salvar a la teología de su cinismo» si no se ocupa de los dos tercios de la humanidad –de pobres– con sus treinta millones anuales de muertos por hambre (hoy son cincuenta o sesenta millones). Así como hay que «dejar a Dios ser Dios», para ser fieles a su misterio, así también comencé a pensar que hay que «dejar a la realidad ser lo que es», sin ignorarla desde torres de marfil teológicas, sin manipularla sutilmente, como si, en definitiva, la realidad estuviese ahí para probar la verdad de tesis teológicas, y no al revés. Con la venia de Barth –y con su apoyo–, si es verdad que «Dios ha hablado», y en un sentido la teología no puede ir más allá de esa palabra, también es verdad que «la realidad ha hablado», y la teología no puede desentenderse de esa palabra, a pesar de que tenga muchas otras, aparentemente más sublimes.

A partir de este segundo despertar comprendí que mi visión anterior de Dios, del ser humano y de la realidad era muy limitada. No que fuese necesariamente falsa, por supuesto, pero sí presentí que había una grave limitación en la perspectiva. Yo tenía por universal lo que era parcial, en este caso lo europeo. El Salvador me abrió a otra parcialidad que está más grávida de realidad y que, por ello, puede conducir por sus pasos a una universalidad más verdadera. Dicho sin ninguna rutina y sin que el lenguaje suene a manido: este despertar significó conocer a un Dios de los pobres, a unos seres humanos –los pobres– cuya tarea más urgente es sobrevivir y cuyo destino más cerca-

no es morir la muerte lenta de la pobreza o la muerte rápida de la violencia. Y empecé igualmente a tomar teológicamente en serio el pecado: pecado es lo que da muerte. Y también en medio de esa realidad, como milagro que sólo puede recibirse con agradecimiento, apareció la esperanza, la dignidad, la solidaridad, el humilde caminar con Dios y hacia Dios. Apareció la gracia: lo que da vida.

Todo ello me pareció ser más real que lo que yo había tenido antes por real. Pero también descubrí que algunas de las cosas anteriores, con ser importantes, podían encubrir cosas tan importantes o más que ellas. Así, la realidad del Tercer Mundo me llevó a la pregunta por la existencia no sólo de Dios, sino de ídolos; no sólo del ateísmo, sino de la idolatría (histórica y actual): preguntas que difícilmente se escuchan en el Primer Mundo. Y lo más importante para la teología, pienso yo, es que esa misma realidad me llevó a redescubrir lo que siempre había estado en la Escritura: la correlación transcendental entre Dios y pobres –ausente en otras latitudes–. Y la realidad redescubierta exigió otro tipo de honradez a la teología: la liberación. En palabras conocidas, «bajar de la cruz al pueblo crucificado».

Todo esto significó un gran cambio en la comprensión misma del «quehacer teológico». En lenguaje técnico, quizá pueda decir que el primer despertar me llevó a profundizar en la necesidad (teórica y pastoralmente) de que la teología fuese *intellectus fidei*. En el ambiente de la Ilustración, se trataba de poner en relación razón y fe. El segundo despertar me llevó –sin ignorar lo anterior, por supuesto– a comprender la necesidad de que la teología se lleve a cabo como *intellectus misericordiae*, *intellectus iustitiae*, *intellectus liberationis* –en lenguaje de la tradición, *intellectus amoris*–. En el ambiente de liberación, se trataba de desarrollar la razón compasiva.

Y una última palabra. Como ese despertar del sueño de inhumanidad me fue dado, empecé a comprender la teología que de ahí surgía también como *intellectus gratiae*. Así, la gracia entró de alguna manera en mi teología, pero más en el propio quehacer teológico que como uno de sus contenidos.

Jesús de Nazaret y la concentración cristológica

El correlato de la fe es el Dios trinitario en su totalidad. Pero al haberse revelado éste tal cual es, entonces la fe realizada se hace analógica, según que su correlato sea el Padre, el Hijo o el

Espíritu. *Creer en el Padre* significa entregarse confiada y obedientemente a lo que en Dios hay de misterio absoluto, origen y futuro bienaventurado. *Creer en el Hijo* significa creer que en Jesús se ha acercado y dicho el Padre; que el misterio del Padre es realmente amor, en la escandalosa dialéctica de amor resucitante y amor crucificado; que en el seguimiento de Jesús –y no fuera de él– se da la estructura del acceso al Padre. *Creer en el Espíritu* significa realizar *in actu* la entrega al Padre y el seguimiento de Jesús.

Con estas palabras intenté hace años decir –decirme– la totalidad de la fe en Dios y la necesidad de recorrer alguna vía que nos conduzca a ella. Pues bien, entre las varias posibles –la del misterio como totalidad, la del Cristo, la del Espíritu–, aunque por definición no se excluyen, en nuestra teología hemos elegido, de hecho, la vía cristológica. No se trata de reducción, pero sí de concentración cristológica.

Sin olvidar que «cristianismo» viene de «Cristo», existen, obviamente, razones más poderosas para la vía cristológica. Desde la revelación, y con gran alcance existencial, Cristo es presentado a la vez como camino al Padre y como sacramento del Padre. Según esto, la ortodoxia (la sacramentalidad de Cristo) y la ortopraxis (la exigencia-invitación al caminar) se deciden en la cristología (siendo el Espíritu la fuerza de Dios para hacer reales ambas cosas). A favor de esta concentración está también una recurrente tradición cristiana: Francisco de Asís e Ignacio de Loyola, Monseñor Romero e Ignacio Ellacuría, siempre han propuesto volver a Cristo, ser *repetidores Christi*, seguidores de Jesús.

Digamos también que, en el contexto del actual diálogo interreligioso y el anhelo del holismo, Cristo es de importancia decisiva, aunque de alguna forma se trate de relativizar esa afirmación por considerarla peligrosa. En nuestra opinión, sin embargo, Cristo puede ayudar al holismo contribuyendo a superar un holismo fluido, indiferenciado, una especie de cajón de sastre en el que cabría todo. Bien está que en la espiritualidad holística no exista ninguna frontera generadora de dualidad, que en ella se supere el dualismo sujeto/objeto, espíritu/materia, yo-no/yo... (intuiciones que habrá que explicar con sumo cuidado, para no caer en el simplismo). Pero he podido leer también que en tal espiritualidad se diluyen incluso las fronteras entre el bien y el mal.

Puede haber en esto un plus de entusiasmo holístico o una precipitación en la conceptualización, pero lo que me interesa es apuntar al problema de si en el holismo (al menos entendido cristianamente) hay o puede o tiene que haber algún centro de gravedad con capacidad verdaderamente totalizante, tanto por lo que acoge como por lo que excluye. Pues bien, Cristo bien puede fungir como dicho centro de gravedad. Por lo que toca al peligro de un holismo indiferenciado, hace ya muchos años, en 1973, escribió Porfirio Miranda en el prólogo a su libro *El ser y el Mesías*:

«Ninguna autoridad puede hacer que todo esté permitido; la justicia y la explotación no son tan indiscernibles como eso, y Cristo murió para que se sepa que no todo está permitido. Pero no cualquier Cristo. El que resulta definitivamente irrecuperable para el acomodo y el oportunismo es el Jesús histórico».

«No todo está permitido». No todo cabe en el holismo, podemos decir, aunque cabe muchísimo más de lo que las Iglesias hemos querido aceptar. Cabe todo lo humano, y eso es precisamente lo que se puede afirmar desde Cristo. En otro lugar he escrito que Cristo revela, salva, es buena noticia, por ser humano «sin añadidos»; lo cual posibilita el holismo de lo humano. Lo que hace Cristo es concretar lo humano en misericordia, fidelidad, solidaridad y entrega, con lo cual el holismo es salvífico. De esa forma, Cristo, cuya realidad no se agota en Jesús de Nazaret, es criterio positivo de lo que pueda integrarse en lo totalizante.

De todas formas, volvamos ahora a Jesús de Nazaret, a la segunda concentración a que nos remite la cita de Porfirio Miranda: el Cristo es Jesús de Nazaret. Aun teniendo en cuenta la actual reflexión sobre el Cristo universal, el Cristo cósmico, Jesús sigue siendo central e insustituible en una teología cristiana –al menos tal como yo la veo–. Si Cristo es camino y sacramento del Padre, Jesús de Nazaret es sacramento histórico del Cristo, y su seguimiento es camino al Padre. Si esto es así, la concentración jesuánica es fundamental. Esto se puede verificar negativamente, pues sin Jesús el Cristo corre el grave peligro de ser sustituido por ideales abstractos (amor, paz, reconciliación) y, a veces, pecaminosos (poder...). Jesús es, pues, quien salvaguarda a Cristo y, así, a Dios. Con Jesús, el amor y la manifestación de Dios cobran concreción y, por ende, realidad. Y con Jesús el Espíritu, que sopla donde quiere,

no es fuerza ciega; introduce en toda verdad a lo largo de la historia, pero actualizando e historizando la vida de Jesús.

Además, en nuestro mundo actual Jesús puede propulsar y salvaguardar el universalismo, aunque, eso sí, el universalismo del pobre. Aloysius Pieris afirma que en Asia los pobres no tienen problemas con Jesús de Nazaret, pues Jesús encarna el pacto defensor entre Dios y los oprimidos. Este universalismo creyente es sumamente relevante en nuestro mundo, que sigue siendo un mundo masiva y crecientemente de pobres.

Una última cosa importante de Jesús de Nazaret —que es la primera— es que expresa buena noticia, con lo cual encaramos también un problema teologal fundamental: la revelación de Dios, en lo más profundo suyo, no debe ser comprendida en directo como una verdad que resulta ser buena noticia (aunque, en pura lógica, no tendría por qué serlo), sino una buena noticia que es verdad.

Ese talante de buena noticia, ausente normalmente en la teología, me parece central, y se recupera desde Jesús. Es bien sabido que lo que él anuncia formalmente es la buena noticia del Reino de Dios, como lo ha enfatizado la teología en América Latina, de modo que Jesús existe en referencia esencial a ese reino. Y esa forma de expresar dualmente la buena noticia como «Reino» de «Dios» expresa también, por cierto, el holismo cristiano, pone dialécticamente juntas trascendencia e historia e impide que una de ambas dimensiones quede absorbida por la otra. En segundo lugar, es también sabido que buena noticia es el acontecimiento pascual, como lo afirma Pablo —y no deja de ser impresionante que en ese acontecimiento se unan realidades tan dispares como Dios y cruz, sufrimiento y amor—. En tercer lugar, hemos recalado, con cierto intento de novedad, que buena noticia es el modo concreto de Jesús en su ser y en su hacer, lo cual hace que a la ortodoxia y a la ortopraxis haya que añadir la ortopatía para relacionarnos con Jesús.

La importancia de Jesús de Nazaret consiste, en definitiva, en que nos deja, no los detalles, pero sí una estructura de vida que podemos rehacer para introducimos en y ser acogidos por el misterio de Dios: encarnación; praxis de misericordia y justicia; cargar con lo oneroso de la realidad, la cruz; dejarse llevar por la realidad; la gracia, que culmina en vivir ya como resucitados en la historia... De esta forma, el seguimiento de Jesús no es otra cosa que vivir con el espíritu de Jesús, central

en toda espiritualidad cristiana. *Teo-logalmente*, en el seguimiento de Jesús el cristiano confía en un Dios que es Padre en quien puede descansar y, a la vez, está disponible ante un Padre que sigue siendo Dios, que no le deja descansar. En el dejar a Dios ser Dios-Padre, el seguimiento de Jesús se convierte en aquel humilde caminar con Dios en la historia. Y, desde la fe, ese caminar con Dios es un caminar hacia Dios. Es el elemento central de la mistagogía cristiana. *Pneumato-lógicamente*, en el seguimiento de Jesús se realiza *in actu* el dejarse llevar por el Espíritu, el discernir, tanteando históricamente, lo que humaniza y lo que no humaniza; además, se expresa lo que en el Espíritu hay de fuerza, de conflicto, de persecución, de martirio, y lo que en el Espíritu hay de libertad, sin dejar que nada sea obstáculo para hacer el bien, sin dejar que nada esclavice al mundo de pecado.

Volvamos, para terminar, a la cita inicial de este apartado. Para entrar en la totalidad hay que elegir, autolimitarse, si se quiere, y en ello siempre hay peligro e incluso puede estar actuando la pecaminosidad. Pues bien, en mi opinión, la vía cristológica (más exactamente, la vía jesuánica) ofrece menos peligros y es menos cooptable que otras, como aparece hoy en las vías espiritualistas que apelan al Espíritu. Si se nos permite hablar así, lo menos cooptable del Dios cristiano por parte del mundo de pecado es Jesús de Nazaret.

El misterio de iniquidad: el maligno es asesino y mentiroso

Ya mencioné más arriba el impacto del misterio de iniquidad cuando se vive en el Tercer Mundo. Con muchos otros en América Latina, no tanto en otras realidades, he insistido en que el pecado es cosa real, cuya maldad real se ve desde sus consecuencias. «Pecado es lo que dio muerte al hijo de Dios, y pecado es lo que sigue dando muerte a los hijos e hijas de Dios». Esa muerte puede ser la muerte violenta, la muerte lenta de la pobreza, de la indignidad, de la exclusión..., pero muerte al fin. Hace años dije que la aporía que más me impacta personalmente es «que el pecado tiene poder». Y de ahí también que, además de la teodicea (problemática que me sigue pareciendo muy importante, porque, entre otras cosas, hace de Dios algo real), me preocupe sobre todo la antropodicea.

Dicho esto, me impacta cada día más la mentira. «El maligno es asesino y mentiroso», dice Juan, y por ese orden. Esta frase me ha llevado a pensar, en primer lugar, en el dinamismo del mal. Admitiendo que no existe un monocausalismo del mal, quizá pudiera decir que en sus orígenes hay como dos principios: uno es la *hybris* (arrogancia, prepotencia, «tener razón» al menos...), que es el suicidio del espíritu. La otra es depredar al otro (expoliar a personas y continentes). Y si para expoliar y mantener lo expoliado hay que dar muerte, entonces sobreviene el asesinato. Es el homicidio. Y como expoliación y muerte son escándalo, éste tiende a ocultarse a sí mismo, a encubrirse, de modo que de la magnitud del encubrimiento se puede deducir la magnitud del escándalo. Dicho en palabras sencillas: la violación del octavo mandamiento, «no encubrirás» —que es hoy la forma más extendida del «no mentirás»—, da razón del gran pecado del mundo. Y en ello culmina el dinamismo del maligno: asesino y mentiroso.

Mentira y encubrimiento se llevan a cabo de mil maneras: promoviendo masivamente la ignorancia sobre lo más flagrante de nuestra realidad, distrayendo de ella, tergiversándola... Una forma sutil y actual es la de mantener el control, por parte de los poderosos, de las definiciones de las cosas importantes: ¿qué es ser humano?, ¿qué otorga salvación?, ¿qué otorga felicidad?... A través de todo ello se viola el octavo mandamiento y, en palabras de Pablo «se oprime la verdad con la injusticia».

He de confesar que el recurrente y masivo encubrimiento en nuestros días, en un mundo que se jacta de civilizado y libre, me produce indignación e impotencia. Lo que es posible que todos lo sepamos, no lo sabemos. Lo que es absolutamente necesario que todos lo sepamos para ser humanos, lo encubrimos. Y, como digo, es recurrente: antes, durante y después de la caída del comunismo. Y no es que falte información —nada sospechosa, por cierto— de Naciones Unidas, de Amnistía Internacional y hasta del Banco Mundial... Acabo de leer por casualidad la recensión que hace *Vida Nueva* del libro de Federico Mayor Zaragoza, *Los nudos gordianos*. Pues bien, afirma el autor que «un mundo donde los pobres se empobrecen cada día más a causa de las deudas que han contraído con los ricos, y donde los flujos financieros y de saberes siguen la dirección opuesta a la pretendida, es un mundo enfermo que vive en la iniquidad y el absurdo». Como esta cita hay centenares, pero siguen la ignorancia y el encubrimiento. El pecado tiene poder. El maligno es asesino y mentiroso.

Mártires jesuánicos y pueblo crucificado

Por las razones ya apuntadas, me ha tocado escribir largamente sobre el martirio, sin centrarme, como es habitual, en la definición oficial del martirio y verificar si es hoy útil o no. Lo que me interesa recalcar es más bien lo siguiente.

En América Latina ha habido muchos hombres y mujeres que, estructuralmente, son matados como Jesús, según esta secuencia: han amado al pobre, por eso lo han defendido, por eso han molestado a sus opresores, y por eso éstos han reaccionado y les han dado muerte. Desde esta perspectiva, antes que testigos de una verdad (que exprese fe o costumbres), los mártires expresan el amor y la defensa del pobre (defensa y amor de Dios, de que habla Puebla). A estos hombres y mujeres los llamamos «mártires jesuánicos». Simplemente, en vida —según un más y un menos, por supuesto— y en muerte se parecen a Jesús.

En segundo lugar, en estos países ha habido y sigue habiendo miles y aun millones de seres humanos que sufren y mueren bajo el peso real del pecado histórico: son el actual siervo de Yahvé. Normalmente (y en sí mismo no deja de ser un escándalo), Iglesias y teologías no saben qué hacer con ello, ni nombre tienen. Entre nosotros, Monseñor Romero en lenguaje pastoral, e Ignacio Ellacuría en lenguaje teológico, al menos han puesto nombre a estos mártires anónimos: son el pueblo crucificado, el siervo sufriente de Yahvé. Ésta es realidad recurrente en nuestro mundo, sin mirar a la cual será difícil hacer teología cristiana, y mirando a la cual se tendrá luz, perdón y acogida: realidades que —más allá de la ilustración— ofrecen salvación según la fe cristiana.

Por último, sea cual fuere el lenguaje —testigos, mártires jesuánicos, pueblo crucificado...—, la prioridad lógica y cronológica en el análisis de estas muertes, que poseen excelencia cristiana, está en los pueblos crucificados. *Porque* las mayorías vivían oprimidas en tiempo de Jesús, Jesús las defendió y fue por ello crucificado. Y entonces, sí, Jesús fue testigo del amor del Padre. *Porque* en nuestro mundo —el siglo XXI no está cambiando la situación; para algunos la está empeorando— hay inmensas mayorías oprimidas, torturadas, excluidas y levadas a la muerte, a las que un Monseñor Romero y un Monseñor Gerardi defienden, por lo que son asesinados. Y entonces, sí, estos mártires son testigos del amor de Jesús y de su Dios.

Sobra decir entonces que los mártires jesuánicos por intentar bajar de la cruz a los pueblos crucificados no son mártires de la Iglesia, aunque sí son mártires en la Iglesia.

Algunas preocupaciones

Para terminar, quisiera hacer unas reflexiones necesariamente breves sobre algunas cosas que me preocupan de la teología de hoy.

1) Lo que más me preocupa de la teología es su tendencia al docetismo, es decir, el crearse un ámbito propio de realidad que la distancie y desentienda de la realidad real, allá donde se hace presente el pecado y la gracia. Ese docetismo, que normalmente es inconsciente, puede muy bien llevar al aburguesamiento, es decir, a prescindir de los pobres y las víctimas, que son mayoría en la realidad y constituyen la realidad más flagrante.

2) Me alegra que los teólogos quieran remitirse al Vaticano II; me alegra su añoranza y su exigencia de volver a él, historizadamente. Pero me sorprende y me parece empobrecedor —a veces también un tanto eurocéntrico— no añorar Medellín ni exigir que volvamos a la Iglesia de los pobres que allí —no en el concilio, recuérdese— se proclamó. Es obvia la importancia del Vaticano II, y más en la actual situación y manejos eclesiales. Pero volviendo sólo al Vaticano II no surgirá la Iglesia de los pobres. Siempre es difícil que ésta surja, dada su intrínseca dificultad por ser evangélica y por los conflictos históricos que ésta acarrea, y por eso hay que acometer la tarea con gran magnanimidad. Pues bien, en el Vaticano II esa Iglesia quedó ignorada. Veo, pues, un peligro grave para la teología en querer volver al concilio si, a la vez, la teología no se desvive por volver a Medellín. Aquí nació la intuición, que después explicitó Puebla, de lo que llamamos el principio jesuánico: «Dios ama al pobre por el mero hecho de serlo». Si la teología no hace central ese principio en el mundo de hoy, mundo de pobres, no tendrá identidad cristiana ni relevancia histórica. La tarea, por lo tanto, se podría formular, sin caer en nominalismos, en que hay que volver al Vaticano II-Medellín, hay que actualizarlos y hay que abrirlos a las novedades de nuestro tiempo sin perder el principio jesuánico.

3) Relacionado con esto, recordemos que el Vaticano II habló novedosamente de los signos de los tiempos como aquello que caracteriza a una época (GS, n. 4), y también habló de «los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios» (n. 11). A lo primero le hemos llamado «signos de los tiempos» en sentido histórico-pastoral, y a lo segundo le hemos llamado «signos de los tiempos» en sentido histórico-teológico. Pues bien, no veo que éstos últimos estén muy presentes en el quehacer teológico en general. Que es delicado nombrar la presencia de Dios en la historia, es evidente. Pero no hacerlo sería una especie de deísmo cristiano: Dios habló y estuvo presente en el pasado, pero ahora ya no. En América Latina, desde Medellín, ha sido central para la teología auscultar la presencia de Dios en el sufrimiento y en la esperanza de los pobres. La teología debe y puede usar textos, pero puede y debe argumentar también con realidades.

4) Quisiera también confesar con sencillez que en mi trabajo teológico no he tratado muchos temas de actualidad: la realidad de género, religiones indígenas y diálogo interreligioso, holismo, postmodernidad, etc. A estas cosas sólo he hecho alusiones muy fragmentarias. No es que no vea su importancia, pero me falta el tiempo y la capacidad para tratarlas adecuadamente.

5) La problemática eclesial y eclesiástica me afecta existencialmente, pero tampoco la he abordado suficientemente. Es difícil creer que en una Iglesia de Jesús se impongan el miedo, la coerción, la falta de libertad y de derechos humanos, la grave discriminación de la mujer... Ante eso sólo puedo apoyar los numerosos estudios que tratan de humanizar la realidad y la autocomprensión de la Iglesia. Y, desde nuestras latitudes, recordar una y otra vez lo decisivo que es, en la teoría teológica y en la práctica pastoral, una Iglesia de los pobres; recordar la generación de obispos latinoamericanos de hace pocos años; recordar y mantener presentes a los mártires.

6) Para terminar, quisiera decir que el problema más serio que tengo con la teología en lo personal (ciertamente en la teoría, mientras que en la práctica cada uno hace lo que puede) es lo que escribí al final de la introducción de mi libro *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. La revelación del Dios de Jesús como luz y amor, acogida y defensa, se relaciona «trascendentalmente» con los pobres y las víctimas —y éstos y

éstas no pueden hacer teología en el sentido convencional del término—. Y los que hacemos teología, normalmente no somos pobres ni víctimas, al menos no en el grado en que lo es la mayoría de la humanidad. Y de ahí la pregunta de si la teología cristiana es posible o es una empresa inviable. Lo digo con seriedad, aunque la formulación tenga algo de provocativo.

Por esta razón sobre todo, es decir, si podemos converger los pobres y los no pobres, y por la razón de la diversidad de culturas en que se formulan o deben formularse las teologías, veo cada vez más el quehacer teológico como una tarea de solidaridad, de llevarse los teólogos y teólogas mutuamente. Esto no soluciona todos los problemas, pues, queriéndolo o sin querer, cada teología tiene su propio centro de gravedad (en mi caso, el principio jesuánico). Pero, aunque siempre se podrá y se deberá discutir sobre lo que centra más y mejor a una teología cristiana, me parece hoy absolutamente necesario y fructífero hacerlo solidariamente.

La teología de la liberación, ¿instrumento de lucha popular?

JORGE PIXLEY
(Nicaragua)

Para un cristiano o una cristiana de América Latina, los años 1963-2000 –los de mi actividad como pastor y docente– fueron un tiempo extraordinario. El Concilio Vaticano II acercó al cristianismo mayoritario al pueblo creyente, y las luchas por la liberación alcanzaron triunfos importantes, junto con derrotas igualmente importantes. Para un cristiano nicaragüense, vivir la Revolución Popular Sandinista, cuando Nicaragua dio ejemplo de lo que es posible como sociedad pobre, a pesar del ambiente hostil creado por el imperialismo, fue participar desde ya en la gloria.

Los años formativos

Yo me acerco a estos años y sus retos como evangélico de raíces culturales norteamericanas y formación nicaragüense. Mis padres, ambos protestantes baptistas y ambos trabajadores de la salud, llegaron desde los EE.UU. a Managua para servir, bajo una sociedad baptista misionera, en un nuevo hospital abierto en 1930. Siendo mis padres baptistas, yo no fui bautizado como recién nacido. Entré a la fe cristiana como niño a través de las enseñanzas de mi madre y de las maestras en la Escuela Bíblica Dominical de la Iglesia Baptista de Managua, siendo bautizado, previa confesión de fe, en 1945, con apenas ocho años de edad. Es una edad tierna para bautismos en nuestra tradición, pero nunca me arrepentí de las confesiones y promesas que hice en esa ocasión. Mi formación como cristiano protestante se la debo, después de mi madre, al personal del Colegio Baptista de Managua, donde me gradué de primaria en 1949 y obtuve el bachillerato en 1955.

Nicaragua era un país fuertemente católico, pero ya para mediados del siglo que ahora termina había una presencia protestante de consideración, *morava* en el Caribe, *pentecostal* en la sierra central, y *baptista* en las ciudades del Pacífico. Éramos en el Pacífico una minoría que recordaba aún las persecuciones de la generación de nuestros padres y madres. Ser protestante era usar la Biblia como base de una devoción personal y familiar, confesar los credos históricos de la Iglesia, pero tomar distancia de la alianza Iglesia-Estado que caracterizó la Conquista y Colonia de nuestro país.

Nuestros pastores y maestros nos daban una visión que combinaba una piedad personal con una visión de la renovación de la sociedad a través de un retorno a la pureza del evangelio. Se cultivaba una visión latinoamericana desde la convicción de que el futuro de América Latina, un futuro mejor que su pasado, estaría en su conversión al cristianismo evangélico. El 24 de julio, natalicio de Simón Bolívar, era la ocasión para veladas cada año en el Colegio Baptista, y veíamos como héroes a figuras política laicas como Benito Juárez y Domingo Faustino Sarmiento. A decir verdad, no teníamos una conciencia crítica del racismo de Sarmiento ni de la apertura de los gobiernos liberales a la penetración de la economía capitalista.

La hispanidad *versus* indigenismo era un tema de debate no resuelto en las aulas y los pasillos del Colegio Baptista. El profesor de educación física, que condujo equipos de fútbol y baloncesto que fueron campeones nacionales, era hijo de inmigrantes españoles protestantes y defendía los valores de la lengua y la cultura españolas. El profesor de historia, un viejo liberal simpatizante de Sandino, enseñaba que la invasión española trajo todos los vicios que carcomían el país. La profesora de geografía achacaba a la intervención norteamericana los vicios que debíamos eliminar para prosperar, y era la más tenaz admiradora de Simón Bolívar en el cuerpo docente. Pero, al ser el director del colegio norteamericano y al hallarnos en plena época del desarrollismo (y el anticomunismo) lanzada por el Presidente Truman, sin duda la mayoría de nosotros pensaba que la redención de América Latina vendría bajo la «protección» y la «asistencia» de la potencia del Norte. La figura de Sandino estaba censurada, y ni siquiera don Sofonías el historiador podía mencionarla en las aulas de clase. Sandino era una presencia misteriosa en las conversaciones en los pasillos. El

anti-imperialismo del que se hablaba en voz alta era más el de Rubén Darío en su Oda a Roosevelt que el del heroico rebelde de las Segovias.

Transformaciones de concepción global

Salí de Nicaragua para los EE.UU. en 1955 a estudiar teología, y estuve en ese país ocho años. Allí me casé y terminé un doctorado en Estudios Bíblicos en la Universidad de Chicago, donde adquirí las herramientas del estudio histórico crítico que forman parte de los supuestos de la Teología de la Liberación (TdL).

En mi caso, como en muchos más, fue la lucha social y el repudio del imperialismo lo que me llevó a la TdL, más que cualesquiera desarrollos teológicos al interior de las iglesias. Las luchas de liberación encontraron en la tradición teológica una riqueza explicativa y motivadora, como la encontraron también en las luchas y las teorías marxistas. Fui profesor de Biblia en el Seminario Evangélico de Puerto Rico de 1963 a 1975. En algunos sentidos, el vínculo imperialismo/capitalismo es más evidente allí que en otros países latinoamericanos. Pero para mí fue la invasión de Santo Domingo por el ejército de los EE.UU. en 1965 lo que me convirtió a la lucha contra el capitalismo y me preparó para la TdL.

La juventud protestante latinoamericana había comenzado un proceso de incorporación a la lucha por la liberación y el socialismo en Lima en 1961, con la fundación de Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), que nutría a la juventud con una savia que nosotros, los mayores, tuvimos que aprender a golpes, como lo fue para mí la invasión de Santo Domingo en 1965. Hugo Assmann se había incorporado a ISAL y había participado en las fracasadas experiencias revolucionarias de los mineros bolivianos. Como decano del seminario, yo le invité a dar conferencias que ya eran teología de la liberación, aunque no tenían ese nombre. Poco después, otros diez cristianos y yo representamos a Puerto Rico en Santiago, donde conocimos al veterano teólogo protestante cubano Sergio Arce y al teólogo católico Gustavo Gutiérrez. Vivimos la euforia del socialismo y el ecumenismo como un anticipo del reino de Dios: allí, una religiosa católica de nuestra delegación bailó con un pastor presbiteriano de Cuba en la gran fiesta de clausura el 30 de

abril, en un centro recreativo obrero en las afueras de Santiago. ¡Allí pudimos estrecha la mano e intercambiar algunas palabras con el «compañero presidente» Allende! Vivimos un ecumenismo nuevo que incluía diversas tradiciones cristianas y no cristianas en una sola lucha, donde sentíamos la presencia de una fuerza superior que los cristianos llamamos «Dios».

Una nueva visión de la Biblia

Eran los años del «boom» latinoamericano –Cortázar, García Márquez, Fuentes, Vargas Llosa y otros–, y leíamos con avidez sus novelas, como también leíamos, aunque con más dificultad, *El Capital* de Marx. En este contexto surgió un libro de un nuevo tipo de historia, la *Hipótesis para la historia de la Iglesia en América Latina*, de Enrique Dussel, de 1967. Fue una revelación «descubrir» el cristianismo latinoamericano como algo diferente del cristianismo europeo. Junto con las inquietudes de los jóvenes de ISAL, la visión de Enrique Dussel sugería el camino por donde había que buscar las respuestas en la Biblia. Nos ayudó a mí y a mi generación a hacerle las preguntas correctas a la Biblia.

En 1971 salió en México el importante libro de Porfirio Miranda, *Marx y la Biblia*. Para los evangélicos que cuestionábamos el sistema, fue una bomba. Miranda era un cristiano que buscaba como nosotros, los evangélicos, la palabra de Dios, y su lectura de los profetas y de Pablo sugería muchas cosas. Para nosotros, los protestantes, este libro fue el detonante decisivo de la teología de la liberación. Aunque conocimos luego el libro de Gustavo Gutiérrez que le dio nombre al movimiento, Gutiérrez era demasiado católico y no nos hablaba como Miranda. Con el tiempo y las discusiones posteriores, vendríamos a reconocer también el valor de Gustavo.

En 1973 ofrecí un seminario sobre «el reino de Dios en la Biblia», y en la preparación para y el debate dentro de ese seminario se me abrieron los ojos para una lectura liberadora de la Biblia. Había leído el libro de Martin Buber sobre el reino de Dios, un libro de 1933, y había leído las obras más recientes de George E. Mendenhall que interpretaban la alianza en la Biblia en las categorías de la política de la época. Con Miranda, Buber y Mendenhall pude encontrar una lectura de la Biblia que parecía ser comprensiva y fiel a sus múltiples partes, así

como pertinente para nuestra lucha de liberación en América Latina. El reinado de Yahvé había sido el proyecto de las tribus de Israel que rechazaron las monarquías de su tiempo. Las leyes del Sinaí fueron un esfuerzo por sistematizar una sociedad diferente donde prevalecería la justicia. Cuando surgió la monarquía en Israel, los profetas fueron los portadores de la vieja tradición del reino de Yahvé. Posteriormente, Jesús en Galilea buscó apropiarse este ideal bíblico y hacerlo realidad en el grupo de sus seguidores, formado por pescadores y otras gentes humildes. Divulgué el argumento en un librito, *Reino de Dios*, con el que la editorial protestante de Buenos Aires «La Aurora» lanzaba en 1977 su colección de Vocabulario Bíblico.

La teología de la liberación

Era más que evidente que la palabra de Dios, que estábamos descubriendo en la Biblia como algo fresco Porfirio Miranda y yo en América Latina, y luego Norman Gottwald y otros en el primer mundo, llamaba a un caminar unido de todos los creyentes que aspirábamos a una transformación social en América Latina, y también con los ateos. No había nada importante que nos separara de teólogos católicos como Hugo Assmann o Porfirio Miranda, ni de pastores católicos como Leónidas Proaño de Ecuador, y Sergio Méndez Arceo y Samuel Ruiz de México. De hecho, en su ponencia en Medellín en 1968, don Samuel había invitado a evangélicos y católicos a evangelizar juntos a esa masa de cristianos bautizados pero no evangelizados de América Latina. La experiencia ecuménica de ISAL y de Cristianos por el Socialismo nos señalaba el camino para los evangélicos que nos sentíamos comprometidos con este caminar.

Desde 1975 a 1985, fui profesor en el Seminario Baptista de México. La vida de las comunidades indígenas fue impactante para la TdL, y en México los teólogos, católicos y evangélicos, pudimos captar su importancia para nuestra lucha. Fui invitado a impartir la asignatura de Historia de Israel a los religiosos y religiosas del Instituto Teológico de Estudios Superiores, en la Colonia del Valle del Distrito Federal. Fue conjuntamente entre biblistas católicos y evangélicos como fuimos perfeccionando nuestra lectura de la historia de Israel como una historia de liberación.

En México, un grupo de teólogos católicos y protestantes, convocados por don Sergio Méndez Arceo y dirigidos por Enrique Dussel y Miguel Concha, formamos en 1977 una comisión para trabajar los documentos preparatorios para la Asamblea del CELAM en Puebla y para ayudar a los obispos que quisieran una asesoría en la línea de la TdL. Las reuniones quincenales fueron todo un curso de teología latinoamericana. Con el periodista y líder laico José Álvarez Icaza, se montó una oficina de prensa en Puebla, y desde allí se nutrió diariamente durante la reunión, en enero y febrero de 1979, a los muchísimos periodistas que vinieron para cubrir la Asamblea del CELAM y que estaban excluidos del Seminario Palafoxiano, donde se congregaban en privado. La intensidad de toda esta actividad teológica sirvió para unir a los teólogos progresistas, católicos y protestantes, que servíamos al pueblo creyente en México. El lado negativo de esta experiencia fue que nos introdujo demasiado en la política interna de las iglesias, que frecuentemente consume a los cristianos y les desvía de los espacios donde los creyentes luchan por sus vidas.

Cuando se diseñó en 1982, y se implementó a partir de 1985, una colección de textos de teología de la liberación a partir de la brasileña Editora «Vozes» de Petrópolis, los teólogos estábamos escribiendo para los seminarios teológicos. El resultado fue una serie que decepcionó por su falta de mordiente. Habíamos entrado en el juego de la burocracia de las iglesias, y en especial de la Católica Romana. Y perdimos la libertad que mostraron los fundadores laicos de la TdL en los años sesenta y los expositores «académicos» de 1967-1971 (Dussel, Alves, Assmann, Miranda y Gutiérrez). Se retrocedió de la incorporación franca en las luchas populares y se retrocedió también en apertura ecuménica.

1992: ¿relanzamiento de la TdL?

El Quinto Centenario fue una gran experiencia latinoamericana. Lo más importante fue, sin duda, la serie de asambleas del Movimiento Indígena, Negro y Popular, y el enorme salto en la conciencia de la realidad indígena entre todos. Entre los muchos libros teológicos del momento, el más importante, sin duda, es el que escribió Gustavo Gutiérrez sobre Bartolomé de Las Casas, un teólogo que supo hacer política eclesial sin per-

der de vista la defensa de la vida de los indígenas, que era la lucha política más importante.

En 1992 también vino la decisión de Leonardo Boff de renunciar al ministerio presbiteral para recuperar su libertad como teólogo. Han seguido libros fundamentales donde vincula la lucha de los pobres con la lucha por la defensa de la Tierra.

También fue parte de esta renovación de la TdL el surgimiento de un feminismo radical, simbolizado en la valiente Ivone Gebara, pero representado por varias otras como Elsa Támez y Pilar Aquino.

Otro aspecto de esta renovación que se centra en 1992 es el surgimiento de la exploración de los vínculos entre la economía y la teología. La economía es la ciencia de la producción de la vida y es también un campo privilegiado de los laicos y las laicas. Es prometedor que los principales exponentes de esta relación sean teólogos laicos: Franz Hinkelammert, Jung Mo Sung y Enrique Dussel.

El reto que afronta el pueblo creyente que vivió una nueva esperanza con la TdL es recuperar su protagonismo teológico en medio de sus luchas por la supervivencia. La respuesta estará en nuestra capacidad como teólogos para vincularnos de nuevo a los movimientos populares y hacer de la teología una función de los y las creyentes que, al no estar sujetos a la obediencia clerical, pueden articular libremente la fe de Jesucristo. Esencial será la formación en nuestros centros teológicos de laicos, varones y mujeres, como teólogos y teólogas. Ellas y ellos son el futuro de la Teología de la Liberación.

Treinta años de teología latinoamericana

JOSÉ COMBLIN
(Brasil)

Como cualquier fenómeno histórico, la teología de la liberación (TdL) no se explica fuera del contexto mundial y eclesial. De hecho, es resultado de la convergencia de fuerzas que han actuado tanto en el mundo como en la Iglesia en esta última parte del siglo XX, aunque la personalidad de cada teólogo haya expresado todos esos elementos en una síntesis propia.

1. El contexto de la sociedad latinoamericana

Se da una continuidad entre todas las naciones latinoamericanas. Todas ellas han pasado, más o menos, por las mismas fases, aunque no haya habido simultaneidad en el tiempo. En todos los casos se ha dado la fase revolucionaria, tras de la cual vino una fase de régimen militar que pocas naciones pudieron evitar, aunque todas ellas han padecido una mayor o menor contaminación de militarismo. Y todas también han conocido una fase de re-democratización. Podemos decir, pues, que existe una sociedad latinoamericana, porque todas las naciones reaccionan de manera semejante ante los acontecimientos del mundo.

1.1. La fase de Cuba (1959-1973)

Fidel y el triunfo de la revolución cubana fueron como un trueno que repercutió en todo el continente, despertando energías adormecidas e iniciando una historia nueva. Cuba envió un mensaje a todos los pueblos, y en todos los países nacieron movimientos revolucionarios, movimientos sociales, políticos, militares, decididos a hacer una nueva Cuba en su país.

Fue la época de la utopía, en la que se impuso la idea de que todo era posible. Cuba había mostrado cómo los hombres podían hacer historia, cómo podían transformarse en sujetos de la historia. Bastaba con quererlo para transformar la sociedad capitalista en una sociedad socialista. Por lo demás, el movimiento estaba en marcha; bastaba con empujar el carro de la historia hacia adelante. Era el triunfo del voluntarismo. Todos los pueblos latinoamericanos podían hacer su historia. Una pequeña vanguardia podía llevar al pueblo entero a construir la historia.

Casi todos estos movimientos adoptaron el marxismo y la teoría de la dependencia para fundamentar su práctica supuestamente revolucionaria. Nadie imaginaba que fuese necesario realizar un profundo estudio académico ni del marxismo ni de la teoría de la dependencia. Se trataba de «banderas» que tenían la virtud de unir al pueblo en una misma acción: «¡El pueblo unido jamás será vencido!».

¡Todo era tan sencillo...! Y es que la década de los sesenta fue en todo el mundo occidental una década de utopías y voluntarismos que destruyeron las bases de la sociedad anterior y crearon una nueva cultura. Todo culminó en las revoluciones estudiantiles de 1967 y 1968. En América Latina, toda esa efervescencia reforzaba la lucha revolucionaria «a la cubana».

Muchos cristianos, sobre todo intelectuales, no quisieron permanecer fuera de la historia. Querían liderar al pueblo católico en la lucha por la liberación. La ideología sería una teología revolucionaria, y los teólogos serían los intelectuales orgánicos. En realidad, los teólogos querían mantener unas posturas más equilibradas, pero se veían sometidos a muy fuertes presiones por parte de las vanguardias revolucionarias. Los cristianos querían estar presentes en la hora de la victoria. Los grupos cristianos exigían un compromiso cada vez más explícito con la revolución en marcha, para lo cual improvisaron una ideología cristiana que iba mucho más allá de las posiciones de los teólogos. Más tarde, éstos serían juzgados no por lo que habían escrito, sino por lo que decían quienes se consideraban sus seguidores.

Si algo pudiera reprochárseles, sería el hecho de no haber establecido más nítidamente sus divergencias con respecto a sus entusiasmados seguidores. Pero, en el fondo, también ellos creían en la victoria, y al final los vencedores siempre tienen razón.

1.2. La fase de los regímenes militares de seguridad nacional (1973-1985)

Ya se había producido un golpe militar en Brasil en 1964, y un golpe dentro del golpe en 1968. Pero muchos creían que se había tratado de un incidente excepcional. Fue en 1973 cuando se descubrió que se trataba de un proceso perfectamente articulado y en el que iban a caer casi todas las naciones de América Latina. De hecho, los militares latinoamericanos, formados en las academias militares de los Estados Unidos, habían recibido la misión de salvar a sus respectivos países del comunismo por todos los medios, principalmente los militares, a su alcance. En algunos países no llegaron a asumir el poder directamente, pero lo controlaban muy de cerca.

Para muchos, el golpe del 11 de septiembre de 1973 en Chile significó el final de las utopías. Muchos, efectivamente, se sintieron frustrados, desorientados, desanimados. Y fueron también muchos los que abandonaron la vida pública y se dedicaron a sus asuntos privados. Además, los líderes habían sido muertos, encarcelados o exiliados. Después del fervor revolucionario se produjo un triste despertar. Es verdad que todavía hubo un brote revolucionario con el regreso de Perón a Argentina, pero esta esperanza se desvaneció en 1976. Se produjo también el triunfo sandinista en Nicaragua, pero tampoco este hecho logró implicar al conjunto de América Latina, sino que suscitó más incredulidad que confianza en los restantes países.

En la década de los ochenta, los regímenes militares irían cayendo uno tras otro. Los Estados Unidos habían cambiado de estrategia: habían sustituido la conquista militar por la conquista económica.

Para la teología, los regímenes militares habían significado pasar de una era de ofensiva a una era de defensiva. En lugar de conquista de la sociedad socialista, se hablaba de resistencia, de lucha contra la dictadura y la ideología del sistema militar.

1.3. La fase de re-democratización (1983-1990)

Los regímenes militares cayeron porque habían sido abandonados por los Estados Unidos. El caso más claro fue el de Argentina. En la guerra de las Malvinas, el «amigo del Norte» miró para otro lado. Abandonados por los Estados Unidos, los militares argentinos perdieron su motivación y regresaron a los cuarteles.

En muchos países, el retorno a la democracia suscitó de nuevo la esperanza. Regresaron los exiliados, y surgió la ilusión de que se cerraba un paréntesis y de que el proceso de la historia iba a proseguir su marcha. En todos los países hubo momentos de fervor y entusiasmo, como si la caída de los militares significara la liberación de los pueblos. Las ilusiones duraron poco. En unos cuantos años, los pueblos percibieron cómo, libres de una dominación militar, habían caído en una dominación económica y cultural mucho más profunda y duradera.

1.4. La fase neoliberal (1990-1999)

Chile ya había entrado en esa fase en 1976, pero fue en 1990 cuando, con la llegada del nuevo gobierno democrático, se consolidó el sistema. En los demás países, esto se produjo a lo largo de la década de los noventa, haciendo que ésta mereciera el nombre de «década perversa». Para los excombatientes de los años sesenta, era como si se hubiese producido una inversión total de la historia, lo que no deja de ser desconcertante. En 1999 ha habido dos acontecimientos que pueden modificar el rumbo de la historia: la caída del real en Brasil, que ha permitido ver la verdad del neoliberalismo, y el acceso de Hugo Chaves al poder en Venezuela. Ambos hechos pueden ser otros tantos signos de que algo nuevo se está preparando.

Claro está que en el contexto neoliberal está sucediendo algo que es irreversible: el paso de la era industrial a la era de la comunicación. Por eso, muchos elementos del pasado han quedado inevitablemente obsoletos.

2. El contexto eclesial

Hay un cierto paralelismo, aunque no sea exacto, entre la historia de la Iglesia y la historia de la sociedad occidental.

2.1. Antes del Vaticano II

En general, las Iglesias latinoamericanas permanecieron profundamente conservadoras hasta las vísperas mismas del Vaticano II, aunque con anterioridad ya se habían dado algunos signos precursores en Chile (Alberto Hurtado y Manuel Larraín), en Brasil (Hélder Câmara), en Colombia (Gerardo Valencia) y

en casi todos los demás países. En la mayoría de los casos, se trató de obispos, sacerdotes o laicos que habían despertado y habían conseguido percibir la pobreza y los problemas sociales. En algunas naciones destacó el trabajo de la Acción Católica, especializada de acuerdo con el modelo franco-belga. También se produjeron contactos con diversas teorías económicas críticas del liberalismo (Colin Clark, François Perroux, Joseph Lebet y otros). Pero todo esto fue muy minoritario.

2.2. Vaticano II – Medellín (1962-1972)

El Vaticano II despertó la imaginación y las utopías. Aquí también se pensó que todo era posible. Se pensó que la Iglesia iba a cambiar, que la «cristiandad» había muerto y que la Iglesia iba a ser la Iglesia de los pobres. En realidad, desde 1969 la Curia y los enemigos del Vaticano II habían recobrado el poder en Roma, y el movimiento anti-conciliar se hacía mayoritario. En América Latina, el gran cambio de rumbo vino marcado por el «golpe de Sucre», que, en 1972, puso el CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana) en manos de Alfonso López Trujillo.

2.3. Alfonso López Trujillo (1972-1979)

El reinado de Alfonso López Trujillo coincidió con la época de los gobiernos militares. Puede que no se tratara de una mera coincidencia, sino de algo muy significativo. En cualquier caso, fue un tiempo de represión en la Iglesia: «purga» total en el CELAM, lucha contra la CLAR (Conferencia Latinoamericana de Religiosos), contra los obispos «proféticos», contra las CEBS (Comunidades Eclesiales de Base), contra la TdL, contra la nueva lectura de la Biblia... Mientras tanto, todavía existía una fuerte resistencia. Los partidarios de Medellín aún conservaban bastante fuerza y lograron salir vencedores en Puebla, aunque no del todo. Sea como fuere, aquélla fue una época de lucha, pues aún se podía luchar.

2.4. Juan Pablo II (1979-....)

En su discurso en Puebla, Juan Pablo II anunció las grandes líneas de su pontificado, caracterizado por una apertura en el campo social y por un rechazo total de la TdL, de las CEBS, de

las nuevas cristologías y, en general, de los obispos «proféticos», así como por la condena de la CLAR y la injerencia en la vida de las Órdenes religiosas, pues la intervención en la Compañía de Jesús estuvo motivada en gran parte por la actuación de los religiosos en América Latina. No obstante, hasta 1991 aún había un cierto diálogo con el Papa.

El diálogo se acaba a partir de 1991. La salud del Papa empeora día a día, y Ángel Sodano se convierte cada vez más en el auténtico dictador del Vaticano. En lo referente a América Latina, concretamente, Sodano es el jefe absoluto: artífice del nuevo episcopado que se instaura en el continente, crea incluso en Roma un *lobby* latinoamericano a su imagen y semejanza, a la vez que extermina a todas las fuerzas que de algún modo recuerden a Medellín. Suben irresistiblemente los movimientos integristas, como el Opus Dei, los Legionarios de Cristo, Sodalitium y un gran número de movimientos menores, todos ellos apoyados por la Secretaría de Estado. El famoso telegrama a Pinochet, con ocasión de los cincuenta años de su matrimonio, ilustra perfectamente la situación.

He ahí el contexto. Y la pregunta: ¿cómo ha evolucionado la teología latinoamericana en este contexto?

3. La historia de la teología latinoamericana en los últimos treinta años

3.1. Primera fase: 1966-1973

Fue la fase de los fundadores, y puede decirse que en ella la teología evolucionó entre tres polos: Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann y Juan Luis Segundo. *Gustavo Gutiérrez* aportó la perspectiva de la fuerza de los pobres, de la lucha del pueblo cristiano por su liberación integral (representa a los pobres de los «pueblos jóvenes» de Lima). *Hugo Assmann* parte de la crítica del capitalismo, asumiendo del marxismo todo cuanto coincide con el cristianismo (representa a las vanguardias revolucionarias). *Juan Luis Segundo* pone en la base de la TdL la liberación de la teología; el cristianismo, que apoyó la dominación, debe cambiar y apoyar la liberación (representa a los intelectuales cristianos lúcidos). Todos estos temas los tocan los tres, pero en proporciones diferentes.

En esta fase, la TdL es optimista, porque cree expresar y orientar las fuerzas que construyen el futuro. Ayuda a la Iglesia a comprometerse con los pobres y a participar del movimiento general de liberación integral. En Medellín, la TdL llega en cierto modo a coincidir con el magisterio: se trata de una hora única en la historia, que permite todas las ilusiones. Aquí también es todo posible, y el Reino de Dios se acerca.

El Congreso de «Cristianos por el Socialismo» celebrado en Santiago en 1972 no era expresión pura de la TdL, pero sí apareció como punta de lanza de la teología, a la que supo comprometer en la hora de la reacción. Por otro lado, aunque Gustavo Gutiérrez se hubiera distanciado claramente de su amigo Camilo Torres, la palabrería de los movimientos izquierdistas cristianos daba lugar a la confusión. No querían la guerrilla, pero la celebraban en su discurso, por ejemplo en el culto al Che Guevara. Todo ello sirvió para condenar a la TdL.

De pronto surgieron las dos Bestias del Apocalipsis: Pinochet y López Trujillo. La TdL tuvo que pasar de la ofensiva a la defensiva, pues López Trujillo estaba bien armado: disponía de la maquinaria de guerra montada por Roger Vekemans en Bogotá, en el Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración en América Latina (CEDIAL). Vekemans articuló el triángulo Bogotá-Koenigstein-Roma, del que finalmente debía salir la «Instrucción» de Ratzinger de 1984.

3.2. Segunda fase: 1973-1983

Por un lado, fue ésta una fase de expansión, en la que se multiplicaron los teólogos implicados y las publicaciones. Un signo de dicha expansión fue la colaboración clandestina en la Conferencia de Puebla. Por otro lado, fue un tiempo de defensiva: la TdL no era ya la ideología de los vencedores, sino la de los vencidos; era una ideología de resistencia. Al entrar en el movimiento, Leonardo Boff marcó la diferencia, anunciando el tema del cautiverio.

Al ser a partir de entonces un movimiento de resistencia, la TdL buscó formas de asociarse a otras resistencias y a sus respectivas teologías (negra, indígena y feminista). En general, los teólogos negros o indígenas aceptaron una cierta integración. Las mujeres, por su parte, estaban más divididas, porque muchas creían que debían liberarse también de una TdL sexista y machista.

En esta fase sucedió algo importante y que fue objeto de la primera y única controversia dentro de la TdL. Con los regímenes militares había desaparecido el sujeto que debía hacer la historia, el pueblo consciente y revolucionario, guiado por las vanguardias. Era preciso buscar otro sujeto. ¿Quién iba a hacer la historia? Fue entonces cuando reapareció un tema que los argentinos (Gera, Büntig, Scannone) habían cultivado desde el principio: el tema de la religiosidad popular. Varios autores de la nueva generación propusieron la religiosidad popular como la nueva fuerza revolucionaria. La religión popular sería una fuerza de resistencia y de cohesión del pueblo para las luchas de liberación. Hasta en el marxismo descubrían argumentos para defender esta tesis...

Juan Luis Segundo protestó públicamente en diversos artículos, pero fue derrotado. La TdL creyó que podía tener un refugio en la religión tradicional. Y esta idea prevalece hasta hoy, aunque actualmente, con la manipulación científica de la religión popular, puede que cambie la interpretación.

3.3. Tercera fase: 1983-1990

Éste fue el tiempo de las síntesis, que coincidiría, sin embargo, con el tiempo de las condenas y las advertencias, al que habría de seguir un verdadero exilio de la TdL. Pero los efectos de las condenas no serían inmediatos, sino que sólo se harían sentir en el período siguiente. Hasta 1990, la teología latinoamericana aún tenía capacidad de pensar en síntesis.

En 1983, a iniciativa de Leonardo Boff, nació una colección de TdL en 53 volúmenes, de los cuales, hasta el día de hoy, se han publicado 28 en portugués, y algunos en español, alemán, inglés, francés e italiano. Por aquella misma época, un grupo de exegetas inició la publicación de un Comentario bíblico, y la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA) hizo lo propio. En 1990, Ignacio Ellacuría (a título póstumo) y Jon Sobrino, con la colaboración de un importante número de autores, publicaron el *Mysterium Liberationis*.

3.4. Cuarta fase: 1990-1999

Fue la época de las revisiones. En 1990, Gustavo Gutiérrez publicó la 14ª edición de su *Teología de la Liberación*, de 1971,

revisada bastante en profundidad y precedida de una nueva introducción. De este modo, inaugura un nuevo período en el que muchos autores, contemplando retrospectivamente todo lo acaecido, entran en un proceso de revisión y esclarecimiento. Así hicieron, de un modo más o menos explícito, Sergio Torres, Leonardo Boff, Clodovis Boff, Frei Betto, João Batista Libanio y otros muchos.

Todas las revisiones pretenden destacar lo esencial de la TdL: la opción por los pobres, por una liberación integral que no sea puramente espiritual, sino también corporal, material, concreta, tanto en lo económico como en lo político. Las formas históricas de la opción por los pobres varían de acuerdo con las posibilidades que ofrece la historia.

3.5. *La actualidad*

En la actualidad, podemos destacar tres principales orientaciones.

1) Algunos siguen efectuando la revisión de la teología a partir de la opción por los pobres, a la vez que abogan por la necesaria conversión de la Iglesia. En esta línea se destacan las obras de Jon Sobrino.

2) En torno al Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de Costa Rica se agrupa la crítica más fuerte al modelo neoliberal y a la ideología que lo sustenta. La figura más prominente es Franz Hinkelammert.

3) Otros entran en diálogo con el pensamiento alternativo del mundo occidental: búsqueda de una alternativa de sociedad, holismo, teología de la creación, cosmología, crítica del modelo científico-tecnológico de sociedad predominante.

4. El significado de esta historia

1) La TdL fue la primera expresión teológica inspirada por la realidad de América Latina. Por eso ha entrado a formar parte de la identidad latinoamericana.

2) La teología latinoamericana tuvo un alcance mundial porque suscitó movimientos paralelos en todos los continentes del Tercer Mundo y logró cuestionar la teología del Primer Mundo.

3) La TdL obligó a la Iglesia a asumir el tema de los pobres, fundamental en la Biblia y silenciado durante siglos por la

jerarquía, a pesar de las muestras de heroicidad dadas por sus hijos e hijas. Además, obligó al magisterio a salir de una tradición de evangelización puramente espiritualista y desencarnada, haciendo que la Iglesia asumiera lo que ni el Concilio Vaticano II se atrevió a asumir: la relación privilegiada entre la Iglesia y los pobres. Es evidente que lo más importante no es el discurso teológico, sino los hechos vividos. Sin embargo, la opción por los pobres necesitaba ser expresada en discursos para fortalecer e iluminar a los cristianos implicados de hecho en la liberación de los pobres.

5. Los desafíos de mañana

1) El primer desafío es: cómo situarse entre la utopía y la realidad. La utopía es una sociedad alternativa; la realidad es la globalización, que significa la integración en el imperio de los Estados Unidos. Limitarse a cultivar la utopía significa condenarse a no poder hacer realidad nada. Sumergirse en la realidad es exponerse al peligro de ser absorbido por ella.

2) El desafío eclesial es: cómo situarse entre la «cristiandad» y el «ghetto». La actual Curia romana –atentamente observada por la mayoría del episcopado, fabricado por ella a su imagen y semejanza– ha optado por una nueva «cristiandad», al menos en América Latina. El modelo de nueva cristiandad ya quedó perfectamente anticipado por la sólida alianza entre el poder religioso y los poderes temporales. El programa del Opus Dei ya está prácticamente realizado, y sólo sufre un cierto atraso en Brasil. Este camino conduce al fracaso, porque supone que América Latina sigue siendo un continente católico, cosa que ya no es cierta. El Opus Dei no conseguirá ya moldear el continente de acuerdo con el modelo de cristiandad, porque cada uno de sus pasos suscitará un paso opuesto por parte de sus adversarios.

Por otra parte, refugiarse en un pequeño «ghetto» de cristianos conscientes, dejando a las masas en manos de las élites de la cristiandad, significa condenarse a la ineficacia. ¿Qué hacer, pues? El gran problema es actuar.

3) El modelo neoliberal ya está condenado. Una reacción contra la globalización es inevitable. Hugo Chaves puede constituir un signo para todo el continente, pues la tradición latinoamericana es una alternancia entre occidentalismo y cau-

dillismo; esta vez hemos llegado al punto extremo del occidentalismo, y lo normal es que ahora venga una fase de caudillismo nacionalista y populista. ¿Cuál será nuestra postura frente a los nuevos caudillismos?

- 4) Está naciendo una nueva religión popular, un nuevo catolicismo popular, de tendencia más integrista en la América hispana y más sentimental en el Brasil, como parece lógico. En los países de lengua española predominan los movimientos integristas, que mantienen al pueblo en una rigurosa disciplina, resucitando las devociones barrocas. En Brasil, lo que predomina es el movimiento carismático, que apela más al sentimiento que a la disciplina rígida.

En cualquier caso, el clero ha aprendido el *marketing* religioso y sabe manipular el sentimiento religioso de las masas. El increíble crecimiento del *show business* católico en Brasil es todo un signo. Los sacerdotes saben que para tener éxito han de hacerse cantores y entrar en los ritmos de la música de los jóvenes. ¿Qué hacer con el mercado religioso?

6. Nota autobiográfica

Los organizadores de este libro nos pidieron que en nuestra colaboración no faltara una nota personal. Es claro que cada cual ha tenido o tiene una relación propia con la teología latinoamericana, a la que ha contribuido con una determinada parte o en un determinado aspecto.

Mi participación personal ha sido bastante modesta, tal vez más modesta en los primeros tiempos que ahora. Como extranjero, creí que no debía adoptar posiciones de vanguardia o de liderazgo, por lo que traté de acompañar discretamente, dejando que fuesen los propios latinoamericanos los «dueños de la empresa» y los únicos que aparecieran.

Yo había llegado a América Latina mucho antes de las primeras manifestaciones de la TdL y participé en los primeros encuentros a partir de 1964, aunque ya con un pasado bastante significado en ese sentido. Había estudiado en Lovaina, lo cual quiere decir que el Vaticano II no fue para mí ninguna novedad, sino que era lo que habíamos aprendido ya quince años antes. La verdadera novedad fue que la jerarquía empezó a decir lo que ya llevábamos tres lustros pensando. Esto nunca lo habríamos imaginado. Por mi parte, había colaborado en varias oca-

siones con el cardenal Suenens, que fue el principal articulador del Vaticano II.

En Lovaina hice mi doctorado sobre el Apocalipsis, bajo la dirección de mons. L. Cerfaux, profesor de Nuevo Testamento. Sin embargo, no tenía la intención de dedicarme a la Biblia. Tan sólo quería edificar sobre cimientos sólidos, para poder responder, en lo que a mí pudiera hacer respecto, a los desafíos de la Iglesia en el mundo. Por eso consagré mis lecturas al tema de los movimientos marginados por la jerarquía a lo largo de la historia; me interesé por todo lo que hubiera significado una crítica a la cristiandad establecida, por tantos y tantos movimientos condenados por la autoridad eclesiástica, la cual, como es obvio, sólo podía querer conservar lo ya existente.

A mis ojos, la TdL significaba el resurgimiento de una vieja tradición en la Iglesia: la de los movimientos de pobreza. La gran novedad era que ahora la TdL contaba con el apoyo de los obispos, era la teología de los obispos. No expresaba los deseos de los marginados, sino la práctica de algunos miembros de la jerarquía y de todo un sector de la Iglesia. Y hasta hoy no le ha faltado el apoyo de una parte de la jerarquía, a pesar de todos los esfuerzos en contra de la Curia romana.

Participé discretamente en las reuniones de teólogos latinoamericanos y empecé a salir del anonimato, frente a la arrogancia de los regímenes militares. Muchos, incluso en la izquierda, no tenían una conciencia demasiado clara de lo que estaba aconteciendo, o bien estaban desconcertados. Por encargo de la Vicaría de la Solidaridad de Santiago de Chile, escribí sobre la Ideología de la Seguridad Nacional, y el mismo trabajo fue publicado después en Brasil, Francia y España.

En la época de las síntesis, tomé parte en los diversos proyectos. Llegué a publicar tres volúmenes en la colección «Teología de la Liberación» y otros cinco volúmenes en el «Comentario Bíblico». Cuando la TdL empezó a ser condenada y cada vez más perseguida, sentí la necesidad de comprometerme aún más. Precisamente por ser la más perseguida, la TdL se hacía más urgente, pues muchos cristianos se sentían desanimados, llegando incluso a renegar de su propio pasado de compromiso con la liberación, y eran muchos también los que estaban dispuestos a capitular. Ésta era la situación que hacía aún más necesaria la continuidad. En el momento de la derrota es cuando hay que perseverar y mantenerse firmes.

Dentro del abanico de orientaciones de la TdL, mi trayectoria me hacía inclinarme más hacia la postura representada por

Juan Luis Segundo, que fue el más «teólogo» de los teólogos de la liberación y el que ha dejado una más extensa obra teológica. El proyecto era la conversión de la Iglesia y de la teología en función de la opción por los pobres.

Los contactos que tuve con distintos movimientos revolucionarios no me convencieron demasiado, Ni siquiera los «Cristianos por el Socialismo» lograron convencerme. Todo parecía tan idealista, tan voluntarista, tan fuera de la realidad... Al mismo tiempo, sentía que no podía desanimar a tantas personas de buena voluntad que creían firmemente en ello, pero pensaba que la experiencia las llevaría a adoptar una postura más realista. Me quedé callado.

Tampoco creí en la pertinencia de lo que por entonces llamaban «marxismo». Era algo demasiado superficial, una especie de simple estímulo para actuar, algo más psicológico que racional. Además, era evidente para mí, al igual que para diversos observadores, que el marxismo ya no tenía futuro. Los que viajaban decían que las nuevas élites de la «nomenclatura» rusa habían perdido la fe y que todo se había transformado en pura burocracia. Si los dirigentes pierden la fe, el movimiento no tiene futuro. Por eso también me pareció siempre absurda la angustia que el comunismo producía en América Latina, angustia alimentada desde Roma por una buena parte del clero y que sólo sirvió para fortalecer a las viejas clases dirigentes, opresoras de los pueblos latinoamericanos.

Un día le escribí en este sentido a Alfonso López Trujillo, que no me entendió o hizo como que no me entendía. Necesitaba el comunismo para su carrera personal.

Ultimamente, ante el desasosiego de muchos y ante la recesión producida en el mundo de las publicaciones, me he visto urgido a intervenir más activamente. De ahí mis últimos libros, publicados por la editorial Paulus. Si Dios me concede vida, intentaré perseverar.

Nos hallamos en una fase eclesial de encerramiento, de involución. Pero esta fase no puede prolongarse por más tiempo. Ha de venir de nuevo el sentimiento de la vocación misionera de la Iglesia en medio del mundo, el sueño de una nueva cristiandad. Es cierto que el clero actual parece alérgico a todo cuanto tiene relación con el mundo, pero ha de venir otra generación que imprima un nuevo rumbo. Necesitamos transmitir la herencia, para que ésta llegue a esa nueva generación.

«Los pobres al centro»

JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS, SJ
(España)

1. Contexto del surgimiento de la teología latino americana

Me gusta decir que los verdaderos padres de la teología de la liberación (= TdL) no son Gustavo Gutiérrez o Hugo Assmann, sino que hay que remontarse a mucho antes: a Bartolomé de Las Casas, por un lado (que sigue siendo de una actualidad increíble), y a algunos líderes religiosos de las guerras de la independencia con España, por otro.

Por qué esos gérmenes comenzaron a fructificar en este último tercio del siglo XX, puede ser debido a una serie de acontecimientos:

a) *Vaticano II y Medellín vistos como un todo*, en el que Medellín no es más que la inculturación o la concreción latinoamericana de un espíritu movido por el Vaticano II, pero que en los pocos años de su celebración (1962-65) dejó sin abordar uno de los motores de aquel espíritu: la «Iglesia de los pobres» de que había hablado Juan XXIII (y que retomó el Cardenal Lercaro, en una memorable intervención durante el Concilio, para lamentar su ausencia).

b) «*La irrupción del pobre*», como la llamó con acierto G. Gutiérrez, y que seguramente estuvo posibilitada por la actitud de pérdida de miedo y de apertura de ojos y oídos inculcada por el Vaticano II. Los pobres fueron a la vez, protagonistas, acontecimientos y realidades.

c) *Un cierto clima histórico de optimismo*, que puede ser el factor más ambiguo y que se refleja, por un lado, en los sucesos en torno a «mayo del 68» y, por otro, en la subida al poder de gobiernos reformistas o de izquierda en algunos países de América Latina (Chile, Perú, etc.).

2. Desafíos a la teología latinoamericana

a) Metz preguntó en cierta ocasión al cardenal Ratzinger si la primera instrucción romana contra la TdL estaba hecha desde «el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob» o desde el Dios de Platón y de Aristóteles. En esta cuestión, que me parece profundamente atinada, se refleja un primer obstáculo extrínseco, que fue la *reacción de una buena parte de la teología y la Iglesia europeas*: o se rechazó la TdL como reduccionista, marxista, etc., o se la aceptó, en nombre de un cierto liberalismo y respeto, como algo que «está bien, pero sólo para ellos» (que era como decir: les dejamos en paz a condición de que nos dejen en paz). No fue ésta toda la reacción, pero sí creo que fue la mayoritaria en la Iglesia europea.

b) Por otra parte, la misma teología latinoamericana tuvo que hacer frente a las *preguntas nuevas que surgían de su situación nueva* y que no estaban resueltas de antemano: temas como el sentido del poder, las mediaciones socioanalíticas, la religiosidad popular, el papel de los pobres como sujeto u objeto de la Iglesia y la teología, etc., etc. Fue algo semejante a lo ocurrido en la Iglesia primera tras la resurrección de Jesús: la conciencia de misión se enfrentó con una serie de cuestiones que no podían haber sido previstas y que eran nuevas (circuncisión e ida a los paganos, organización de la Iglesia, etc.).

3. Logros y conquistas, carencias, crisis y encrucijadas de la teología latinoamericana

3.1. Logros

a) Aunque con cierta tibieza, *los pobres han ido pasando al centro de la vida cristiana*. La opción por los pobres o el privilegio hermenéutico de los pobres son cosas que, al menos en la teoría, ya no se atreven a negar ni aun sus enemigos.

b) *Una metodología teológica que desheleniza al cristianismo* y que la misma teología europea necesita mucho. La entrada de la praxis humana en el concepto de verdad y el fin de una epistemología ingenua que sigue creyendo en la capacidad de la

razón griega para acceder absolutamente a la verdad. En este campo, y aun sin saberlo, la TdL puede salir al encuentro de muchas críticas de la filosofía europea a la razón «pura» o a la razón «impura» (situada, interesada etc.).

c) *La incorporación de la crítica marxiana de la religión* como posible factor de encubrimiento de la injusticia y enmascaramiento de la desobediencia a la voluntad de Dios. La crítica de Marx y la crítica de Pablo y de Jesús a la religión (o a una forma de ella) pueden encontrarse aquí. Y a nosotros se nos impide que sigamos siendo «inocentes» con relación al significado o las consecuencias de nuestra teología y a la imagen de Dios a la que, de hecho, dicha teología sirve.

d) Y, finalmente, *los mártires y confesores*. Dicho creyentemente: ellos son el mejor futuro de la TdL, y sería pecaminoso tratar de olvidarlos o de esconderlos. Tres obispos, bastantes presbíteros y religiosos de ambos sexos (alguno de ellos de fama internacional) e infinidad de mártires más anónimos, o conocidos sólo a niveles más locales. Esto es algo de una novedad inusitada en la historia de la Iglesia reciente.

3.2. Elementos negativos

Aparte de un cierto chauvinismo latinoamericano inicial, que pudo hacer más difícil la aceptación exterior y que hoy ya está superado, quisiera señalar otro factor negativo inicial que pesa dolorosamente sobre la situación actual. Me refiero a *la esperanza ingenua en una especie de «eschatôn» intrahistórico* que confundía los necesarios «signos intrahistóricos del Reino» con la llegada misma del Reino. O, con otras palabras: cierta identificación acrítica entre la fuerza *teológica* de los pobres y la fuerza *histórica* de los mismos. Esta promesa de un paraíso intrahistórico y su lógica del triunfo seguro fue quizás el mayor lastre del contacto con el marxismo (como se refleja también en las revueltas europeas de mayo del 68). Me atrevo a citar aquí mi confrontación con una de las obras más significativas (y de gran valor, a pesar de este fallo que estoy comentando) de la primerísima TdL: *Marx y la Biblia*, del mexicano J.P. Miranda, que, a pesar de todo, convendría releer hoy.

[NB. Mi comentario a la obra de Miranda fue publicado en la revista *Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología* en 1973. La parte más importante de él la recogí después en mi obra *Teología de cada día*, publicada en 1976].

3.3. Encrucijadas

Aquí citaré solamente «*la derrota de los pobres*» en la hora actual. Esa derrota me parece ser fruto tanto de la citada expectativa ingenua intrahistórica como, sobre todo, de la sacralización de una economía inhumana que pretende enmascarar su verdad: una economía que sólo sabe hacer «ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres», pero que se presenta como un nuevo evangelio para los pobres que acabará por enriquecerlos a todos...

4. Desafíos a los que la teología y los teólogos y teólogas latinoamericanos han de responder en el próximo siglo

a) Lo formulé en otro momento como *el paso de la liberación a la apocalíptica*. No es, quizá, una formulación fácil de entender, pero se trata de cómo mantener el carácter teofánico de una historia que no se revela como historia de triunfos, sino de cruz muchas veces. La afirmación decisiva de que, a pesar de todo, Dios sigue siendo Señor de la historia. Y que las amenazas que describe tan imaginativamente la literatura apocalíptica no se refieren a causas exteriores a nosotros, sino a nuestra misma responsabilidad histórica. No son cosas que se escriben porque vayan a pasar, sino para que no pasen (lo cual, depende ante todo, de la responsabilidad humana). En este sentido, la vinculación entre ecología, antiarmamentismo y lucha por la justicia (señalada por otros autores) es un punto al que prestar más atención.

b) Jung Mo Sung y otros autores han señalado la necesidad de pensar y dialogar mucho más las *relaciones entre economía y teología*. Me remito a lo que ellos dicen, para no alargar más esta respuesta. Pero se trata de un tema de tanta complejidad como importancia, y también de grandes posibilidades.

c) *La aparición de otras teologías asiáticas y africanas de la liberación*, que puede obligar a la teología latinoamericana a abrirse hacia fuera de su fronteras, pero que puede ser muy fecunda, porque vinculará a la TdL con el diálogo interreligioso y con la posibilidad de nuevas inculturaciones del cristianismo ajenas ya a su primitiva matriz europea. Entiendo que esa vinculación entre liberación y diálogo de las religiones es la que puede ayudar a la TdL a que la necesaria incorporación de otros campos de lucha (ecología, feminismo, culturas indígenas, etc.) no se haga en detrimento de la opción por los pobres. Porque es muy cierto que «los más pobres de los pobres» suelen ser las mujeres. Pero no es menos cierto que muchas mujeres ricas del mundo rico se sienten oprimidas sin cuestionar en absoluto su situación.

d) Y, finalmente, desde Europa o desde América Latina hay que *recuperar muchos nombres del cristianismo europeo* que yo no sé si son abuelos o precedentes de la TdL, pero que pueden ayudarnos a nosotros, los europeos, a comprender que también en la TdL «res nostra agitur». Me refiero a nombres de una riqueza impresionante, como Dietrich Bonhoeffer, Emmanuel Mounier, Simone Weil, Etty Hillesum (que ahora empieza a ser conocida)... que quizás acabarán siendo lo mejor que el cristianismo europeo va a legar al tercer milenio.

Treinta años de teología en América Latina

JUAN CARLOS SCANNONE, SJ
(Argentina)

Los últimos treinta años del milenio coinciden casi con lo transcurrido desde Medellín (1968), fecha en que los nuevos aires del Concilio alcanzaron a América Latina, adoptando así un sesgo y un talante latinoamericanos.

Pues bien, alrededor de esa fecha se inició en nuestro Continente la teología de la liberación, que considero el principal aporte latinoamericano hecho hasta ahora a la teología. Por ello, en esta breve reseña voy a tenerla primeramente en cuenta (1). Luego abordaré la «teología del pueblo» (principalmente argentina, pero no en forma exclusiva), que algunos estiman como una de las vertientes de la primera. Pues me parece también una contribución importante a la teología en perspectiva latinoamericana (2). Por último, trataré de describir la situación actual de la teología en nuestra América (3).

1. La teología de la liberación

Casi inmediatamente antes de la Conferencia de Medellín tuvo lugar la exposición oral (publicada algo después): «Hacia una teología de la liberación», en la que Gustavo Gutiérrez le daba el enfoque y le ponía nombre al movimiento teológico que estaba naciendo. Luego, la Conferencia de Medellín aplicó a nuestro Continente la apertura del Concilio al mundo y a la historia actuales, leyendo los signos de los tiempos a la luz del Evangelio; tal lectura la llevó a hacer suyos los acuciantes problemas de la justicia, la paz y la pobreza en América Latina y, por consiguiente, a plantearse la cuestión de la liberación tanto del pecado como de sus consecuencias, aun estructurales. Muy poco después, en el inmediato post-Medellín, la pastoral, la acción social, la interpretación bíblica y la reflexión teológica

renovadas se fueron enfocando cada vez más en clave de liberación.

Un poco más tarde, en 1971, apareció el libro del mismo Gutiérrez: *Teología de la liberación. Perspectivas* (Lima) y, casi enseguida, la obra de Hugo Assmann: *Opresión, liberación. Desafío a los cristianos* (Montevideo). Entonces, la teología de la liberación era ya un hecho, aunque todavía, en parte, programático: Gutiérrez hablaba de «Perspectivas», pero comenzaba ya a marcar la historia y la discusión teológicas posteriores. Y se hacía conocer fuera de las fronteras de nuestro Continente, no en último lugar gracias al primero de esos libros y al Encuentro de El Escorial (1972).

Pero no se trató sólo de la *temática*, sino también, y sobre todo, de una nueva *óptica* teológica, es decir, como lo expresa Gutiérrez, «de un nuevo modo de hacer teología». Pues ésta, sin dejar de ser sabiduría y ciencia, se hizo también «reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra», para luego –desde esa praxis de liberación de los pobres interpretada, discernida y transformada desde y por la fe– releer teológicamente toda esa misma fe de la Iglesia. Así es como se centró, *en perspectiva, forma y contenido*, en el amor preferencial por los pobres, redescubriendo –*en cuanto teología*– en ese amor, uno de los núcleos medulares del Evangelio.

En eso consisten la novedad y la contextualidad de la teología de la liberación y lo que la hace radicalmente evangélica y latinoamericana, gracias a su íntima relación con la opción por nuestros pobres en su realidad teologal, humana e histórico-social.

De ahí nace, asimismo, un segundo momento de novedad: el uso de la *mediación analítica de las ciencias sociales*. Pues se trata de leer teológicamente la situación histórica y social de los pobres, para lo cual, y para transformarla bajo la moción de la caridad, se hace imprescindible la contribución de las ciencias del hombre, la sociedad, la historia y la cultura. Al principio se trató, sobre todo, de las ciencias sociales, especialmente –si bien no de manera exclusiva– del uso de las teorías sociológicas (y económicas) de la dependencia.

La realidad de los pobres es conflictiva, no sólo porque incita a la conversión, tanto religiosa y ética como estructural y cultural, sino también –en conexión con lo anterior– por el «conflicto de las interpretaciones» acerca de sus causas y de sus remedios. Pues tal conflicto no se sitúa en el mero plano

hermenéutico y metodológico, sino que contiene fuertes implicaciones políticas e ideológicas.

Ya algo más de diez años después de Medellín, en Puebla (1979), la opción preferencial por los pobres se había extendido explícitamente a gran parte de la Iglesia latinoamericana y al magisterio universal, y el discernimiento acerca de las mediaciones socioanalíticas en la teología estaba en pleno curso. Con respecto a esto último, una cuestión central era la del posible empleo del método marxista de análisis y de transformación de la realidad histórico-social, sin asumir por ello la filosofía presupuesta por dicho método; así como la de la eventual transposición crítica de algunos de sus elementos, categorías y puntos de vista a otro horizonte (no marxista) de comprensión.

En 1982 traté de contribuir a ese debate distinguiendo cuatro vertientes en la teología de la liberación: 1) la de quienes no recurrían al análisis social, sino casi exclusivamente a la reflexión bíblica y espiritual; 2) la de quienes adoptaban como científico el método marxista sin pretender aceptar su filosofía; 3) la de quienes sólo tomaban del mismo ciertos elementos y puntos de vista, intentando asumirlos críticamente desde un horizonte cristiano de comprensión; 4) la de quienes, para comprender la situación de los pobres, preferían el análisis histórico-cultural, sin descuidar por ello el análisis social –no entendido en su concepción marxista–, aunque reconociendo sus aportes (retomo esta corriente en el punto 2).

Mientras tanto, la teología de la liberación, que desde el principio había abordado las cuestiones del método y la hermenéutica teológica fundamental, aceptó el reto de ir ejerciéndolo tanto en las investigaciones bíblicas –fecundadas por la hermenéutica bíblica popular de las Comunidades Eclesiales de Base– como en los principales capítulos de la teología, entre otros los referidos a Cristo, la Iglesia, el hombre y Dios. Tal fue el trabajo de una especie de «segunda generación» a la que pertenecen, entre otros, Leonardo y Clodovis Boff y Jon Sobrino. Desde esos logros se llegó, finalmente –haciendo paralelo con la obra postconciliar *Mysterium Salutis*– a plantear la sistematización de toda la teología, a partir de la perspectiva de liberación, como un *Mysterium Liberationis*.

Por esos años, las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1984 y 1986) y algunas intervenciones del Papa, en especial su carta al Episcopado Brasileño

sobre el asunto, terminaron de dar carta de ciudadanía en la Iglesia a la teología de la liberación y redondearon el discernimiento acerca del punto conflictivo referido al uso del análisis marxista. Pero, lamentablemente, por otro lado, influyeron –aun sin pretenderlo– en una cierta involución de la dinámica que dicho movimiento había suscitado en la Iglesia, la pastoral y la teología latinoamericanas. Sin embargo, la situación posterior de perplejidad se debió no tanto a causas intraeclesiales, cuanto a acontecimientos externos, como fue la implosión de los regímenes de Europa Oriental, cuyo símbolo fue la caída del muro de Berlín (1989), y el posterior aparente «triumfo» de la ideología neoliberal. De tal perplejidad hablaré en la tercera parte del artículo.

2. La «teología del pueblo»

Tal es el nombre que le dio Juan Luis Segundo, e hizo fortuna. Algunos la consideran «una corriente con características propias» dentro de la teología de la liberación (Gutiérrez); otros, por motivos contrapuestos, la distinguen de la misma. También ella nació de la renovación teológica y pastoral del post-Concilio y creció con el ímpetu de Medellín, en cuanto se buscaba aplicarlo a la Argentina. Y, aunque se trata de una teología de validez universal, tomó la modalidad y las categorías de comprensión de su contexto. Su principal representante es Lucio Gera.

Una de sus diferencias fundamentales con otras vertientes de la teología latinoamericana actual radica en su comprensión del «pueblo», referida al pueblo secular, pero también empleada *analógicamente* para pensar teológicamente el Pueblo de Dios. Mientras que otras teologías lo comprenden como la *clase* oprimida por el sistema capitalista o, al menos, como las *clases, razas y culturas oprimidas*, en oposición dialéctica a los opresores (trasladando no pocas veces ese concepto al de la «Iglesia popular»), por su parte la línea argentina, sin descuidar el hecho de la dependencia e injusticia *estructurales*, concibe el «pueblo», ante todo, desde una perspectiva *histórico-cultural*. Es el sujeto de una historia (memoria, conciencia y proyecto histórico) y una cultura comunes. Su significado se acerca al de *nación*, entendida no desde el territorio o el Estado, sino a partir de una determinada *cultura*.

Ésta es comprendida como un *ethos* (núcleo ético de valores compartidos) que configura un *estilo común de vida* (una particular relación con el mundo, los otros hombres y Dios) y se expresa en *instituciones y estructuras* de vida y convivencia.

Pero no basta la unidad plural dada por la cultura para constituir un pueblo. También se necesita la *opción política comunitaria* por un proyecto histórico de *bien común*. Por consiguiente, tal concepción de «pueblo» supone la *unidad* como anterior al conflicto; pero da lugar a la comprensión de éste, de la injusticia y la opresión, usando las categorías de *dependencia* (externa) —entendida antes como política que como sólo económica— y de *antipueblo* (quienes, internamente al pueblo, lo traicionan por la injusticia personal o estructural, excluyendo a los otros, sobre todo a los pobres).

Con este punto se relaciona el tema del *pobre y oprimido* y el de la opción de la Iglesia por los pobres. Para la «escuela argentina» el concepto de «pueblo» no es ambiguo, sino analógico, cuando significa tanto la *nación* (comprendida desde la *historia y la cultura comunes*) como las *clases o sectores* desposeídos. Al menos en el caso de América Latina y Argentina, son éstos quienes *de hecho* han mantenido mejor el *ethos*, los valores y actitudes éticas fundamentales y el estilo de vida comunes (influidos decisivamente por el sentido cristiano de la vida, recibido a través de la evangelización). Pero, aun *de jure*, puede pensarse que «los pobres y sencillos», por serlo, son más fácilmente solidarios, están abiertos a la trascendencia y a los otros (cf. *Evangelii nuntiandi*, 48) y, además, manifiestan más al desnudo lo elemental humano y cultural común, sin mezclarlo con el poder, tener y saber de privilegio. Pues ellos están en contacto *directo* con las bases ético-culturales de la vida y el trabajo. Por consiguiente, los pobres (y sus intereses legítimos) conforman como el corazón del pueblo. Lo que no implica que no sean asimismo pecadores y puedan haber internalizado un «corazón de rico». De ahí que se exija siempre un *discernimiento* ético-histórico y teológico para interpretar teológicamente al pueblo y su relacionamiento con el Pueblo de Dios.

Junto con las categorías de «pueblo», «cultura» y «pobre», tiene especial relevancia la de «*religiosidad popular*», pues esta corriente teológica entiende la religión como lo central de la cultura, ya que ésta se estructura en torno a la pregunta última

por el sentido de la vida (y convivencia) y de la muerte. En nuestro caso particular, se trata sobre todo de una piedad popular *católica*.

Fue preferentemente en el ámbito de la eclesiología (y de disciplinas cercanas a ésta, como la teología pastoral, la historia y la doctrina social de la Iglesia) donde tales enfoques dieron sus mayores frutos, profundizando así la interrelación entre el Pueblo de Dios y los pueblos y sus respectivas culturas.

Tales concepciones influyeron notablemente en el Documento de Puebla, que, para tratar de la evangelización del Continente, la planteó desde su *historia*, dio especial relevancia a la *evangelización de la cultura y las culturas* y la articuló con la *religiosidad popular* latinoamericana, en cuyas formas culturales más características reconocía, sin usar todavía esa palabra, la *inculturación* del Evangelio. Y por eso mismo reafirmaba —de acuerdo con el mismo Evangelio, con la índole de las mayorías populares latinoamericanas y con la tradición de Medellín— la prioridad eclesial y pastoral de la *opción preferencial por los pobres*.

3. Situación actual de la teología en América Latina

Según mi percepción, la situación actual se caracteriza, tanto por el *ahondamiento* en lo fundamental de los treinta años de historia evocados más arriba (3.1.) cuanto por *intentos de nueva respuesta* a una situación histórica diferente (3.2.).

3.1. En primer lugar, la confrontación intraeclesial e intrateológica con respecto a la teología de la liberación y el consiguiente discernimiento, le exigieron a ésta profundizar cada vez más en su núcleo fundador, mostrando así el nuevo *paradigma* que se está haciendo cada vez más patente a la teología en general. Pues comprende a ésta, en *forma y contenido*, desde el amor (trinitario, pascual y eclesial en Cristo), el cual opta preferencialmente por los pobres. Pero el amor gratuito, en circunstancias históricas de pecado y sufrimiento históricos como la latinoamericana, se hace *misericordia*, la cual supone la *justicia*, pero la excede con sobreabundancia.

En esa línea reconozco no sólo los trabajos de Gustavo Gutiérrez sobre la espiritualidad de la liberación y el sentido teológico de gratuidad que le es característico a ella y a la teolo-

gía de la liberación en cuanto tal (gratuidad que, sin embargo, busca ser históricamente eficaz por amor a los pobres, pero trasciende la mera eficacia). Y, por supuesto, estoy pensando especialmente en las reflexiones de Sobrino sobre la teología como *intellectus amoris et misericordiae*. Ellas no sólo explicitan lo más propio de la teología de la liberación, sino que, haciéndolo, muestran lo más propio de la teología sin más. No es mi cometido en este artículo, pero se podría mostrar cómo el nuevo paradigma (de la praxis del amor teologal encarnado) es, de alguna manera, común a muchos –si no a todos– los grandes teólogos de los últimos años, pero que en América Latina se marca fuertemente a partir de la pasión y el sufrimiento de los pobres.

3.2. La caída del muro de Berlín no sólo puso en jaque al imaginario colectivo socialista (de un socialismo humanista) que, como utopía juzgada realizable, había acompañado al movimiento teológico y pastoral de liberación, sino que también muestra cada vez más su otra cara: la vigencia de ideologías y políticas neoliberales que acompañan al proceso de globalización, de modo que ya no se trata sólo de opresión, sino de *exclusión* de los pobres y de los países pobres. Ambas caras de la misma moneda amenazan con dejar perplejas a la praxis pastoral y social cristiana y a la teología que la reflexiona.

Y para la teología no sólo es importante ahondar en su horizonte paradigmático fundamental (de lo que se habló en 3.1.), sino también ir encontrando las mediaciones históricas prospectivas (aun las del imaginario cultural) que le permiten fecundar con su contribución teórica la praxis histórica a la luz del Evangelio.

Pues bien, estoy de acuerdo con Pedro Trigo en que el futuro de la teología de la liberación está conectado con el *nuevo imaginario* colectivo que está emergiendo en América Latina, sobre todo entre los pobres. Es distinto tanto del socialista revolucionario de los años sesenta y setenta como del neoliberal, que ya entró en crisis. Se trata del imaginario que acompaña a los nuevos movimientos históricos, al neocomunitarismo de base, al despertar de la sociedad civil (como distinta del mercado y del Estado), a la praxis del llamado Tercer Sector (de las ONGs, voluntariados, redes solidarias aun internacionales, etc.), el cual involucra la vida cotidiana, pero no en el ámbito privado, sino en sus proyecciones públicas, culturales e institucionales.

Cuando el CELAM congregó a sus autoridades y a las de la Congregación de la Doctrina de la Fe, junto con un grupo de teólogos latinoamericanos, para plantearles *El futuro de la reflexión teológica en América Latina* (Bogotá, 1996) en el contexto del comienzo del tercer milenio, eligió como relevantes cuatro categorías íntimamente conexas entre sí: la «teología de la liberación», la «doctrina social de la Iglesia», la «teología de la cultura» y el «comunitarismo como alternativa viable». Personalmente, interpreto tal selección de la siguiente manera: tanto la teología de la liberación como la de la cultura (que, de hecho, corresponde a la «teología del pueblo») son –según ya dije– dos de las principales contribuciones latinoamericanas a la teología, y se complementan y fecundan entre sí; y la doctrina social –entendida como disciplina teológica– está íntimamente unida con ambas, como se ha visto en los últimos tiempos tanto en el magisterio como en la teología latinoamericanos. Por ello era necesario replantear las tres en y para el nuevo contexto. En cambio, la última «categoría» –según mi manera de ver– implica un reto para las otras tres y su interrelación mutua, en cuanto que parece corresponder a nuevos «signos de los tiempos» de fines del milenio. Así es como «liberación» y «cultura» (con «pueblo» y «pobre» como telón de fondo de ambas), a la par que «solidaridad» (clave para la doctrina social actual) y «comunidad», se perfilan como categorías, perspectivas y temas fundamentales para la reflexión teológica del inicio del nuevo milenio.

Así interpretado, ese libro del CELAM viene a corroborar lo propuesto más arriba: continuar y renovar nuestra breve pero fecunda tradición teológica latinoamericana, retomándola desde las nuevas experiencias históricas; en mi opinión: desde el nuevo imaginario cultural y las instituciones comunitarias solidarias en las que se encarna socialmente.

Teología de la liberación: revolución metodológica

Nuevas aportaciones y desafíos al primer mundo

JUAN JOSÉ TAMAYO ACOSTA
(España)

«Quien ha pensado lo más profundo ama lo más vivo»
(Hölderlin)

Desde hace cuatro lustros sigo muy de cerca el itinerario de la teología latinoamericana de la liberación (TdL) y comparto con sus principales cultivadores –todos ellos amigos y amigas– las claves metodológicas de dicha teología, a la que he dedicado muchas horas de reflexión que he plasmado en una serie de investigaciones y estudios ampliamente difundidos en América Latina y España. Asimismo, he participado en numerosos congresos y encuentros con las teólogas y los teólogos latinoamericanos de la liberación, con quienes he trabado estrechos lazos de amistad y he colaborado en proyectos comunes. A partir de ahí, he intentado dar un paso hacia adelante en una serie de trabajos sobre las posibilidades de una TdL en el Primer Mundo, en sintonía con la que se cultiva en el Tercer Mundo, pero sin que se convierta en simple remedo de ésta, sino atendiendo al contexto propio del Primer Mundo¹.

En la reflexión que sigue a continuación, voy a centrarme en lo que, a mi juicio, constituye la originalidad de la teología latinoamericana de la liberación. Divido la exposición en cuatro puntos –1) Impacto de la teología latinoamericana de la liberación (TdL). 2) Principales aportaciones. 3) Perspectivas de futuro y aspectos críticos. 4) Desafíos a la sociedad, a las iglesias y a las teologías del Primer Mundo–. A través de ellos espero expresar adecuadamente la originalidad de dicha teología y las aportaciones que está llamada a prestar en el siglo XXI.

1. Impacto de la teología de la liberación

La teología fue durante siglos una disciplina inocua en el concierto de los saberes, insignificante desde el punto de vista social y sin apenas relevancia fuera de las murallas de la ciudadela eclesiástica. Tal falta de relevancia y significación la expresaba el arzobispo anglicano William Temple, con su peculiar sentido del humor británico, cuando definía al teólogo de esta guisa: «Es una persona muy seria, sensata y sesuda, que se pasa toda una vida encerrado entre libros intentando dar respuestas exactísimas a preguntas que nadie se plantea».

Pues bien, la TdL latinoamericana ha contribuido a quebrar tal imagen y ha sacado a la reflexión cristiana de su estrecho recinto, ubicándola en el campo de la historia y del lado de los pobres.

El fuerte impacto que dicha teología ha provocado más allá de los sectores religiosos, incluso en grupos ajenos, insensibles y hasta iconoclastas de lo religioso, se debe fundamentalmente, en mi opinión, a cuatro causas²:

1. Cf. J.J. TAMAYO ACOSTA, *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1998; ID., *La teología de la liberación. Introducción. Selección de textos. Bibliografía*, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid 1990; ID., «Recepción en Europa de la teología de la liberación», en (I. Ellacuría y J. Sobrino [eds.]) *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I, Trotta, Madrid 1990, 51-78; ID., «Teologías de la liberación», en (C. Floristán y J.J. Tamayo [eds.]) *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 1.363-1.376; ID., *Presente y futuro de la teología de la liberación*, San Pablo, Madrid 1994; ID., «¿Es posible una teología de la liberación en Europa?», en (Instituto Fe y Secularidad) *Memoria académica 1996-1997*, Madrid 1997, 49-69; ID., «Hacia una teología de la liberación en el Primer Mundo», en (Instituto Fe y

Secularidad) *Memoria académica 1997-1998*, Madrid 1998, 87-108; ID.; «Hacia una teología de la liberación en el Primer Mundo (III)», en (Instituto Fe y Secularidad) *Memoria académica 1998-1999*, Madrid 1999, 113-140; ID., «Hacia un paradigma teológico universal en clave de liberación -I-»: *Pasos 76* (San José de Costa Rica 1998) 8-20; «Hacia un paradigma teológico universal en clave de liberación - II-»: *Pasos 77* (1998) 8-18.

2. He analizado más ampliamente las causas aquí apuntadas en J.J. TAMAYO ACOSTA, *Presente y futuro de la teología de la liberación*, San Pablo, Madrid 1994, ID. «¿Es posible una teología de la liberación en Europa?», en (Instituto Fe y Secularidad) *Memoria académica 1996-1997*, Madrid 1997, 51-56.

a) La primera es la actitud condenatoria de Roma, que, lejos de disuadir de aproximarse a la TdL, ha generado un creciente interés por ella.

b) La segunda radica en haber trascendido el horizonte propiamente teológico y haberse convertido en un fenómeno social y político de especial relevancia y densidad, que preocupa seriamente tanto a las autoridades eclesiásticas como a los poderes políticos, económicos y militares.

c) La tercera se debe a la interpretación liberadora que hace del cristianismo, poniendo todo su potencial simbólico, doctrinal y espiritual del lado de las mayorías populares y rompiendo con las versiones colonial, neocolonial o desarrollista de la fe cristiana vigentes hasta nuestros días.

d) La cuarta consiste en que la TdL ha verificado su verdad a través de la persecución y el martirio de algunos de sus más cualificados teólogos y de no pocos cristianos y cristianas comprometidos en la liberación de los pobres: Monseñor Romero, Ignacio Ellacuría y compañeros mártires, etc. En la TdL, martirio y cristianismo vuelven a caminar juntos, como en los primeros siglos de la Iglesia, logrando así la teología su dignificación y una mayor credibilidad.

En apenas un cuarto de siglo, la TdL se ha convertido en uno de las más significativos movimientos teológicos de la historia del cristianismo. Bien puede decirse de ella que es la primera gran corriente de pensamiento cristiano nacida en el Tercer Mundo, que posee identidad propia y se resiste a ser sucursal de la teología europea o remedo de la teología norteamericana. Ha llevado a cabo una revolución metodológica en la reflexión cristiana y ha inaugurado un nuevo modo de hacer teología. Recoge el múltiple e incontenible grito de protesta y de dolor de los condenados de la tierra, pero no para elaborar con él un discurso retórico o puramente sentimental, sino para darle traducción histórica y articulación teológica. Su originalidad radica en la lucidez con que armoniza la denuncia profética y el anuncio de la utopía del reino de Dios en la historia con el rigor metodológico propio de todo discurso teológico.

2. Principales aportaciones de la TdL

La revolución metodológica de la TdL incide directamente en el horizonte mismo de la teología y en sus contenidos. Lo primero que hace es un ajuste de cuentas con el eurocentrismo, dando paso a una teología y una Iglesia culturalmente policéntricas, no sometidas a la obediencia de la teología y las Iglesias europeas, que, por muy universales que se nos presenten, tienen la marca de la regionalidad dictada por su lugar de procedencia. El impulso universalista debe desarrollarse a través de una inculturación múltiple de la fe en otros moldes culturales distintos del europeo o el norteamericano.

La TdL ha descubierto que la teología no se hace abstractamente y desde las nubes, sino que está marcada por el lugar social y eclesial en que se realiza. En el caso que nos ocupa, dicho lugar no es otro que los pobres, que, según Jon Sobrino, dan que pensar a teólogos y teólogas, capacitan para pensar, enseñan a pensar de otra manera y se convierten en señal orientadora que lleva directamente a Jesús. Éstos, y no determinadas ideologías como el marxismo, constituyen el lugar epistémico y práctico, más aún, el lugar eclesiológico de la TdL latinoamericana. La opción por los pobres no es una simple consecuencia moral o una actitud psicológica de compasión que lleve a atender asistencialmente a los más desprotegidos, sino el principio generador y articulador del nuevo quehacer teológico; es una verdad teológica, en cuanto que tiene su arraigo en el misterio de Dios, que es el Dios de los pobres, y una verdad cristológica, en cuanto que hunde sus raíces en el misterio de Cristo.

Parte fundamental de la revolución metodológica operada por la TdL es la importancia que concede a la praxis. La TdL se autocomprende como parte integrante de la praxis liberadora, en cuyo interior se ubica como momento teórico específico, con significación y función propias, en sintonía con la utopía del reino de Dios y con las aspiraciones emancipatorias de las personas y los pueblos oprimidos. Además de criterio de verificación de la fe, la praxis se convierte en momento interno del conocimiento teológico. No hay, por tanto, oposición entre teoría y práctica, sino complementariedad, enriquecimiento e interpelación mutuos. La TdL relaciona las tres dimensiones de la reflexión cristiana: la cognitiva, la ética y la práctica. No hay verdadero conocer sin la correspondiente asunción del impera-

tivo ético y sin la realización del ideal ético-utópico en la práctica.

Según esto, el acto primero de la TdL es el compromiso con los pobres, la praxis liberadora, la experiencia religiosa de encuentro con el Dios de los pobres. El acto segundo es la reflexión, el discurso sobre Dios, que se sustenta y fundamenta en el primero.

La TdL recurre a las ciencias humanas y sociales. Éstas aportan a aquélla un diagnóstico de la realidad y la ayudan a descubrir los mecanismos y las causas profundas de la opresión, al tiempo que proponen alternativas al sistema vigente. Gracias a ellas, se pueden captar mejor los desafíos que la realidad social plantea a la evangelización.

Junto a la mediación de las ciencias sociales está la de la hermenéutica, momento epistemológico fundamental en el proceso de constitución de la teología cristiana. Es la tarea de interpretar, actualizar y hacer operativos los textos fundantes de la fe cristiana, huyendo de fundamentalismos y lecturas inmediatistas. La mediación hermenéutica constituye, por decirlo de alguna manera, la gramática por la que se rige —o ha de regirse— toda teología. ¿Dónde radica, entonces, la originalidad de la TdL? En que no hace una interpretación neutra de los textos o de las experiencias del pasado. Su interpretación es partidaria y comprometida, como partidaria y comprometida es la revelación-acción de Dios en la historia. Su lectura se hace desde la opción por los pobres; su punto de partida son las mayorías oprimidas.

En el nuevo paradigma de la TdL juega un papel irrenunciable la espiritualidad: «Nuestra metodología es, a decir verdad, nuestra espiritualidad», asevera tan certera como lúcida-mente el «padre» de la TdL, Gustavo Gutiérrez. «Contemplativus in liberatione», define L. Boff al cristiano. He aquí una de sus señas de identidad más inconfundible de esta teología, que está ausente en otras. Los teólogos y las teólogas de la liberación han logrado rescatar a la espiritualidad de los angostos tratados sobre la vida religiosa y los libros de piedad donde vivía secuestrada, y la han integrado en la teología, convirtiéndola en uno de sus núcleos vertebradores. Lo que sostiene la teoría y la práctica de la liberación es una experiencia espiritual de encuentro con el Dios de los pobres. Pero la espiritualidad que sustenta a la TdL no fomenta la huida del mundo, sino que con-

duce, como ya observara Bonhoeffer, a una «santidad política» en medio del mundo.

Conforme a estas aportaciones carece de fundamento calificar a la TdL de anti-ilustrada y pre-moderna. Ella no nace en contra de la teología moderna, ni retrocede a etapas anteriores a dicha teología. Yo creo, más bien, que constituye un marco referencial irrenunciable. Veamos en qué sentido y con qué condiciones.

La TdL no hace ascos a las conquistas de la teología moderna, sino que las asume de buen grado, aunque con una actitud crítica y superadora: asume la razón científica, pero no comparte la derivación en el cientismo; hace suya la tesis de la unidad de la historia, pero no la unidad forjada por el sujeto burgués, sino la unidad articulada en torno a los pobres; incorpora en su discurso las categorías personalistas de la antropología moderna, pero se distancia de la privatización en que quedan encerradas dichas categorías; reconoce la autonomía de lo político, pero sin admitir la dualidad o el paralelismo espiritual-temporal, Iglesia-mundo; asume la igualdad, libertad y fraternidad, pero critica el carácter selectivo que les da la Ilustración y su falta de universalidad.

La TdL pertenece a la familia de las teologías políticas que surgieron en Europa en los años sesenta. Las convergencias entre ambas son patentes: desprivatización de la fe, explicitación de las dimensiones públicas del cristianismo, deslegitimación del status quo, interpretación del cristianismo en clave de praxis, más que de ortodoxia.

Los cultivadores de la teología política han sido, en el Norte, los más receptivos a la TdL y los más permeables a sus propuestas, sobre todo en lo referente a las relaciones Norte/Sur. Unos y otros coinciden en considerar como interlocutores a las víctimas del sistema.

Pero la pertenencia a la misma familia no impide reconocer las divergencias, que no son menores y que podemos resumir como sigue: la teología política se mueve en un plano abstracto y de radicalismo verbal que, salvo excepciones, no se corresponde con el radicalismo de los proyectos alternativos. Se posiciona cómodamente en el mundo de las ideas, pero no da el salto a la praxis liberadora. En ella se echan en falta las mediaciones tanto socio-analíticas como prácticas.

3. Perspectivas de futuro y aspectos críticos

La TdL no es un conjunto monolítico, herméticamente cerrado a las influencias del exterior. Todo lo contrario. Se trata de una reflexión *in fieri*. Por eso debe estar abierta a nuevas aportaciones, ser sensible a las mutaciones históricas, confrontarse con otras teologías y revisar sus contenidos. Treinta años después de su nacimiento, no puede limitarse a repetir miméticamente lo ya expuesto. En cuanto discurso ubicado en un determinado contexto, debe repensarse y reformularse creativamente en las nuevas coordenadas históricas y en los nuevos climas socio-culturales, intentando descubrir en ellos los indicios ocultos de opresión y las señales latentes o patentes de liberación.

Creo que, en el futuro, la TdL deberá estar más atenta a las diferentes formas de pobreza y no reducir los análisis de la marginación estructural a la pobreza socioeconómica. Ha de atender a sus dimensiones sexista, racista y anti-ecológica. Clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas, mujeres doblemente explotadas, marginadas y despreciadas, campesinos y campesinas, niños de la calle, personas sin hogar, naturaleza depredada, etc.: he aquí los nuevos sujetos y lugares del quehacer futuro de la TdL. Son los rostros concretos de los pobres, a los que responden nuevos movimientos populares. Así se expresaba, hace poco más de un lustro, un colectivo de teólogos y pastoralistas chilenos: «Frente a la discriminación racial, étnica y cultural, surgen los movimientos indígenas y negros; frente a la discriminación de género, surgen los movimientos de mujeres; frente a los graves atropellos a la dignidad humana por las dictaduras militares, surgen los movimientos de derechos humanos; frente al deterioro del medio ambiente, los movimientos ecologistas; frente a la lucha por la supervivencia, las diversas organizaciones económicas populares».

Tales movimientos han de constituirse en lugares teológicos privilegiados e incidir directamente en la propia metodología y en los contenidos de la TdL. Con ello no se pretende descuidar la vertiente económica de la pobreza. Todo lo contrario: las formas de pobreza referidas se incardinan, la mayoría de las veces, en un sistema económico injusto. Pero su raíz y su erradicación rebasan el propio marco socioeconómico. Si la liberación que se propone la TdL ha de ser integral, no puede pasar por estas formas de pobreza como por brasas, considerándolas

menores o creyendo que se trata de contradicciones secundarias supeditadas a la contradicción principal.

En adelante, la TdL deberá prestar mayor atención a la opresión de la mujer, hasta traducir la opción por los pobres en «opción por la mujer pobre», según la certera expresión de Ivone Gebara. Ello comporta tener en cuenta los datos de las ciencias sociales al respecto, partir de los movimientos feministas que luchan por la emancipación de la mujer y elaborar una hermenéutica de la sospecha de las tradiciones cristianas androcéntricas, desde la Biblia hasta los documentos del magisterio; lo cual exige leer los textos fundantes de la fe con los ojos de la mujer doble o triplemente oprimida. La sospecha ha de extenderse a las traducciones e interpretaciones de los textos «sagrados», que la mayoría de las veces revelan una fuerte carga patriarcal. La teología feminista de la liberación ha dado un paso más y empieza a hablar de «la vida de las mujeres como texto sagrado» (E. Támez).

La perspectiva indígena y negra no puede estar ausente en la TdL. Junto a las mujeres como sujetos de transformación social y eclesial en América Latina, hay que referirse, y de manera muy especial, a los indígenas y negros. Éstos han tomado conciencia de su discriminación y manifiestan una irrefrenable aspiración a la liberación, con la correspondiente capacidad organizativa y movilizadora. Negros e indígenas siguen siendo hoy humillados en su dignidad como personas, y en su cultura y religión como pueblos. Se les trata como extranjeros en su propia tierra, al ser despojados de su tierra y de su historia y al negárseles su campo estructurante de lo cotidiano, formado por sus símbolos, su lengua, su religión, sus dioses, sus formas populares de organización, etc.

La TdL ha de empezar por reconocer su responsabilidad, la de la Iglesia y la de la cultura occidental en ese estado de prostración. Asimismo, tendrá que asumir las ricas culturas indígenas y afro-latinoamericanas, con su mundo de valores liberadores, acoger la densidad salvífica de las religiones indígenas y negras, en continuidad con Montesinos, Las Casas, etc., y traducir la opción por los pobres como opción por los pueblos indígenas y negros, haciendo suyas sus causas.

Tarea de la TdL debe ser igualmente la crítica de la religión económica y su carácter encubiertamente idolátrico. Es la idolatría del oro y la plata que ya desenmascarara el salmista (Sal 115,4-7). Tiene que vérselas con la teología del mercado, o reli-

gión del monoteísmo del mercado, cuyas bases, elevadas a virtudes teologales, son la ética individualista, la competitividad y la libre iniciativa. Tiene que denunciar la lógica de la religión económica del mercado, que es la del sacrificio y no la de la misericordia, la de la muerte y no la de la vida. Si para la teología conservadora de la economía el Dios de la vida es Dios de la vida del alma, que no se ocupa de las condiciones materiales en que viven sus criaturas, para la TdL el Dios vivo es el Dios de la vida humana, sensible a las condiciones históricas de la existencia: alimento, vestido, vivienda, salud, educación, cultura, etc. Una teología de la vida insensible a dichas condiciones no admite otro calificativo que el de «cínica».

Un campo a profundizar por la TdL es el de la ecología, bastante descuidado hasta hoy. La instauración de la justicia en el mundo no puede separarse de la reconciliación con la naturaleza. La justicia económica entre los seres humanos está —o debe estar— en correspondencia con la justicia ecológica. Por lo mismo, la injusticia económica suele ir del brazo de atropellos ecológicos. Ello es observable más acusadamente en el Tercer Mundo, donde se aprecia una relación estrecha entre la violencia estructural del sistema capitalista contra los países subdesarrollados y la violencia del mismo sistema contra la naturaleza. La ecología no es, como a veces se cree, una actividad propia de los países desarrollados, sino que afecta de lleno a los pueblos subdesarrollados, cuyos gobernantes facilitan a las multinacionales y a los países desarrollados la tala de los bosques como pago de la deuda externa. L. Boff es especialmente lúcido al respecto cuando asevera que la democracia política y económica requiere una democracia cósmica.

Creo que la actitud más acorde con el carácter abierto de la TdL es el diálogo inter-cultural, inter-teológico e inter-religioso; lo cual significa, por una parte, reconocer la provisionalidad del propio discurso y la capacidad fecundadora de otros discursos y, por otra, ofrecer modestamente las aportaciones propias. El diálogo en cuestión habrá de renunciar a celos y desconfianzas, a apriorismos y descalificaciones, a complejos tanto de superioridad como de inferioridad. Se trata de un diálogo multilateral con otras culturas, teologías y religiones. Centrándonos en el diálogo inter-teológico, creo que debe moverse en tres frentes: con las teologías que los propios teólogos de la liberación llaman del «centro» (v. gr., teología política, teología de la esperanza, teología feminista, etc.), con

otras teologías del Tercer Mundo (v. gr., teología asiática de la liberación, teología africana, teología negra, etc.), con las TdL de otras religiones (v. gr., teología judía de la liberación, teología palestina de la liberación, teología islámica de la liberación).

La TdL debe tomarse en serio y tener en el punto de mira el desafío que la crítica de la religión lanza al cristianismo. Hasta ahora se ha mostrado más atenta —con razón, sin duda— al desafío de la pobreza y la injusticia estructurales que al desafío de la secularización y la increencia en sus diferentes modalidades. Su interlocutor no ha sido el hombre moderno e ilustrado de las sociedades desarrolladas, sino la no-persona, las mayorías populares hambrientas y sedientas de pan y de justicia. Los teólogos y teólogas de la liberación hacen referencia a los «maestros de la sospecha», es verdad, pero sólo de pasada y sin concederles demasiada importancia, porque creen que la crítica de éstos no les afecta o les resulta lateral.

Creo, sin embargo, que la crítica moderna de la religión —o al menos algunas de sus modalidades— afecta de lleno también a la TdL y al cristianismo que propugna. Y no haría bien eludiéndola o descuidando su significación, tanto presente como futura, para América Latina. No debe olvidarse que la referida crítica se dirige tanto contra las pruebas de la existencia de Dios de la Escolástica como contra el Dios de los pobres de la TdL.

La TdL debe estar atenta a los avances producidos en el ámbito de la exégesis bíblica. En este terreno se han producido las más cualificadas aportaciones, que inciden directamente en todos los campos de la reflexión cristiana. Tales aportaciones proceden de la crítica textual, de los estudios de antropología cultural, de historia social y económica y de sociología aplicados a los textos del Antiguo y el Nuevo Testamento, de las investigaciones en torno a la literatura inter-testamentaria y a los documentos de Qumrán.

4. Desafíos de la TdL a las iglesias, a la sociedad y a la teología del Primer Mundo

Ante la TdL no podemos permanecer impasibles. Nos interpe-la a nivel personal en lo más profundo de nuestro ser y plantea a la sociedad y a las iglesias del Tercer Mundo una serie de retos que resumo en estos seis:

4.1. *Del individualismo a la comunidad*

Una de las características de la modernidad europea ha sido la afirmación del individuo y la defensa de la persona como sujeto. Se trata de una propuesta auténticamente revolucionaria. Pero la derivación última de la afirmación del individuo ha sido el individualismo, que ha terminado por negar el principio de alteridad y el carácter comunitario de la persona.

Frente a la reclusión del ser humano en el individualismo, la TdL muestra una gran sensibilidad hacia el carácter comunitario de la existencia humana y la dimensión solidaria que emana directamente de la fe cristiana, cuya expresión más viva son las comunidades de base. A partir de la vivencia comunitaria, el cristianismo latinoamericano está contribuyendo eficazmente a reconstruir las alteridades negadas: culturas psio-tegadas, mujeres discriminadas, clases expoliadas, razas sojuzgadas y religiones olvidadas. El sujeto de la fe, no se olvide, es el yo como hermano y hermana.

4.2. *De la civilización de la riqueza a la cultura de la austeridad*

El neoliberalismo económico y político, que ha triunfado en las sociedades desarrolladas y se impone cada vez con más fuerza en América Latina, propicia una civilización de la riqueza sustentada en tres pilares: la acumulación privada del capital como base fundamental del desarrollo (crecimiento), la posesión individual como base fundamental de la seguridad y el consumo como base de la propia seguridad.

La TdL cuestiona de raíz la civilización de la riqueza propuesta por el neoliberalismo, porque es discriminatoria y selectiva y, en consecuencia, no es universalizable. Propone como alternativa una «civilización de la austeridad compartida», según la certera formulación de J. Sobrino e I. Ellacuría. El motor de dicha civilización no puede ser la acumulación de bienes y el disfrute individual de la riqueza, sino la satisfacción de las necesidades básicas y la solidaridad compartida.

El paso de una civilización de la riqueza a una cultura de la austeridad compartida conlleva la puesta en marcha de lo que Metz llama una «revolución antropológica», consistente en liberarnos «de nuestra riqueza y bienestar sobreabundantes...»

de nuestro consumo, en el que finalmente nos consumimos, de nuestra prepotencia, de nuestro dominio, de nuestra apatía..., de nuestra inocencia o, mejor dicho, de aquel delirio de inocencia que ha expandido hace ya mucho la vida de dominio en nuestros espíritus».

4.3. *De la retórica de los derechos humanos a la defensa de los derechos de los pobres*

Es especialmente en el Tercer Mundo donde resulta más llamativa y creciente la contradicción entre las declaraciones formales de los derechos humanos y la negación real de los derechos de los pobres. La sólida fundamentación filosófica, jurídica y política de los derechos humanos y sociales no se compagina con la transgresión permanente de dichos derechos entre las mayorías populares del Tercer Mundo y los sectores marginados del Primer Mundo.

Si no se corrige a tiempo esta contradicción, puede suceder que el discurso humanista de las declaraciones universales de los derechos humanos se convierta en instrumento de legitimación de todo tipo de discriminaciones. Esa vigilancia es la que pretende ejercer la TdL, desenmascarando la retórica vacía que se oculta tras las referidas declaraciones, intentando llenar éstas de contenido real y abogando por los derechos humanos y sociales de los pobres.

4.4. *Del «fuera de la Iglesia no hay salvación» al «fuera de los pobres no hay salvación»*

Durante largos siglos, en el cristianismo imperó el eclesiocentrismo. La Iglesia se consideraba la única mediación de la salvación y el único criterio de referencia para acceder a Dios. Tal concepción quedó plasmada en la conocida fórmula de san Cipriano: «Fuera de la Iglesia no hay salvación». Se trataba de una visión exclusivista y excluyente, que se sustentaba en la imagen del «arca de Noé», donde cabían sólo unos pocos.

El criterio eclesiocéntrico exclusivista fue cuestionado por el Vaticano II, que ofreció una imagen más inclusiva de la salvación, no mediada sólo por la pertenencia a la Iglesia (católica) visible, sino abierta a otras mediaciones antropológicas y

cosmocéntricas. Tal concepción se tradujo en la fórmula de Schillebeeckx: «Fuera del mundo no hay salvación». La salvación tiene lugar en el mundo. Las religiones y las iglesias no son la salvación ni tienen el monopolio de la misma. Son —o pueden ser— sacramentos de salvación; pero no a cualquier precio, sino en la medida en que vivan con autenticidad y estén radicadas liberadoramente en el mundo.

La TdL da un paso adelante y reformula desde la radicalidad evangélica el axioma precedente en estos términos: «Fuera de los pobres no hay salvación». Se pasa de la centralidad soteriológica de la Iglesia o del mundo a la centralidad de los marginados. Con ello queremos significar no sólo que los pobres acceden de manera preferente a la salvación, sino también —y en palabras de Ellacuría— que «son también los salvadores por antonomasia, los que van a realizar la verdadera salvación y la liberación integral».

Los pobres poseen una potencialidad soteriológica universal, que se activa históricamente cuando se vive la solidaridad del «nosotros» en clave de fraternidad y sororidad. Tal potencialidad está reflejada en el título de la obra de Gustavo Gutiérrez *La fuerza histórica de los pobres*, y es formulada con gran belleza literaria por el escritor francés Georges Bernanos: «Los pobres salvarán al mundo. Y lo salvarán sin querer. Lo salvarán a pesar de ellos mismos. No pedirán nada a cambio, sencillamente porque no saben el precio del servicio que prestan».

4.5. De la historia como progreso a la historia como cautiverio

La Ilustración entiende la historia humana como un proceso progresivo hacia la emancipación humana, que culminará con la realización definitiva del ser humano ideal; pero no de todos los seres humanos, sino de los que han accedido a la cima de la racionalidad moderna. Enseguida se apreciará que en esta concepción de la historia y de la razón no caben ni la razón de los vencidos ni el sufrimiento ajeno. La historia y la razón modernas son enormemente restrictivas y tienen una gran capacidad de olvido.

La TdL corrige dicha concepción optimista y entiende la historia no a partir de sus éxitos, sino de sus costes humanos;

no a partir de las batallas ganadas por los conquistadores, sino de las derrotas cosechadas por los vencidos; no a partir de la ley de la evolución y el progreso lineales, sino de la ley de la involución y el retroceso.

La historia avanza, es verdad, pero no al mismo ritmo para todos. El progreso histórico es selectivo y excluyente: es progreso de los menos y retroceso de los más. El éxito lo disfrutaban unos pocos; los fracasos los soporta la mayoría. Hay, además, una relación causal entre los fracasos de los muchos y los éxitos de los pocos.

La historia, leída desde los pobres, es vista como cautiverio y como fracaso, no como triunfo universal. La TdL no puede menos que estampar su firma al pie del texto de W. Benjamin: «La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla de la historia es “el estado de excepción” en que vivimos».

Sin embargo, el grito de los pobres, del que habla Medellín, nada tiene de impotencia ni de resignación; es un grito de esperanza y resistencia; es un clamor por la liberación. América Latina, constata Medellín, se encuentra «en el umbral de una nueva época histórica, llena de anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva» (Introducción, n. 4).

4.6. Razón y misericordia

La teología es «inteligencia de la fe» y, como tal, debe hacerse con la cabeza; y cuanto más lúcidamente, mejor. La teología no puede diluirse en testimonialismo. En un clima cultural secularizado y de increencia generalizada o, al menos, de amplia indiferencia, se hace más necesario que nunca dar razón de la fe. Pero la razón de la fe no puede reducirse a una justificación racionalista de vía estrecha, ajena a la razón práctica y desconocedora de la razón del corazón.

Amén de inteligencia de la fe, la teología es inteligencia de la esperanza y de la caridad. En ese sentido, el quehacer teológico debe entenderse, vivirse y practicarse, según la certera fórmula de Bruno Forte, como compañía, memoria y profecía. En otras palabras, la teología debe guiarse, además de por el principio-esperanza (Bloch y Moltmann) y el principio-amor (San Juan y San Agustín), por el principio-misericordia o principio-compasión (S. Weil y J. Sobrino).

Teología latinoamericana

JÜRGEN MOLTSMANN
(Alemania)

1. Retrospectiva

Se inició de forma esperanzadora: en 1973 apareció la traducción alemana de la obra del peruano Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*. La leí inmediatamente y con gran entusiasmo, e impartí seminarios sobre esta obra fundamental en la Facultad de Teología evangélica de Tübingen, pues veía reflejadas en ella las perspectivas de mi *Teología de la esperanza* y de la *Teología política* de mi amigo Johann-Baptist Metz, aunque no en nuestro contexto, sino en el contexto latinoamericano, totalmente distinto. Era una teología más práctica que la nuestra y se hallaba en comunión con las personas pobres del pueblo. Aprendimos mucho de esta primera *Teología de la liberación* (TdL).

Sin embargo, al igual que la obra de Juan Luis Segundo y la de José Míguez Bonino, también el libro de Gutiérrez estaba profundamente marcado por Europa: sus notas al pie casi no mencionan más que a filósofos y teólogos europeos. La crítica al dominio del pensamiento europeo estaba determinada por las ideas revolucionarias de Europa. En los ámbitos de la teología política, pensábamos en el comienzo de una «maravillosa amistad» con los teólogos latinoamericanos de la liberación. Pero esto, en aquella época, fue un error. Nosotros buscábamos la integración en una nueva comunidad; ellos, sin embargo, necesitaban inicialmente una separación para obtener la identidad latinoamericana. De este modo, experimentamos una discriminación tras otra, hasta que Hugo Assmann anunció en Ginebra una «ruptura de la comunicación». Cuando, en 1974, un grupo de estudiantes de teología argentinos vino a Tübingen y anunció que ya no leería a Barth, Bultmann, Tillich o Moltmann, pues Karl Marx había dicho que la Historia es lucha de clases, aunque ellos ni siquiera sabían dónde había nacido Karl Marx, se agotó mi paciencia. En 1976 escribí la famosa *Carta abier-*

ta a José Míguez Bonino, en la que preguntaba: 1) ¿Qué tiene de latinoamericana la teología de la liberación latinoamericana? 2) ¿En qué sentido es crítica, si quien critica dice, en definitiva, lo mismo que aquel a quien critica? 3) El marxismo lleva a los teólogos a hacer compañía a los marxistas, pero ¿quién lleva a unos y a otros al pueblo?

En 1977, a petición del Consejo Mundial de las Iglesias, pronuncié una serie de conferencias en América Latina. Comencé mi gira en Buenos Aires y la concluí en México, D.F., donde me esperaban algunos teólogos de la liberación para «como observó mi amigo Jim [James] Cone» «crucificarme». Hugo Assmann se mostró especialmente duro. Sin embargo, al día siguiente vino a verme el teólogo cubano Sergio Arceo y me pidió que me llevara a su hijo Reinerio a Tübingen, para que estudiara teología conmigo. Aquella demostración de confianza me consoló bastante.

Durante el viaje de vuelta, esboqué una «teología de la liberación de los opresores» para el Primer Mundo, que desde entonces defiende. Gracias al consejo editorial de la revista *Concilium*, conseguí establecer una relación sumamente amistosa con Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y Jon Sobrino. En 1991 descubrí Nicaragua, y desde entonces colaboro regularmente con el Consejo Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales (CIEETS) y con la Universidad Evangélica Nicaragüense (UENIC) de Managua.

Sin embargo, lo que más profundamente me vincula a la TdL latinoamericana es un acontecimiento providencial. El 16 de noviembre de 1989 fueron brutalmente asesinados en la Universidad Centroamericana de San Salvador seis jesuitas y dos mujeres, con el fin de acallar la valiente voz de Ignacio Ellacuría. El cuerpo del P. Ramón Moreno fue arrastrado por los soldados hasta la habitación de Jon Sobrino, que casualmente no estaba en casa. En medio de la sangre se encontraría más tarde un libro que había caído de la estantería. Era un ejemplar de mi obra *El Dios crucificado*, que sería recogido y conservado como expresión simbólica del martirio de los hermanos y hermanas. Yo hice mi peregrinación hasta allí en 1994.

La TdL me influyó profundamente durante veinte años y me mostró que toda teología cristiana sabe en qué *contexto*, en qué *kairós* y en qué *comunidad* se debe situar.

Toda teología liberadora debe, ante todo, liberarse a sí misma. Para ello son necesarios tres pasos: 1) *separación* de la teo-

logía dominante; 2) *identidad* en la propia teología; 3) *nueva comunidad* con la teología anterior o con las otras teologías, es decir, con la teología de los antepasados o la de los demás.

2. Presente

Especular desde Europa sobre los méritos y las lagunas de la TdL no es particularmente relevante ni para América Latina ni para Europa. Con todo, si me preguntan qué es lo que, como cristiano y teólogo europeo, me fascina de esta teología latinoamericana, entonces se me ocurren tres perspectivas: 1) la orientación hacia la dignidad teológica de los pobres; 2) la inculturación de la Iglesia en el pueblo; 3) la escatología presente del «ahora - aquí - nosotros».

2.1. La dignidad teológica de los pobres

La idea de la «opción preferencial de la Iglesia por los pobres» fue universalmente reconocida por las Conferencias Episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1989). Para la TdL, esa opción se convirtió en la primera tarea y en un presupuesto de su pensamiento; más aún, en una indicación del lugar de la teología. «Los pobres» se convirtieron en *locus theologicus* de la interpretación bíblica, de la formación de comunidades y de la reflexión teológica. Era una comprensión inolvidable de la presencia de Cristo tal como es insistentemente afirmada en el capítulo 25 de Mateo.

Era más que una buena ética social cristiana: era la comprensión de la presencia de Cristo en el pueblo pobre, que llevó a un nuevo concepto de la Iglesia de Cristo. Los pobres no deberían ser tan sólo *objeto* de una opción eclesial, sino que habría que tomárselos en serio como *sujetos* en la comunidad cristiana de la Iglesia. Por eso hablaba Puebla del «potencial evangelizador de los pobres» y abrió los oídos de la Iglesia a la voz de Cristo que viene de los pobres. Quien se vuelve hacia los pobres se vuelve hacia Cristo, que en los pobres espera a los suyos. Porque Cristo se identifica con los pobres y garantiza su presencia en medio de ellos, es por lo que éstos, lo sepan o no, pertenecen a la comunidad de Cristo, que es la Iglesia. Esta comprensión conduce a un nuevo concepto de la Iglesia.

2.2. Inculturación en el pueblo

A lo largo de los siglos, la Iglesia jerárquica ha sido una «Iglesia para el pueblo»: a un lado estaba el clero, al otro el pueblo. Era una Iglesia que cuidaba del pueblo. El pueblo, pues, era pasivo, y de él sólo se esperaba que dijese «Amén». Por medio de la «Eclesiología del Pueblo de Dios», el concilio Vaticano II trató de superar esa Iglesia dicotomizada y valoró el «sacerdocio común de los fieles». Sin embargo, tanto en la práctica como en la teología se mantuvieron las viejas estructuras jerárquicas. Sólo el movimiento de las Comunidades de Base en América Latina, el movimiento bíblico y la TdL, con un nuevo concepto de pueblo, propiciaron el gran cambio de «una Iglesia *para* el pueblo» a «una Iglesia *del* pueblo», la cual no se construye de arriba abajo, sino de abajo arriba, edificada por las comunidades cristianas del pueblo de la base, en las que el Pueblo de Cristo se hace adulto, lee la Biblia y celebra la Eucaristía por sí solo, aproximándose así nuevamente a los orígenes de la Iglesia en el Nuevo Testamento. En las viejas sociedades cristianas europeas seguimos aún con esas «Iglesias para el pueblo» (católicas, evangélicas u ortodoxas), en las que no hay propiamente «comunidades», sino únicamente parroquias, es decir, territorios administrativos y asistenciales. Sólo las Iglesias evangélicas libres [nuevas denominaciones cristianas: N. del T.] han descubierto las comunidades autónomas y «resistentes». En la sociedad multirreligiosa y secular del futuro ya no existirán esas Iglesias establecidas «para el pueblo». El futuro es de las comunidades voluntarias y autónomas «del pueblo». Actualmente asistimos (no sólo en América Latina) a una congregacionalización y pentecostalización de las Iglesias, y no deberíamos dejar que este fenómeno fuera exclusivo de los sectarios.

2.3. La escatología presente

Toda buena TdL es parte de una más general teología-del-reinado-de-Dios. Sabemos que el reinado de Dios tuvo su inicio en todos los pueblos con la venida de Cristo y la efusión de las energías vitales del Espíritu Santo, y que vivimos, por tanto, en la primavera de la nueva creación de todas las cosas. Sin embargo, la «vida del mundo futuro» todavía es futuro. A menudo

los teólogos oscilan entre el «ya» del presente del reinado de Dios y el «todavía no» de la redención definitiva. En contraposición al entusiasmo plenificador de las sociedades europeas cristianas, hubo que valorar críticamente el «todavía no» de la plenitud definitiva. En la situación latinoamericana de explotación, pobreza y muerte prematura, sin embargo, es preciso anunciar el «ya» de la liberación: «éste es el tiempo favorable, éste el día de salvación» (2 Cor 6,2). Son los mártires quienes nos dicen lo que hay en esta hora y lo que debe hacerse ahora: *¿Cuándo, si no ahora? ¿Dónde, si no aquí? ¿Quién, si no nosotros?* Así habla la comprensión judaica del tiempo. Esta urgencia de la presencia escatológica nos ha sido enseñada por la TdL. ¡Que, por amor de Dios, no nos sea arrebatada para sucumbir a un relativismo postmoderno!

3. Hacia el futuro

Las tareas futuras de la TdL se deducen de la crítica a sus errores pasados y presentes. Ninguna teología es infalible. Su dignidad consiste en el hecho de ser digna de crítica, pues la teología debe estar en el diálogo de una gran comunidad, en los tiempos de la historia y en los espacios del mundo.

1) El primer esquema –«rico y pobre»– de la TdL es excesivamente tosco y genérico para percibir la realidad de las personas. Necesitamos diferenciar más: existen personas sanas, personas enfermas y personas con deficiencias; existen mujeres y hombres, jóvenes y ancianos, negros, blancos e indios, mestizos y mulatos... Lo más importante, sin embargo, es hablar con las personas no acerca de *lo que no tienen*, sino acerca de *lo que son*, pues sólo a partir del reconocimiento de lo que son pueden desarrollar las fuerzas para su liberación. Entretanto, la TdL latinoamericana se ha abierto en abanico a la teología feminista, a la teología india y quizá también a la teología negra caribeña y brasileña. Sólo así la teología latinoamericana empieza a «beber de su propio pozo» y a abandonar las fuentes europeas.

2) Los angustiosos problemas de la *ecología* fueron considerados como problemas del Primer Mundo por la primera generación de teólogos de la liberación. Pero esto ha cambiado

de modo radical. Leonardo Boff nos ofrece una maravillosa teología ecológica de la tierra, y Ernesto Cardenal su grandioso *Cántico cósmico*. Los demás entrelazamientos entre ecología y economía en los países latinoamericanos deberán ser mejor estudiados, a fin de que la teología pueda hablar proféticamente no sólo al sufrimiento de los pobres, sino también al sufrimiento de la tierra y de sus criaturas. Considero la indiferencia postmoderna una forma de recalcar los problemas reales que, debido a la globalización, se han hecho universales.

3) Ha sido bueno redescubrir la dignidad y la subjetividad del *pueblo*. Por eso me parece que no es correcto hablar del «pueblo crucificado» que «quita el pecado del mundo» y, de ese modo, «redime» al mundo. Con ello no se hace más que glorificar y eternizar religiosamente el sufrimiento del pueblo. El pueblo no quiere salvar al mundo con su sufrimiento, sino ser finalmente redimido de su sufrimiento y llevar una vida humanamente digna.

Por último, con el final del conflicto Este-Oeste en 1989, en principio la alternativa real al capitalismo –el socialismo– ha desaparecido. Vivimos en la edad de la *globalización*. Lo cual, con independencia de lo que pueda significar en otras situaciones, quiere decir que el Primer Mundo se apodera de las industrias y los mercados del Tercer Mundo, y que las situaciones de éste se repetirán por aquél. Con lo cual serán tanto más importantes las alianzas entre *teología de la liberación* y *teología política*. Dado que el capitalismo no está en condiciones de superar las contradicciones que él mismo ha producido, ciertamente tendremos una nueva *teología socialista*, del mismo modo que ya tenemos una *teología ecológica*. Son los perjuicios sociales y ecológicos que el capitalismo ocasiona hoy en la llamada «economía de libre mercado», pero que no puede solucionar. Sin embargo, de la solución de los nuevos problemas sociales y ecológicos depende el destino de la humanidad y de la tierra.

Teología bajo el signo de la transformación

LEONARDO BOFF
(Brasil)

El universo no está acabado, sino que aún está en gestación. La Tierra no es redonda y está inacabada. El ser humano nace entero, pero abierto, como un proyecto infinito. En esta misma lógica, la teología nunca puede ser un sistema cerrado que encasille a Dios y lo transforme en un ídolo de la razón devota. La teología viva está siempre en transformación en la lógica de todas las cosas.

1. «Theologia omniocculata»

Efectuando una rápida retrospectiva de mi propio discurso teológico, me siento bajo el signo de la transformación. Me viene a la mente un arquetipo ancestral: el del camino de montaña que asciende penosamente, hace curvas, retrocede para poder elevarse un poco más, se estrecha al borde de los precipicios y se ensancha allí donde el terreno lo permite, desaparece prácticamente bajo el espeso césped y reaparece de nuevo en la cumbre. Pues bien, así me veo a mí mismo haciendo teología desde hace ya más de cuarenta años.

Me parece muy acertada la expresión de san Bernardo, asumida por personajes medievales de la talla de san Buenaventura y san Alberto Magno, de que la teología es «ante et retro occulata». Es decir, tiene un ojo que mira hacia atrás, hacia el pasado, en el que lee los textos de la revelación, los testimonios de la fe, a los maestros ejemplares y las tradiciones sagradas; lee y relee con ojos enriquecidos por lentes que detectan estratos cada vez más profundas de esa mina inagotable. Y tiene otro

ojo que mira hacia delante, hacia el presente, en el que percibe las intimidaciones provenientes de la compleja, contradictoria y provocadora realidad. Combinando ambos ojos, captamos holísticamente dicha realidad. Por un lado, surge una teología enraizada en las fuentes y, por otro, una teología renovada por la relevancia de la historia presente. Si mira únicamente hacia atrás, la teología va de espaldas al encuentro del futuro y se vuelve conservadora y partidaria de lo antiguo, haciéndose incapaz de decirle nada al creyente de hoy. Si mira sólo hacia delante, da la espalda al pasado y se transforma en una teología amiga de la moda y de la novedad, sin verdadero peso, y se hace incapaz de decirle nada a quien busca consistencia y solidez.

Pero la teología es, además, «intra et extra occulata»: uno de sus ojos mira hacia dentro, haciéndola mística y capaz de descubrir cómo la Santísima Trinidad nace en el propio corazón: el Padre engendrando al Hijo y, en éste, a todos los hijos e hijas en el poder inspirador del Espíritu Santo. Y el otro ojo mira hacia fuera, haciendo que sea una teología comprometida con la construcción del Reino, que pasa por las mediaciones inevitables de la justicia, el amor, la renuncia, el perdón y la celebración.

Finalmente, la teología es «omniocculata»: su mirada alcanza todas las cosas, pues va más allá de su objeto, Dios. Como ya enseñaba santo Tomás en el primer párrafo de la *Summa theologiae*, la teología no tiene únicamente a Dios como referencia, sino a todas las cosas, con tal de sean vistas a la luz de Dios. Por eso su objeto es absolutamente todo: desde la búsqueda de serenidad personal, pasando por la liberación económica y social de los pobres y excluidos, hasta el sentido supremo del universo dia-bólico/sim-bólico. El teólogo es, pues, un ser imposible. De ahí la angustia y el hechizo de su *métier*.

En mi producción, he buscado de manera casi obsesiva ese camino del medio. Nuestros nietos dirán hasta qué punto hice realidad o no el arquetipo de la justa medida. Mi libro *El águila y la gallina* no representa tan sólo una «metáfora de la condición humana», como digo en el subtítulo; es también una metáfora de la propia actividad teológica. He aquí algunos de los hitos de ese atormentado y tortuoso camino.

2. Teología de la «ecclesiola»

Mis primeros pasos teológicos los di dentro de la Orden franciscana. Ella lo era todo para mí; era una verdadera *ecclesiola*, con su teología y su tradición, con sus santos y santas y sus doctores. Era más importante que la propia Iglesia. Durante siete años, leí y estudié a casi todos los maestros medievales franciscanos y me metí de lleno en la obra de san Buenaventura, que me ha marcado hasta el día de hoy. De él aprendí la *theologia cordis* y la sacramentalidad de todas las cosas. Al profundizar en el carisma personal de san Francisco, casi sucumbí a la tentación de los *fraticelli* del siglo XIV, que lo consideraban más fecundo que los evangelios y más inspirador que Jesús de Nazaret. Por eso me siento hoy más católico-franciscano que católico-romano.

3. Teología de la «Ecclesia»

En los días del concilio Vaticano II descubrí la Iglesia como sacramento y misterio. En 1968, en la Universidad de Munich, escribí mi tesis doctoral sobre el carácter sacramental de la Iglesia a la luz del proceso de secularización de Europa y de la revolución en América Latina. Ya había advertido que la Iglesia no puede ser pensada en sí y por sí, sino en íntima articulación con el Reino y con el mundo. Y esta articulación sólo es fecunda si se apoya en dos polos: Cristo y el Espíritu. Una eclesio-logía centrada únicamente en la encarnación desemboca fatalmente en la institución, que es el poder; y el poder está habitado siempre –también en la Iglesia– por un demonio que quiere aún más poder. Por eso Jesús rechazó el poder como la suprema tentación de Satanás. Si ha de haber poder en la Iglesia, no puede ser otro que el del Resucitado, que pasó por el despojamiento absoluto, mediante la muerte en la cruz, para así poder irrumpir en la *dynamis* del Espíritu. Ella es el cuerpo del Resucitado, que vive ahora en la forma del Espíritu, el otro polo estructurador de la Iglesia, de sus ministerios, servicios y carismas.

La Iglesia es carisma y poder (no carisma o poder), como titulé el libro que, en 1984, me llevó a sentarme en el mismo banquillo de la ex-Santa Inquisición en el que anteriormente se habían sentado Galileo Galilei y Giordano Bruno. El escándalo

lo vino dado por el hecho de haber insistido en la tesis de que sólo es sana la relación que parte del carisma y va hacia el poder. Lo contrario –del poder al carisma– ocasiona una patología, hoy dominante en la Iglesia católico-romana, que ha producido mártires entre los propios cristianos: los portadores del carisma, que son los profetas, los místicos, los artistas y los creadores de nuevas palabras y nuevos gestos.

La primacía del poder sobre el carisma ahoga al Espíritu y hace de la Iglesia un super-Edipo castrante, terror de las conciencias y bastión de reaccionarismo, machismo y autoritarismo, es decir, de todo lo que Jesús no quiso y que acabó llevándolo a la cruz. Crea también un tipo de ateo eclesial: el cardinal, el obispo, el pastor, el teólogo y el agente de pastoral que detentan la gramática de la fe pero no tienen compasión con los pobres del mundo. Ahora bien, si sabe articular el polo cristológico (institución) con el polo pneumatológico (carisma), lo petrino (lo instituido) con lo paulino (lo instituyente), la Iglesia podrá ser sacramento, es decir, signo de la obra de Dios en la historia.

4. La teología del Reino

La relativización de la Iglesia viene ocasionada por el descubrimiento de la realidad del Reino. Jesús no quiso la Iglesia, sino el Reino, la categoría más amplia del discurso cristiano. Reino y Dios actuando en el mundo, sanando su creación, liberando a sus hijos e hijas oprimidos y llevando a plenitud todas las cosas para que sean el *pléroma*, el Reino de la Trinidad. Este Reino adquiere forma en el mundo secular por el camino de la ética, y en las Iglesias por el camino de la celebración. En aquél, es silenciado, pero su sustancia se expresa den la justicia, la verdad, el perdón y el amor; en éstas, es pronunciado y se densifica en el rito, el dogma y la norma. No siempre donde es dicho se hace presente, pero sí está siempre infaliblemente presente allí donde hay verdad, justicia y amor. Por eso hay mucho más Reino en la revolución cubana, que es la revolución de la ternura para con los pobres y los ancianos, que en la Iglesia católico-romana cubana, que tan sólo posee el discurso y que lucha por mantenerse y construirse a sí misma.

Esta visión del carácter universal del Reino permite una lectura mística del mundo: se puede discernir a Dios actuando

en el mundo y en el cosmos más allá de los confines de las iglesias y las religiones, y celebrarlo en la vasta secularidad de la política y la cultura. Por todas partes se insinúa, fermenta e irrumpe por encima y hacia delante, del mismo modo que se esconde y es combatido y negado. El Reino siempre se construye en la lucha contra el anti-Reino.

5. «Theologia pauperum»

El Reino empieza a instaurarse en los infiernos de la pobreza y la exclusión. Y esto es cosa del misterio del Dios vivo, que se siente atraído por quienes gimen, blasfeman y gritan bajo el peso de los mecanismos que reducen su vida y producen su muerte. En su esencia de Vida, Dios toma partido a favor de esos sus hijos e hijas humillados y ofendidos. Así lo entendió la tradición judeo-cristiana desde el principio. Y así lo dijo Jesús con toda claridad: el Reino les pertenece, ante todo, a éstos, y a los demás únicamente en la medida en que optan por la causa y la lucha de aquéllos. Sólo quien escucha el grito de los pobres tiene derecho a celebrar, danzar y cantar gregoriano y cualquier otra clase de música en la plaza pública. Sin ello, está lejos del Reino y fuera de la tradición de Jesús.

Esta perspectiva mística está en el origen de la teología de la liberación (TdL), cuya apelación a las categorías analíticas que la han ayudado a ver la lógica de la opresión interminable estaba al servicio de la eficacia. ¿Cómo ayudar eficazmente a los pobres para que no tengan ya razón para gritar y blasfemar contra el cielo y contra la vida? Sólo a partir de los pobres aparece inequívocamente el evangelio como buena noticia, porque ayuda a hacer buena la realidad mala. Si la teología no es buena noticia para la liberación integral, ¿qué interés tiene hacer teología? La teología primera es la ética del Reino, que comienza por los pobres; lo demás es añadidura. Decir esto de manera que lo oigan los obispos y proclamarlo en todos los foros es mérito innegable de la TdL. Es su misión mesiánica: consolar y liberar a los pobres y oprimidos. Para ver hasta qué punto es cristiana una teología, basta con considerar el lugar que en ella ocupan los pobres. Éste fue uno, entre otros, de los criterios que las columnas de la fe aplicaron a Pablo cuando éste les presentó su evangelio, como nos lo recuerda la Carta a los Gálatas (2,10).

6. Teología de la Tierra

No sólo gritan los pobres. También lo hace la Tierra, el Gran Pobre, expoliada en sus limitados recursos y violada en su equilibrio dinámico. Y la principal agresión que se le hace es no considerarla Magna Mater, Pachamama y Gaia. Se le niega su subjetividad y el derecho que tiene a ser respetada y amada. Se la reduce a un baúl de recursos que podemos utilizar a nuestro antojo, cuando en realidad es un superorganismo vivo, y nosotros sus hijos e hijas; o, mejor, somos la propia Tierra, que, en su larguísimo proceso de evolución, ha llegado al punto de sentir, pensar, amar y venerar. Este punto vivo y dinámico somos nosotros, el Adán (hijo de la Tierra) nacido de Adamah (Tierra fecunda). O cuidamos de nuestra Madre-Tierra, o no habrá un arca de Noé que nos salve, y todos pereceremos. Por eso, en la opción por los pobres y contra la pobreza debe estar incluida la Tierra como el Gran Pobre al que hay que liberar. Una TdL integral debe ser una teología ecológica de liberación.

La ética fundamental, soporte de cualquier imperativo, es ésta: ¿qué hago yo para salvaguardar la Tierra y permitir que todos los seres puedan seguir existiendo y viviendo. Y la segunda máxima es: ¿qué hago yo para conservar las condiciones en las que el ser humano pueda subsistir y seguir evolucionando como lo ha venido haciendo a lo largo de todo el proceso de antropogénesis? La Tierra fundamenta un principio estructurador de todo, la nueva centralidad del pensamiento y de la acción. La pregunta no es qué futuro tiene el cristianismo, sino qué futuro tiene la Tierra y en qué medida el cristianismo contribuye a que el futuro de la Tierra sea posible y halagüeño.

7. Teología del cosmos

La Tierra es un momento del gran evolucionar cósmico. Pertenece a un sistema solar de tipo medio, a una distancia de 27.000 años-luz del centro de nuestra galaxia, que, a su vez, es una entre los cien mil millones de galaxias. Tal vez la verdad científica más importante se estableciera en 1992, cuando los científicos pudieron detectar, procedente de todas las partes del universo, el último eco de la gran explosión primordial que se produjo hace cerca de 15.000 millones de años. Ahora sabemos cuál es nuestro lugar de nacimiento y la edad que tenemos. La

característica de este universo no es la estabilidad, sino la expansión. Venimos de un gran caos, y la evolución se hace intentando poner en ese caos, que en realidad nunca es caótico, sino generativo, porque propicia órdenes y equilibrios cada vez más dinámicos. Todo forma un inmenso sistema abierto que, al expandirse, se auto-organiza gracias a la interactividad de todos los elementos y de todas las energías entre sí. Todo tiene que ver con todo en todos los puntos y en todas las circunstancias. La materia no es «material», sino un campo sumamente sutil de inter-relaciones. De la complejidad de la materia interactiva emerge la vida, que es una y diversa. Es *una*, porque los mismos elementos físico-químicos que constituyeron el organismo vivo primordial constituyen todos los seres vivos: los dinosaurios, los caballos, los colibrís y los seres humanos; somos hermanos y hermanas más por conclusión científica que por la intuición de la mística cósmica de san Francisco. Y es *diversa*, porque la combinación de ese alfabeto original se hace de infinitas formas, originando la biodiversidad. Como todos los elementos se conjugaron para propiciar la vida, ésta no puede ser comprendida sin aquéllos. Por eso el reino de la vida tiene la misma ancestralidad del universo. Una expresión de la vida es el espíritu, que es la capacidad de interactividad de todo con todo, que penetra el cosmos y que, en el nivel humano, adquiere tal densidad que se hace reflejo y autoconsciente. El principio es universal (la interactividad); el grado de realización es singular a los seres humanos. Pero conviene tener muy presente que, antes de estar en el ser humano, el espíritu está en el cosmos. Es por el hecho de estar permanentemente ahí por lo que puede emerger en nosotros. Dicho de otro modo, el universo es autoconsciente y está atravesado por el espíritu. Decía muy acertadamente el inolvidable maestro Karl Rahner que el cuerpo es la expresión espacio-temporal del espíritu que está en el cosmos y en Dios.

¿Cómo entender el cosmos? Él es el que configura la gran pregunta. Él es el gran misterio después de Dios. ¿Qué quiere decirnos Dios con la existencia del universo? Tal vez, sólo un discurso teológico, que trabaja con la última categoría del lenguaje humano (Dios), esté en condiciones de balbucir una respuesta. El universo significa aquel momento en que Dios irradió y quiso manifestarse y crear compañeros y compañeras en su superabundancia amorosa. Y lo hace proyectando la diferenciación/complejificación de los seres, la religación/comunión

entre ellos y la interiorización/convergencia de todos en el corazón del Misterio de sí mismo, que es comunión de tres divinas personas. Tal vez el sentido del universo se nos escape. Sólo sumiéndonos en él, en el encantamiento, en el entusiasmo y en su celebración, descubriremos que es pura gratuidad. Sólo entonces deja de ser una pregunta para la que cabe una respuesta. Él es como la flor del místico Angelus Silesius, que «florece por florecer, no le importa si la miran o dejan de mirarla, porque es, simplemente, una flor».

8. Teología de Dios

De la Tierra pasamos al cosmos. Y del cosmos pasamos a Dios. Y ahí desfallecemos, porque el camino se abre al infinito. Callamos. No porque no tengamos nada que decir, sino porque tenemos conciencia de que la palabra ya no dice nada. Nos volvemos con reverencia a las cosas y las contemplamos como sacramentos de Dios, como hizo san Francisco en su Cántico al Hermano Sol. Todo es penetrado por Dios, pues todo está en Dios, y Dios está en todo, hasta en las cosas más sombrías. He ahí el verdadero pan-en-teísmo, la experiencia última de toda teología, el fin del camino del teólogo. En este nivel, hablamos más de espiritualidad que de religión, más a Dios que sobre Dios. Entonces la teología se abre a la mística y a la poesía. El propio vacío es forma de experiencia de Dios:

Siento en mí un gran vacío,
Tan grande..., del tamaño de Dios.
Ni el Amazonas, que es el río de los ríos,
Puede llenarlo con sus afluentes.
Intento e intento e intento

Sanar esta llaga que mata.
¿Quién puede, cuál es el portento
Que estanca esta vena o la ata?

¿Puede lo finito contener al Infinito
Sin volverse loco ni enfermar?
No puede. Por eso grito

Contra este morir sin morir.
¡Implosiona el Infinito en lo finito!
¡El vacío es Dios en mi ser!

Cuarenta años caminando y haciendo teología en América Latina

PABLO RICHARD*
(Costa Rica)

Intentaré reconstruir mi itinerario teológico en estos cuarenta años de historia de América Latina. No he caminado solo, sino con un pueblo, con comunidades cristianas y con muchos testigos y profetas en esta nueva manera de hacer teología que es la Teología de la Liberación (TdL). Mi itinerario tiene cinco etapas, con escenarios muy diferentes. Un caminar a veces trágico, pero siempre marcado por la esperanza.

Primera etapa: los años de formación (1958-1970)

Comencé mis estudios con los Padres del Verbo Divino en Chile. Dos años de noviciado dedicados al trabajo manual, la oración y la lectura asidua de la Biblia y los Santos Padres. Después un año de introducción a la filosofía, el latín y griego, más dos años de filosofía en Austria. Terminada la filosofía, opté por pasar al clero diocesano. En Chile realicé los estudios de teología (1963-1966), justo cuando en Roma tenía lugar el Concilio Vaticano II (1962-1965). Casi todos los tratados de

dogma los recibí del P. José Comblin, que nos dio ya una nueva visión de la teología. Al terminar la teología, recibimos un curso del P. Egidio Viganó sobre la eclesiología del Concilio, que no olvidé nunca y que marcó nuestra visión teológica de la Iglesia para siempre. Obtenida la licenciatura en teología y ordenado sacerdote diocesano, fui dos años a Roma (1967-1969) para estudiar Biblia en el Pontificio Instituto Bíblico. En Roma se respiraba un clima postconciliar, especialmente en el Instituto Bíblico, sospechoso de herejía durante décadas y fortalecido ahora por la Constitución *Dei Verbum*. Allí tuve excelentes maestros, como Carlos Martini, Norbert Lohfink, I. de la Potterie, S. Lyonnet, L. Alonso Schökel y otros. Luego fui durante un curso (1969-1970) a la Escuela Bíblica de Jerusalén para completar mis estudios bíblicos. También allí tuve maestros como Roland de Vaux, Boismard y Benoit.

La teología de la liberación, que descubrí más tarde, siempre la sentí en sintonía con estos doce años de estudios de filosofía, teología y Biblia. La TdL no fue sólo entusiasmo o improvisación, sino que nació de un proceso largo de formación y estudio, especialmente de esa teología y Biblia que estudiamos a la luz del Concilio Vaticano II.

Segunda etapa: el proceso chileno de transición hacia el socialismo (1970-1973)

Regresé de Jerusalén a Chile pocos meses antes del triunfo de Salvador Allende (1970), que inició un proceso democrático y pacífico de transición hacia el socialismo. En ese momento la mayoría del pueblo pobre se ponía en pie, con la gran esperanza de transformar las estructuras del país. Nos reunimos por aquel entonces unos 200 sacerdotes que trabajábamos en los barrios populares de Santiago y otras ciudades, convencidos de que era necesario cambiar la pastoral de la Iglesia para acompañar al pueblo en el nuevo proceso. Allí nació el grupo pastoral llamado «Los 200». Muy pronto nació también el movimiento «Cristianos por el Socialismo», movimiento ecuménico en el que laicos y sacerdotes buscábamos un diálogo público entre cristianismo y socialismo que hiciera posible la inserción de los cristianos en el proceso de construcción del socialismo en Chile. Yo estuve entre los fundadores y dirigentes de ambos movimientos y participé con otros en la comisión teológica que los animaba. Fue un momento de mucha creatividad espiritual.

* Pablo Richard, nacido en Chile en 1939, se licenció en Teología en 1966 (Universidad Católica de Chile). Ordenado presbítero diocesano en 1967, se licenció también en Sagrada Escritura en 1969 (Pontificio Instituto Bíblico de Roma). Estudios de Arqueología bíblica en 1969-1970 (Escuela Bíblica de Jerusalén). Doctor en Sociología de la Religión en 1978 (Sorbona, París). Actualmente incardinado en la archidiócesis de San José, Costa Rica. Director del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). Dedicado a tiempo completo a la formación bíblica permanente de los agentes de pastoral en toda América Latina. Últimos libros publicados: *Apocalipsis: Reconstrucción de la Esperanza*, DEI, Costa Rica 1995 (traducido al inglés, portugués, italiano y alemán). *El Movimiento de Jesús antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*, DEI, Costa Rica 1998 (nueva edición: Sal Terrae, Santander 2000; traducido al portugués).

El problema teológico más urgente en aquel momento era el paralelismo entre fe y práctica. Los cristianos teníamos una concepción abstracta e idealista de la fe, que nos impedía insertarnos en una práctica con toda su exigencia política, orgánica y teórica. Los cristianos que se insertaban en la práctica abandonaban normalmente su fe. Los que eran fieles a su fe no lograban insertarse en la práctica. Otros confinaban la fe al ámbito privado y vivían la política en público al margen de su fe. La TdL nació justamente como un instrumento que permitiera a los cristianos una convergencia entre fe y práctica y, finalmente, una inserción plena en la práctica, donde el cristiano daba testimonio de su identidad cristiana y de la fuerza liberadora de la fe. La TdL llegó a definirse en ese momento como una reflexión sobre la fe vivida al interior de una práctica de liberación. Este encuentro de fe y práctica nos exigió dos tareas: por un lado, repensar y recrear las fuentes mismas de la fe; por otro, discutir una teoría que nos permitiera pensar la práctica en forma creativa. En el primer trabajo utilicé mis conocimientos de Biblia. Me dediqué a dar formación bíblica a los militantes cristianos, para que éstos pudieran redefinir directa y personalmente su fe a la luz de la tradición bíblica. Por entonces trabajamos especialmente el libro del Éxodo, los Profetas y los Evangelios. Pero, por otro lado, fue también necesaria una confrontación con el marxismo. El diálogo marxismo-cristianismo ya tenía su historia y sus teóricos en Europa, que nos ayudaron a trabajar este tema en Chile. El diálogo no fue tan difícil, pues no era un diálogo abstracto, sino al interior de una práctica común, donde nos encontrábamos cristianos y marxistas hermanados en una misma esperanza. Además, ya teníamos una Teología, justamente la TdL, que nos permitía entrar en ese diálogo manteniendo nuestra identidad cristiana y la fuerza histórica y liberadora de la fe. Sin la TdL, ese encuentro entre fe y práctica habría sido imposible.

En aquellos años tuvo un influjo decisivo en todos nosotros el Padre Gustavo Gutiérrez, del Perú. Él nos dio muchos cursos y conferencias que nos permitieron generar en Chile la TdL que necesitábamos. Su testimonio teológico y espiritual me marcó hasta el día de hoy. También fue un gran apoyo la presencia en Chile de Mons. Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca (México), un hombre que nos enseñó amar a la Iglesia y a pensar proféticamente la TdL. El Cardenal Raúl Silva Henríquez, de Santiago, con quien mantuve un diálogo muy estrecho en

todo ese período, pues yo era profesor de la Facultad de Teología y miembro del equipo directivo del Seminario diocesano, también hizo posible que nuestro trabajo no nos llevara a un conflicto abierto con la Iglesia. Él nos criticaba, pero también nos animaba en nuestro compromiso. Otro hecho importante de esta época fue el Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, en abril de 1972. Llegaron 400 delegados de todo el continente, todos con las mismas inspiraciones y esperanzas. Esto confirmó nuestra fe y nuestra búsqueda teológica. También tuvo impacto en ese tiempo la visita de Fidel Castro a Chile y su conversación durante más de tres horas con los sacerdotes del movimiento, así como la posterior visita a Cuba de 12 de nosotros y una nueva y prolongada conversación con Fidel. Discutimos en profundidad la importancia del encuentro entre cristianos y marxistas para el futuro del continente. En otra ocasión también conversamos sobre estos mismos temas con el presidente Salvador Allende y con muchos otros líderes políticos de Chile. No tengo miedo a evocar estos encuentros, que hoy nos pueden parecer inverosímiles y legendarios; pero tal era el contexto histórico específico donde iba naciendo la TdL. No fue una labor académica, sino una reflexión teológica en el fragor de un proceso político concreto.

Después del golpe de Estado (septiembre 1973) publiqué dos libros. Uno, que recogía mis artículos del período 1970-1973: *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista* (Ediciones Sígueme, Salamanca 1975). Lo publiqué junto con Esteban Torres, que era yo mismo, pues ése fue el pseudónimo que había utilizado en varios artículos publicados en revistas chilenas. Hoy siento rubor al leer este libro, especialmente su título; pero ésa es nuestra historia concreta, de la que no me avergüenzo. También escribí otro libro, un año después del golpe de Estado en el exilio en Francia, titulado: *Cristianos por el socialismo. Historia y documentación* (Ediciones Sígueme, Salamanca 1976). Antes del golpe, ya habíamos publicado entre varios un folleto con una introducción de Germán Cortés, asesinado poco después, con el muy significativo título *Pueblo oprimido, señor de la historia*.

Aquella época fue extraordinariamente creativa, pero también cometimos errores que es importante reconocer. En primer lugar, nos comió el activismo y la urgencia de responder a los desafíos de cada día. Estaba en juego el futuro de los pobres en

un proceso tremendamente doloroso y conflictivo. En lo interno, nuestro error fue un manejo indebido de la situación eclesial. Hubo una confrontación permanente con la Iglesia jerárquica, que terminó creando un paralelismo eclesial. Nos faltó elaborar una eclesiología, teórica y práctica, que nos permitiera vivir en forma positiva los conflictos al interior de la Iglesia. Este desarrollo vendrá después.

Tercera etapa: golpe de Estado y exilio (1973 1978)

El golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973 quebró de forma radical y violenta no sólo el proceso chileno hacia el socialismo, sino también nuestras vidas, tanto en su dimensión física y política como teológica, eclesial y espiritual. Personalmente, me vi obligado a salir del país rumbo a Francia, donde tomé distancia de la Iglesia y de mi sacerdocio. Fue un exilio en todos los sentidos posibles, pero también un tiempo duro de reflexión y reconstrucción interior. En París encontré mucha solidaridad, especialmente con los Padres Dominicos del Centro Lebre, dirigido por los PP. Vincent Cosmao y Pierre Chenu. También trabé una amistad profunda y duradera con el teólogo protestante Georges Casalis, cuya vida fue un testimonio de fe coherente con su teología. En aquel tiempo obtuve un doctorado en Ciencias de la Religión por la Sorbona, en realidad un pretexto para leer mucho y repensar en profundidad la TdL. Mi tesis, titulada *Muerte de las cristiandades, nacimiento de la Iglesia*, fue editada primero por el Centro Lebre (1978), y posteriormente fue publicada en portugués por las Ediciones Paulinas de Brasil (1982) y en inglés por Orbis Books, de Estados Unidos (1987). En esta tesis maduré mi eclesiología, utilizando la distinción entre «Iglesia» y «modelos de Iglesia». La cristiandad era un modelo de Iglesia que nacía en contradicción con el modelo de Iglesia que tratábamos de reconstruir en América Latina. El renacimiento de la Iglesia en América Latina suponía la muerte de la cristiandad. La eclesiología elaborada en la TdL no entra en contradicción con la Iglesia, sino con la cristiandad. Yo hacía en mi tesis un estudio histórico de la cristiandad y elaboraba un marco teórico para su comprensión. Enrique Dussel (Méjico) y Eduardo Hoornaert (Brasil) leyeron mi tesis y me dieron un apoyo importante para seguir en el futuro desarrollando una eclesiología en este sentido. Este trabajo también me ayudó a salir de la crisis con la Iglesia en la que estaba sumido desde 1973.

Cuarta etapa: Centroamérica, primera década (1978-1989)

En diciembre de 1978 me trasladé de Francia a Costa Rica, para trabajar en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). El objetivo principal de este centro era la formación de agentes de pastoral, líderes de movimientos sociales y jóvenes investigadores. Como apoyo a este trabajo de formación el DEI cuenta con un equipo interdisciplinar de investigadores y una editorial. El área de trabajo del DEI es lo que llamamos Meso-américa: desde el sur de México hasta Ecuador, incluyendo también el Caribe. El DEI realiza cada año dos talleres de formación: uno de dos meses y otro de cuatro. Desde 1976 hasta el año 2000 han pasado por estos talleres 1.500 agentes de pastoral, líderes sociales y jóvenes intelectuales. Además, el DEI realiza por todos estos países talleres de una semana en los que participan unas 2.000 personas al año. Éste ha sido el centro que me ha permitido realizar mi trabajo desde 1978 hasta hoy, en una clara y explícita definición por la teología de la liberación. El 1979 se celebró en Puebla la Tercera Conferencia del Episcopado Latinoamericano, que será una moderada pero inequívoca confirmación del camino iniciado en Medellín (Segunda Conferencia en 1968). La Iglesia comenzaba así la década de los ochenta con optimismo y con una clara opción por los pobres y las Comunidades Eclesiales de Base (CEBS). Mi participación en el equipo de apoyo teológico a esta conferencia fue el mejor reencuentro con el equipo latinoamericano de la TdL.

Al llegar a Centroamérica, se produjo un hecho que marcaría mi vida y mi teología para siempre: el encuentro personal con Mons. Oscar Arnulfo Romero. Primero fue una conversación larga en Costa Rica sobre la TdL y luego dos invitaciones a El Salvador: una para predicar un retiro al clero, y otra para dirigir un taller de reflexión sobre la misión de la Iglesia en tiempos de guerra, taller que él siguió muy de cerca. Este taller tuvo lugar en enero de 1980, cuando ya la guerra estremecía al país entero. El taller llegó a la conclusión de que la misión de la Iglesia durante la guerra tenía que ser una misión pacífica de acompañamiento del pueblo, y que los sacerdotes tenían que permanecer en sus parroquias (algunos sostenían una opinión diferente: la integración en los frentes de guerra). Mons. Romero se mostró muy satisfecho con el taller. Este encuentro con

Mons. Romero significó para mí el final del exilio eclesial en que me hallaba, pues sentí que Monseñor me integraba a la Iglesia y me daba una misión nueva dentro de ella. Creo que la TdL crece no sólo por los avances intelectuales, sino también por el testimonio de los profetas y mártires. En esos años me tocó también conocer personalmente a otros obispos profetas que orientaron definitivamente mi vida y pensamiento. En primer lugar, Mons. Leónidas Proaño, obispo de Riobamba, que en su lecho de muerte me estrechó las manos con fuerza mientras me pedía que hiciera de la causa indígena el alma de la teología de la liberación. Luego me dio su bendición, cuya fuerza siento hasta el día de hoy. Conocí también a Dom Paulo Evaristo Arns, el cual me integró en la concelebración de una Misa en la catedral de São Paulo, a los siete días del martirio de un sacerdote, en la que participaron más de 100 teólogos y obispos amigos míos. Solo nombro aquí a otros de estos obispos profetas: Pedro Casaldáliga (São Félix do Araguaia), Antonio Fragoso (Crateús), Luiz Demétrio Valentini (Jales), Samuel Ruiz (San Cristóbal de las Casas), Julio Cabrera (Quiché), Alberto Luna (Cuenca), Gonzalo López Maraño (Sucumbíos), Fernando Aristía (Copiapó), Enrique Alvear (Santiago) y tantos otros. Creo que esta generación de obispos, llamada «generación de Medellín» o, más ampliamente, «los Padres de la Iglesia Latinoamericana», ha ejercido un influjo determinante en el nacimiento, desarrollo y fortalecimiento de la TdL. Algo semejante habría que decir de esa multitud de mártires de estos últimos treinta años en este segundo milenio. No podemos separar teología y martirio. La TdL ha nacido y crecido con la sangre de los mártires, muchos de los cuales explícitamente eran teólogos de la TdL o se inspiraban en ella.

A los siete meses de llegar yo a Centro América, se produjo el triunfo de la Revolución Sandinista en Nicaragua (19 de Julio 1979), con lo cual comienza una nueva época en toda la región. Nuestra tarea como teólogos en aquella época fue acompañar el movimiento cristiano de base, fundamentalmente a las Comunidades Eclesiales. Había dos tareas urgentes: formar a los dirigentes de estas comunidades (agentes de pastoral: catequistas, delegados de la Palabra, misioneros, sacerdotes, religiosos, etc.) y crear una eclesiología que hiciera posible el surgimiento de un nuevo modelo de Iglesia. Era urgente pasar de un modelo de «Iglesia de cristiandad» a un modelo nuevo de Iglesia que denominábamos «Iglesia de los Pobres».

El problema no era la confrontación jerarquía-base ni la oposición estructura-comunidad, sino la contradicción entre dos modelos de Iglesia. En el nuevo modelo también había jerarquía y estructuras, y no se pretendía en absoluto dañar la unidad de la Iglesia. Las comunidades, y la TdL con ellas, elaboramos una estrategia eclesial muy diferente de la del período anterior o de la predominante en otros países. Yo trabajé mucho en aquel período en la elaboración de esta nueva estrategia, tanto teóricamente como en los talleres con los agentes de pastoral. En síntesis, esta estrategia se resumía así: «evitar la confrontación al interior de la Iglesia y crecer allí donde está nuestra fuerza». Y nuestra fuerza esta en las CEBS, en la formación de agentes de pastoral, en la espiritualidad, en la inserción de los religiosos en ambientes populares, en el testimonio profético y en el desarrollo de la TdL. Era la fuerza espiritual del pueblo de Dios la que, a largo plazo, iba a transformar la Iglesia. Yo publiqué por entonces dos libros en los que resumo todo el trabajo teológico, y especialmente eclesiológico, en este sentido:

- *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza* (Prólogo de Gustavo Gutiérrez), DEI, San José de Costa Rica 1980.
- *La fuerza espiritual de la Iglesia de los Pobres* (Prólogo de Leonardo Boff), DEI, San José de Costa Rica 1987.

Los dos libros realmente fueron discutidos con las CEBS y los agentes de pastoral, desde México hasta Ecuador, en cientos de talleres de formación. También son muy representativos de esta época dos artículos míos:

- «La Iglesia de los Pobres en el movimiento popular»: *Concilium* 194 (Nov. 1984).
- «¿Dónde está nuestra fuerza? Sobre el futuro de la Iglesia de los Pobres»: *Pasos* 12 (Julio 1987, DEI, San José de Costa Rica).

En 1981 el DEI publicó una obra colectiva, de la que fui coautor y coordinador, que tendría mucho impacto en todo Centroamérica en esta década de los ochenta. Se titulaba *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador* (DEI, San José de Costa Rica 1980). Años después, yo desarrollé este mismo pensamiento en un artículo publicado en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamenta-*

les de la teología de la liberación (Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino [eds.], Trotta, Madrid 1990). Mi artículo se titulaba: «Teología en la Teología de la liberación», y su tesis fundamental se puede resumir así: el problema que desafía la fe de los cristianos no es el ateísmo, sino la idolatría; el problema no es la negación de la existencia de Dios, sino la perversión del sentido de Dios o la sustitución de Dios por otros dioses. La pregunta no es si creo o no creo en Dios, sino en qué Dios creo. La idolatría está intrínsecamente relacionada con la opresión (personal o estructural): cuando el sujeto opresor se identifica con Dios y, en nombre de Dios, oprime a los demás, entonces puede oprimir ilimitadamente y con buena conciencia. Ésta es la idolatría como perversión. La otra idolatría, por sustitución, se da cuando se sustituye a Dios por otros dioses. En ambos casos el sujeto humano se transforma en objeto, y los objetos en sujetos divinos. El sujeto divino es el ídolo (imagen perversa de Dios o sustitución de Dios por otros dioses), y sus adoradores son sus objetos. La idolatría es, así, política y espiritualmente peligrosa; es la raíz del pecado social y su explicación última. Por eso la tarea teológica no es tanto demostrar la existencia de Dios, sino clarificar la presencia y la esencia de Dios, es decir, dónde está Dios, cómo es Dios y en qué Dios creo. Los ídolos son siempre ídolos de muerte; el Dios verdadero es el Dios de la vida. En ese tiempo utilizamos mucho la frase de San Ireneo: «Gloria Dei vivens homo; gloria autem hominis visio Dei» (La gloria de Dios es el ser humano vivo; la gloria del ser humano es la visión de Dios). Lo que Dios es (su nombre) se revela en el ser humano vivo. Mons. Romero utilizaba mucho este dicho, pero lo transformaba así: «Gloria Dei, vivens pauper» (La Gloria de Dios es que el pobre viva). La gloria del ídolo, por el contrario, se revela en la muerte del ser humano y en la buena conciencia del asesino. Estos pensamientos teológicos tuvieron su repercusión política, pues anteriormente siempre se vio en el «ateísmo» de las «izquierdas» al gran enemigo de la fe. Ahora se hacía evidente que el enemigo de la fe del pueblo no era el ateísmo, sino la perversión idolátrica del sistema opresor. El peligro para la Iglesia no era el ateísmo de los militantes, sino la corrupción religiosa y ética de los grupos y sistemas dominantes.

En la década de los ochenta, la TdL entró en diálogo con otras teologías del Tercer Mundo. En 1976 se había fundado en Dar-es-Salam (Tanzania) la ASETT (Asociación EcuMénica de

Teólogos del Tercer Mundo; EATWOT en inglés), que organizó reuniones periódicas de unos treinta teólogos de América Latina con otros tantos de África y Asia. Hubo reuniones en Accra (1977), Sri Lanka (1979), São Paulo (1980), Nueva Delhi (1981), Hong Kong (1982), Oaxtepec (1986) y, últimamente, en Filipinas. También participaban en estas reuniones los teólogos y teólogas de las llamadas minorías de EE.UU. He participado en casi todas estas reuniones, y realmente este diálogo cambió profundamente nuestra visión teológica: descubrimos la dimensión de género y raza de los grupos oprimidos, así como la importancia del diálogo con otras culturas y religiones no-cristianas. Nació así una teología autónoma desde el Sur, desde los pueblos y culturas del Tercer Mundo, quebrando el eurocentrismo de la tradición teológica y su carácter occidental. Entramos en contacto personal con grandes teólogos africanos y asiáticos, que nos desafiaron positivamente a los latinoamericanos. Igualmente, nuestra TdL desafió a la teología de los otros continentes.

En consonancia con la teología del Tercer Mundo, impulsada por ASETT, inicié en aquel tiempo un trabajo de diálogo con las culturas y religiones indígenas de América Latina. En concreto, trabajé en Guatemala con grupos Mayas, en Panamá con grupos Kunas, y en Ecuador con grupos Kichuas. Este trabajo tiene ya casi quince años. El desafío consistía en lograr una evangelización que no destruyera la identidad cultural y religiosa de estos pueblos. Mi punto de partida fue siempre la Biblia: exponer el relato bíblico, libre de toda sobredeterminación doctrinal o institucional, y someterla a la interpretación de los sabios y sabias indígenas. El resultado fue bastante positivo. Un indígena Kuna lo resumía, más o menos, así: «Cuanto más entendemos la Biblia, mejor entendemos nuestra tradición; cuanto más entendemos nuestra tradición, mejor entendemos la Biblia. No hay contradicción entre Tradición indígena y Biblia». Los Kunas tienen hasta hoy una religión muy articulada teológicamente y con una estructura tradicional que asegura su supervivencia. Distinto es el caso de los Kichuas de Riobamba, Ecuador, cuya religión fue destruida primero por los Kechuas del Perú y luego por los misioneros españoles. Después de un taller dirigido por mí bajo el título «Del Génesis al Apocalipsis», un sabio resumía así su experiencia: «Nuestra tradición india es como un cántaro roto, del que sólo quedan pedacitos. La Biblia nos permite re-construir nuestra tradición». Con la

Mayas de Guatemala la situación es también diferente. Ellos tienen una conciencia muy viva de su tradición religiosa y mantienen hasta hoy sus ceremonias y ritos en su lengua propia. Tienen también su libro sagrado escrito, llamado Pop Wuj. Con la Iglesia católica su actitud es ambigua: por un lado, sufren la destrucción de la conquista espiritual de cinco siglos (iglesias construidas sobre pirámides mayas), pero, por otro lado, la Iglesia católica se ha puesto en los últimos tiempos totalmente de su lado, defendiendo abiertamente la vida y cultura de los pueblos Mayas. Se mira con simpatía a la Iglesia, por su compromiso actual con los pueblos indígenas. Los sabios mayas tienen interés por la Biblia, para hacer con ella un discernimiento crítico de la tradición cristiana y de la Iglesia católica. La misma Biblia les permite defenderse del colonialismo de una Iglesia de cristiandad y entrar en diálogo con una Iglesia fiel a la tradición bíblica auténtica. En síntesis: el diálogo con las religiones indígenas nos exige una crítica muy a fondo de nuestra historia de cristiandad colonial y una reconstrucción de nuestra identidad cristiana, tomando como canon o criterio de discernimiento la revelación bíblica. En el fondo, son los indígenas quienes nos evangelizan y nos piden una conversión institucional y teológica. Ellos, con sus tradiciones religiosas y culturales, me han ayudado radicalmente a realizar una nueva interpretación de la tradición bíblica cristiana. Una reflexión teológica sobre esta experiencia la publiqué en un artículo titulado:

- «Hermenéutica Bíblica India. Revelación de Dios en la Religiones Indígenas y en la Biblia (después de 500 años de dominación)»: *RIBLA* 11 (1992).

Más tarde retomé el tema en

- «Interpretación bíblica desde las culturas indígenas (mayas, kunas y quichuas)»: *Pasos* 66 (julio-agosto 1996).

Otro proyecto interesante que inicié es aquel tiempo fue escribir la historia de la teología latinoamericana en el contexto de la historia del pensamiento y de las ideas en nuestro continente. Este proyecto se desarrolló al interior de CEHILA (Comisión de Historia de la Iglesia Latinoamericana). Fue un trabajo colectivo, donde yo elaboré el marco teórico. Se buscaba reconstruir el pensamiento propio, desde el siglo XIX hacia adelante, para tomar conciencia de nuestra identidad latinoameri-

cana y, en ese contexto, entender la teología del continente, y en especial la TdL. Este proyecto encontró mucha aceptación en universidades y centros laicos del continente que trabajaban en la misma línea. Este trabajo dio a luz dos obras, de la cual fui editor y organizador:

- *Materiales para una Historia de la Teología en América Latina*, DEI-CEHILA, San José de Costa Rica 1981.
- *Raíces de la teología Latinoamericana. Nuevos materiales para la historia de la teología*, DEI-CEHILA, San José de Costa Rica 1985. (Tuvo una segunda edición en 1987 y fue traducida también al portugués por Ed. Paulinas, São Paulo 1988).

Otro esfuerzo en el terreno de la historia de la Iglesia fue un libro que trabajamos Guillermo Meléndez y yo. Este libro tuvo gran difusión y ayudó a una toma de conciencia de la Iglesia en Centroamérica:

- *La Iglesia de los Pobres en América Central. Un análisis socio-político y teológico de la Iglesia centroamericana (1960-1982)*, DEI, San José de Costa Rica 1982.

Quinta etapa: Centroamérica, segunda década (1989-2000)

El 9 de noviembre 1989 cae el muro de Berlín, hecho simbólico de la crisis de los socialismos históricos. Es muy significativo que sólo siete días después, el 16 de noviembre, son asesinados en El Salvador seis jesuitas que constituían un equipo cuya referencia fundamental era la TdL (poco después, en su visita a El Salvador, el Papa proclamó que la TdL había muerto, sin mencionar siquiera el asesinato de seis de sus mejores exponentes). El 20 de diciembre de 1989, los Estados Unidos invaden Panamá; el 25 de febrero de 1990, el Frente Sandinista es derrotado en Nicaragua; y el 30 de septiembre de 1991 se produce el golpe de Estado contra el gobierno popular de Aristide en Haití. Terminada la guerra fría, se imponía como sistema único en el mundo la economía de libre mercado, inspirada en la ideología neoliberal, y el mundo se unificaba en un gigantesco y ambiguo proceso de globalización. No había duda de que un cambio de época irrumpía en todo el mundo.

El cambio de época hacía urgente una evaluación autocrítica de la TdL, de sus fundamentos y de los procesos históricos

que la hicieron posible. Era necesario evaluar sobre todo su metodología, dado que la TdL, antes que nada, era una nueva manera de hacer teología. Una evaluación autocrítica de la TdL no debía solamente considerar sus mediaciones o paradigmas socioanalíticos, sus opciones políticas o su lenguaje, sino la raíz que la hizo nacer: la experiencia del Dios de la vida en el mundo de los pobres. La autocrítica, sin embargo, no tenía por qué hacernos olvidar sus logros, las esperanzas y la utopía que suscitó entre los pobres y oprimidos y todos los movimientos espirituales y eclesiales inspirados en la TdL que siguen no sólo vivos, sino en pleno desarrollo. La autocrítica de la TdL tenía que superar sus debilidades internas, pero no podía sumirse en un ambiente de fracaso, frustración, desánimo y falta total de alternativas. La autocrítica era ciertamente necesaria, pero dentro del contexto mayor de una reconstrucción de la esperanza de los pobres. Es en esta tarea en la que he invertido todos mis esfuerzos en esta tierra meso-americana.

En estos últimos diez años hay un silencio total sobre la TdL en la sociedad y en la Iglesia. Hay un ambiente generalizado que prohíbe referirse al tema. Se proclama que la TdL ha muerto y que es ya un capítulo cerrado de nuestra historia pasada. Con este silencio se quiere asegurar la legitimidad neoliberal del sistema capitalista de libre mercado, destruir toda posible esperanza de un sistema alternativo y fortalecer los movimientos eclesiales neoconservadores. En América Latina tomamos conciencia de que este período sería un período de transición, en el que la tarea más urgente sería la construcción de fundamentos y la formación de personas, lo cual permitiría en un futuro construir un sistema alternativo. Los fundamentos son siempre invisibles, pues están bajo tierra; y la formación de personas clave para el futuro es también una tarea sólo visible a largo plazo. Nació entre nosotros una consigna muy propia del mundo indígena: «avanzar sin hacer ruido».

En los años noventa surgieron tres tendencias en la Iglesia católica que nadie podía contradecir y que exigían la muerte de la TdL: 1) priorización del poder central de la Iglesia, de la institución eclesiástica y de la estructura jerárquica, lo que implicaba una devaluación de la Iglesia como Pueblo de Dios, de la Iglesia como comunión de comunidades y movimientos; 2) priorización de la doctrina clara, de los códigos seguros, de las definiciones dogmáticas (priorización del Catecismo Católico y del Nuevo Derecho Canónico), lo que implicaba una devaluación

de la Teología en general, pero especialmente de la investigación teológica crítica y liberadora; 3) priorización de la dimensión religiosa de la fe, lo que implicaba una devaluación de la dimensión social del evangelio. Se creó la falsa oposición entre Nueva Evangelización y TdL, entre Nuevos Movimientos Religiosos y Comunidades Eclesiales de Base.

Estas tres tendencias no se discutían, no se cuestionaban, no se contradecían. Quien lo hacía, estaba en contra de la Iglesia, no tenía espíritu de Iglesia, no amaba a la Iglesia. Se creó un «ambiente» en la Iglesia que impedía aludir incluso a la TdL. La búsqueda de seguridad en la ley, la estructura y la doctrina se impuso casi irracionalmente. En este contexto, la TdL no buscó la confrontación, sino crecer en tres ámbitos específicos en los que radicaba realmente nuestra fuerza: la espiritualidad, el movimiento bíblico y la solidaridad. La TdL no buscó la seguridad de la ley, de la estructura y de la doctrina, sino la fuerza del Espíritu (*Pneuma*), de la Palabra (*Logos*) y de la Solidaridad (*Agápe*), siempre fiel a los grandes documentos de la Iglesia: el Concilio Vaticano II; los documentos de las Conferencias Episcopales de Medellín, Puebla y Santo Domingo; documentos papales como la *Tertio Millennio Adveniente* o la Exhortación Apostólica *Ecclesia in America*; o documentos como el de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la *Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993). Como siempre, la TdL asumió con fidelidad el espíritu de todos estos documentos y los utilizó en su reflexión teológica.

Ésta es la situación general que hemos vivido en esta década de los noventa y a la que dediqué mi esfuerzo ininterrumpido, tanto en la producción teológica y bíblica como en la formación de los agentes de pastoral. Me propuse en estos años, como línea orientadora general de mi trabajo, la reconstrucción de la esperanza. Tomé como lema algo que escuché a las mismas comunidades: «Más vale encender una luz que maldecir las tinieblas».

Hay algunos cambios concretos que se dieron a partir de los años noventa y que conviene recordar, pues será el nuevo contexto de la TdL. En primer lugar, fue evidente el desplazamiento desde la sociedad política hacia la sociedad civil. En la sociedad política el objetivo fundamental era «la toma del poder»; ahora se buscaba más bien la construcción de «nuevos poderes» en la sociedad civil, que se construía, sobre todo, a partir de los nuevos movimientos sociales. Es desde aquí, desde

la base y desde abajo, desde donde surgen los nuevos sujetos sociales: los campesinos, los obreros, pero también en forma nueva las mujeres, los jóvenes, los indígenas, los afroamericanos, los militantes ecológicos y tantos otros. La TdL se renovó a partir de estos movimientos, asumiendo las dimensiones de género, raza, cultura, generación y naturaleza, propia de estos movimientos. La TdL se ha ido constituyendo en la fuerza espiritual de estos movimientos en su búsqueda de alternativas concretas. Ya no fueron tan importantes las grandes figuras teológicas, sino los cientos de teólogos y teólogas que se iban formando al interior de estos movimientos de base. No se buscó construir grandes organizaciones alternativas, sino redes efectivas de articulación entre todos. Alguien resumió este cambio diciendo que ahora la TdL realizaba su trabajo como las «hormigas y las arañas». Este cambio produjo una despolitización inmediata, pero a largo plazo ha ido permitiendo una mejor inserción de los pobres y excluidos en la sociedad. De aquí irán naciendo alternativas más globales y una nueva dimensión política diferente de la de décadas anteriores.

Otro cambio de contexto lo generó el mismo sistema de mercado, con sus dos fallas estructurales más importantes: la exclusión de los pobres y la destrucción de la naturaleza. Ser oprimido llegó a ser un «privilegio», pues al menos se estaba dentro del sistema. La mayoría de los pobres quedaban excluidos. Este cambio exigió un desplazamiento de la protesta a la propuesta, expresado en categorías bíblicas como un desplazamiento de la profecía al apocalipsis. La TdL, de carácter más profético en el pasado, actuaba al interior del sistema, utilizando la denuncia. Ahora la TdL tenía que actuar en el caos de la exclusión, al margen del sistema, entre los excluidos, donde la tarea fundamental era la construcción de la esperanza y de las alternativas. Además, se hizo evidente la inclusión de la misma naturaleza en esta construcción de alternativas. Se impuso como utopía «una sociedad donde quepan todos y todas, en armonía con la naturaleza». Este nuevo contexto exigió cambios profundos en la TdL.

En estos años noventa, centré todo mi trabajo en el movimiento bíblico. En este campo, tuvieron mucho influjo en mi teología Carlos Mesters y todos los exegetas latinoamericanos que nos hemos agrupado en la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)*. Ya dijimos antes que la fuerza de la TdL en estos años fue la solidaridad, la Palabra de Dios

y la espiritualidad (la fuerza de Dios como *Agápe, Logos y Pneuma*). Yo me he dedicado especialmente a la Palabra de Dios, en íntima conexión con la Espiritualidad y la Solidaridad. Quisiera resumir aquí los principios básicos que han guiado mi trabajo en este campo bíblico durante la década pasada, y con más fuerza aún en el tiempo presente.

En primer lugar, ha sido importante la reconstrucción del Pueblo de Dios como sujeto intérprete de la Palabra de Dios. En la Iglesia hay dos sujetos específicos reconocidos, desde perspectivas diferentes, como sujetos auténticos y legítimos de la interpretación de la Biblia: el magisterio y los exegetas (biblistas profesionales). Cada uno de estos dos sujetos tiene un espacio reconocido que le permite actuar como sujeto de la interpretación bíblica: el del magisterio es el espacio jerárquico de la Iglesia; el del exegeta es el espacio académico. Ambos espacios son reconocidos, legítimos y necesarios para una interpretación de la Escritura en la Iglesia. Lo que ahora falta por desarrollar es un tercer espacio: el espacio comunitario, en el seno del Pueblo de Dios, donde cada bautizado llegue a ser un auténtico y legítimo sujeto en la interpretación de la Biblia. Este tercer espacio necesita ciertamente el apoyo de los dos sujetos anteriores, pero debe ser un espacio con vida propia e identidad específica. Tanto la función del magisterio como la del exegeta es apoyar y desarrollar este espacio comunitario, para que todo el Pueblo de Dios, organizado en comunidades y movimientos, pueda transformarse en sujeto activo en la interpretación de la Palabra de Dios. Toda la actividad científica y magisterial, al servicio de la interpretación de la Biblia, debe orientarse pastoralmente a la creación de este espacio comunitario constitutivo del Pueblo de Dios. Ciencia y Magisterio al servicio de la Comunidad para una nueva interpretación de la Palabra de Dios. La comunidad cristiana, como tercer espacio hermenéutico, aporta a su vez a la interpretación exegetica y magisterial de la Biblia toda su experiencia cultural, religiosa y espiritual, toda su creatividad mística, profética y evangelizadora y su testimonio y compromiso en el terreno de la solidaridad. La ciencia bíblica y el magisterio no sólo apoyan el proceso hermenéutico de las comunidades cristianas, sino que también aprenden de él.

Todo bautizado se transforma en sujeto de la interpretación de la Biblia cuando la lee en comunidad, con el apoyo de la ciencia bíblica y del magisterio. Debemos agregar también que

este sujeto puede interpretar la Biblia en la medida en que la comunidad sea un espacio de libertad y de acción del Espíritu Santo. La Libertad y el Espíritu son referencias obligadas para definir al sujeto. La afirmación de la comunidad creyente como sujeto frente a la ley es un acto de fe conducido por el mismo Espíritu Santo. Si la ley o el poder se transforman en un sujeto salvífico absoluto, entonces estamos en el régimen del pecado, de la carne y de la muerte. Dice Pablo: «La ley del Espíritu que da la vida en Cristo Jesús te liberó de la ley del pecado y de la muerte» (Rom 8,2). Igualmente: «Si sois conducidos por el Espíritu, no estáis bajo la ley» (Gal 5,18). El sujeto espiritual es el sujeto libre frente a la ley. Cuando la Biblia queda cautiva del poder y de la institución, entonces la interpretación bíblica llega a ser letra que mata. Dice Pablo: «...nuestra capacidad viene de Dios, el cual nos capacitó para ser ministros de una nueva Alianza, no de la letra, sino del Espíritu. Pues la letra mata, mas el Espíritu da vida» (2 Cor 3,56). Muchas veces en la historia del cristianismo la institución y el poder religioso se han hecho absolutos y han aplastado al Pueblo de Dios, negando a todo bautizado la posibilidad de afirmarse como sujeto libre, conducido por el Espíritu. Antiguamente se pensaba que el Pueblo de Dios no necesitaba leer la Biblia, pues la institución eclesial era la que definía las verdades y la que decía al pueblo lo que tenía que creer y hacer para salvarse. Esto ha cambiado, y hoy la Iglesia busca entregar al Pueblo de Dios la Biblia para que el Pueblo mismo, con la ayuda del magisterio, descubra por sí mismo en ella lo que debe creer. La comunidad como espacio de libertad frente a la ley y como espacio de acción del Espíritu Santo, apoyado por la ciencia bíblica y el magisterio, es lo que permite al creyente interpretar y anunciar la Palabra de Dios con autoridad, legitimidad, libertad, autonomía y seguridad. No se trata de una autonomía frente a la autoridad o el magisterio, sino de una «autonomía de vuelo» que permite a los creyentes caminar con motor propio, sin necesidad de empujarlos a cada momento. Además de autonomía, nuestros laicos necesitan seguridad. Nuestro autoritarismo los hace inseguros. Necesitamos crear comunidades que actúen con la seguridad que da el Espíritu en la tarea de interpretar la Biblia.

Hemos dicho que todo bautizado lee e interpreta la Biblia en comunidad, con la ayuda de la ciencia bíblica y del magisterio, con Espíritu y Libertad, lo cual permite una interpreta-

ción de la Biblia con autoridad, legitimidad, libertad, autonomía y seguridad. Esto que hemos afirmado de todos los bautizados al interior del Pueblo de Dios, podemos afirmarlo con mayor radicalidad y fuerza en referencia al pobre, como sujeto creyente que lee e interpreta la Biblia en la Iglesia. La pobreza real y espiritual es la que permite al ser humano una mayor necesidad de vivir la fe en comunidad y una mayor disposición a ser ayudado por la ciencia bíblica y el magisterio, pero también una mayor libertad frente a la ley y una mayor apertura al Espíritu Santo. Nada más inquietante que cuando, en estas condiciones específicas, el pobre nos dice con autoridad, legitimidad, libertad, autonomía y seguridad: ¡Esto es Palabra de Dios! Lo mismo que decimos de los pobres, podemos decirlo de los mártires. Esa multitud de mártires que nos rodean al terminar este milenio es la mejor escuela de exégesis, en la cual podemos y debemos aprender a interpretar la Biblia. La pobreza (real y espiritual) y el martirio (de los mártires vivos o muertos) son la mejor expresión de libertad frente a la ley y de fidelidad al Espíritu Santo.

La constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II (18 de noviembre de 1965) y el documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (15 de abril de 1993), introducido por un largo discurso de Juan Pablo II sobre el mismo tema, son documentos de una gran riqueza doctrinal y fuerza espiritual que nos manifiestan con claridad el camino de la Iglesia en la interpretación de la Biblia. El magisterio y los exegetas de la Comisión Bíblica han hablado con claridad; lo que ahora falta es, simplemente, hacer realidad estos documentos. Dice el Papa en la *Tertio Millennio Adveniente*: «...el Concilio Vaticano II constituye un acontecimiento providencial, gracias al cual la Iglesia ha iniciado la preparación próxima del Jubileo del segundo milenio» (n. 18). Y agrega: «El examen de conciencia [de la Iglesia] debe mirar también a la recepción del Concilio, ese gran don del Espíritu a la Iglesia al final del segundo milenio. ¿En qué medida la Palabra de Dios ha llegado a ser plenamente el alma de la teología y la inspiradora de toda la existencia cristiana, como pedía la *Dei Verbum*?» (n. 36). Debemos elaborar una pastoral bíblica y renovar las comisiones bíblicas en cada diócesis, para que las Iglesias locales respondan con seriedad y eficacia a las exigencias y orientaciones de estos documentos.

Es impresionante el crecimiento y la riqueza de los estudios exegéticos en estos últimos treinta años, pero más impresionante aún es constatar el divorcio entre exégesis y comunidad eclesial. Los avances exegéticos no están llegando a la vida de nuestras Iglesias. Los estudios exegéticos no han logrado todavía orientar la teología, la catequesis, la predicación y el magisterio de la Iglesia local. La exégesis se desarrolla en espacios académicos cerrados, donde los peritos de la Biblia conversan entre ellos mismos, al margen de la vida de la Iglesia. Es difícil encontrar hoy día un libro sobre Biblia que sea científico desde un punto de vista exegético y que, al mismo tiempo, tenga una orientación espiritual, pastoral y catequética. Por otro lado, es triste ver nuestros catecismos sin ninguna fundamentación bíblica y la pastoral de nuestras Iglesias totalmente ajena a las orientaciones históricas y fundantes del cristianismo, tal como se revelan en la Biblia. La predicación y el magisterio de la Iglesia local no reflejan la riqueza de los estudios bíblicos modernos. La exégesis y la Iglesia son dos mundos aparte que se ignoran mutuamente. Ante esta realidad, urge darle a la exégesis una orientación pastoral y ponerla al servicio de las Iglesias locales. Se debe asegurar en cada diócesis una formación permanente de los agentes de pastoral, para poner la exégesis en relación directa con la actividad pastoral, kerigmática y magisterial de las Iglesias locales. Debemos elaborar un catecismo cuya estructura responda no sólo al Credo y a los diez mandamientos, sino a la Historia de la Salvación tal como se revela en la Biblia.

Todo lo dicho será posible si sabemos dar una buena formación a los agentes de pastoral bíblica. Los nombres de estos agentes varían de un lugar a otro: delegados de la Palabra, biblistas populares, animadores bíblicos o, simplemente, catequistas con una especial dedicación a la Biblia. Formar un exegeta profesional cuesta mucho dinero y mucho tiempo, pero ciertamente es posible formar miles y miles de agentes de pastoral bíblica. Por cada exegeta, deberíamos tener unos mil agentes de pastoral bíblica. Pero la solución no es sólo numérica, sino cualitativa. El agente de pastoral está inserto en la comunidad y representa mejor que nadie la cultura y la religiosidad popular; él tiene más capacidad que nosotros de hacer una interpretación de Biblia desde la vida concreta de la gente, especialmente desde los pobres y excluidos. Mi trabajo actual, además de hacer una exégesis históricamente significativa,

consiste en formar en la Biblia a estos miles de agentes de pastoral que necesitamos.

Dice la Pontificia Comisión Bíblica: «...las Escrituras han ocupado una posición de primer plano en todos los momentos importantes de renovación de la vida de la Iglesia, desde el movimiento monástico de los primeros siglos hasta la época reciente del Concilio Vaticano II» Leemos también en la *Dei Verbum*: «A los exegetas toca... ir penetrando y exponiendo el sentido de la Sagrada Escritura, de modo que con dicho estudio pueda madurar el juicio de la Iglesia» (n. 12). La Iglesia realmente encuentra en la Sagrada Escritura, sobre todo en el Nuevo Testamento, su más profunda identidad. La Biblia es el canon o criterio que nos permite saber si la Iglesia responde o no al proyecto de Dios. La Sagrada Escritura es la gramática de la fe, que nos permite decir como Iglesia la Palabra de Dios. La Iglesia debe mirarse en el espejo de sus orígenes. En el siglo IV, la Iglesia descuidó la tradición apostólica, influenciada por la cultura helenista y por la oportunidad que le ofrecía el poder político. El poder aparece en ese momento como la ortodoxia, y la memoria apostólica y evangélica como la tradición silenciada y prohibida. Los cuatro primeros concilios ecuménicos, en la práctica, prácticamente sustituyeron a los cuatro evangelios como canon de discernimiento de la fe católica. La Iglesia pierde la memoria de sus orígenes. El Concilio Vaticano II irrumpe como un tiempo de conversión y de gracia en la Iglesia. Entre los papas Juan XXII y Juan XXIII transcurrieron seiscientos años, en los que el pensamiento de Pablo de Tarso y de Juan sobre la libertad y el Espíritu desaparecieron de la conciencia institucional de la comunidad eclesial (J. Comblin). La reforma actual de la Iglesia está profundamente ligada al movimiento bíblico, y la constitución *Dei Verbum* es su carta fundacional. El documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 1993 sobre la *Interpretación de la Biblia en la Iglesia* retoma otra vez el movimiento bíblico nacido a impulsos del Vaticano II. La interpretación de la Biblia en la Iglesia es el *kairós* de Dios para construir la Iglesia que la humanidad, especialmente los pobres y excluidos, necesita en este inicio de milenio. Ésta ha sido y es mi tarea como teólogo y exegeta en estos últimos años.

Teología de la liberación

PAUL VALADIER, SJ
(Francia)

En mi condición de filósofo y teólogo europeo, no he tenido más que unos ocasionales contactos directos con la teología de la liberación (TdL) sudamericana. Ante todo, un testimonio personal: puedo decir que tuve conocimiento de ella cuando, siendo redactor-jefe de la revista *Études*, al comienzo de los años ochenta, me vi implicado en las violentas campañas orquestadas en Francia por la prensa de derecha y de extrema derecha a propósito de lo que se llamó el «caso Pellecer». Aquel jesuita guatemalteco «devuelto» por la policía de su país, muy probablemente después de una refinada tortura y un concienzudo lavado de cerebro, sirvió de pretexto a periódicos como *Le Figaro* y *Le Figaro Magazine* para instrumentar ataques en toda regla contra los teólogos de la liberación y los posicionamientos de la Iglesia católica en América Latina en favor de los más pobres. Tuve que escribir varios editoriales para defender la memoria de un hombre humillado y quebrantado por repugnantes medios policiales, y encargué también a otros que escribieran sobre ello. En aquella ocasión tuve la oportunidad de calibrar el odio de mis oponentes y la villanía de los medios empleados para silenciar toda crítica contra ellos. Aquello hizo que me decidiera también a dar a conocer entre nosotros, en la medida de mis posibilidades, la situación real de numerosos países de América Latina en aquella época y, a la vez, mostrar en qué consistían las tesis de la TdL. Puede, pues, afirmarse que las críticas, injustas y a menudo mezquinas, dirigidas contra esta corriente de pensamiento (desgraciadamente secundadas y fomentadas por determinados medios de la Curia romana) hicieron que muchos de nosotros manifestáramos nuestra simpatía por quienes luchaban en favor de los pobres, a la vez que sirvieron para reafirmar nuestra voluntad decidida de combatir las complicidades ciegas que los enemigos de la fe evangélica encuentran en el aparato burocrático del Vaticano.

Estoy hablando de los años ochenta, pero tal combate, por desgracia, no ha perdido nada de su actualidad, sino todo lo contrario.

Si prescindimos de la anécdota personal y nos preguntamos por la aportación y el impacto de semejante teología, habrá que decir que lo más llamativo de ella es su preocupación por estar pegada a las realidades latinoamericanas, por pensar una teología contextualizada, por tomar en serio la Palabra de Dios tal como se encarna y se propone en aquella cultura, y especialmente entre los despreciados u olvidados por los grandes de este mundo o por los sistemas económico-políticos dominantes. En este sentido, la TdL obedece, a su manera, al profundo movimiento que supuso para la Iglesia católica el concilio Vaticano II y que la llevó a tomarse cada vez más en serio la inculturación del mensaje evangélico. A este respecto, hay que insistir, contra sus detractores, en que la TdL se inscribe en la línea de la teología o la misionología más clásica, al menos la que estimaba que el anuncio evangélico no puede dispensarse de tomar en serio la cultura con la que se encuentra, en lugar de ignorarla, despreciarla o, peor aún, destruirla. Porque el Concilio, tanto en este como en otros terrenos, no hacía más que empalmar con la gran tradición católica, olvidada o encubierta por una teología esclerotizada e insensibilizada por el escolasticismo, que no representaba más que la supervivencia de una corriente intelectual muerta y mortal para la Iglesia. La originalidad de la TdL tenía que ver con el hecho de que hablaba a partir de los pobres y desde la perspectiva de éstos en una sociedad determinada, con lo que la tarea de inculturación del mensaje evangélico encontraba una forma nueva y original de expresarse.

Al mismo tiempo, me parece impropio hablar de la TdL en singular. En lo cual no hay que ver ningún juicio negativo, sino todo lo contrario: si se toma en serio la inculturación y, dentro de ella, el punto de vista de los pobres, es normal que una teología contextualizada no adopte el mismo enfoque ni defienda las mismas tesis en todos los países y ante situaciones políticas y sociales muy diversas. Es prueba más bien de un pensamiento vivo el hecho de que no sea repetitivo y acepte una diversidad de lecturas, a condición de que éstas reflejen una preocupación verdaderamente teológica por pensar la diversidad de las situaciones humanas, siempre culturalmente determinadas. Tal diversidad conduce, en cualquier caso, a una gran pruden-

cia a la hora de emitir un juicio, pues hay que recordar siempre tal riqueza para no reducir este movimiento teológico a una serie de expresiones más conocidas entre nosotros, que no siempre son las más incisivas o las más pertinentes.

Si tuviera que manifestar una cierta decepción con respecto, por lo menos, a la literatura teológica que he leído (y es posible que mi observación sea injusta con alguna otra tendencia que desconozco), diría que ese esfuerzo de inculcación, de pensar concretamente en las situaciones específicas de América Latina, de ajustarse a la dura e inhumana realidad de las masas pobres, no me parece que se haya llevado siempre lo bastante lejos. Y lo veo bajo dos aspectos. En primer lugar, esta teología me ha parecido aún demasiado marcada y hasta dependiente de la teología europea, sobre todo alemana; y no estoy siempre seguro de que la «importación» de tesis provenientes de una teología sumamente especulativa y erudita, elaborada en un ambiente intelectual y eclesial totalmente distinto, no haya suplido en ocasiones la debida atención a los contextos sociales que había que analizar y no haya paralizado la creatividad reflexiva. Podría incluso decirse, a este respecto, que la introducción (a menudo insuficientemente crítica) de la «herramienta» de análisis marxista ha adolecido de falta de discernimiento, como si hubiera faltado conciencia de la dificultad, metodológica y filosófica, de importar un instrumento creyendo poder prescindir del pensamiento global que le subyace y le sostiene. A lo cual puede responderse que, de hecho, nadie piensa a partir de nada, que hay que inscribirse en una escuela de pensamiento para pensar por uno mismo y que, por consiguiente, nadie puede pretender una total originalidad. Y es verdad; pero quien desee en la Iglesia católica una auténtica pluralidad teológica no puede sino lamentar, a pesar de todo, que no se haya hecho con más determinación un esfuerzo más extenso, más audaz, más independiente y original. Hay ahí, en mi opinión, un desafío que aceptar para el futuro, concretado en una menor dependencia respecto de las teologías europeas y, a la vez, en una mayor audacia para utilizar categorías de pensamiento específicas.

Mi otra decepción tiene que ver con un uso demasiado inmediato y literalista de las Escrituras bíblicas. Comprendo perfectamente que la Biblia ha sido para todo un pueblo el lugar y el medio de concienciación de su dignidad y de su elección por parte de Dios. Pero los teólogos deberían tener buen

cuidado de evitar concordismos forzosamente frustrantes; me parece cuando menos dudoso, por ejemplo, que la salida de Israel de Egipto bajo la guía de Moisés pueda erigirse en paradigma apto para pensar y dinamizar cualesquiera esfuerzos de liberación. Las situaciones económicas, políticas y religiosas son tan diferentes que resulta del todo previsible el riesgo de parálisis y de fracaso. Es de temer que este inmediatismo conduzca a incontables ilusiones o proporcione análisis sociales, económicos, políticos y culturales que condicionen cualquier intento de liberación colectiva. Dicho de otro modo –y se trata de otro desafío para el futuro–, hay que preguntarse con todo rigor qué lugar conceder a la lectura de las Escrituras en el pensamiento teológico y en la acción, lugar que no supe las necesarias mediaciones por las que toda acción debe pasar, sobre todo cuando es una acción radical. Esta observación, por lo demás, valdría igualmente para las «teologías políticas» que, por ser «teológicas», creen con demasiada facilidad poder dispensarse de las mediaciones propuestas por las ciencias y la filosofía políticas, en favor de un acceso teológico inmediato.

Parece que en este final del siglo xx las teologías de la liberación han entrado en una fase de latencia y hasta de desconcierto. Evidentemente, la situación mundial ha cambiado de manera sustancial con la caída de los regímenes marxista-leninistas de la antigua Unión Soviética y la Europa del Este. De algún modo, la fulgurante expansión de las ideas y las prácticas liberales ha hecho inoperante cualquier otro discurso económico y social. La mundialización no conoce fronteras y, en mayor o menor grado, concierne a todo el planeta. ¿Cómo unos fenómenos de tal amplitud e intensidad no iban a poner en entredicho multitud de tesis tenidas por inamovibles? El paso por un cierto purgatorio es tal vez la condición que tienen que cumplir todas las grandes innovaciones, y las teologías de la liberación no escapan a esta norma; dicho paso puede permitir una cierta decantación y propiciar una benéfica maduración. Para ello no hay que resignarse ni aceptar como un destino fatal la actual situación económica mundial. Lo que hay que hacer es abordar la tarea tomándose en serio los desafíos que ahora ya se nos presentan a todos. En este sentido, podría afirmarse, paradójicamente, que la mundialización y la expansión de un capitalismo generalizado devuelven un cierto lustre a las tesis de la TdL; de nuevo, y esta vez a nivel planetario, hemos de repensar las condiciones para un anuncio de la Buena Nueva

que denuncie las injusticias de un sistema económicamente despiadado y, al mismo tiempo, abra los caminos de alternativas creíbles. Estaría justificado, pues, decir que este nuevo contexto, después de una dificultosa fase de latencia, ofrece una nueva oportunidad a los teólogos de la liberación.

En lo sucesivo, se impone una confrontación teológica y ética con la ideología liberal. Ya no se puede tratar con desprecio ni liquidar con una crítica demasiado superficial un modelo de pensamiento y de acción que está imponiéndose tan vigorosamente en casi todas partes. La mencionada confrontación no puede dispensarse de un exigente trabajo tanto sobre las fuentes de dicho liberalismo como sobre la filosofía que le es propia, sobre sus expresiones actuales, su alcance económico y político y sus efectos en todos los niveles de la vida de los seres humanos. Ha que estar a la altura de este desafío mundial y no minimizar al adversario.

Pero la profunda conmoción del paisaje religioso en América Latina presenta otro desafío para el futuro. En los comienzos de la TdL, podía afirmarse que el continente era mayoritariamente «católico», si bien tal juicio requería ciertamente ser matizado. La aparición de «denominaciones» de inspiración protestante y de las más diversas sectas de origen norteamericano obliga a situarse de otra manera desde un punto de vista teológico. Y es que, por una parte, varias de esas «denominaciones» han integrado en su propaganda una crítica radical de las prácticas de liberación y concienciación de las masas pobres, sirviéndose de ella para alzar a dichas masas contra la Iglesia católica y para inculcarles la sumisión religiosa y política a los poderes establecidos. Por otra parte, una situación religiosa que se ha hecho pluralista o, en cualquier caso, mucho más lábil, plantea nuevos y difíciles problemas: es indudable que la Iglesia católica, menos poderosa, ha perdido una parte de su credibilidad, pero ya no es posible ignorar la existencia de fuertes rivalidades en lo que es obligado denominar el «mercado religioso», como tampoco pueden ignorarse los métodos sin escrúpulos, cínicos y hasta violentos utilizados por las mencionadas «denominaciones». ¿Cómo situarse con relación a estos fenómenos? He aquí un desafío que es preciso afrontar, aunque, una vez más, la tarea no se anuncia precisamente fácil. Indudablemente, la Iglesia no puede imitar los modos de propaganda tan poco escrupulosos de las sectas, pero tampoco puede replegarse exclusivamente en el culto o en la dimensión

afectiva, con el pretexto de que estos «artículos» se venden bien y atraen a la gente. Dado que el propio compromiso social y político se ha vuelto más problemático, y dado también que las maniobras de repliegue espiritualizante son cada vez más evidentes, es fácil adivinar el inmenso trabajo que hay que realizar para movilizar las energías intelectuales y la creatividad pastoral. En unos tiempos en los que el repliegue en lo religioso se ha hecho norma, hay que tener mucho cuidado con las falsas espiritualizaciones de la fe cristiana que, so pretexto de rendir un más puro homenaje a Dios, corren el peligro indudable de olvidar el servicio a los hombres. Desgraciadamente, esta auténtica herejía monofisita es demasiado a menudo fomentada por la autoridad jerárquica en la Iglesia, pero —y esto es algo que no debe ignorarse— cuenta con serias complicidades por parte de los fieles. Una vez más, se impone un duro trabajo teológico para calibrar el fenómeno y atender a todas sus dimensiones a la hora del testimonio evangélico.

Aunque los desafíos son numerosos y ciertamente difíciles de superar, hay que hacerles frente. Con un nuevo reverdecer de las teologías de la liberación, el pluralismo teológico en la Iglesia católica saldría confirmado y enriquecido. Y lo cierto es que tal pluralismo resulta imprescindible frente al «rodillo» de una ideología romana con pretensiones de ser la única teología posible y «verdadera». Puesto que sabemos que «catolicismo» rima con «diversidad» y «comunidad de comuniones» (de liturgia, de prácticas y de pensamiento), una renovación de las teologías de la liberación significaría una renovación de la Iglesia misma y una mayor posibilidad para ella de estar a la altura de su vocación de catolicidad.

«De la Palabra de Vida damos testimonio»

ROBERTO OLIVEROS MAQUEO, SJ
(México)

Con las primeras frases de la primera carta del discípulo amado, en las que comparte con sus hermanos y hermanas la experiencia del único y verdadero Dios en Jesucristo, me atrevo a enmarcar mi vida cristiana y, en ella, mi modesto servicio teológico:

«Lo que existía desde el principio,
lo que hemos oído,
lo que contemplamos
y palparon nuestras manos
acerca de la Palabra de vida...
nosotros lo hemos visto
y os damos testimonio» (1 Jn 1,1.2).

En este espíritu testimonial, bosquejo brevemente y a grandes pinceladas algunos de los rasgos fundamentales de mi experiencia cristiana y, en ella, de mi servicio teológico. Este compartir lo hago con «temor y temblor», pues en la experiencia religiosa se percibe y se siente la enorme limitación e indignidad personal, como la experimentó Moisés: «Quítate las sandalias de tus pies, pues la tierra que pisas es sagrada» (Ex 3,5). El orden de mi presentación será cronológico, ya que considero que de esta manera se facilita el captar el proceso de mi vida y reflexión teológica.

1. Experiencia indeleble de Jesucristo en los Ejercicios de mes (1959)

La experiencia que marcó de manera definitiva mi vida religiosa fue el encuentro con Jesucristo durante los ejercicios de treinta días que realiza todo novicio de la Compañía de Jesús.

Allí se me clarificó la llamada del Señor a servirlo como religioso jesuita, de manera que yo podría fallar a lo largo del camino, por la peculiar fragilidad humana, pero no podría decir que Dios no me llamó a ese camino.

Al ingresar al noviciado de la Compañía de Jesús, estaba por cumplir los 19 años. Formado en una familia cristiana, venía de la Universidad Autónoma de México, donde estudié dos años de Ingeniería. El motivo central de dejar dicha carrera en la Universidad y probar en la vida religiosa fue el sentir un llamado del Señor para ir a las misiones y salvar así mi alma.

2. Los estudios de Teología en la Compañía de Jesús (1967-1971)

Los realicé en la ciudad de México, sede del teólogo jesuítico. Mis profesores tenían una diversa asimilación del Vaticano II, tanto por la edad de algunos como por la diferente facilidad para «aggiornare» su pensamiento teológico y filosófico. Por ello, los principales tratados de la teología dogmática, a excepción de la antropología teológica, los recibí con la visión teológica pre-vaticana, es decir, en los moldes de la escolástica, como también había sido nuestra filosofía.

Además de esa teología escolástica dominante, al impulso de la renovación del Vaticano II se nos ofrecieron algunos cursos de Sagrada Escritura inspiradores y cuestionadores y se nos dio la facilidad de leer por nuestra cuenta algunos estudios fundamentales, como los de Alonso Schökel y George Auzou y aun de autores no católicos, como fueron algunos de los aportes de J. Jeremias, Von Rad, Cullmann... Esto me permitió abrirme a gustar y apreciar las fuentes de la Revelación y apreciar la riqueza cristiana en otras Iglesias, y así empezar a vivir el ecumenismo.

Junto con otros compañeros, participé en un taller sobre el tema «Natural – Sobrenatural», dirigido por el P. Luis del Valle, con un nuevo modo de concebir y realizar la tarea teológica a partir de la visión y método de la *Gaudium et Spes*. Este taller vino a ser un elemento fundamental para abrirme a la nueva concepción teológica del Vaticano II y su método.

3. Profesor de Teología en el Seminario Interregional de Tula

Debido a la persecución de que fue objeto la Iglesia en los años veinte y treinta del pasado siglo, se clausuraron los seminarios en México. A fin de ayudar a la formación de los futuros sacerdotes mexicanos se erigió en 1937 el Seminario de Montezuma, en EE.UU, con el franco y fraterno apoyo económico de los obispos de aquel país.

Urgida por el Vaticano II, la reforma de los seminarios implicaba, entre otros elementos, la reubicación en lugares donde se facilitara la convivencia y el servicio pastoral al pueblo. Con este impulso se trasladó dicho Seminario a México, concretamente a la ciudad de Tula, en 1972. Allí estuve como profesor de cristología y de algunos sacramentos desde su inicio hasta 1978, con el intervalo de la especialización.

En América Latina, como es bien conocido, el fuego del Vaticano II había sido recibido y llevado adelante por la Conferencia de Medellín. Su recio impacto, en variadas formas, también había llegado a México. En este aspecto fue pionera en muchos ámbitos la diócesis de Cuernavaca, con la figura señora de Don Sergio Méndez Arceo al frente. En este marco, el traslado del Seminario de Montezuma no sólo era un asunto geográfico, sino toda una renovación: se buscaba un nuevo modo de ser Iglesia, de ser pastores, de vivir y comunicar el mensaje de Jesucristo.

La ciudad de Tula, nueva ubicación del Seminario, era una ciudad pequeña y pobre, en una diócesis sencilla, con escaso clero, de fuerte talante indígena y con un obispo amigo: factores importantes todos ellos para iniciar una nueva manera de formar a los seminaristas como pastores, a ejemplo de Jesucristo pastor. El rector en esos años fue el P. Luis Vega, SJ, gran amigo de Dios, de los seminaristas y de los pobres.

Un cambio importante lo dimos, desde el primer año, al ubicar algunas comunidades de los estudiantes de teología en comunidades reducidas distribuidas por una serie de pequeñas poblaciones rurales alrededor de Tula. Allí se realizaba la experiencia vital de convivencia con los pobres, además del servicio pastoral. Fue un trabajo pionero para armonizar los rasgos fundamentales de la formación: lo espiritual, lo humano, lo académico, lo pastoral, lo comunitario... hacia un nuevo modo de ser pastor. Un servidor, junto con el P. Roberto Garza Evia, estuvo

a cargo de una pequeña comunidad de diez estudiantes de teología, en el pueblo de Tlahuelilpan.

En Tlahuelilpan descubrí las CEBS y su nuevo y magnífico modo de vivir la fraternidad y el compromiso evangelizador integral del cristiano. Esta experiencia marcó a fondo mi experiencia eclesial para toda la vida. Fueron unos años de una experiencia espiritual y eclesial muy intensa. Allí fui aprendiendo en la práctica aquello del «intelectual orgánico»: además de ejercer como profesor de Cristología y Sacramentos en el Seminario, tenía a mi cargo la pastoral de dicha población de Tlahuelilpan. El cariño que sentía por el campesino sencillo y sus familias hacía más inquietante aún el trabajo por la justicia y la libertad y, consecuentemente, las preguntas acerca de nuestra participación eclesial. Todos los miembros del equipo jesuita a cargo del Seminario trabajamos reciamente para ir construyendo una nueva manera de formar al sacerdote, de manera que pudiera responder mejor a los requerimientos de nuestro pueblo empobrecido. Y al inicio de este proceso, con unas excelentes relaciones con la diócesis y son el Sr. Obispo, se promovieron cursos de actualización a cargo de destacados expertos en teología y pastoral. La visita a la diócesis y las iluminadoras aportaciones de Gustavo Gutiérrez y Segundo Galilea, me abrieron panoramas que me permitieron responder a preguntas personales y de la Institución. Esta relación me dio la oportunidad de solicitar que la especialización teológica incluyera un tiempo en Perú.

4. Recomposición de mi marco teológico: Perú y Brasil (1976-1977)

El trabajo pastoral inserto en aquel pueblo pobre y maravilloso de Tlahuelilpan, que padecía injusticias flagrantes, y los nuevos caminos abiertos a la evangelización y la teología por el Vaticano II y Medellín se hicieron construcción apasionante, pero también necesidad sentida de una sólida fundamentación. Y para ello seguí los consejos de Segundo Galilea de estudiar un tiempo en el centro Bartolomé de las Casas, con Gustavo Gutiérrez, y posteriormente obtener el doctorado en teología. La Conferencia de Medellín abría puertas hacia un nuevo modo de ser Iglesia y evangelizar, pero nos faltaban materiales, métodos, reflexión teológica.

La estancia en 1976 en Lima, pobreza armonizada con la esperanza y la lucha por la justicia, marcó mi vida en su orientación teológica y en el relanzamiento de mi misión en la Compañía de Jesús. La persona y el mensaje de Gustavo Gutiérrez me llevaron de la mano al corazón del Perú profundo y de nuestra Amerindia. Su vida y su compromiso cristianos le llevaban a indagar sobre lo central en nuestra existencia: ¿qué significa amar hoy en América Latina? Y la profundidad y seriedad de sus planteamientos quedan bien atestiguados desde su primer libro, *Teología de la liberación*. Gustavo y la teología de la liberación orientaron por dónde debía transitar mi vida y mi servicio teológico, si quería ser fiel al único y verdadero Dios, al Dios de los pobres.

En los meses de mi estancia en Lima trabajé en mi primer libro: *Liberación y teología: génesis y crecimiento de una reflexión (1966-76)*. Como el título indica, es una investigación sobre por qué y cómo nació y dio los primeros pasos la teología de la liberación. Este estudio, como señalo en el prólogo, no fue realizado como un trámite burocrático, sino vitalmente. En el marco de mi experiencia cristiana, se trató de una apasionante investigación sobre si transitaba por ella la puesta al día de la Buena Noticia de Jesucristo. Y descubrí con gozo y compromiso que este acercamiento, si no el único, sí aparece ciertamente como el mejor, en nuestro contexto, para el seguimiento fiel y creativo de Jesús, el Cristo.

Viajé a Roma en Octubre de 1976 para obtener los créditos requeridos para el doctorado en teología en la Pontificia Universidad Gregoriana. Escogí la ciudad de Roma, porque me interesaba tener la experiencia vital de dicha ciudad de mártires, y también del Estado Vaticano. En la Gregoriana, el P. Grasso, SJ, fue el tutor para mi tesis. El tema fue: «La antropología teológica de Rubem Alves». El interés de dicho estudio y la inversión en él de tiempo y de recursos venían dados por el interés sobre el ecumenismo y la reflexión teológica protestante en algunas de sus vertientes. Rubem Alves, pastor en la Iglesia Presbiteriana, brasileño, perseguido y exiliado a finales de los sesenta por su compromiso con los pobres, brillante teólogo, ofrecía sobradamente una vida y una obra humanizadas, comprometidas e iluminadoras.

En Tula elaboré la tesis doctoral, que titulé: «La humanización como creación y esperanza: la antropología teológica de Rubem Alves». La investigación que implicó la tesis me dio la

oportunidad de apreciar las riquezas de la reflexión teológica de al menos algunas de las Iglesias protestantes surgidas de la Reforma, así como la gran calidad cristiana de personas como Rubem Alves y su esposa. Regresé a Roma para defender con éxito la tesis y obtuve el doctorado en teología en Junio de 1978. A mi regreso me encontré con que ya no podría seguir impartiendo clases de teología en el Seminario.

La amplia difusión que obtuvo el libro *Liberación y teología*, publicado en Perú y México, así como ayudó a conocer e impulsar nuestra reflexión teológica liberadora latinoamericana, también suscitó reacciones contrarias. Las presiones sobre el obispo de Tula (Mons. Jesús Sahagún) de parte del delegado apostólico y otros obispos influyeron fuertemente para que se me pidiera dejar la enseñanza y formación en el Seminario. Buscando que no se confundieran asuntos sobre mi persona y pensamiento con el Seminario, y que éste pudiera seguir dando el buen servicio que realizaba al pueblo y a la Iglesia de México, acepté alejarme del Seminario y de la enseñanza formal de la teología. Dicha decisión fue infructuosa, pues al año siguiente se decretaba que dicha institución ya no sería interregional y que los jesuitas dejáramos su dirección.

Algunas presiones en contra del libro *Liberación y teología* también se realizaron sobre el P. General de los jesuitas, en ese momento, el P. Pedro Arrupe. Él me ayudó definitivamente para que dichas acusaciones no pasaran aún más adelante. Este conflicto me ayudó a comprender el difícil esfuerzo de quienes levantan su voz y entregan su vida en favor de los pobres y su justicia, así como a apreciar la gran fortaleza espiritual de los grandes profetas que el Señor regaló a su Iglesia en América Latina: Gustavo Gutiérrez, Dom Hélder Câmara, Segundo Galilea, Mons. Proaño, Sergio Torres, Mons. Romero, Jon Sobrino, Mons. Méndez Arceo..., por mencionar algunos.

5. Tehuantepec: sirviendo en el pozo de los pobres y su liberación (1979-1987)

Por su compromiso solidario y amistad, también dejaron el Seminario los PP. Xavier Garibay y Roberto Garza Evia, ambos jesuitas. Con este último, después de una breve investigación de campo, a petición del obispo se nos concedió por nuestros superiores abrir una casa-misión en la diócesis de Tehuantepec.

La exclusión repentina del Seminario abrió inesperadamente la posibilidad de vivir una mayor inserción y entrega directa de servicio pleno a los pobres, y contribuir con ellos a levantar la Iglesia Pueblo de Dios, la Iglesia de los pobres. El equipo parroquial se enriqueció con cuatro hermanas de la Providencia de Gap, las cuales sufrían muchas resistencias al interior de su Congregación, pero su amor a los indígenas y los pobres, en fidelidad evangélica, son, hasta la fecha, muy superiores a esos obstáculos.

Nos acogió con gran estima el Padre Obispo Arturo Lona Reyes, gran profeta de los hermanos indígenas. La vida y la predicación de Don Arturo fueron para mí un libro con letras grandes que me permitieron aprender y grabar a fuego en el corazón lo que es un pastor y profeta de los pobres y los indígenas. Para responder a la pregunta sobre si pueden hoy darse obispos pobres y al lado de los pobres, me basta con contemplar a Don Arturo. ¡Qué diferencia con otros modos de ser obispo! Esta diócesis, junto con Oaxaca y San Cristóbal las Casas, ofrecía la posibilidad de aprender y cooperar en una evangelización profética y liberadora en fidelidad creativa a Jesucristo y su seguimiento.

Se nos asignó como área de servicio la recién formada parroquia de Ixhuatán, en zona indígena zapoteca, huave y de mestizos. El pozo profundo donde, apasionada e intensamente, recibí y viví tanto Evangelio en aquella etapa fueron los campesinos y pescadores de la parroquia de Ixhuatán. En todas las localidades fuimos ayudando al surgimiento de las CEBS. ¡Cuántas horas magníficas de amistad y de relectura del Evangelio viví con ellos! ¡Cuánta sabiduría humano-divina aprendí y gocé en esas reuniones bajo los árboles frondosos del trópico cálido y el bello del istmo de Tehuantepec!

Asumimos la parroquia en marzo de 1979, terminada la Conferencia de Puebla, que con sus esperanzas y temores llenaba el espacio eclesial mexicano. Las tendencias a favor y en contra de la liberación de los pobres y su teología llenaban las universidades, los periódicos, los templos, las pláticas callejeras. Se me había invitado y se me concedió autorización para colaborar con otros teólogos en dicho acontecimiento eclesial.

Además de toda la experiencia apasionante de la colaboración en la Conferencia de Puebla, fue ocasión de iniciar y reforzar lazos con algunos de los obispos, teólogos y pastoralistas más inspiradores de nuestra América Latina. Desde dicha Con-

ferencia he tenido el regalo del Señor de seguir cooperando en ese flexible colectivo en otros diversos momentos significativos en el caminar eclesial reciente, como Santo Domingo y el Sínodo de América, así como en obras conjuntas como el *Mysterium Liberationis*. Y sobre todo, he podido buscar, vivir personalmente y llevar ese Espíritu de Medellín y Puebla a los variados cursos y foros donde he participado.

Entre los participantes en Puebla, estaba el equipo de la CLAR, con el cual trabé conocimiento. Fue el P. Cecilio de Lora quien me invitó a participar como asesor de cristología en los cursos de formación que se organizaban. La tarea ingente de la CLAR de unir y «aggiornar» la Vida Religiosa latinoamericana en el espíritu del Vaticano II, Medellín y Puebla encontró sus principales cauces en sus cursos, publicaciones y asambleas. En la CLAR viví intensamente nuestra identidad social y eclesial latinoamericana. Vibré con las experiencias cristianas en tantos carismas que enriquecen la Iglesia. Mi amistad concreta se hizo universal, y en los cursos compartía con las hermanas y hermanos la experiencia profunda que vivía en Ixhuatán y que me situaba en los caminos de los pobres, en el camino de Jesús, el Señor.

Los diversos cursos de servicios, en la década de los ochenta, fueron animados por la secretaria general, la Hna. Hermergarda Alves, RSCJ, una valiente mujer con una vitalidad y un arrojo evangélico que inspiraron y dinamizaron a todos los que colaboramos en esa época. De una manera particular —como sus amigos íntimos, los profetas bíblicos—, ella padeció la persecución, la exclusión y la injusta intervención de aquella evangélica y floreciente CLAR.

Este período me permitió participar más ampliamente en el equipo animador nacional de las CEBS. En aquellos años tuve la oportunidad de acompañar múltiples cursos de iniciación y seguimiento de las CEBS y, de ese modo, ayudar a construir el nuevo modelo eclesial, donde, superando el clericalismo, florezca el sujeto eclesial de los laicos y laicas pobres, con su rica espiritualidad cristiana, en particular armonizando la fe y la justicia. Motivado por esta fecunda vivencia cristiana y eclesial, compartí posteriormente algo de ella en el libro que titulé *Seguimiento de Cristo en las Comunidades Eclesiales de Base*, publicado por la CLAR.

Y caminé por el madurar evangélico, que lleva a buscar caminos de justicia y a superar seculares situaciones de inhu-

mana exclusión del campesino y el indígena. Desde las CEBS y su impulso por la evangelización y liberación integral, fui acompañando también ese impulso vital de ese campesinado en búsqueda de un pedazo de tierra que trabajar y de las nuevas formas organizativas que respaldaran la producción. Aprendimos juntos la dimensión social de la liberación evangélica. Se lograron rescatar alrededor de 3.000 hectáreas de manos de los caciques que injustamente habían despojado a esas comunidades. Se organizaron cooperativas y grupos de pequeños ganaderos, los que, junto con otros grupos mayores, lograron tener su propia unión y el consiguiente permiso de comercialización.

Nuestro servicio evangelizador en Ixhuatán iba en comunión con el conjunto de la diócesis. En las asambleas diocesanas y encuentros de CEBS, verdaderas fiestas de fraternidad, se robustecía la evangélica opción por los pobres y la consiguiente construcción de una profética Iglesia de los pobres por medio de las CEBS, prioridad de prioridades. El conjunto de las parroquias (laicos, religiosas y sacerdotes) participábamos en ese proyecto común diocesano. La vivencia eclesial se enriquecía con los variados aportes y esfuerzos, dadas las variadas circunstancias del contexto vital de los equipos apostólicos, pero, en general, todos orientados por las opciones ya mencionadas.

El impactante avance, en la primera mitad de la década de los ochenta, de la vida y organización del pueblo sencillo de la diócesis de Tehuantepec, tanto en lo social como en lo eclesial, manifestó la posibilidad de convivir con mucha menos injusticia y violencia. Sin embargo, los grupos de poder civil ligados al PRI, partido oficial, se opusieron a dejar sus privilegios. Encontraron también un aliado muy valioso en el nuncio apostólico (en aquel momento se le llamaba «delegado»), como tristemente ha sido común en América Latina. Las presiones sobre el obispo, tanto del nuncio como de la Secretaría de Gobernación, se incrementaron fuertemente. Bajo este paraguas, los caciques locales en torno al PRI, afectados en sus intereses sociales y eclesiales (varios eran los tradicionales mayordomos de las fiestas patronales), establecieron campañas de difamación y ataques varios a algunos de los principales agentes de la pastoral de Tehuantepec.

En Ixhuatán se hizo muy intensa la experiencia pascual. Nuestro equipo, con sus valores y sus claras debilidades, goza-

ba del cariño y respaldo de la mayoría del pueblo, pero también del rechazo por parte de los caciques y su grupo de influencia. Se apoderaron con violencia del templo patronal de Ixhuatán, al cual llevaban para las celebraciones a un sacerdote cismático. Las amenazas subieron peligrosamente de tono. La comunidad de las hermanas fue retirada por sus superiores. Los campesinos buscaban cuidarnos de muchas formas, pero era muy difícil seguir el proceso para nosotros, jesuitas. Dolorosamente, tuvimos que dejar la casa-misión de Ixhuatán, pero nunca deja uno personalmente lo que está escrito a fuego en el corazón.

6. Formación y teología a favor de los pobres y su liberación (1990-1998)

Salí de Ixhuatán a finales de 1987, y estuve un par de años dedicado a cooperar en cursos de formación de agentes de pastoral. A principios de 1990 fui invitado a participar nuevamente en la enseñanza formal de la teología, como profesor y decano en nuestro Instituto teológico jesuita, el Colegio Máximo de Cristo Rey, con sede en la ciudad de México. Era Rector en aquel tiempo mi compañero y amigo, el P. Álvaro Quiroz, agudo eclesiólogo.

Goza el Instituto de un magnífico equipo magisterial, tanto de jesuitas como de otras Congregaciones: menciono sólo al inspirador y muy querido P. Carlos Bravo, SJ, el cual era también director de la conocida revista *Christus*. La línea teológica y pastoral del Instituto se inspiraba en las orientaciones del Vaticano II, supremo Magisterio de la Iglesia, y en las emanadas de Medellín y Puebla, así como en los avances pedagógicos de años recientes. Por ello se buscaba formar pastores desde la evangélica opción por los pobres y su justicia, con una conciencia y una práctica pastoral acorde con la centralidad del Reino fraterno de Jesucristo y su proseguimiento.

Participaban en el Instituto, además de los jesuitas, cerca de cien alumnos de otras congregaciones (el 85%) y algunos pocos laicos y laicas. Las Congregaciones misioneras, con su espíritu y con alumnos procedentes de continentes como África y Asia, le dieron al Instituto un perfil que facilitaba la comprensión del reto de la evangelización inculturada, a la vez que ayudaba al impulso misionero en todas sus formas.

Vivimos en el Instituto, de 1990 a 1997, una etapa muy fecunda, en claro ambiente de consolación. Fuimos una real comunidad apostólica en las diversas relaciones entre profesores, con los superiores, con los colaboradores, con los alumnos y entre ellos, así como con el pueblo sencillo, al que servíamos en parroquias de barrios populares. En las variadas experiencias formativas vividas desde los años setenta, maduró en el Instituto un proyecto educativo integral.

Y en el centro de esta etapa formativa estaba una teología y su espiritualidad. Nuestra teología recogía los recientes aportes bíblicos, teológicos y de magisterio. Y, dado nuestro contexto y realidad latinoamericana, prestábamos especial atención al fecundo e inspirador proceso pastoral y teológico latinoamericano de la liberación. La profundidad alcanzada por estos teólogos, así como su actualidad ante los retos sociales y eclesiales que vivimos, incentivaba fuertemente al estudiante en sus horas de análisis y reflexión de los mismos. Los métodos pedagógicos, particularmente impulsados por el P. Luis del Valle (excelente profesor de antropología teológica), de estudio personalizado, y compartidos en seminarios y talleres, eran guiados y completados por los profesores en sus diversas intervenciones.

La calidad teológica y formativa del Instituto alcanzó un amplio reconocimiento. Incluso algunos alumnos europeos pidieron su ingreso, debido tanto a su interés por lo latinoamericano como al prestigio bien ganado por el Instituto. El alumnado iba en crecimiento. Se logró un convenio con la Universidad Iberoamericana de México para que los alumnos, con unos créditos propios de dicha institución, obtuvieran la licenciatura civil en teología por dicha Universidad. Esto facilitaba que los alumnos, tanto mexicanos como extranjeros, tuvieran un aval válido de sus estudios en la red internacional de Universidades y servicios escolares.

El impacto de nuestro servicio formativo de personas aptas para impulsar la denominada «Nueva Evangelización», que asume los avances de una evangelización liberadora, profética, inculturada e integral, también ayudó a otras instancias formativas de la Iglesia. La CIRM (Conferencia de Institutos de Religiosos y Religiosas de México), en sus centros de formación en la ciudad de México, también tomaron en cuenta y aprovecharon elementos y métodos de trabajo del Instituto en sus propios procesos. En este impulso se gestó en la CIRM, para

las religiosas y para algunas laicas, un centro de estudios de Teología con un nivel de licenciatura, también con reconocimiento de la Universidad Iberoamericana. ¡Novedad esperanzadora en la Vida Religiosa y en la Iglesia mexicanas!

Mi comunidad jesuítica, como las de los restantes religiosos, se ubicaba en una de las colonias periféricas de la ciudad de México. La convivencia con el pueblo en sus calles, en el templo, en el transporte... ayudaba a leer los signos de los tiempos. La puesta al día de los temas teológicos y su pedagogía para la docencia, así como los servicios como decano, además de servicio, eran alimento para una mejor comprensión de nuestro misterio cristiano y su desafío para nuestras vidas. En el año 1992 se nos pidió al equipo jesuítico colaborar en servicios para la Conferencia de Santo Domingo, en la que yo participé en su última etapa. A raíz de esta experiencia, y en sintonía con nuestro proceso pastoral y teológico, redacté el libro *Nueva evangelización en el hoy de América Latina; mensaje de la Conferencia Episcopal de Santo Domingo*, publicado por el CAM.

El modelo eclesiológico impulsado por el Vaticano II y Medellín, fuente de inspiración para nuestro Instituto, todavía provoca fuertes reacciones al interior de la Iglesia. Varios obispos mexicanos, con anuencia e influencia del nuncio apostólico, se unieron para pedir que se investigaran los centros de formación de la Vida Religiosa y aprobaron una comisión de claro corte preconiliar. Sin diálogo ni aclaraciones previas, la decisión tomada en Roma por la Congregación para la Educación fue el cierre temporal de los centros de formación de la CIRM en la ciudad de México, a la vez que se instaba al Instituto jesuítico a recibir únicamente alumnos jesuitas a partir del curso 97-98, es decir, que ya no podía admitir alumnos de otras congregaciones, los cuales constituían el 85% del alumnado. Nuevamente, la pasión por formar servidores para la justicia y la fraternidad, la pasión por los pobres y su liberación, comulgó y transparentó la pasión dolorosa del pueblo y su Señor crucificados.

En ese contexto de pasión deseaba yo seguir contribuyendo a la esperanza y la solidaridad que seguía apareciendo en la vitalidad herida de nuestra América Latina y en la Iglesia de los pobres. Vitalidad que en México era patente en la lucha cañera de los indígenas de los altos de Chiapas, su diócesis de San Cristóbal de las Casas y su obispo Samuel Ruiz García, y que

ilumina en nuestra geografía tantos y tan variados caminos de humanización fraterna. En Octubre de 1997, como un canto de terca esperanza en el proceso teológico y eclesial que el Espíritu ha suscitado en Latinoamérica, publiqué, no sin dificultad, un estudio al respecto, que titulé: *¿Triunfo o fracaso?: presente y futuro de la teología de la liberación y la Iglesia de los pobres en América Latina*.

La disminución de carga docente y asuntos propios de la tarea de decano facilitó el que pudiera responder positivamente a la invitación y nuevo desafío que entrañaba el Sínodo de América, a realizarse en Roma a finales de 1997. Nuevamente, en un clima de gratuidad y responsabilidad, se vivió una fuerte y plural experiencia eclesial, donde se volvió a transparentar que el Espíritu Santo trabaja donde y como quiere, y esto incluye también a Roma.

El equipo del Instituto experimentó en el curso 97-98 el vacío de tantos alumnos y formadores tan queridos. Los abrazos y las lágrimas de despedida, así como el impulsar la fortaleza en orden a seguir caminando y construyendo, se tejieron en esos meses, en comunión sentida con los formadores de las instituciones de la CIRM en la ciudad de México. En esta búsqueda también nos implicamos en el Instituto, con el fuerte peso del señalamiento del decreto emanado de la Curia Vaticana. Se me pidió por mis superiores que, al finalizar dicho curso, dejara el Instituto y la enseñanza teológica que impartía en la ciudad y me fuera de párroco a la ciudad de Torreón, al lejano y novedoso Norte de México.

7. Torreón: «Una Iglesia que camina en el desierto» (Agosto del 98 al...)

A los pocos días de mi llegada a Torreón, fui constituido párroco en la parroquia de San Judas Tadeo, situada en la zona suburbana de la ciudad. El proceso de la diócesis, reflejado al menos en parte en el proyecto pastoral de la misma, busca llevar adelante el NMI (Nuevo Modelo de Iglesia), en clara sintonía con el proceso pastoral latinoamericano. La diócesis de Torreón, situada en una zona semidesértica del Norte de México, de formación relativamente reciente (1958), en una de sus asambleas asumió como sugerente lema de la misma: «Una Iglesia que camina en el desierto».

Nuevamente, en la parroquia voy viviendo la buena acogida de los compañeros jesuitas y de un buen grupo de laicos y laicas, así como la valiosa colaboración de algunas religiosas para vivir la construcción de una Iglesia fraterna, laical, comprometida con los pobres y la justicia, mediado esto particularmente por las CEBs, la parroquia en pequeño, comunidades que son un verdadero trasunto del Reino. Este esperanzador pero tierno proceso eclesial absorbe mi imaginación creadora y las fuerzas que, a pesar de mi juventud, van disminuyendo.

Esta nueva etapa que se abre en mi vida me permite cooperar, en el mismo Espíritu —«en todo amar y servir»—, a encontrar y abrir nuevas vetas para la misión evangelizadora en la Iglesia. Un servicio importante que ha surgido recientemente en la parroquia y su equipo de pastoral social es el centro de derechos humanos «Mons. Juan Gerardi». Con esta mediación vamos participando en el esfuerzo de muchos para impulsar en México una cultura democrática y participativa y una economía solidaria.

Los nuevos retos y desafíos sociales y eclesiales y, junto con ellos, las antiguas y nuevas injusticias y exclusiones que sufren las mayorías de nuestros pueblos constituyen una llamada inequívoca a seguir participando en el esfuerzo evangélico por globalizar la solidaridad, por globalizar ya el Reinado del Dios de nuestro Señor Jesucristo.

«Lo que contemplamos y palpamos nuestras manos... os damos testimonio».

Treinta años de teología en América Latina

Un balance autocrítico

SERGIO SILVA GATICA, SS.CC.*
(Chile)

Daré dos pasos: una mirada retrospectiva, muy marcada por mi experiencia personal con la teología de la liberación (TdL), y una mirada prospectiva sobre las tareas que debemos enfrentar en la teología de América Latina.

1. Una historia personal del origen de la TdL

En los años en que nace la TdL en América Latina se vive un clima de efervescencia, torbellino y descalabro. Más aún, se superponen dos procesos de exaltación —el de la sociedad y el de la Iglesia— que se potencian mutuamente.

La sociedad, sobre todo entre la juventud y los idealistas, vive un clima revolucionario, como de éxtasis, en el que todo parece posible. El triunfo de la revolución cubana, por un lado, y la respuesta norteamericana de la Alianza para el Progreso, por otro, hacen pensar que, en cualquiera de sus dos versiones —la socialista o la capitalista—, la sociedad desarrollada está al alcance de la mano y, con ella, la posibilidad de que todos puedan vivir una vida digna, de gran calidad.

En la Iglesia, el Concilio Vaticano II ha despertado inmensas energías de reforma que buscan devolver a la Iglesia su rostro original, evangélico, para sacarla de su autocentramiento y de su fijación en el pasado y devolverla al servicio a este mundo hoy. En aquellos años me tocó ser testigo de dos pequeñas anécdotas que ilustran el clima que se vivía. Un viejo obispo emérito, muy bondadoso y abierto, afirmaba que él seguiría celebrando la Eucaristía como en tiempos de los apóstoles, que no aceptaría, en lo personal, los cambios provocados por el

Concilio. Lo curioso es que para él celebrar como en tiempos de los apóstoles se refería a algo tan secundario como la forma de extender los brazos al hacer la oración y la plegaria eucarística: él seguiría cumpliendo la norma del rito tridentino, que exigía no superar el ancho de los hombros. Pero creía que eso venía del tiempo de los apóstoles. Hasta el Vaticano II, la formación del clero —y de los fieles— se centraba en la obediencia estricta, subrayada por penas de pecado de diversa gravedad, a normas muy precisas que se suponía venían del origen mismo de la Iglesia; se suponía una Iglesia «semper idem» (siempre igual, siempre la misma). La otra anécdota es una frase que le oí a un hermano de mi congregación, a propósito de las afirmaciones conciliares de que todos los cristianos —clero y fieles laicos— estamos llamados a la santidad. Se lamentaba de que a los de su generación se les había dicho que para asegurar la salvación —la santidad— había que entrar en la vida religiosa, que en el mundo el laico tenía muy pocas posibilidades de salvarse. (Es ésta quizá una de las causas de la enorme cantidad de abandonos del ministerio sacerdotal y, en general, de la vida religiosa, que pudimos observar en el inmediato postconcilio).

Uno de los rasgos acentuados en dicho postconcilio es la búsqueda de una Iglesia abierta al mundo, plenamente inserta en él. En cierto sentido, se pierden los contornos claros de la identidad católica; es más, se levanta una fuerte crítica contra el «mundo católico», ese conjunto de instituciones que duplica, al interior de la Iglesia, el mundo: escuela, universidad, sindicato, partido... «católicos». La orden del día es estar en el mundo y acoger sus valores; y entre esos valores del mundo, en América Latina, se descubre también a Marx.

La reacción de miedo, incluso de angustia, ante este clima se hace sentir enseguida en ambos ámbitos, el de la Iglesia y el de la sociedad: en 1968 empiezan en Brasil los golpes militares, que terminan por poner prácticamente a toda América Latina bajo dictaduras militares en 1976; y en 1972 los Obispos de América Latina eligen como Secretario General del CELAM al recién nombrado Obispo Alfonso López Trujillo, con la expresa misión de reformar los departamentos del CELAM, expulsando de ellos a todos los funcionarios que simpatizaran con la TdL.

Pienso que este largo período de represión en la sociedad y en la Iglesia ha tenido un aspecto providencial para la fe, por cuanto permitió un discernimiento más reposado de la TdL;

* Profesor en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

discernimiento dificultado, cuando no impedido, por el clima de exaltación anterior, que había llevado a la conformación de bandos prácticamente inconciliables, tanto en la sociedad como en la Iglesia y la teología. En cierto sentido, las dictaduras pusieron de nuevo en el mismo bando a los que habían estado divididos; es lo que ocurrió en Chile con los partidos políticos de centro y de izquierda (Democracia Cristiana y, en ocasiones, zonas de la derecha liberal, por un lado, y socialistas, por otro), pero también con los cristianos, divididos fuertemente entre los que apoyaban el experimento socialista (en 1972 se había fundado el movimiento «Cristianos por el Socialismo», muy cercano a la TdL) y los que lo combatían desesperadamente. A pocos años de la dictadura militar, ya se podía dialogar y buscar consensos en ambos niveles. Recuerdo, hacia 1975, una hermosa jornada de reflexión entre miembros de mi congregación que habíamos estado muy fuertemente enemistados durante el gobierno de Allende, en la que cada uno pudo expresar los motivos por los que había estado en el bando o la posición en que estuvo, sintiendo que los demás lo comprendían y lo acogían fraternalmente, sanando las heridas del cuerpo de la comunidad. Por esos mismos años, el Cardenal Raúl Silva Henríquez fundaba la Academia de Humanismo Cristiano, para acoger a profesores universitarios expulsados de las Universidades del país, todas ellas bajo estricto control militar; ahí empezó la lenta reconstrucción del tejido social intelectual, pues se ampararon en ella muchos demócratacristianos y muchos socialistas. No creo que sea excesivo pensar que en esa Academia se encuentra una de las raíces del «Acuerdo Nacional» suscrito a comienzos de los años ochenta por gentes de todos los partidos, con excepción del Partido Comunista y de la UDI (Unión Demócrata Independiente, afín al General Pinochet), acuerdo que está en la base también de la Concertación de Partidos por la Democracia –fundamentalmente, Democracia Cristiana y Socialismo– que ha gobernado Chile desde la salida de Pinochet.

En este largo y tan a menudo doloroso proceso de discernimiento, se ha ido decantando y consolidando lo nuclear de la TdL: pensar la fe desde la situación histórica en que se vive, con la intención de contribuir a su transformación en la perspectiva abierta por el Evangelio de Jesús, porque la fe cristiana es para toda la existencia del ser humano, no sólo para su sector específicamente religioso.

2. Tareas de futuro

Todas las tareas de futuro que voy a mencionar y las preguntas que traen consigo suponen de parte de los teólogos la capacidad de autocrítica. Algunas tareas tienen que ver con el «proprrium» de la TdL, es decir, con su atención al contexto, sobre todo al contexto social e histórico, al contexto cultural como se viene subrayando en los últimos años. Entre ellas: a) ahondar en el significado de la historicidad, sacando el tema de su concentración reductora en lo social y lo macropolítico, precisando que el sujeto se va constituyendo en la praxis, para lo cual se hace necesario discutir más a fondo el concepto mismo de praxis; b) ahondar en la relación entre liberación e inculturación, mostrando que se articulan sin contraposición; c) ahondar en la relación entre fe y modernidad, para evitar fundamentalismos y provincianismos. Esta relación le viene impuesta a la TdL por su propio método, en el que debe usar la mediación de las ciencias sociales modernas, pero también por el actual paso a una época nueva, por ahora llamada «postmodernidad», y por la necesidad de hacer la crítica de la modernidad no sólo desde dentro de ella, como la puede hacer la teología europea o del Norte, sino también desde fuera, es decir, desde la periferia de los pueblos pobres del Sur. Es aquí donde caben dos preguntas más específicas que debe plantearse la TdL: la pregunta por la eficacia de una acción política que quiera ser liberadora y la pregunta por la evangelización de las clases medias. (Volveré al final sobre este tema).

Una segunda tarea consiste en reflexionar sobre los lugares teológicos, una pieza clave de la doctrina tradicional acerca de los principios de la teología, incorporada en la Teología Feminista. En la TdL se suele hablar de los pobres como de un nuevo lugar teológico. Pienso que habría que situarlos en lo que para Cano es el «sensus fidelium» como lugar teológico. Y, por otra parte, habría que tener siempre presente la «catolicidad perijorética» del conjunto de los lugares teológicos, es decir, la necesidad de que todos los lugares teológicos estén siempre en recíproca interpelación e iluminación, para evitar reducirlos a uno (o a unos pocos), perdiendo la riqueza de la totalidad. En el fondo, creo, se trata de que Dios no cabe en nuestras categorías, por lo que debe abrirse paso a través de muchas de ellas, diferentes entre sí. Esto no implica que diversas teologías no puedan privilegiar aquel o aquellos lugares teológicos que

están más en sintonía con su experiencia fundante; pero siempre que se mantenga esta preocupación por no perder la riqueza –a veces cuestionadora– que aportan los restantes lugares teológicos.

En tercer lugar, hay que superar ciertos equilibrios mal logrados en la primera etapa de la TdL. Mi crítica de fondo a la TdL en su primera fase es que no logra bien ciertos importantes equilibrios en la reflexión, debido a su deslumbramiento con aspectos hasta ahora no suficientemente tenidos en cuenta por la teología; deslumbramiento que la ofusca y le hace correr el riesgo de reducción. Me refiero a cuatro desequilibrios principales: el antropológico, el teológico, el epistemológico y el de la propia autocomprensión. Ya a finales de los años ochenta, muchos de los teólogos de la liberación han empezado a corregir estos desequilibrios; de lo que se trata es de avanzar en este camino.

El descubrimiento a nivel antropológico de la dimensión política de la existencia humana deslumbra y obnubila a los teólogos de la liberación en la primera hora; sobre todo, el aspecto conflictivo inherente a esta dimensión en la perspectiva de Marx, que lleva a la necesidad de hacer una revolución para acabar con la dominación de clase. Creo que este exclusivismo político impide, por un lado, integrar en una visión coherente de la persona la amplia gama de lo humano, que no es sólo ni principalmente lo político; todos los esfuerzos por integrar el tema de la cultura en el quehacer teológico van en la dirección correcta, pues amplían el horizonte de la reflexión. Este exclusivismo impide también, por otro lado, reconocer las perplejidades reales en medio de las cuales se desarrolla nuestra vida; reconocer, por ejemplo, que todos somos a la vez, en alguna medida, opresores y oprimidos. En moral, creo que este desequilibrio antropológico se proyecta como la prioridad exclusiva y excluyente dada al pecado social, que tiende a desconocer la realidad del pecado personal.

A nivel teológico, el descubrimiento del valor de lo humano, incluso de su valor divino, especialmente de la obra de liberación en la historia, deslumbra y obnubila a los teólogos de la liberación y les impide percibir que la finalidad de todo –tanto desde el punto de vista de Dios al crear como desde el del sentido de la vida humana– es nuestro encuentro personal con Dios. Porque lo que Dios ha querido, al crear y echar a andar esta historia humana de liberación, es encontrarse personal-

mente con cada ser humano y dársele. Este desequilibrio, que pone el acento en la acción humana, lleva a no percibir la prioridad de la gracia de Dios, que tiende a convertirse en fruto de una obra humana; lleva a no reconocer la complejidad de nuestra relación con Dios, que no se puede reducir a la mera obra humana de liberación.

A nivel epistemológico, el descubrimiento de la influencia de la praxis sobre la teoría –aprendida de Marx, aunque no sólo de él– deslumbra y obnubila a los teólogos de la liberación, de modo que, en un primer momento, parecen pensar en una determinación de la teoría por la praxis. Se habla de un salto cualitativo dado por la TdL en la manera de percibirnos como seres humanos y como cristianos; hay un cuestionamiento radical del orden social imperante y una búsqueda de un hombre nuevo, libre de toda servidumbre que le impida ser agente de su propio destino en la historia; detrás hay la toma de conciencia del cambio operado en el modo de acercarse al ser humano a la verdad y la relación que el conocimiento tiene con su práctica histórica: es la idea de Vico de que el hombre no conoce bien sino lo que hace. Se habla de la ruptura epistemológica que ha significado la TdL. La teología, si quiere decir algo al hombre de hoy, debe romper con sus viejas maneras de conocer. Del compromiso de liberación nacen nuevos gérmenes de conocimiento, los cuales llevan a una relectura del Evangelio que descubre que la fe es praxis liberadora. Para lograr aquí un equilibrio, me parece que hay que tomar conciencia de dos cosas principales, que no hago más que insinuar. Por un lado, que la vinculación entre teoría y praxis es dialéctica, de modo que hay entre ambas influencias recíprocas. Por otro, que nunca alcanzaremos la verdad plena; que, por lo tanto, hemos de tener más paciencia con los límites de nuestra capacidad de verdad, agravados por el pecado; que tenemos que aplicamos siempre a nosotros mismos la crítica ideológica.

También en el nivel de la propia autocomprensión de la TdL hay un descubrimiento –de un nuevo modo de hacer teología, esta vez– que deslumbra y obnubila, al menos en tres zonas del quehacer teológico. En el nivel de la comprensión de lo que es la verdadera situación de América Latina, en el que se asume como verdad inconcusa la perspectiva y los resultados de la teoría de la dependencia. En segundo lugar, este deslumbramiento opera en la concepción de lo que son el ser humano y la historia; se piensa que estamos en vísperas de crear una

nueva manera de ser hombre, gracias al proceso de liberación o emancipación histórica, que nos ha hecho tomar conciencia, por fin, de que somos agentes de nuestro propio destino, subjetividad creadora. Finalmente, también la comprensión del quehacer teológico deja en la sombra los aspectos de sabiduría espiritual y de saber racional propios de la teología clásica, acentuando unilateral y desmedidamente su carácter de reflexión crítica sobre la praxis de la Iglesia y de la fe. Para lograr el equilibrio me parece indispensable cultivar una actitud de modestia, que viene de la conciencia de que cada teología y cada teólogo individual miran el misterio insondable de la auto-comunicación de Dios desde una perspectiva inevitablemente limitada. Modestia que debe aliarse con la capacidad de dialogar sobre todo con la Escritura y la tradición, para establecer la continuidad de la teología.

Finalmente, hay que entablar o, más bien, profundizar el diálogo con la cultura de América Latina, lo que implica dos tareas enormemente complejas. La primera es descubrir la(s) cultura(s) de América Latina, hasta ahora expresada(s) más bien en el arte, el folklore y la literatura –con los que la teología de los tiempos modernos no tiene mucha costumbre de dialogar–, que en un logos filosófico, con el que la teología sabe dialogar. Y la segunda consiste en contribuir a superar la modernidad, presente ya decisivamente en América Latina, pero sin perder sus grandes logros. Creo que una modernidad no adecuadamente criticada se cuele por muchos lados en la TdL, por ejemplo en su concepción del ser humano como agente de su propio destino, entendida con cierto carácter titánico.

Para lograr esta superación, creo que nos aguarda la tarea de enfrentar seriamente un nudo conceptual hasta ahora apenas tenido en cuenta por la teología (no sólo en América Latina): la ciencia y la técnica modernas y su influencia decisiva en la modernidad, tan visible hoy en el proceso de globalización o mundialización, gobernado por la ideología neoliberal y la economía de mercado. Ciencia y técnica son antropología materializada que nos hace a sus usuarios a su imagen y semejanza –como los ídolos, según el salmista–; ¿y no tienen hoy la ciencia y la técnica algo de ídolos?