

# LA FUERZA DE LOS PEQUEÑOS

HACER TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN  
DESDE LAS NUEVAS RESISTENCIAS Y ESPERANZAS



FRANCISCO AQUINO JÚNIOR | GERALDINA CÉSPEDES | ALEJANDRO ORTIZ COTTE  
EDITORES ACADÉMICOS

# LA FUERZA DE LOS PEQUEÑOS

HACER TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN  
DESDE LAS NUEVAS RESISTENCIAS Y ESPERANZAS

FRANCISCO AQUINO JÚNIOR | GERALDINA CÉSPEDES | ALEJANDRO ORTIZ COTTE  
EDITORES ACADÉMICOS



## AUTORES Y AUTORAS

Francisco Aquino Júnior

Marcelo Barros

Leonardo Boff

Pablo Bonavía

Agenor Brighenti

Geraldina Céspedes

Juan Manuel Hurtado

Isabel Iñiguez

Diego Irarrázaval

Alejandro Ortiz Cote

Pedro Trigo







# SUMARIO

|     |                                                                      |     |
|-----|----------------------------------------------------------------------|-----|
| 7   | <b>PRÓLOGO</b>                                                       |     |
|     | SINERGIA INTERGENERACIONAL<br>Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN .....      | 9   |
|     | <i>Pablo Bonavía</i>                                                 |     |
| 13  | <b>I. GEOPOLÍTICA DE LA ESPERANZA</b>                                |     |
|     | EMBARAZO PELIGROSO PARA UNA<br>SOCIEDAD ENFERMA .....                | 15  |
|     | <i>Marcelo Barros</i>                                                |     |
|     | AMÉRICA DEL NORTE: ARMAS, FOSAS<br>CLANDESTINAS Y RESISTENCIAS ..... | 29  |
|     | <i>Alejandro Ortiz Cotte</i>                                         |     |
| 37  | <b>II. DENSIDAD TEOLÓGICA DE<br/>LOS PROCESOS SOCIALES</b>           |     |
|     | LA DENSIDAD TEOLÓGICA DE<br>LOS PROCESOS SOCIALES.....               | 39  |
|     | <i>Pedro Trigo</i>                                                   |     |
|     | LA DIMENSIÓN TEOLOGAL DE LAS<br>RESISTENCIAS Y LUCHAS POPULARES..... | 71  |
|     | <i>Francisco Aquino Júnior</i>                                       |     |
| 101 | <b>III. TRADICIÓN TEOLÓGICA<br/>LATINOAMERICANA</b>                  |     |
|     | CIMIENTOS Y CAUCES EN<br>LAS TEOLOGÍAS DE LIBERACIÓN.....            | 103 |
|     | <i>Diego Irrarrázaval</i>                                            |     |

|     |                                                                                               |     |
|-----|-----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
|     | UNA TEOLOGÍA QUE TOMA EN SERIO LA CONTEXTUALIDAD,<br>LA SUBJETIVIDAD Y LA ALTERIDAD .....     | 117 |
|     | <i>Geraldina Céspedes</i>                                                                     |     |
|     | TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN. CARACTERÍSTICAS<br>DE UNA TEOLOGÍA PLURAL EN MOVIMIENTO.....       | 133 |
|     | <i>Agenor Brighenti</i>                                                                       |     |
| 155 | <b>IV. EXPERIENCIAS Y RESONANCIAS</b>                                                         |     |
|     | HACER TEOLOGÍA A PARTIR DE<br>LA RESISTENCIA Y LA ESPERANZA .....                             | 157 |
|     | <i>Marcelo Barros</i>                                                                         |     |
|     | LLENAMOS DOCE CANASTOS.....                                                                   | 161 |
|     | <i>Juan Manuel Hurtado</i>                                                                    |     |
|     | LA FUERZA DE LOS PEQUEÑOS:<br>LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN .....                              | 165 |
|     | <i>Leonardo Boff</i>                                                                          |     |
|     | MIS TRES CONVICCIONES DEL ENCUENTRO<br>INTERGENERACIONAL DE TEOLOGÍA<br>DE LA LIBERACIÓN..... | 169 |
|     | <i>Pedro Trigo</i>                                                                            |     |
|     | CONSTRUIMOS TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN<br>DESDE LAS NUEVAS RESISTENCIAS Y ESPERANZAS.....      | 173 |
|     | <i>Isabel Iñiguez</i>                                                                         |     |



# PRÓLOGO



# SINERGIA INTERGENERACIONAL Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

---

PABLO BONAVÍA\*

La presencia de teólogos y teólogas jóvenes había sido cada vez más significativa en los Congresos Continentales de Teología organizados por *Amerindia* en el 2012 (São Leopoldo, Brasil) y el 2015 (Belo Horizonte, Brasil). Sin embargo, ellos no tuvieron entonces un protagonismo que diera cuenta del compromiso y la creatividad de que eran capaces. Lo que primaba en ese momento histórico era la necesidad de poner en evidencia que la teología de la liberación y sus referentes históricos seguían insólitamente fecundos, a pesar de la invisibilización social y eclesial que sufrieron durante décadas. Pero el reclamo se hizo cada vez más fuerte: era necesario dar una participación especial a los jóvenes para que desde sus

---

\* Teólogo uruguayo. Sacerdote de la arquidiócesis de Montevideo. Ha sido párroco en zonas suburbanas. Es profesor de teología fundamental en la facultad de teología de Uruguay. Es el responsable del Observatorio Eclesial de *Amerindia* a nivel continental y también hace parte del Equipo Coordinador.

horizontes y lenguajes pudieran actualizar, enriquecer y reformular la tradición teológica latinoamericana de la que se sienten parte.

La primera idea que surgió —las inercias siempre se hacen sentir— fue hacer otro congreso. Pero apenas comenzamos a pensar en el diseño y las dinámicas del evento, vimos que lo que deseábamos generar no cabía en ese formato. El peso que tradicionalmente se reserva a las conferencias y exposiciones magistrales no iba a permitir aquello que sentíamos como el desafío mayor: un diálogo abierto y fluido entre las nuevas generaciones y quienes fundaron esta corriente teológica. Por eso optamos por denominarlo ‘encuentro’. No fue sólo un cambio de nombre, fue animarnos a una manera más horizontal de compartir los distintos momentos del quehacer teológico en un clima fraterno-sororal y desde diversos sujetos y saberes.

Se quiso priorizar el carácter *inter-generacional* del intercambio, buscando garantizar la participación activa de todos/as, especialmente de quienes se incorporaron recientemente a este proceso de reflexión. Estos podrían ayudarnos a reconocer que se trata de un camino radicalmente abierto a nuevos escenarios y habitado por saberes que son a la vez limitados y complementarios. Sin embargo, tuvimos claro que el diálogo entre teólogos/as jóvenes y mayores no debía ser un fin en sí mismo. Fieles a lo que creemos es una característica irrenunciable de la teología de la liberación, se buscó ante todo descubrir lo que se puede aportar a las dinámicas sociales de resistencia y transformación del continente, a partir del esfuerzo por desentrañar la dimensión teológica presente en ellos.

¿Cómo debería hacerse la reflexión teológica para constituirse en buena noticia al interior de un escenario mundial y continental que en los últimos tiempos ha variado notablemente? Pensemos, a vía de ejemplo, en la crisis de los gobiernos y partidos progresistas, el debilitamiento de muchos movimientos sociales, la presión

colonizadora de la cultura del consumo y la creciente violencia organizada. Pensemos en el avance de propuestas religiosas que alientan una fe sin prójimo y sin historia, justificadas por un 'dios' ajeno al sufrimiento humano que seduce a los pobres con promesas de rápida prosperidad. Pensemos en la creciente conciencia ecológica y la perspectiva de género que no emergen como dimensiones que se agregan a otras sino como constitutivas de un nuevo paradigma global en torno al cual integrar el conjunto de la experiencia humana.

El objetivo de este trabajo compartido se condensó en una fórmula que aparece como muy ambiciosa, pero que más bien revela la intención de generar un proceso que vaya más allá del encuentro como tal:

contribuir a los procesos de transformación y liberación de nuestros pueblos, leyendo en clave creyente y crítica el momento histórico que vivimos y redescubriendo los resortes místico-proféticos y metodológicos de la teología de la liberación, que pueden impulsar un cambio sistémico y una renovación eclesial desde una sinergia intergeneracional.

Se trató de dar pie a un proceso de resignificación de la teología de la liberación, cruzando puentes entre distintas generaciones, y diversas perspectivas para unir fuerzas y hacer un trabajo que contribuya a tejer una continuidad creativa de nuestra teología latinoamericana y caribeña.

La metodología seguida en el encuentro fue coherente con la forma de hacer teología que se pretende recoger e impulsar a partir de la experiencia de nuestras comunidades y de cristianos/as que participan en diversos movimientos sociales. Sin dejar de lado el aporte de las conferencias magistrales, que nos ayudaron a dibujar el marco teórico en el que nos movíamos, el grueso del esfuerzo se dedicó a reflexionar colectivamente, y desde la fe, acerca de las distintas dinámicas liberadoras en curso. Por un lado, identificando



el aporte específico de cada una, pero, por otro, viendo cómo pueden y deben interactuar entre sí.

En este sentido, percibimos la necesidad de que las demandas de cada movimiento social sean vividas como parte de una resistencia más global y sistémica, evitando que la reivindicación de un derecho, por legítimo que sea, termine monopolizando la perspectiva y haciendo perder fuerza, contenido y rumbo. Por eso, asumiendo tradiciones muy caras a las prácticas populares latinoamericano-caribeñas, se dio el nombre de 'mingas' o 'tequios' a los espacios en los que tuvo lugar esta reflexión colectiva.

El encuentro culminó con un diálogo en plenario que volvió a poner el foco en nuestras prácticas sociales y eclesiales, y su correlación con el quehacer teológico habitual. El intercambio fue muy rico. Surgieron algunas propuestas concretas y una 'agenda' inicial para recrear permanentemente esta forma de hacer teología 'en minga', en comunidad, como un servicio evangélico a los procesos de transformación en el continente, a partir de sinergias cada vez más consistentes entre diversas generaciones y perspectivas.



# GEOPOLÍTICA DE LA ESPERANZA



## EMBARAZO PELIGROSO DE UNA SOCIEDAD ENFERMA\*

---

MARCELO BARROS\*\*

En la pastoral y en la teología latinoamericana usamos el método 'ver, juzgar y actuar'. Esa forma de reflexionar es metodológicamente legítima y nos ayuda.

Sin embargo, sabemos que cada paso está muy interconectado con el otro y no es posible separarlos. Cada uno ve o mira desde su perspectiva, desde el lugar social donde vive. Entonces, el acto de ver ya contiene cierto juicio y así recíprocamente. Como decía el argentino Lucio Gera: "todo punto de vista es siempre vista de un punto".

Más allá de ese reto metodológico de separar cosas que se presentan juntas, aún debemos también tener claro que nuestra lectura es desde la fe e incluso con cierto peso teológico.

---

\* Texto original en portugués, traducido por María Elena Bicara.

\*\* Monje benedictino y teólogo brasileño. Asesor de Comunidades Eclesiales de Base y de algunos movimientos sociales. Es coordinador latinoamericano de la Asociación Ecuánica de Teólogos/as del Tercer Mundo (ASETT).

Creemos que la teología es una comprensión intelectual de la fe, pero es principalmente una lectura amorosa de la vida y un intento de leer en la historia la presencia y la actuación del Espíritu. Siendo así, para nosotros, al ver y analizar la realidad, no nos interesa saber el movimiento de la Bolsa de Valores o una simple evaluación de los gobiernos y el camino de la liberación hecho por las comunidades y organizaciones de los empobrecidos. Buscamos mirar esa realidad desde la mirada de Dios y con su preocupación de amor.

### **UNA MIRADA SOBRE LA REALIDAD DE BRASIL**

Es importante afirmar eso, principalmente, al mirar la realidad latinoamericana y específicamente brasileña. Es claro que lo que pasa políticamente en Brasil no es un caso aislado y no se puede comprender si no se mira desde todo el proceso que vive el continente. Pero, de hecho, parece que en los últimos años en Brasil, la misma reacción violenta y cruel de las élites, apoyadas y financiadas por el imperio norteamericano, tuvo una fuerza y un impacto más grandes e inmediatos.

Con los dos gobiernos de Lula y el gobierno de Dilma, los privilegios de los conglomerados económicos y de los ricos no solo fue mantenido sino reforzado, pero el gobierno intentó una especie de 'nuevo modelo de desarrollo' que daba a los más pobres algo más que las limosnas de siempre, pero sin sacar nada de los ricos, ni amenazar el progresivo aumento de la concentración de la riqueza.

Sin embargo, el racismo, el odio de clases y la ambición de las élites no podían continuar aceptando, aunque fuera mínima, una ascensión de los más pobres. Por eso, dieron el 'golpe' y el gobierno inmediatamente decretó paralizar todos los gastos sociales por

20 años, y empezó una reforma de la previsión social y de las reglas laborales para derrocar, uno por uno, los derechos de los trabajadores. En medio de toda esa deconstrucción del Estado social, los poderes constituidos —el judicial, el legislativo y el ejecutivo— se han unido en una misma lucha contra la población más pobre, que pierde todos sus derechos y seguridad. Si este gobierno dura, y es lo que parece, no dejará en Brasil piedra sobre piedra...

Sobre la realidad brasileña hay diversas explicaciones. Pero, en la base de todo, hay una situación de división de clases sociales sostenida por la discriminación y el odio. Una manifestación de eso es la violencia. "Brasil tiene más asesinatos de pobres que cualquier otro país del mundo. Cada año, 60.000 pobres son asesinados. Existe una guerra declarada y abierta en contra de los más pobres"<sup>1</sup>. Ya en el 2016 los organismos de apoyo a la causa indígena han denunciado "735 casos de muerte de niños menores de cinco años, 106 suicidios de jóvenes y adultos indios y 118 asesinatos de líderes y representantes de pueblos indígenas en su lucha por la tierra y la su autonomía cultural"<sup>2</sup>.

Frente a esta tragedia que alcanza a indígenas, campesinos y jóvenes de periferias urbanas, las reacciones masivas son pocas y casi insignificantes. Compañeras como Ivone Gebara creen que no se trata de apatía o de alienación del pueblo, que parece no moverse, es que la realidad es tan dura y tan exigente que las personas tienen que cuidar lo más inmediato y cotidiano<sup>3</sup>.

Sea como sea, es verdad que, frente a evidentes abusos de poder y graves ataques a la vida y a la supervivencia del pueblo más pobre, las reacciones aún son pocas. Los medios de comunicación

---

1 Souza, J. (2017). *A elite do atraso. Da escravidão à Lava Jato*. São Paulo: Leya. Una síntesis del libro ha sido publicada en: "O problema do Brasil é o ódio ao pobre". En *Le Monde Diplomatique Brasil*, septiembre de 2017, p. 16-17.

2 Cf. Datos tomados de [www.ihu.unisinos.br/](http://www.ihu.unisinos.br/) consultado el 10 de octubre de 2017.

3 Cf. Entrevista publicada en [www.brasildefato.com.br](http://www.brasildefato.com.br) el 09 de agosto de 2017.

controlan bien qué informaciones dar y cuáles no dar. Así, mantienen a las masas en una apariencia de letargia que solo se interrumpe cuando se trata de manifestar un odio cruel contra cualquier persona que sea vista como de izquierda y pueda representar alguna reacción en contra la dictadura civil que estamos viviendo.

## REACCIONES DE SECTORES JÓVENES DE LA POBLACIÓN

Las noticias de *favelas*, barrios pobres de suburbios y ocupaciones clandestinas en las periferias de las ciudades brasileñas, se refieren usualmente a la guerra por el tráfico de drogas, a la violencia cotidiana con robos y tiroteos en las periferias. Cada día, decenas de jóvenes son asesinados en estas guerras, así como por milicias armadas y por la misma policía, que comerciantes locales pagan para 'limpiar' el ambiente de personas que ellos consideran como 'marginales', 'ladronas' y 'bandidas'.

Sin embargo, en medio de esa realidad tan dura y cruel, jóvenes negros y del mundo de las *favelas* forman grupos de hip-hop, conjuntos musicales que protestan contra las injusticias por sus composiciones musicales, y a través de facebook y del internet crean redes de seguridad y de apoyo recíproco. Esa resistencia desde la cultura, el arte y, específicamente, desde la danza y la música, existe desde hace décadas.

La famosa samba, considerada como una música característica brasileña y cantada por la clase media, nació en los cerros de Río de Janeiro y de Bahía. Como cantaba Vinicius de Moraes: "la samba nació negra en Bahía. Por su poesía, hoy se hizo blanca, pero es negra 'de más' en su corazón". Es claro que, cada día, surgen nuevas expresiones de ese arte de resistencia y de organización popular. Hay grupos de música funk y hip-hop que enseñan capoeira —una danza de resistencia y lucha— a los adolescentes, y así les dan un

sentido de disciplina y de acción comunitaria que ni la escuela ni las iglesias muchas veces saben dar.

En Río de Janeiro, desde 2014 las personas que viven en los dos más grandes y famosos complejos de ocupación urbana, en los cerros del Alemão y de la Penha, han formado un colectivo de comunicación que se llama *papo reto* (*comunicación directa*). Ese servicio de comunicación por internet une a la gente de las *favelas*, da noticias de lo que ocurre, organiza protestas y ayuda a las personas a formarse una opinión distinta acerca de los grandes medios de comunicación. En una entrevista, Raull Santiago, el joven coordinador de ese movimiento, afirma:

la solución para la crisis que ocurre en las periferias de la ciudad está en las personas que allí viven. Es necesario que todos puedan ver lo que estamos haciendo. Hasta ahora el gobierno solo mira hacia nosotros desde la mira del arma de un policía<sup>4</sup>.

Frente a esa realidad brasileña de dictadura civil y de discriminación cruel de la élite contra los pobres, pienso que la reacción más fuerte y valiosa viene de ambientes y colectivos formados por jóvenes. La juventud es, tal vez, la primera víctima y la más penalizada por las medidas económicas y políticas de ese sistema, principalmente con el gobierno actual.

El congelamiento de los gastos sociales deteriora drásticamente la realidad de la educación en todo el país. Por eso, es sintomático que la primera reacción al 'golpe' y a sus medidas en contra la educación, haya venido de adolescentes y jóvenes que, en 2016 y 2017, invadieron y ocuparon pacíficamente escuelas públicas.

En todo el país, más de 2.000 escuelas fueron literalmente ocupadas por estudiantes que piden un cambio en las leyes del gobierno para la educación. Ha sido increíble ver que los jóvenes

4 Cf. Brasilino, Luis. (2017). "A solução para a crise está nas favelas e periferias". En *Le Monde Diplomatique Brasil*, septiembre del 2017, p. 12.



de la periferia —desde adolescentes de 14 años hasta jóvenes de 17 años—, hayan ocupado pacíficamente las escuelas, enfrentando a la dirección y a los funcionarios, e incluso la represión de la policía armada y violenta.

La principal consecuencia de ese movimiento que se expandió por casi todos los Estados del país, es una cierta toma de conciencia de las familias que tienen hijos involucrados en esos movimientos y de la población en torno a las escuelas que comienzan a percibir la realidad que los medios de comunicación no muestran.

## **LAS ORGANIZACIONES DE BASE EN MOVIMIENTO**

De parte de los movimientos y organizaciones sociales hay muchas movilizaciones e iniciativas. Hay una movilización inmensa de los indígenas brasileños en su lucha por la demarcación de sus territorios y desde sus culturas originales.

En enero de 2017, los grupos de la nación Tupinambá en los Estados del nordeste brasileño han hecho una asamblea y han creado la Asociación Cultural Ambiental Territorial de los Indios Tupinambá, con asiento en Olivenza, en Bahía.

En el mismo nordeste, la etnia Xukuru reunió 1.500 personas en su asamblea de ese mismo año —del 17 a 20 de mayo de 2017— de 25 pueblos, incluyendo indígenas dispersos en las ciudades.

El 30 de abril del 2017, en Maranhão, los indígenas Gamela que volvían a ocupar un territorio de donde habían sido expulsados, fueron atacados por un grupo comandado por terratenientes. El saldo fue de 22 personas heridas, muchas en estado grave. Pocos días después, un número mucho más grande de indígenas llegaron a la misma ocupación<sup>5</sup>.

---

5 Notas e informaciones del periódico *Jornal Voz das Comunidades*, julio-octubre 2017, pp. 4-8.

De igual forma ha ocurrido con los descendentes de comunidades negras que en la época de la esclavitud formaron pueblos de resistencia —en Brasil fueron llamados 'quilombos'—. La coordinación nacional de Articulaciones de las Comunidades Negras Rurales Quilombolas (CONAC) congrega a representantes de comunidades quilombolas de 24 Estados brasileños, y del 22 al 26 de mayo del 2017 realizaron su 5º Encuentro Nacional en Belém, en el norte de Brasil. Desde noviembre de 2016 ya habían hecho dos encuentros importantes. También el Movimiento de Comunidades Populares (MCP) ha realizado su 3er Encuentro Nacional, en septiembre de 2017, en Bahía.

Aunque los partidos, incluso los de izquierda, estén desarticulados y muy debilitados, en Brasil han surgido dos colectivos políticos que reúnen partidos, grupos sociales de base y organizaciones populares. Por una parte está el Frente Brasil Popular, que congrega a casi medio centenar de partidos y organizaciones, y están actuando en todas las regiones del territorio brasileño. Dentro del Frente, algunos grupos proponen una plataforma de luchas que incluye la defensa de los derechos de los trabajadores, la democracia participativa, la soberanía nacional y las reformas estructurales que urgen en Brasil, o sea, una auditoría de la deuda pública, una reforma política, una regulación más clara y democrática de los medios, una reforma tributaria que garantice una más justa igualdad social y, sobre todo, la prioridad del cuidado ecológico y la opción por la ecología integral<sup>6</sup>.

Por otra parte, también en la izquierda y con la participación de partidos y de movimientos sociales, está el Frente Povo Sem Medo, con un programa estructurado en cinco ejes semejantes a los del Frente Brasil Popular<sup>7</sup>.

6 Información presentada en Pernambuco, en un encuentro del movimiento Fe y Política, por una militante del Frente Brasil Popular.

7 Cf. [www.vamosmudar.org.br](http://www.vamosmudar.org.br)

## MOVIMIENTOS DE LAS JUVENTUDES ORGANIZADAS

Por otra parte, más allá de estos movimientos casi espontáneos, que surgen en las periferias que a través del arte movilizan a la juventud pobre, en años recientes han emergido en Brasil diversos movimientos propios de la juventud que aún no son muy visibles, pero que empiezan a hacer un buen trabajo de educación y resistencia. De movimientos sociales como el Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra (MST) y el Movimiento de los Trabajadores Sin Techo (MTST), ha surgido el Levante Popular da Juventude o, simplemente, *Levante*. Este movimiento nació en el 2013 y se define como una organización de jóvenes militantes que se orienta hacia la movilización de las masas para cambiar la sociedad.

*Levante* tiene jóvenes organizados en tres campos de actividades: el frente estudiantil, que moviliza estudiantes; el frente territorial, que reúne a los que luchan por la posesión de la tierra y de la vivienda; y el frente campesino que se ocupa de la agroecología y los derechos de los campesinos. *Levante* está organizado en núcleos en diversas regiones de Brasil.

Al igual que este movimiento, hay muchos grupos y organizaciones específicas de las juventudes. Por ejemplo: grupos de jóvenes en comunidades reminiscentes de quilombos, juventud del Movimiento Negro Unificado, Coordinación de Luchas de los Jóvenes de la gran Vitoria, grupos de resistencia y defensa de las minorías sexuales LGBT, entre otros.

De forma breve y a modo de evaluación, puede decirse que los grupos y movimientos son muchos, pero la articulación y la unidad entre estos diversos grupos aún es frágil. La tendencia es que cada grupo programa manifestaciones y eventos, y esos ocurren paralelamente. Algunas veces, en una misma ciudad y en una

misma noche hay dos o tres eventos con características semejantes y sin comunicación entre ellos.

Al mismo tiempo, los grupos avanzan sin preocuparse por una apertura mayor hacia las grandes masas que aún no se sienten sensibilizadas por estas causas. Eso provoca una cierta sensación de quedarnos 'entre nosotros mismos' y sin consecuencias para el conjunto de la sociedad.

Asimismo, las iglesias y las religiones que podrían ser instrumentos de unidad e interacción, no parecen cumplir esa función. Al contrario, en algunos casos, han sido factor de mayor división y fragmentación.

## **LAS IGLESIAS, LAS JUVENTUDES Y LA ESPIRITUALIDAD LIBERADORA**

No podemos hacer lecturas positivas generalizadas, pero tampoco sería correcto hacer una lectura del todo pesimista, si se considera que las iglesias siempre ha ayudado en el camino de liberación. En Brasil, como en todos los países, en las iglesias hay grupos y personas de uno y otro lado. En ningún lugar o época la profecía fue la línea de acción prioritaria de toda una iglesia o de una mayoría de sus miembros y de sus ministros.

Don Hélder Câmara afirmaba que los grupos de resistencia y de profecía, dentro y fuera de las iglesias, son siempre "minorías abrahámicas". Parece que incluso en los ambientes teológicos, y entre los más progresistas y avanzados, la inserción en las bases y la participación concreta en el camino de la liberación, aún es de una minoría.

En términos de resistencia y participación más directa en la vida del pueblo, algunos grupos siguen en un modelo de Iglesia de los pobres. En todo Brasil están vivos los grupos del Centro de Estudios Bíblicos (CEBI), grupos de pastorales sociales y de

organizaciones como Cáritas y otras. En los años más recientes, hemos contado con posiciones abiertas y valientes del Consejo Nacional de Iglesias Cristianas (CONIC) que, aunque reúne a pocas Iglesias, ha asumido una nueva y positiva postura de solidaridad social y testimonio evangélico.

También en el campo ecuménico interreligioso, la creatividad más fuerte ha sido de los grupos de jóvenes. Desde hace algunos años, en Brasil nació la Red Ecuménica de Juventud (REJU), presente en diversas regiones. La REJU tiene posiciones buenas y abiertas. Por su independencia con relación a las jerarquías eclesásticas, tiene más libertad en sus banderas y en las posiciones que defiende. Mantiene una buena inserción en las bases y está presente en muchas iniciativas populares.

Otra iniciativa joven que empezó recientemente se llama Movilización Nacional de Juventud, un movimiento de jóvenes que se propone un ecumenismo no confesional y hacer un camino de diálogo intergeneracional al servicio de la transformación de la realidad brasileña.

Con esa preocupación del diálogo entre generaciones, tanto en la teología como en toda la vida, hemos iniciado, en Brasil, un proceso que posibilitó dos encuentros nacionales sobre juventudes y espiritualidad liberadora, y se ha creado uno que otro grupo local o regional —por el momento pocos— que siguen ese camino. Aún son pequeños grupos militantes y, en general, personas que ya están participando de otros grupos y trabajos como el CEBI, las pastorales sociales, etcétera.

De todos los modos, estos grupos apuntan a nuevos retos para una teología que quiere ser liberadora: superar la cultura jerárquica y vertical que continúa dominando los ambientes eclesiales, integrar un macroecumenismo más laico, valorar el erotismo y las

diversidades sexuales, asumir las sensibilidades más artísticas y lúdicas de la juventud...

## RETOS PARA NUESTRA FE Y NUESTRA TEOLOGÍA

Si decimos que queremos vivir la fe insertos/as en la realidad y que la teología que hacemos debe echar raíces en esa realidad, la primera actitud espiritual y teológica es la misma inserción.

Hay diversas formas de inserción. En América Latina todavía tenemos, por ejemplo, la espiritualidad de Nazaret —propuesta por Charles de Foucauld y vivida por los hermanitos y las hermanitas de Jesús—, y la inserción de militantes que se involucran en la realidad para cambiarla. Pienso que ambas son válidas y reflejan la diversidad de vocaciones. Lo que parece importante es que, tanto en uno como en otro caso, el protagonismo sea de las personas de base y que nosotros vivamos la inserción como un camino de *kénosis*.

Es claro que, actualmente, la realidad social y política del mundo de los pobres es mucho más compleja y exige muchos más cuidados. En los primeros tiempos de la teología de la liberación los profetas eran obispos y personas especiales que, queriéndolo o no, asumían cierto protagonismo. Hoy, en general, la profecía tiende a ser más comunitaria y el profeta o la profetiza no es tanto la persona que anuncia y denuncia, como una autoridad religiosa y social lo podría hacer, sino alguien que apoya y ayuda a que las comunidades y las organizaciones de base lo hagan.

La fe nos dice que todo ese sufrimiento de la gente son como 'dolores de parto'. Por eso he escogido como título de esas páginas: *Embarazo peligroso para una sociedad enferma*. Que la sociedad esté enferma, no es necesario probarlo. También es sabido que cuando una mujer está enferma, el embarazo es más peligroso para la madre y para la vida nueva que está por nacer. Que todo

ese proceso social y político brasileño y latinoamericano tenga esa dimensión de embarazo, es más difícil de percibir y de testimoniar. Pero es un punto fundamental de nuestra fe.

No podremos discernir esto solamente por una visión de la realidad que, además, muchas veces es decepcionante. Solo podemos descubrir la energía de la resurrección en la cruz que vivimos en el campo y en las periferias urbanas, si de hecho la vivimos, al menos en parte, en la piel, como una realidad que nos toca de cerca, y si al vivirla nos identificamos con la *kénosis* de Jesús y podemos así contemplar su Espíritu en una *kénosis* macroecuménica y laical, en los caminos nuevos de los grupos, aun en aquellos que nuestra tradición religiosa no acepta y de cierta forma condena.

Si no nos asociamos a la lucha de las mujeres desde su protagonismo y discernimiento —no nos cabe a nosotros decir lo que deben y lo que no deben hacer—, si no nos asociamos solidariamente al camino de los grupos de minorías sexuales LGBT, y aceptamos el diálogo sin imponer condiciones ni exigir que entren en nuestra forma de pensar, si no hacemos eso, podemos ser sacerdotes del templo, pero no profetas.

Por otra parte, Brasil es un país que contiene más del 12% de toda el agua dulce del planeta. Tiene en su territorio enormes extensiones de la selva amazónica y seis grandes biomas a ser protegidos. El modelo de desarrollo que sigue siendo pensado por los gobiernos y por la clase dominante, es esencialmente depredador y anti-ecológico. La Red Eclesial Panamazónica (REPAM) ha hecho un excelente trabajo de apoyo a las comunidades, a las víctimas de las minerías que destruyen el territorio. Ha desarrollado una buena teología de base para defender los biomas y a su población. Un reto es que ese camino pueda hacerse cada vez más ecuménico y no solo entre católicos, y suscite el mismo tipo de teología y pastoral en otras regiones del país.

Asimismo, una dificultad que nuestras iglesias tienen, es que aún viven una cultura religiosa que divide la fe y la vida concreta. Las iglesias valoran la solidaridad, pero aún no logran ver en la organización social y política una forma de ejercer la caridad y de expresar la fe, como enseñaba el papa Pablo VI.

Un reto actual para las iglesias es la propuesta que el papa Francisco hace de una Iglesia más sinodal, más comunitaria y de comunión. En la realidad brasileña, si las iglesias locales pudieran ser ejemplos de un camino de diálogo y comunión, serían como escuelas de democracia directa y de participación para todos. Para eso, la teología debe abrir caminos y sugerir etapas. Como escribió Pablo VI en su primera encíclica: "quien primero empezó el diálogo fue Dios. Él dialogó con nuestros padres en la fe e invitó a toda la humanidad a vivir ese diálogo"<sup>8</sup>.

---

8 *Ecclesiam Suam*, 2.





# AMÉRICA DEL NORTE: ARMAS, FOSAS CLANDESTINAS Y RESISTENCIAS

---

ALEJANDRO ORTIZ COTTE\*

## INTRODUCCIÓN

El Encuentro Intergeneracional de la Teología de la Liberación ha sido, sin duda, un gran momento en la historia de la caminata liberadora del continente. Hablar 'generacionalmente' implica ser consciente que el espíritu de liberación sigue recorriendo nuestra tierra latinoamericana, invitándonos a construir el reinado de Dios en la historia, respetando nuestras edades, contextos y tiempos, diferentes, diversos, pero con el mismo deseo de liberación.

---

\* Mexicano. Licenciado en administración por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es magíster en teología y mundo contemporáneo de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Ha colaborado con organismos de la sociedad civil y ha dedicado gran parte de su vida a la docencia, cursos y asesorías en teología, pastoral, sociología, organización de grupos y reingeniería en la vida consagrada femenina. Es coordinador del Área de Reflexión Universitaria de la Universidad Iberoamericana de Puebla.

Brevemente, este aporte busca dar algunas pistas de análisis para comprender América del Norte, tema por lo regular presente en cualquier análisis de la realidad latinoamericana en estos tiempos, por la terrible violencia que sufre el pueblo mexicano y por el incomprensible mandato de Trump como presidente de Estados Unidos de América (EUA).

### **PENSAR EN TIEMPOS DEL ABSURDO Y DE LA ESTUPIDEZ**

Hoy no solo debemos pensar en medio de los 'Auschwitz latinoamericanos y caribeños', como nos piden Gustavo Gutiérrez y Jon Sobrino, sino también rodeados del desconcierto que nos trae el absurdo y en muchos casos la estupidez que rigen el mundo actual. Vivimos en un mundo lleno de contradicciones que cuestionan si en verdad hemos alcanzado los grados de humanismo y de civilización que decimos tener. Los datos sobran: por un lado, encontramos niños soldados y todavía tenemos personas esclavizadas en el mundo. Por otro lado, vemos cómo ciertas estrellas del espectáculo occidental gastan miles de dólares en tonterías, como una bañera llena de diamantes, bodas fastuosas y ridículas, etcétera.

Cuando pensábamos que las sociedades habían alcanzado ciertos niveles de inteligencia y madurez humana, nos encontramos con muchas sorpresas que nos dicen lo contrario. Tenemos una economía viable solo para el 1 % de la población mundial, que la enriquece cada segundo que pasa mientras que hace que el 50 % de la población siga empobrecida y sin muchas opciones reales de salir de su pobreza. En concreto, 26 personas tienen más riqueza que los 3.800 millones más pobres, según la Oxfam. Por eso decimos que es absurdo que personas gasten su dinero en lujos excesivos, mientras la gente literalmente se sigue muriendo de hambre.

En el aspecto político la cosa no pinta nada bien. Tenemos un cuadro político latinoamericano donde, después de un tiempo de esperanza y avance social, las cosas están cambiando drásticamente. No solo volvieron las derechas, sino que las liderean gente estúpida. Están llegando al poder hombres ineptos, cínicos, estúpidos y, sobre todo, corruptos. Los casos de Donald Trump, en EUA, y de Enrique Peña Nieto, el anterior mandatario de México, lo han confirmado. En ambos casos han sido presidentes elegidos democráticamente y apoyados fuertemente por el orden global dominante. Al primero se le ha apoyado para defender los intereses capitalistas ante Rusia y China. Al segundo se le toleró para continuar con el despojo de los bienes y reservas públicas mexicanas. Lo increíble y absurdo de esto, es que se ha logrado sin utilizar la fuerza, sin dictaduras. No ha sido necesario. La democracia latinoamericana existente lo ha permitido.

### **ESTADOS UNIDOS: POR SUS ARMAS LOS CONOCERÁN**

La historia de EUA es una historia que se narra con balas. Desde su nacimiento como nación hasta su vida actual como imperio. La vida de este país es una tradición de violencias, guerras, intervencionismo y dominio global. Ha tenido la gran virtud capitalista de convertir sus guerras en los mejores negocios del mundo. EUA vive de la guerra, soportando y ocultando hasta ahora las consecuencias de este tipo de 'crecimiento' global.

En los últimos años los norteamericanos han vivido una paranoia de violencia. Contrario a lo que pregonan sus autoridades, pocos norteamericanos han muertos por inmigrantes; en cambio, en un año han muerto atropellados 264 norteamericanos y 737 lo han hecho por caer mal de la cama, sobre todo ancianos. Pero eso sí, el número más alto corresponde a las 11.737 personas que han muerto por disparo de otro norteamericano. Mueren por ellos

misimos. Recordemos que el 72% de su población reconoce haber disparado un arma de fuego.

Las armas, aunque los maten, son su gran negocio. EUA es el país que más gana dinero globalmente con la venta de armas. Se calcula que anualmente gana 611.000 millones de dólares, superando a China y a Rusia, sus dos principales enemigos comerciales, siendo la India y Arabia Saudita sus mejores compradores. Obviamente convierte a EUA en el país que más invierte en sus defensas militares y que, en efecto, tiene el ejército más caro y completo del mundo.

Este estilo de vida, el verdadero, hace que un gran porcentaje en EUA viva en pobreza, que este medicada o drogada por tener experiencias de violencia extrema, por ir a guerras innecesarias y, sobre todo, porque ha olvidado la vida común de su pueblo. Vivir bien en EUA es muy caro, aun para sus propios habitantes. Y no me refiero a lujos, hablo de seguridad social, ir al dentista, al doctor, tener buena educación, etcétera.

Y exactamente cuando se pensaba que Hillary Clinton representaría más de lo mismo, apareció un nuevo experimento político: Trump. Él representa no solo la línea de empresarios en el poder, sino la de líderes aberrantes, sin escrúpulos, cínicos, que hacen lo que los presidentes de derecha y conservadores, todavía religiosos, no se han atrevido a ser: tomar decisiones fuertes, ilógicas, sin moral ni ética, pero beneficiosas para las élites dominantes globales. Así se explica su elección.

Trump es un personaje turbio, millonario, tramposo, mentiroso, inmoral para tomar decisiones y hacer negocios. Sorpresa global, pero, desgraciadamente, creo que vendrán más como él a dirigir el mundo, él es solo el primero.

## MÉXICO: UN GRAN CEMENTERIO

México ha vivido una guerra interna desde el 2006. Después de una dictadura perfecta ejercida por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) por cerca de 70 años, en el año 2000 por primera vez el país vivía una alternancia en el poder. Fue una presidencia perdida, ya que tuvo la oportunidad de tumbar la lógica del PRI y de crear algo diferente; en cambio, fue más de lo mismo, pero en versión azul. Y no solo eso, lamentablemente el presidente Calderón en el 2006 inició una guerra contra el narcotráfico que ha ocasionado que México viva una guerra interna llena de violencia y de crueldad. En el 2012 el presidente Peña Nieto continuó con este salvajismo.

Diez años de guerra en México provocó cerca de 200.000 muertos y más de 30.000 desaparecidos. Y no son números definitivos. Existen más de 1.000 fosas clandestinas en el país. Todavía no se reconocen todos los muertos que ha provocado esta barbarie, aunque se piensa que pueden ser más de 12.000. Este es México, este es el México que construyeron dos sexenios presidenciales.

Con tantas muertes, el clima social es de miedo y hasta de terror. Los feminicidios crecieron como nunca, los juvenicidios también, y México se volvió una gran fosa común. La muerte impune es el pan de cada día. Sobre todo, si eres pobre, joven, indígena y mujer, fórmula letal para vivir en México. Existen nuevas posibilidades con López Obrador, aunque aún no sabemos si podrá con la herencia de doce años de muerte y crueldad.

México vive sus peores horas social y económicamente hablando. Vivimos culturalmente lo que Colombia vivió hace años: un deterioro y ruptura impresionante en el tejido social, causando una locura cotidiana de miedo y real peligro.

## ALIANZAS PARA UN NORTE GLOBAL LLENO DE SANGRE

No bastando la violencia que cada país ha ocasionado en sus territorios y con su propia gente, las alianzas entre estos dos países son inevitables por su geografía y su política global.

México depende de EUA en sus exportaciones y EUA depende en algunas de sus importaciones de México. A EUA no le gusta los acuerdos que se hicieron en 1994 con el Tratado de Libre Comercio (TLC) o el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA, por sus siglas en inglés). Con el presidente Trump esto se ha vuelto inestable y peligroso para México y Canadá. Se piensa que se quiere rehacer este TLC y crear uno más conveniente para EUA, que no le perdona a México que pague menos a los trabajadores y que, por eso, las grandes fábricas e industrias automotrices estén en este país y no allá. Veremos también cómo se transforma el Plan Mérida, esta ayuda económica de EUA a México para apoyar la lucha contra el narcotráfico.

Son tiempos de negociación profunda entre estos dos países, creando seguramente un norteamericano lleno de violencia, balas y guerra. La estos países los une una realidad que no los deja dormir en paz: la migración. Para México ha sido la solución al empobrecimiento de su gente. Los migrantes sostienen, en realidad, la vida económica del país. Ellos y ellas aportan más de 220.000 millones de dólares al país. México no quiere que regresen. Lo opuesto de EUA, que quiere controlar las fronteras para manejar mejor esta situación que para ellos y, sobre todo, para Trump, es insostenible e injusta para su país. La migración es uno de los grandes temas binacionales. Son tiempos realmente duros para nuestros paisanos y para nuestros hermanos centroamericanos.

## RESISTENCIAS

En medio del infierno las resistencias han crecido. En EUA son los jóvenes *dreamers* los que llevan la batuta. También el grupo de Occupy Wall Street ha tomado la calle para protestar contra la dinámica y la lógica capitalistas.

En México son las familias, la mayoría de ellas muy pobres y con pocos recursos de todo tipo, las que han creado los grupos de búsquedas de sus hijos, parientes desaparecidos. Son los familiares de muertos, asesinados, los que están creando una nueva esperanza de un México diferente.

Son los familiares de los 43 desaparecidos de Ayotzinapa, son los padres y madres de los niños y los bebés calcinados de la Guardería ABC, son las madres de Ciudad Juárez que buscan a sus hijas y que no quieren que exista más feminicidios, y la lista continúa: son muchos grupos los que van creando un México en resistencia, una resistencia débil, frágil, pero tenaz. El zapatismo, arrinconado y todo, sigue vivo y en armas.

Los movimientos sociales serán un espacio que debemos seguir y a los que debemos estar atentos. La represión puede continuar en ambos países, causando una posible intervención de EUA en México. Parece lejano, pero todo es posible.

## ¿Y DIOS?

Dios continúa revelándose en su pueblo crucificado. Son los testimonios y ejemplos de los familiares, de los jóvenes, de los migrantes, los que visibilizan la continua resurrección de los crucificados de la historia.

El primogénito de la resurrección, Jesucristo, sigue marcando el camino a los millones de asesinados injustamente, que son



resucitados por sus comunidades familiares, sociales y religiosas, que no aceptan la injusticia y claman al cielo señalando que sus hijos, sus padres, sus hijas no están muertas, asesinadas, violadas, sino están con vida y son la vida que les da fuerza para seguir exigiendo justicia.

Las comunidades —que no olvidan, porque no pueden olvidar a sus seres amados— son la memoria subversiva que nos devuelven la fuerza necesaria, el Espíritu de Dios para seguir resistiendo y luchando contra las dinámicas capitalistas dominantes, buscando y cooperando en la construcción de un Norte latinoamericano más justo, más digno y pacífico.



## II. DENSIDAD TEOLÓGICA DE LOS PROCESOS SOCIALES



# LA DENSIDAD TEOLÓGICA DE LOS PROCESOS SOCIALES

PEDRO TRIGO\*

## HORIZONTE DESDE EL QUE ABORDAMOS EL TEMA

El tema tiene sentido porque el cristianismo no es una religión, aunque tiene una dimensión religiosa. El cristianismo se realiza en la vida histórica, como se realizó la vida de Jesús de Nazaret, que no fue miembro de las instituciones religiosas de su pueblo, ni maestro de la ley de la sinagoga, ni sacerdote del templo, pero sí enviado por Dios a su pueblo para consumir la alianza con él y en él con toda la humanidad. Jesús instauró lo que hoy llamaríamos

---

\* Jesuita filósofo y teólogo venezolano, de origen español. De 1964 a 1966 tuvo contacto con monseñor Proaño en Ecuador, sintiéndose comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representaba. En 1973 fue discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde ese año pertenece al Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela (Centro Gumilla). Ha sido profesor invitado en varias universidades de América Latina, vinculado principalmente a la facultad de teología de la Universidad Católica Andrés Bello en Caracas. Vive en una zona popular y acompaña a comunidades cristianas de base.

un movimiento social<sup>1</sup>, no un movimiento político encaminado a tomar el poder. Pero su inevitable dimensión política, a causa de su envergadura, llevó a las autoridades a eliminarlo para que el movimiento no cundiera.

El efecto del movimiento en la gente fue llevarlos a pensar por su cuenta, a tomar su vida en sus manos, a cobrar esperanza, a levantarse de su postración, a encontrarse desde sí mismos. Esto hizo que las autoridades, que no eran democráticas, sintieran que su liderazgo institucional se tambaleaba, porque la gente seguía a alguien que no pertenecía al establecimiento y se iba reconfigurando, a partir de esa relación, de un modo incompatible a como lo requería el establecimiento.

La causa de estos efectos era que la gente apreciaba a Jesús como un enviado de Dios, un enviado precisamente a ellos. En la entrega de Jesús, ellos captaron que se les entregaba el mismo Dios. Se les entregaba hasta hacerse uno de ellos para salvarlos, no desde afuera y desde arriba sino desde adentro y desde abajo: encarnándose en su situación, no sólo padeciéndola sino asumiéndola desde dentro, tomándola en sus manos superadoramente. En lo que veían que Jesús los sobrepujaba absolutamente era en el peso de su humanidad, un peso como si fuera infinito, dentro de esos límites de su condición humana, que se presentaba como la de ellos.

Jesús suscitaba la fe que salva, de tal manera que la salvación aconteciera como un encuentro de libertades en el que Jesús y, en él, Dios tenían la primera palabra, un encuentro como entrega gratuita, y en el que la persona participaba con su fe, con la que se ponía en sus manos y respondía con lo mejor de sí.

---

<sup>1</sup> Schnackenburg recalca que "lo que Jesús entonces puso en marcha fue un 'movimiento de reunión'" (Schnackenburg, R. (1970). *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, I. Estella: Verbo Divino, p. 113). Esta es también la imagen que desarrolla Castillo a lo largo de todo su libro *El Reino de Dios* (Bilbao: DDB, 1999).

No era, pues, la relación del señor y su cliente, que, renunciando a su propia autonomía, vivía cumpliendo sus dictados, a cambio de vida y protección. Era una relación que llevaba a las personas a asumirse como adultas y como fraternas. Así pues, la relación a la vez creaba un vínculo profundo y liberaba. Por eso Jesús siempre apelaba a la libertad de sus oyentes y la suscitaba. No creaba dependencia infantilizante, pero sí vínculos profundos.

La relación de fe no es relación de sujeto a objeto, no tiene que ver con verdades, ni preceptos, ni ritos, ni con la afiliación estatutaria a una institución. Es la entrega personal como respuesta a una entrega personal y, por tanto, gratuita. La primera relación de fe en cada ser humano es la entrega del infante a su mamá y, posteriormente, a su papá y demás familiares, cuando en ellos hay amor constante, entrega que es respuesta a la entrega personal de ellos. Así, la relación de fe es la única relación personal no objetivante, personalizadora; por eso toda relación personalizadora es una relación de fe.

Los procesos sociales que brotan de este tipo de relación nada tienen que ver con el contagio de masas ni con el seguimiento entusiasta de un líder que encanta, ni con una relación clientelar, ni con un contrato de mutuos beneficios, ni con una convergencia de intereses o de aficiones, ni con la entrega militante a una causa, ni con una adscripción identitaria al compartir activamente una procedencia, una pertenencia, una cultura. Surgen al poner en común cada quien sus haberes para que surja el 'cuerpo social', un espacio compartido sin nombre propio porque es de todos y de nadie en particular. No es del aparato, ni del líder. Es de 'nosotros', un nosotros personalizado, en el que se conserva, transcendido, cada yo.

Nosotros hemos vivido la experiencia de cómo esta fe comunitaria, altamente personalizada, llevaba a movilizar ambientes, llevaba a encontrarse y reconocerse personas y grupos de distintos

barrios, de distintas ciudades, incluso de distintos países; llevaba a reconocerse como parte de una humanidad que trabajaba por vivir más humanamente, por pensar la realidad, oprimida por la injusticia y encubierta por ideologías emanadas desde el poder, por encontrarse, reconocerse, caminar juntos, transformar su cotidianidad, y contribuir a transformar la situación y las estructuras injustas.

En ese proceso nos fuimos encontrando con muchos otros que caminaban en direcciones similares, a veces también desde un ámbito predominantemente social y otras desde un nivel de realidad y desde una opción expresamente política.

#### **LA IMPRONTA DEL CONCILIO: ASUMIR NUESTRA RESPONSABILIDAD CON EL HERMANO Y CON LA HISTORIA DESDE LA ENCARNACIÓN SOLIDARIA**

Lo nuestro vino desde el Concilio Vaticano II, aunque no pocos ya sentíamos antes que nuestra fe, nuestra relación con Dios y con Jesús, esto no cabía en el cristianismo establecido y por eso recibimos el Concilio con mucho gozo y nos abrimos completamente a su inspiración. Sentíamos que Dios no era ante todo el de la institución eclesial y, muchísimo menos, el del orden establecido, aunque se apellidara occidental y cristiano, sino el que, como buen Padre, nos acompaña personalmente en la vida, buscando nuestro crecimiento, que incluía una relación justa y misericordiosa con los demás.

Lo más medular del aporte conciliar fue para nosotros 'encarnarnos' en la situación y 'responsabilizarnos' de ella, siguiendo el mismo impulso por el que uno de la Trinidad se había hecho uno de la humanidad para salvarnos desde dentro y desde abajo, haciéndose uno de nosotros y llevándonos en su corazón. Podemos

decir que la encarnación fue el santo y seña del Concilio, la consigna que nos entregaba.

Esto suponía dejar atrás la propuesta eclesial de salvarnos del mundo, desde el presupuesto de que estaba perdido y que no tenía salvación, y entrar lealmente a él, poner en común nuestros haberes para hacer cuerpo con él, como humanidad asumida por Dios, en Jesús de Nazaret, para salvarla. Todo eso, pues, desde nuestra condición de hijos del Dios de Jesús y de hermanos de todos, en el hermano universal Jesús de Nazaret.

Nosotros asumimos con emoción y coraje la expresión de Pablo VI: “una simpatía inmensa lo ha penetrado todo”. Y sacábamos la misma conclusión: “vosotros, humanistas modernos, que renunciáis a la trascendencia de las cosas supremas (...) reconoced nuestro nuevo humanismo: también nosotros —y más que nadie— somos promotores del hombre”<sup>2</sup>.

Ese nuevo humanismo, con el que nos identificamos, lo sentíamos cabalmente expresado en la *Gaudium et spes*: “nace un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad para con sus hermanos y la historia”<sup>3</sup>. Y para nosotros la responsabilidad no era el ejercicio de un imperativo categórico de nuestra conciencia, sino el modo concreto de practicar el amor. Como lo expresó paradigmáticamente Pablo VI, “la caridad tiene un nombre sagrado y grave: se denomina ‘responsabilidad’”<sup>4</sup>.

Como se ve, si nuestra vivencia cristiana se expresaba en este nuevo humanismo, caracterizado por la responsabilidad personalizada para con la historia, los procesos sociales que vehiculan esa responsabilidad adquieren para nosotros una densidad teológica.

2 Pablo VI. *Discurso de clausura del Concilio Vaticano II* (7 de diciembre de 1965), 8.

3 *Gaudium et spes*, 55.

4 Pablo VI. *Discurso de apertura de la última sesión del Concilio Vaticano II* (10 de setiembre de 1965), 10.



La mayoría de la institución eclesiástica en nuestros países no había aceptado este cambio de dirección que promovió el Concilio y muchos de ellos ni siquiera se habían querido enterar de lo que pasó en él, a pesar de la gran cobertura mediática, y seguían atrincherados en la institucionalización paralela que habían promovido, condenando desde ella, en bloque, al mundo moderno.

Nosotros en esta primera fase no discutimos demasiado con ellos porque nuestra atención estaba centrada en ponernos al día con los bienes civilizatorios y culturales de nuestra época, no como mimetismo adaptativo, sino desde nuestro impulso encarnatorio, asumiendo lo valioso y dejando lo demás. Insisto que no nos perdimos en el ambiente, muy secularizado, porque para nosotros estaba claro que en lo que estábamos empeñados era en asumir todo lo bueno para superar desde dentro lo que había de endiosamiento, de distracciones frívolas y de desigualdad creciente.

Ya al final de la década de los 60 para nosotros era palpable que desde dentro no podíamos consentir ni aceptar el secuestro creciente de los beneficios de la modernización por parte de la burguesía, ni la adición que inducía hacia las mercancías para tener una clientela cautiva, ni el secuestro de las democracias, que se iban vaciando progresivamente. Ahora la condena de esta dirección dominante la hacíamos desde dentro: para que todo lo bueno diera de sí para beneficio de todos, del bien común, como insistía la enseñanza social de la Iglesia, y para que el desarrollo de los bienes civilizatorios no se hiciera a costa del desarrollo propiamente humano, sino como expresión de él.

### **MEDELLÍN: DESARROLLO INTEGRAL COMO LIBERACIÓN**

Por eso nos sentimos totalmente expresados por Medellín, tanto que en los primeros años no le prestamos mucha atención porque

nos pareció que no decía más que lo que tenía que decir. Sólo cuando arreció la lucha ideológica, empezamos a analizarlo con los grupos para defenderlo de los ataques de los *mass media* y más todavía de la mayoría de la institución eclesial. Pero caímos en cuenta de que no lo aceptaban porque no habían recibido el Concilio. Entonces comprendimos concretamente que Medellín había sido la recepción, no sólo autorizada sino certera del Concilio, ya que había sido fruto de un discernimiento verdaderamente espiritual.

La diferencia de Medellín con el Concilio fue privilegiar, tanto la perspectiva de los de abajo para enfocar certeramente toda la realidad, como su condición de sujetos de su vida y de los cambios históricos necesarios. Mantuvo la perspectiva universalista y humanista del concilio, pero concluyó certeramente que sólo cuando les fuera bien a los pobres les iría bien a todos y que sólo la presión popular, con la alianza de profesionales solidarios, podría llevar a los gobiernos a tomar decisiones tendentes al bien común y no a consolidar un orden establecido que era, desorden, "violencia institucionalizada", como lo calificó la asamblea<sup>5</sup>.

Ahora bien, hay que decir que este desplazamiento de acentos de Medellín era expresión del objetivo de Juan XXIII de que la Iglesia llegara a ser de todos y sobre todo de los pobres, objetivo que el Concilio, a pesar de algún texto emblemático, no llegó a realizar. Así pues, también en ese punto crucial fue una recepción leal y oportuna, ya que en el momento que se realizó la asamblea los pueblos latinoamericanos estaban siendo los principales artífices de la modernización del continente, de tal manera que podemos decir que ni los Estados ni las élites estaban a su altura<sup>6</sup>.

5 CELAM. *Documento de Medellín, Paz*, 16.

6 Cf. Matos, M. (2012). *Perú: El Estado desbordado y sociedad nacional emergente*. Lima: Universidad del Pacífico.

Pero como estaban provocando un vuelco en las relaciones de poder, las élites en vez de arriesgar más en creatividad empresarial y asumir su responsabilidad social, presionaron para que las democracias dejaran de ser policlasistas, donde, como en el caso de Venezuela lo eran, o no llegaran a serlo, en los países que pugnanaban en esa dirección y, cuando hizo falta, echaron mano de los militares, porque para ellos lo absoluto no era la democracia sino mantener a toda costa su estatus de privilegio<sup>7</sup>.

Medellín mantuvo la línea del Concilio al proponer un desarrollo integral, es decir, no sólo técnico y organizativo sino sobre todo humano, de todo el hombre y de todos los hombres<sup>8</sup>, como había insistido la *Populorum progressio* (1967), que fue la otra fuente de inspiración de la asamblea episcopal. En esta integralidad Medellín expresaba lo mejor de la modernidad, sobre todo de la postguerra, y se apartaba, superándola, de la dirección dominante que estaba tomando, cada vez más sectariamente, el capitalismo triunfante.

Por la negativa de la burguesía a dar lugar al pueblo y a dinamizarse, y por la injerencia de las grandes potencias, del "imperialismo internacional del dinero", como dijo la asamblea<sup>9</sup>, adelantándose a lo que ahora es inocultable para todos, ese desarrollo integral

---

7 Quisiéramos mencionar al respecto tres editoriales de SIC: el primero se titulaba "¿Dictaduras para el desarrollo?" (marzo 1976, pp. 105-106), y se refiere al desarrollismo que, como solo beneficiaba a las corporaciones globalizadas y a la burguesía dependiente y se hacía a costa del pueblo, necesitaba de regímenes de la seguridad nacional para viabilizarlo. El segundo se refiere a Venezuela y a otros países sin dictadura, con un sistema de promoción individual, cada día más ardua, y prestación de servicios públicos, cada día más escasos. Se titulaba "¿Democracia sin organización popular?" (set-oct 1977, pp. 345-346). El tercero, a raíz de la represión inmisericorde y arbitraria como reacción a la revuelta en Caracas por el desmantelamiento de la protección social, se titulaba "Orden establecido versus democracia" (mayo 1989, pp. 147-150).

8 "El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre" (CELAM. *Documento de Medellín, Introducción*, 14).

9 CELAM. *Documento de Medellín*, Paz, 9e.

tuvo que incluir el ingrediente de la liberación, también integral. En eso coincidía con todos los movimientos de liberación, muy activos por entonces en Nuestra América. Pero hay que decir que para la asamblea eso no se debió a ningún mimetismo. Desde la misma introducción de sus documentos dejó claro su fuente bíblica:

Así como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da 'el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas. Menos humanas: las carencias materiales de los que están privados del mínimo vital y las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo. Menos humanas: las estructuras opresoras, que provienen del abuso del tener y del abuso del poder, de las explotaciones de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones. Más humanas: el remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más humanas también: el aumento en la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza, la cooperación en el bien común, la voluntad de paz. Más humanas todavía: el reconocimiento, por parte del hombre, de los valores supremos, y de Dios, que de ellos es la fuente y el fin. Más humanas, por fin, y especialmente, la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad en la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar como hijos, en la vida del Dios vivo, Padre de todos los hombres' (*Populorum progressio*, 20 y 21)<sup>10</sup>.

Para los obispos, el paso de condiciones de vida menos humanas a más humanas es, nada menos que una nueva pascua: experiencia del paso de Dios que salva. Ese paso es el proceso social más complejo. Pues bien, para ellos no es una transformación meramente humana. En esa transformación pluridimensional y por

10 CELAM. *Documento de Medellín, Introducción*, 6.

eso integralmente humana, experimentan la presencia actuante de Dios, experimentan la acción salvadora de Dios.

En lo que desde una consideración científica tiene como sujetos únicamente a los seres humanos, la fe reconoce una sinergia entre la acción humana y la acción trascendente de Dios. Tenemos que decir que en este punto los obispos expresan lo que mucha gente estaba sintiendo y viviendo en Nuestra América, a diferencia del cariz secularizante que había adquirido en Europa y en parte de las élites latinoamericanas.

### DESATAR PROCESOS, MÁS QUE OCUPAR ESPACIOS

Primero queremos destacar que los obispos se refieren al paso de Dios, porque el Dios bíblico, y más acentuadamente el Dios cristiano —en cuanto que Jesús selecciona unas características y desecha otras— no es un Dios epifánico, asentado en lugares y accesible mediante ceremonias<sup>11</sup>, sino “el que es, causando ser”, como se autodefinió a Moisés (Cf. Ex 3,14), es decir, el que acompaña en los procesos liberadores para que lo sean, el que está con los que caminan, porque no tienen espacio, dándoles la consistencia que carecen, ayudando a que la adquieran en esa compañía, en ese diálogo de libertades.

Este Dios es la contraparte del que aspira a copar todo el espacio, de manera que todo esté mediatizado por él, que es el proyecto de los que dominan despóticamente por su capacidad científico-técnica, su organización y sus armas, y la contraparte también de sus dioses, que no son más que la proyección al infinito de su dominio.

---

11 Por eso se pone en su boca que ya ha llegado el tiempo en que no se adorará ni en el templo del monte Garizín ni en el de Jerusalén, porque Dios es Espíritu y los que lo adoren lo harán en espíritu y verdad (cf. Jn 4, 21-24).

Hay que decir que la cristiandad aspiró a ocupar, mediante nombres, símbolos, lugares y ejercicios, todo el espacio disponible y a reducir el tiempo histórico al tiempo cíclico de las celebraciones. Todo, presidido por la jerarquía y los gobernantes, tenidos como católicos, puestos por voluntad de Dios.

Tenemos que decir que en el cristianismo latinoamericano, en la práctica, aún no hemos dilucidado este punto; aunque no es una casualidad que un Papa venido de la periferia, desde el fin del mundo<sup>12</sup>, esté insistiendo en esta contraposición, como la que decide si la orientación vital de una persona, o de un grupo, o de una institución, o de una estructuración social es humana, o inhumana o, mejor, si humaniza o deshumaniza a quienes se orientan por ella<sup>14</sup>.

El texto que comentamos, es pues, clave en este punto: en los proyectos personales y de grupos organizados y de clases sociales, o todo lo guía el afán de controlar espacios no democráticamente, no para el bien común, o las energías se dirigen a desatar procesos humanizadores, porque los seres humanos no estamos hechos y el

12 “Hermanos y hermanas, buenas noches. Ustedes saben que el deber del cónclave era dar un obispo a Roma. Parece que mis hermanos cardenales han ido a buscarlo al fin del mundo. Pero aquí estamos”. Estas fueron las primeras palabras de Francisco al mundo, al asomarse al balcón del Vaticano después de su elección el 13 de marzo del 2013.

13 “Uno de los pecados que a veces se advierten en la actividad sociopolítica consiste en privilegiar los espacios de poder en lugar de los tiempos de los procesos. Darle prioridad al espacio lleva a enloquecerse para tener todo resuelto en el presente, para intentar tomar posesión de todos los espacios de poder y autoafirmación. Es cristalizar los procesos y pretender detenerlos. Darle prioridad al tiempo es ocuparse de *iniciar procesos más que de poseer espacios*. El tiempo rige los espacios, los ilumina y los transforma en eslabones de una cadena en constante crecimiento, sin caminos de retorno. Se trata de privilegiar las acciones que generan dinamismos nuevos en la sociedad e involucran a otras personas y grupos que las desarrollarán, hasta que fructifiquen en importantes acontecimientos históricos. Nada de ansiedad, pero sí convicciones claras y tenacidad. A veces me pregunto quiénes son los que en el mundo actual se preocupan realmente por generar procesos que construyan pueblo, más que por obtener resultados inmediatos que producen un rédito político fácil, rápido y efímero, pero que no construyen la plenitud humana” (*Evangelii gaudium*, 223-224; cf. *Laudato si*, 178; et pasim).

modo humano de ser es ser siendo, hasta nuestra integración personal y la consumación de la historia, que no se dará en esta tierra.

Así pues, la orientación vital del que se quiera encontrar con el Dios que pasa, es pasar también, estar en proceso, como individuos, como comunidades, grupos y colectivos sociales. Ahora bien, no cualquier proceso es humanizador y contiene ese encuentro, sino el que va de condiciones de vida menos humanas a más humanas en los diversos niveles de la realidad y del ser humano.

### **PASAR DE CONDICIONES DE VIDA MENOS HUMANAS A MÁS HUMANAS**

Después de referirnos al proceso como tal, vamos a desarrollar los diversos elementos que contiene, porque en ellos aparecen en una sola matriz los diversos componentes de un proceso social que aspire a ser realmente complejo y por eso integralmente humanizador, y no ambivalente e incluso más negativo que positivo.

El nivel más elemental de condiciones de vida menos humanas es el de los que están privados del mínimo vital. Como se ve, el texto no se refiere a un hecho neutro: muchos no tienen cómo vivir, sino a una relación social excluyente que impide que lo adquieran: están privados. Esto era así en tiempos de Medellín y lo es hoy de modo absoluto. Lo era entonces porque la destinación primaria y absoluta de los bienes de la tierra no son las personas privadas sino la humanidad<sup>14</sup>. Era cierto que la distribución de la tierra

---

14 "Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad. Sean las que sean las formas de la propiedad, adaptadas a las instituciones legítimas de los pueblos según las circunstancias diversas y variables, jamás debe perderse de vista este destino universal de los bienes. Por tanto, el hombre, al usarlos, no debe tener las cosas exteriores que legítimamente posee como exclusivamente suyas, sino también como comunes, en el sentido de que no le aprovechen a él solamente, sino también a los demás" (*Gaudium et spes*, 69).

el año 1968 era absolutamente inequitativa y que gran parte de los sueldos de la ciudad no bastaban para cubrir ese mínimo vital.

Hoy la distribución de la tierra es muchísimo más inequitativa: un escándalo que clama al cielo, y lo mismo podemos decir de muchos sueldos. Hoy los ricos son muchísimo más ricos que entonces: somos la región más desigual del mundo, la más inequitativa. Hoy el desarrollo tecnológico y de comunicaciones hace posible que nadie pase hambre; hoy el hambre siempre tiene un componente de injusticia y, cristianamente hablando, de falta gravísima de fraternidad.

Por eso el texto se refiere también al grado mínimo de condiciones de vida menos humanas, en el sentido estricto de calidad humana: “las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo”. Es clara la correlación entre este elemento y el anterior. La relación es de causalidad: porque existen estos seres mutilados por el egoísmo, existen tantos privados de lo esencial.

¿Qué tenemos que decir? Que se dio un proceso bastante amplio de superación, en el primer caso, que es el que reseña lo que significa el paso a condiciones de vida más humanas: “el remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura”. Fue mucha la gente popular que dio ese paso, mediante la combinación de varios de estos procesos.

Fueron procesos sociales propiciados por el empuje de la gente popular que estaba haciendo un proceso, de envergadura histórica, de asunción de su condición de sujeto, que incluía la capacitación a muchos niveles y el responsabilizarse de la propia persona, de la familia que estaba constituyendo, del barrio que estaban levantando, de la sociedad que estaban contribuyendo a transformar, de la política que trataban arduamente de democratizar.



En este proceso, estas personas se encontraron con profesionales solidarios y se fue creando un ambiente de condiciones de vida más humanas: “el aumento en la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza, la cooperación en el bien común, la voluntad de paz”. Se puede decir que estas características no fueron propias solamente de ambientes, por así decir, liberados, sino que también permearon el ambiente general, de manera que en esos años no estuvo copado solamente por la ideología del desarrollismo dependiente, radicalmente injusto y descuidado del desarrollo propiamente humano, y por eso los llamados a respetar la dignidad y a la cooperación en el bien común tenían sentido<sup>15</sup> y eran bien recibidos en amplias capas de la sociedad, y lo contrario estaba mal visto y los que lo hacían tenían que aparentar lo contrario para no perder del todo la respetabilidad.

En este proceso el papel del cristianismo liberador fue en muchos casos decisivo. Por eso el texto que comentamos pone en la cima de las condiciones más humanas de vida “la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad en la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar como hijos, en la vida del Dios vivo, Padre de todos los hombres”. Es cierto que esa fe y esa caridad dinamizaron no sólo a las personas sino a la sociedad, a pesar de que buena parte de los poderosos caminaban en dirección contraria.

Ese encuentro, tan liberador, con Jesús de Nazaret y con su Padre, que en él era el nuestro, y, en ese camino, el encuentro con

---

<sup>15</sup> Es lo que el papa Francisco insiste que hay que reponer: “tenemos que volver a llevar la dignidad humana al centro y que sobre ese pilar se construyan las estructuras sociales alternativas que necesitamos. Hay que hacerlo con coraje, pero también con inteligencia. Con tenacidad, pero sin fanatismo. Con pasión, pero sin violencia. Y entre todos, enfrentando los conflictos sin quedar atrapados en ellos, buscando siempre resolver las tensiones para alcanzar un plano superior de unidad, de paz y de justicia” (Papa Francisco a los participantes en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares. El Vaticano, 28 de octubre del 2014).

muchísimos que estaban en el mismo proceso histórico, y que al recorrerlo desde estas relaciones trascendentes se iban volviendo hermanas y hermanos, esa fraternidad tan dinámica creaba espacios de confianza para poder procesar los diversos aspectos de lo que se iba viviendo, para comprenderlo, asimilarlo y actuar mancomunadamente con tenacidad, paciencia, sabiduría y solidaridad. Y también para aguantar contrariedades, sinsabores y, más en general, el desgaste de un proceso tan abarcador tan complejo, tan novedoso y tan contrastado, aguantarlo sin quemarse, sino aprendiendo a sacar bienes de los males e, incluso, a vencer al mal a fuerza de bien.

### UN PROCESO HISTÓRICO APLASTADO

No se trataba sólo ni principalmente de pasar de la sociedad tradicional al proceso acelerado de modernización y desarrollo, sino de pasar de las condiciones menos humanas que denuncian, en segundo lugar, los obispos: “las estructuras opresoras, que provienen del abuso del tener y del abuso del poder, de las explotaciones de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones”. Esas son las que hemos insistido que resistieron; a nivel social no hubo conversión del abuso, de la explotación ni de la injusticia.

Por eso el proceso social se fue topando con ese muro, que sólo aceptaba una integración en condiciones de inferioridad y un desarrollo desigual, del que ellos fueran los principales beneficiados. En algunos casos una política realmente democrática logró frenar esas pretensiones; pero a la larga se fueron imponiendo, en unos países más que en otros, pero en todos de una manera apreciable y en bastantes de modo aplastante.

Al fin, con la llegada de la globalización, las corporaciones globalizadas en alianza con las burguesías y, más o menos abiertamente, con los gobiernos y con las fuerzas armadas, lograron imponer

sus dictados y frenar —o por lo menos contener— en una medida apreciable ese dinamismo popular; y, más todavía, lograron que se evaporara ese ambiente de aprecio de la dignidad humana y de apuesta por su defensa, de aspiración al bien común, del trabajo esforzado y creativo por una paz verdadera, fruto de la justicia y de la interacción simbiótica en una sociedad en proceso de hacer un lugar digno para cada uno.

En su lugar, se impuso la exhibición de ofertas casi ilimitadas para comprar o al menos para ver en la pantalla, la sustitución de la relación entre personas por la posesión o visualización de cosas, de mercancías, y de mundos de fantasía, no mundos románticos o en los que transitaban pasiones humanas para ir aprendiendo a vivir, gozar y sufrir con las alternancias humanas, sino exhibición de riqueza inagotable, mezclada con violencia explosiva, inagotable también o minuciosa y fría, y de sexo, lo más animalizado posible. A esto se fue sumando progresivamente el miedo, como muro de contención introyectado, que es hoy a nivel mundial el modo prevalente de dominación, más que la seducción del tener, que era el dinamismo que prevalecía anteriormente.

#### **ABANDONO DEL PUEBLO POR PARTE DE LA MAYORÍA DE LA INSTITUCIÓN ECLESIASTICA**

Después de haber desarrollado el hilo dominante de la trama, la fuerza mayor que ha llegado a detener y —en una medida apreciable— a neutralizar asimilándola, esa energía tan creativa que desde la segunda mitad del siglo pasado dinamizó a la gente popular en Nuestra América, vamos a referirnos ahora a otras fuerzas que contribuyeron a que no tuviera lugar o a que se desviara. Una de ellas es la institución eclesiástica, una parte considerable de la institución eclesiástica latinoamericana y, más todavía, la curia romana y el papa Juan Pablo II.

Ya dijimos que buena parte de la institución eclesiástica latinoamericana no ha recibido el Vaticano II ni, por tanto, Medellín. Los seminarios han sido en la mayoría de los casos los bastiones y semilleros de una visión corporativa del ministerio y, por eso, refractaria a los procesos sociales y, más aún, a estimularlos desde la fe compartida, porque no aprendieron a llevarse mutuamente con los laicos en la fe, en el amor cristiano y en la vida. No eran cristianos con los laicos ni, por eso y desde ahí, pastores de ellos<sup>16</sup>. Eran simplemente —y la mayoría sigue siendo— los representantes de una institución jerárquica ante los que para ellos no eran, en la práctica, más que usuarios de sus servicios o, lo más, adherentes no deliberativos a la institución que ellos representaban.

En este contexto llega al pontificado Juan Pablo II, restreado con el anticomunismo en Polonia, progresista a nivel social<sup>17</sup>, pero que inconscientemente había introyectado la dirección no deliberante del comunismo, asumiendo en la Iglesia el papel del secretario general en el partido<sup>18</sup>. Le vendieron la idea de que la Iglesia

16 “A este respecto dice hermosamente san Agustín: ‘si me aterra el hecho de que soy para vosotros, eso mismo me consuela porque estoy con vosotros. Para vosotros soy el obispo, con vosotros soy el cristiano. Aquél es el nombre del cargo, este el de la gracia; aquél, el del peligro; este el de la salvación’” (*Lumen gentium*, 32).

17 Ver, sobre todo, sus encíclicas *Laborens exercens* (El trabajador), *Sollicitudo rei socialis* (Solicitud por la cuestión social) y *Centesimus annus* (A los cien años de la *Rerum novarum*, la primera encíclica social de León XIII, en 1891).

18 Así escribimos a su muerte: “su límite es su concepción de lo institucional, que por influencia, tanto de su Iglesia polaca preconiliar como del comunismo ambiental en que se levantó, lo concibió siempre como piramidal. Él era asiduo defensor del Concilio Vaticano II, pero por esta deformación de su formación, no cayó en cuenta de que, a nivel eclesial, lo más medular del concilio es la igualdad fundamental de todos los miembros del Pueblo de Dios, que debemos llevarnos mutuamente en la fe, en el amor fraterno y en el ejercicio concreto de la vida cristiana. Los ministerios, también el de Papa, vienen después. El Papa, como los obispos o los presbíteros o los teólogos, es cristiano con los demás y luego es su servidor en el ministerio concreto al que ha sido llamado. Este *ser con* no fue ejercido por él en su ministerio. Por eso, en contra de lo que a él le parecía a nivel conceptual, consolidó sin darse cuenta una institución eclesiástica piramidal, en la que por tanto no fluyó la lógica sinodal sino la institucionalista. Por eso, el poco acierto de no pocos de sus nombramientos y por eso también el acabar en manos de sus colaboradores” (Trigo, P. *Un creyente muy humano*. SIC, 674, mayo 2005, p. 147).

liberadora latinoamericana era comunista y él se dedicó a nombrar obispos conservadores, muchos de los cuales no eran siquiera pastores sino intelectuales doctrinarios.

Por eso llegó a Puebla (1979), a la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, a proclamar la verdad sobre Dios, la Iglesia y el ser humano<sup>19</sup>, que supuestamente estaba siendo falsificada. Sin embargo, a pesar de la gran autoridad de ese Papa, que era un verdadero líder de masas, esa Conferencia General del Episcopado confirmó las opciones de Medellín, aún siendo consciente de que estaba sufriendo muy dolorosamente sus consecuencias, tanto por el poder político y económico como por parte del Vaticano, y consagró la opción por los pobres como indispensable pivote de todo compromiso social y más en general como prueba de autenticidad cristiana<sup>20</sup>. Pudo conservar sus opciones evangélicas, a pesar de la curia vaticana, porque estaba más vivo que nunca el cristianismo de comunidades de base y de compromiso popular. En todo el continente florecieron muchas organizaciones de inspiración cristiana, abiertas por supuesto a todos, y muchos cristianos que hacían vida en comunidades se afiliaban a organizaciones solidarias o las fundaban en sus vecindarios.

Pero los obispos represores, elegidos, como dijimos, para desarbolar a esta Iglesia, cerraron los seminarios al espíritu del Vaticano II e incluso a la letra y a Medellín y Puebla, y se dio una gran involución, que todavía padecemos, en la institución eclesial, caracterizada por el corporativismo y el pietismo, ambas direcciones incompatibles con el Evangelio: el corporativismo por su carácter cerrado, ya que el Evangelio es estructuralmente abierto, y el pietismo por su confinamiento en los actos religiosos de devoción, desligándolos de la vida histórica y de las fuentes cristianas.

---

19 Título de su conferencia inaugural.

20 CELAM. *Documento de Medellín, Opción preferencial por los pobres*, 1134-1165.

A pesar de esa dirección antievangélica, en la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Santo Domingo (1992), que en realidad no fue tal porque estuvo intervenida por la curia romana y no gozó de autonomía en su estructura, la redacción global, en casi todas sus secciones, continuaba la línea de las dos conferencias anteriores, incluso la profundizaba. Esto es muy diciente porque, aunque no fue el texto que se aprobó, sí fue el resultado del trabajo de las comisiones y, por tanto, reflejó el sentir de la mayoría, en la que se encontraban los obispos de los países intermedios, ya que los mayores (Colombia, México, Argentina y en parte Brasil) representaban, fuera de unos pocos, el sentir de la curia romana.

Esto indica el arraigo tan profundo que llegó a tener en nuestra Iglesia la dirección del Concilio, recibida con creatividad fiel por Medellín. Esta línea fue refrendada por la Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Aparecida (2007), que la expresó paradigmáticamente en el título: “discípulos misioneros”, a pesar de que en Roma tacharon párrafos muy significativos del documento final.

Si las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), que estaban a la base de los procesos sociales de la mayoría de los cristianos populares, son una alianza entre gente popular y no popular en el seno del pueblo, y una gran parte de esos elementos no populares abandonaron al pueblo, bien sea por crisis de personal y económica, procesadas con lógica institucional, como le ocurrió a la mayoría de la vida religiosa, bien por esa lógica corporativa que se impuso en la institución eclesiástica diocesana, las comunidades perdieron gran parte de su vitalidad. Aunque también hemos insistido que el cambio de imaginario ambiental incidió más profundamente aún. Pero es cierto que donde se ha mantenido esa alianza, aún subsisten

CEB, aunque su capacidad movilizadora sea menor por ese cambio de horizonte societal.

## LO POLÍTICO EN DESMEDRO DE LA COTIDIANIDAD

Los agentes pastorales ilustrados no pudieron entablar con el pueblo relaciones horizontales y mutuas, y sobrevaloraron lo político en desmedro de la cotidianidad. Además, hubo un problema interno que distorsionó el proceso por parte de un número considerable de agentes pastorales activos, comprometidos y preparados. El problema consistió en su identidad ilustrada y, concretamente, de la segunda ilustración, la socialista, muy influida en esos años en América Latina por la versión marxista.

Ellos, como muchos otros profesionales solidarios de Nuestra América, apreciaban sinceramente al pueblo y por eso coreaban con toda el alma esas consignas tan voceadas entre nosotros: “el pueblo unido, jamás será vencido” y “sólo el pueblo salva al pueblo”. Y mantenían con él relaciones cordiales, más que el resto de la izquierda. Pero en su concepción de fondo y en su imaginario estaba la convicción de que el pueblo era el que no tenía, el que no sabía, el que no valía, naturalmente que sin culpa, y por eso ellos eran los que lo iban a concientizar y organizar, además de capacitar, como proponía la primera ilustración.

Por eso, aun en medio de la euforia, el entusiasmo y la entente cordial, las relaciones, en el fondo e inconscientemente, eran unidireccionales y verticales. Ellos o la coordinadora eran los que dirigían, proponían, gerenciaban y evaluaban. Y los animadores eran los que llevaban a la base lo decidido. En no pocos casos los animadores acababan siendo, según la jerga de la primera ilustración, los promovidos, es decir, configurados por el paradigma de

los animadores. Eso contribuía a mantener la ficción de que era la gente popular la que llevaba todo.

En este esquema no podía haber comunidades ni de base. Eran más bien células, en este caso no del partido, sino de la coordinadora, o grupos de los agentes pastorales. Eran organizaciones en el pueblo, pero no del pueblo<sup>21</sup>, porque el pueblo no era sujeto sino participio pasivo: concientizado, organizado, promovido, siempre desde el paradigma del sujeto, que era el agente pastoral.

Además estuvo el problema de la sobrevaluación de lo político: tomar el poder, que equivalía a tomar el gobierno, era la palanca indispensable para casi todo lo que se anhelaba<sup>22</sup>. No se captaba que entre la vida cíclica y la historia, está la vida histórica en la que lo sustantivo es la vida, que no está hecha, sino que hay que tomarla en nuestras manos para moldearla y humanizarnos en el proceso. No se captó que en eso consistía, sobre todo, la fuerza histórica de los pobres, que se estaba manifestando con tanta prestancia en esas décadas en el continente. No se captaba que ellos eran los sujetos más densos en Nuestra América, porque eran capaces de vivir y hacerlo humanamente, cuando se les negaban las condiciones mínimas de vida<sup>23</sup>. No se captaba que la convivialidad del barrio no era algo idiosincrático sino poco menos que un prodigio,

21 Trigo P. (2015). "Organizaciones del barrio y organizaciones en el barrio". *La cultura del barrio*. Caracas: Centro Gumilla, pp. 121-133.

22 Es lo que critica el Papa hablando a los movimientos sociales: "aquí en Bolivia he escuchado una frase que me gusta mucho: «proceso de cambio». El cambio concebido no como algo que un día llegará porque se impuso tal o cual opción política o porque se instauró tal o cual estructura social. Dolorosamente sabemos que un cambio de estructuras que no viene acompañado de una sincera conversión de las actitudes y del corazón termina a la larga o a la corta por burocratizarse, corromperse y sucumbir" (Discurso del papa Francisco en el II Encuentro Mundial de los Movimientos Populares, Santa Cruz de la Sierra, 9 de julio del 2015).

23 Trigo, P. (2015). "Llegar a reconocer al pueblo la condición de sujetos humanos superando la relación ilustrada". *Echar la suerte con los pobres de la tierra*. Caracas: Centro Gumilla, pp. 79-84.



recreado cada día a base de poner en ello lo mejor de sí<sup>24</sup>. No se captaba que prescindir de la cotidianidad para dedicarse a la revolución en el seno de la organización, como teorizó el 'Ché' Guevara en esos años<sup>25</sup>, era alienación que incapacitaba para producir una alternativa superadora.

La contaminación que produjo en estos cristianos liberadores la pretendida liberación marxista, tuvo efectos deletéreos y dista mucho de haber sido superada, tanto a nivel de las izquierdas de nuestra región como a nivel de este tipo de agentes pastorales.

Creo que el porvenir de la teología de la liberación se juega, en gran medida, en redescubrir la polifonía de la vida y actuarla, en vivir esta cotidianidad con el pueblo y en ella entablar esa reciprocidad de dones, en la que tenemos mucho que dar, que ya no tenga el pueblo, sino más que recibir, que no tenemos nosotros. Ese es un componente ineludible del acto primero del que la teología de la liberación es acto segundo<sup>26</sup>.

## COYUNTURA ACTUAL Y LO QUE DIOS NOS PIDE EN ELLA

Primero caracterizaremos la situación mundial y eclesial y luego veremos lo que nos corresponde hacer como discernimiento evangélico.

---

24 "Un techo, para que sea hogar, tiene una dimensión comunitaria: y es el barrio... y es precisamente en el barrio donde se empieza a construir esa gran familia de la humanidad, desde lo más inmediato, desde la convivencia con los vecinos". "Allí el espacio público no es un mero lugar de tránsito sino una extensión del propio hogar, un lugar donde generar vínculos con los vecinos" (Francisco, *ibidem*, 2014).

25 Guevara, E. (1977). "Socialismo y hombre nuevo en Cuba". En *Obras escogidas de Ernesto 'Ché' Guevara*. Tomo II. Madrid: Fundamentos, p. 382.

26 Trigo, P. (2001). "Cuál es el acto primero del que la teología de la liberación es acto segundo". ITER 25, pp. 109-136.

## Coyuntura actual

### *Coyuntura económica y política*

El proyecto neoliberal, que se autoentiende como el fin de la historia en la figura definitiva del capitalismo global y la democracia meramente procedimental, domina sin competencia en el mundo occidental y occidentalizado, aunque China presenta otra versión, aparentemente muy heterodoxa, en la que el partido único dirige y está al servicio de la producción capitalista.

Esta expansión sin límites ha provocado situaciones que lo amenazan: ante todo la ruptura creciente y casi sin retorno del equilibrio ecológico, con catástrofes cada día más extendidas y más costosas<sup>27</sup>; desempleo creciente de los jóvenes<sup>28</sup>, que no tienen lugar; acentuado por migraciones cada vez más masivas e indetenibles, si no se opta por la masacre inmisericorde; el cáncer del terrorismo, respuesta desesperada de los que no sólo no tienen lugar sino que son vilipendiados<sup>29</sup>.

La respuesta del sistema es la que Hegel llamó la gran disciplina y la aplicó al imperio romano, restreado con el gran capital de

27 "Un sistema económico centrado en el dios dinero necesita también saquear la naturaleza, saquear la naturaleza, para sostener el ritmo frenético de consumo que le es inherente. El cambio climático, la pérdida de la biodiversidad, la desforestación ya están mostrando sus efectos devastadores en los grandes cataclismos que vemos, y los que más sufren son ustedes, los humildes, los que viven cerca de las costas en viviendas precarias o que son tan vulnerables económicamente que frente a un desastre natural lo pierden todo" (Discurso del papa Francisco a los participantes en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares, El Vaticano, 28 de octubre del 2014; ver la encíclica *Laudato Si*).

28 "No existe peor pobreza material, que la que no permite ganarse el pan y priva de la dignidad del trabajo. El desempleo juvenil, la informalidad y la falta de derechos laborales no son inevitables, son resultado de una previa opción social, de un sistema económico que pone los beneficios por encima del hombre" (*idem*).

29 Así resume el papa Francisco estos síntomas: "los destructores efectos del imperio del dinero: los desplazamientos forzados, las emigraciones dolorosas, la trata de personas, la droga, la guerra, la violencia y todas esas realidades que muchos de ustedes sufren y que todos estamos llamados a transformar" (*idem*).

hacendados y banqueros, que sometió a todos por el terror y, dentro de él, el orden<sup>30</sup>. El miedo es hoy ya el gran resorte<sup>31</sup>, mayor que la fascinación de las mercancías.

Es claro que en este escenario no tienen cabida los movimientos sociales, tal como los hemos caracterizado, y se los sustituye por los grandes eventos deportivos o musicales, protocolizados según los requerimientos del sistema, es decir, como grandes negocios, o los grandes eventos cívicos, muy ritualizados, en los que el sistema se glorifica a sí mismo.

### *Coyuntura eclesial*

A nivel eclesial tenemos que hablar de una contradicción: el *kairós* del papa Francisco y la resistencia a él. Lo que da el tono es el papa Francisco, que es un líder realmente evangélico y que por eso desde el comienzo de su pontificado se propuso que sus relaciones con los cristianos fueran horizontales y mutuas, y se está manteniendo en ese esquema relacional. También entiende que el cristianismo se realiza en la vida y se simboliza en la Cena del Señor, y por eso todo su afán se dirige a que los privados de vida la tengan y los privados de humanidad, por su egoísmo, se conviertan a Dios y a los hermanos. Por eso su ámbito no es sólo el cristianismo, sino la humanidad entera, desde los predilectos del Señor, que son los pobres, en los que incluye a los ancianos abandonados,

30 Hegel, F. (1974). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Ed. Revista de Occidente, pp. 499-553.

31 Así lo afirma repetidamente el papa Francisco: “¿Quién gobierna entonces? El dinero. ¿Cómo gobierna? Con el látigo del miedo, de la inequidad, de la violencia económica, social, cultural y militar que engendra más y más violencia en una espiral descendente que parece no acabar jamás. (...) Ese sistema es terrorista. (...) El miedo, además de ser un buen negocio para los mercaderes de armas y de muerte, nos debilita, nos desequilibra, destruye nuestras defensas psicológicas y espirituales, nos anestesia frente al sufrimiento ajeno y al final nos hace crueles” (Discurso del papa Francisco a los participantes en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares, Roma, 2016).

a los jóvenes sin trabajo, a los enfermos desatendidos, a los emigrantes, a los explotados por las mafias<sup>32</sup>.

No es de extrañar que un Papa así se reúna sistemáticamente con los representantes de los movimientos sociales y que lo venga haciendo como parte sustancial de su ministerio<sup>33</sup>.

La fuente de su servicio a los cristianos y al mundo es Jesús de Nazaret, contemplado discipularmente en los evangelios. Siempre pide que bebamos de esa fuente, sobre todo, a los agentes pastorales.

Hay que decir que en el invierno eclesial y social que padecemos, esa figura carismática viene despertando un nuevo Pentecostés, no sólo para los católicos y más generalmente para los creyentes, sino para muchísima gente de buena voluntad.

Pero también es cierto que la mayoría de la curia vaticana y quienes se definen por la institución eclesiástica y no por su pertenencia al pueblo de Dios en el que cumplen su función de pastorear, están resistiendo visceralmente a su conducción y a sus propuestas. Los nuevos nombramientos de obispos y cardenales van en la dirección de una encarnación *kenótica* desde Jesús de Nazaret, y por eso son fuente de esperanza. Pero los otros resisten con más virulencia. Ahora bien, la insistencia del papa Francisco en el protagonismo de los laicos está dando un cierto espacio para comunidades y movimientos sociales, incluso donde los agentes pastorales no acompañan.

---

32 Trigo, P. (2017). *Francisco, el Papa del Concilio Vaticano II*. Buenos Aires: San Pablo, pp. 65-77.

33 Ha dirigido discursos a los participantes en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares (El Vaticano, 28 de octubre del 2014); a los participación en el II Encuentro Mundial de los Movimientos Populares (Santa Cruz de la Sierra, 9 de julio del 2015); a los participantes en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares (El Vaticano, 5 de noviembre del 2016); y envió una carta a los Movimientos Populares reunidos en California, el 17 de febrero del 2017.

### **¿Qué nos pide Dios en esta coyuntura?**

Ante todo, tenemos que ver esta coyuntura eclesial como un verdadero *kairós* y tenemos que discernir lo más concretamente posible ese paso del Espíritu y secundar su impulso, tanto en nosotros y en nuestros ambientes, como, en lo que podamos, en el ambiente de nuestros países. No podemos dejar pasar la ocasión. Tenemos que recibir esa onda y expandirla. Dentro de la situación de pecado, que clama al cielo, estamos viviendo un tiempo de gracia.

Para revitalizar los procesos sociales, tenemos, ante todo, que ahondar en las fuentes evangélicas. Frente a un cristianismo institucionalista, doctrinario y disciplinar, tenemos que privilegiar las relaciones personales, ante todo con Jesús de Nazaret y con el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, mediante la lectura orante personal y comunitaria de los santos evangelios. Si no partimos de esa base a la vez humanísima y trascendente, todo lo demás carecerá de firmeza, de hondura, de consistencia.

Precisamente en la lectura comunitaria, si todos la hacemos como discípulos y, por tanto, no es una buida enseñanza del agente pastoral, es donde nos hermanamos a fondo y nos llevamos mutuamente en nuestra fe. Desde esa lectura, si la hacemos en la casa del pueblo, viene la constitución de verdaderas comunidades cristianas y la solicitud porque haya vida y porque esa vida sea realmente humana.

Desde esa comunitariedad básica en la casa del pueblo vemos con claridad la necesidad de privilegiar la cotidianidad cuando no hay normalidad. Porque, así como la cotidianidad en la normalidad muchas veces se vuelve intrascendente: mero tiempo libre, donde no hay normalidad es el ámbito de la vida en todo su plurimorfismo. Allí es donde se vive y se convive y se esfuerza porque esa vida sea radicalmente humana.

Porque, como suele insistir Jon Sobrino<sup>34</sup>, la división más radical entre los seres humanos se da entre quienes pueden dar la vida por supuesta y se dedican a cualificarla y disfrutarla, y quienes tienen como objetivo de la vida vivir, no sólo sobrevivir, y hacerlo con la mayor autenticidad y plenitud posible. Estos viven por el empeño agónico por vivir<sup>35</sup>. El empeño es literalmente agónico porque es una lucha por la vida cuando no hay condiciones para vivir<sup>36</sup> y acecha la muerte. Por eso es un empeño que no cesa. Este empeño es el que hace de estos seres humanos los sujetos más densos.

Ahora bien, el empeño desgasta, y por eso la tentación de degradarse a la condición de bestia entregada a las pulsiones más elementales o fiera que sale a ganarse la vida a la fuerza, caiga quien caiga, sabiendo que más temprano que tarde va a caer él mismo. Quienes vencen estas tentaciones, así como la resignación a su situación de minusvalía, son los sujetos más humanos. Cristianamente hablando, en ellos aparece más claro lo que es vivir obedeciendo al impulso del Espíritu, a quien confesamos en el Credo como “Señor y dador de vida”. No decimos que siempre obedezcan al Espíritu, pero si viven cuando no hay condiciones para vivir, es que viven del impulso del “Dador de vida” como Señor, venciendo sobre todos los obstáculos<sup>37</sup>.

34 Sobrino, J. (1992). “Despertar del sueño de la cruel inhumanidad”. En: *El principio misericordia*. Santander: Sal Terrae, p. 21; Sobrino, J. (1985). *Liberación con espíritu*. Santander: Sal Terrae, pp. 191-198.

35 Trigo, P. (2015). “La fuente de la cultura del barrio”. En: *La cultura del barrio*. Caracas: Gumilla, pp. 71-87.

36 “Ustedes, trabajadores excluidos, sobrantes para este sistema, fueron inventando su propio trabajo con todo aquello que parecía no poder dar más de sí mismo... pero ustedes, con su artesanidad, que les dio Dios... con su búsqueda, con su solidaridad, con su trabajo comunitario, con su economía popular, lo han logrado y lo están logrando” (Discurso del papa Francisco a los participantes en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares, El Vaticano, 28 de octubre del 2014).

37 Jon Sobrino llama a este modo de vivir “santidad primordial” (*Concilium* 351, 2013, pp. 45-57).

Esto lo viven muchos pobres, haciéndose cargo o no de su trascendencia, ya que es una relación con Dios inmediata, pero atemática. Sin embargo, no pocos de estos sí tematizan que viven de fe: que la fe, esa relación personalizada con Dios, es la fuerza que les hace vivir a pesar de todo y vivir humana y humanizadamente.

Este es el proceso social de más envergadura y calado en Nuestra América. Es proceso social porque, como hemos insistido, estas personas no se limitan a sobrevivir, sino que aspiran por todos los medios a vivir humanamente, y esto entraña convivir en relaciones horizontales y mutuas. Por eso estas personas configuran ambientes. Este proceso social está a la base de cualquier proceso social que aspira a ser realmente humanizador. Pues bien, este proceso social, la madre de cualquier otro proceso, se sigue dando hoy en Nuestra América y no de un modo residual<sup>38</sup>.

En él tenemos que apoyarnos. Pero no lo podremos hacer si no convivimos con ellos en su casa<sup>39</sup>. Los movimientos sociales más amplios tienen que llevarse a cabo desde esas relaciones primarias, que nada tienen que ver con la solidaridad mecánica, sino que son la flor de la humanidad<sup>40</sup>. En este sentido habla el papa Francisco de

---

38 Así lo visualiza el papa Francisco: "todos nos conmovemos, porque «hemos visto y oído», no la fría estadística sino las heridas de la humanidad doliente, nuestras heridas, nuestra carne. Eso es muy distinto a la teorización abstracta o la indignación elegante. Eso nos conmueve, nos mueve y buscamos al otro para movernos juntos. Esa emoción hecha acción comunitaria no se comprende únicamente con la razón: tiene un plus de sentido que sólo los pueblos entienden y que da su mística particular a los verdaderos movimientos populares" (Discurso del papa Francisco a los participantes del II Encuentro Mundial de los Movimientos Populares, Santa Cruz de la Sierra, 9 de julio del 2015).

39 "Sin ir realmente a las periferias, las buenas propuestas y proyectos que a menudo escuchamos en las conferencias internacionales se quedan en el reino de la idea" (*idem*).

40 "Sé que trabajan día tras día en lo cercano, en lo concreto, en su territorio, su barrio, su lugar de trabajo: los invito también a continuar buscando esa perspectiva más amplia, que nuestros sueños vuelen alto y abarquen el todo" (Discurso del papa Francisco a los participantes en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares, El Vaticano, 28 de octubre del 2014).

ese reconocerse en el rostro del otro, esa proximidad del día a día, con sus miserias porque las hay, las tenemos y sus heroísmos cotidianos, es lo que permite ejercer el mandato del amor, no a partir de ideas o conceptos sino a partir del encuentro genuino entre personas, necesitamos instaurar esta cultura del encuentro porque ni los conceptos ni las ideas se aman; se aman las personas<sup>41</sup>.

Pero no se dará este encuentro si no hemos superado la identidad de ilustrado y la sobrevaloración de lo político, es decir, si no hemos superado el imaginario de la militancia en una causa<sup>42</sup>, postura vital que reduce la cotidianidad y la polifonía de la vida a una magnitud residual<sup>43</sup>.

El papa Francisco se alegra de que sí existen en nuestra Iglesia latinoamericana agentes pastorales con ese espíritu y ese tipo de relaciones con el pueblo: “muchos sacerdotes y agentes pastorales cumplen una enorme tarea acompañando y promoviendo a los excluidos en todo el mundo, junto a cooperativas, impulsando emprendimientos, construyendo viviendas, trabajando abnegadamente en los campos de la salud, el deporte y la educación. Estoy convencido que la colaboración respetuosa con los movimientos populares puede potenciar estos esfuerzos y fortalecer los procesos de cambio<sup>44</sup>.

Así pues, creemos que el movimiento social embrional y auténticamente de base se da en esta convivialidad donde no hay condiciones mínimas para vivir. Hemos observado también que ese movimiento, subterráneo, oculto para el que observa desde arriba, aunque sea para ayudar, se ve altamente potenciado,

41 Francisco, *ibidem*, 2015.

42 Dice el Papa a los movimientos populares: “este encuentro nuestro no responde a una ideología. Ustedes no trabajan con ideas, trabajan con realidades como las que mencioné y muchas otras que me han contado... tienen los pies en el barro y las manos en la carne. ¡Tienen olor a barrio, a pueblo, a lucha!” (*idem*).

43 Trigo, P. (2015). “La opción por los pobres es por el colectivo personalizado de los pobres”. En: *Echar la suerte con los pobres de la tierra*. Caracas: Gumilla, pp. 99-108.

44 Francisco, *ibidem*, 2015.



a la vez que confirmado y robustecido, cuando se da la alianza entre gente popular y no popular en la casa del pueblo. Y esto ocurre cuando los agentes pastorales han superado su condición de ilustrados.

Desde esta base, agrupaciones más específicas y no sólo capilares se dan, sobre todo, en el medio rural y, más aún, en el indígena. Las más abundantes y persistentes, a la vez que empecinadamente humanas en su espíritu y sus métodos, se dan en los nacientes de ríos y otras zonas estratégicas, sobre todo, para defender su suelo vital y a la madre tierra de la devastación de la minería, de los grandes consorcios mineros a quienes gobiernos irresponsables han entregado esos lugares estratégicos para que los devasten sin retorno, a cambio de entradas que deberían obtener de las grandes empresas y de los grandes capitales, que sin embargo, casi no pagan impuestos.

Desgraciadamente estas movilizaciones, verdaderamente ejemplares, tienen pocos aliados, los más próximos suelen ser los curas de esos lugares y algunos grupos ecologistas. Además de estos grupos, habría que mencionar a las empresas campesinas autogestionadas en zonas de paz en Colombia, con gran solvencia económica, gracias a una promoción incesante a todos los niveles, que llega a llevar mancomunadamente sus vidas de modo altamente personalizado y con una fuerte emulación solidaria. También al grupo de los 'Sin Tierra' de Brasil, que lleva luchando contra todos los gobiernos que han amparado solapada o descaradamente a los grandes capitales devastadores de la Amazonía.

Lo más triste es que algunos de esos gobiernos se autodenominan de izquierda y emplean parte de esos recursos en desmovilizar a los grupos suburbanos, dándoles como dádiva aquello a lo que tienen derecho. Y es cierto que parte de la desmovilización en

las grandes ciudades se debe a esa política clientelar que a la larga es mucho más perniciosa para el pueblo que el neoliberalismo puro y duro, que por su impiedad descarada produce anticuerpos y logra reacciones saludables. Eso pasa en Venezuela, lo mismo que en México, y pasaba en Argentina y de algún modo también en Brasil y en Ecuador.

Ese es el problema de entender la izquierda como arbitrar medidas compensatorias que se traducen en dádivas directas en vez de poner al alcance del pueblo una educación y salud a la altura del tiempo, gratuita y exigente, además de seguridad en sus vidas y propiedades; y en vez de un cambio estructural en las relaciones de producción.

Finalmente, para que los procesos sociales puedan llegar a consolidarse y coordinarse hasta formar verdaderos movimientos, es preciso que todos, empezando por la izquierda, aceptemos que lo político es superestructura y que, como no tiene entidad en sí, o los gobiernos aceptan la presión de los movimientos sociales personalizados aliándose con ellos, respetando su autonomía, o acaban siendo dominados por las corporaciones globalizadas y la burguesía nacional.

La pretensión, a la que las izquierdas han sucumbido, de apropiarse de los movimientos sociales, sólo lleva a vaciarlos, de manera que pierdan el apoyo de una fuerza importante, tenaz y bien direccionada<sup>45</sup>. El papa Francisco insiste en esta dirección: “los movimientos populares, lo sé, no son partidos políticos y déjenme decirles que, en gran medida, en eso radica su riqueza, porque-

---

45 Ellacuría, I. (1987). “La cuestión de las masas”. *ECA* 465 (julio 1987), pp. 412-434.

expresan una forma distinta, dinámica y vital de participación social en la vida pública”<sup>46</sup>.

---

46 “Cuando ustedes, desde su arraigo a lo cercano, desde su realidad cotidiana, desde el barrio, desde el paraje, desde la organización del trabajo comunitario, desde las relaciones persona a persona, se atreven a cuestionar las «macrorrelaciones», cuando chillan, cuando gritan, cuando pretenden señalarle al poder un planteo más integral, ahí ya no se los tolera tanto porque se están saliendo del corsé, se están metiendo en el terreno de las grandes decisiones que algunos pretenden monopolizar en pequeñas castas. Así la democracia se atrofia, se convierte en un nominalismo, una formalidad, pierde representatividad, se va desencarnando porque deja afuera al pueblo en su lucha cotidiana por la dignidad, en la construcción de su destino. Ustedes, las organizaciones de los excluidos y tantas organizaciones de otros sectores de la sociedad, están llamados a revitalizar, a refundar las democracias que pasan por una verdadera crisis” (Francisco, *ibidem*, 2014).

## LA DIMENSIÓN TEOLOGAL DE LAS RESISTENCIAS Y LAS LUCHAS POPULARES\*

---

FRANCISCO DE AQUINO JÚNIOR\*\*

La teología de la liberación latinoamericana ha nacido y se ha desarrollado al interior de las resistencias y de las luchas populares. La participación de cristianos y comunidades cristianas en luchas y organizaciones populares ha obligado a la Iglesia a confrontarse con la problemática de su compatibilidad con la fe cristiana, explicando el carácter estrictamente teologal o espiritual de estas luchas y organizaciones.

Este nuevo lugar social (resistencias, luchas y organizaciones populares) y esa nueva problemática (*teologalidad* de las resistencias

---

\* Texto original en portugués, traducido por María Elena Bicara.

\*\* Brasileño. Doctor en teología por la Westfälischen Wilhelms Universität de Münster (Alemania). Presbítero de la diócesis de Limoeiro do Norte, en Ceará. Es profesor de teología de la Facultad Católica de Fortaleza (FCF) y de la Universidad Católica de Pernambuco (UNICAP).

y las luchas populares)<sup>1</sup> han hecho posible desarrollar un quehacer teológico de acuerdo con lo que está en el núcleo de la experiencia bíblica de Dios: la parcialidad por los pobres y marginados. Y no sólo desde el punto de vista emergencial (asistencia inmediata), sino también desde el punto de vista estructural (estructuras de la sociedad). Así nacía y se desarrollaba lo que se ha convenido en llamar teología de la liberación en sus diversas configuraciones (perspectivas, acentos, mediaciones, leguajes, etcétera).

Para esas teologías, las resistencias, luchas y organizaciones populares son, no sólo un asunto entre otros a ser tratado teológicamente (tema), sino también, y más radicalmente, un aspecto esencial de la experiencia bíblica de Dios (dimensión) y un lugar privilegiado para el quehacer teológico en su totalidad (perspectiva). Desde el comienzo, Gustavo Gutiérrez insistía en que la teología de la liberación, más que “un nuevo tema” para la reflexión, propone una “nueva manera de hacer teología”. Es decir, “una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose [...] al don del Reino de Dios”<sup>2</sup>.

Esto sólo se puede comprender en un contexto eclesial en el que, como afirma Francisco Taborda, “la praxis histórica de la liberación” se convierte en el “trazo epocal de la fe”. Ciertamente, “el trazo epocal no es el único trazo, ni siquiera el más frecuente,

---

1 Con las expresiones *teologal* y *teologalidad* queremos insistir en el carácter espiritual o salvífico de las resistencias y luchas populares como algo real y objetivo, independientemente de la intencionalidad y de la conciencia que se tenga de esto. Ese carácter no procede de la conciencia y de la reflexión que se pueda o se deba hacer sobre él. No es la reflexión teológica la que hace que las resistencias y luchas populares sean o tengan algo de salvífico o espiritual. Al contrario, la teología sólo puede hablar del carácter espiritual o salvífico de esos procesos porque ellos, en sí mismos, no obstante sus límites y sus ambigüedades, son o tienen algo de espiritual o salvífico.

2 Gutiérrez, G. (2000). *Teologia da libertação: Perspectivas*. São Paulo: Loyola, p. 73s.

pero es el que mejor responde a los desafíos del momento”<sup>3</sup> o, en todo caso, el que se confronta de modo más consecuente con el aspecto más determinante de la fe en un contexto dado.

Esto explica la importancia y la centralidad de las resistencias y las luchas populares en las más diversas teologías de la liberación, aunque no se aborde directa y explícitamente la cuestión. Y esto justifica la importancia y la necesidad de retomar y tematizar el carácter teológico o espiritual de las resistencias y las luchas populares. Aún más en un contexto histórico de exacerbación de las injusticias y desigualdades y de crisis de esperanza, y en un contexto eclesial de aversión o indiferencia a los grandes problemas del mundo, a contra corriente del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín, no obstante el empeño y la actuación profética del papa Francisco.

Lo que pretendemos aquí es retomar la problemática de la teologalidad de las resistencias y luchas populares. A partir de la experiencia bíblica de Dios (revelación-fe), explicitaremos el carácter estrictamente teológico o espiritual de las resistencias y las luchas populares (salvación), así como su densidad y relevancia epistemológicas (teología).

## EXPERIENCIA BÍBLICA DE DIOS

Hablar del carácter teológico o espiritual de las resistencias y las luchas populares significa decir que tienen que ver con Dios y su designio salvífico para la humanidad (revelación) y, por lo tanto, con la relación o vínculo con Él (fe). Significa mostrar cómo esas resistencias y luchas populares son parte de la historia de Dios con su pueblo. Significa explicitar sus potencialidades y sus ambigüedades salvíficas.

3 Taborda, F. (1994). *Sacramentos, práxis e festa: Para uma teologia latino-americana dos sacramentos*. Petrópolis: Vozes, p. 24.

Para eso tenemos que partir de la historia de Dios con su pueblo. Sólo en esta historia y a partir de ella podemos hablar de Dios y de la relación con Él, por más que su misterio y su designio salvífico no se agoten en ninguna experiencia concreta. Dios es siempre mayor (trasciende). Pero es siempre mayor en esa historia (trasciende en). Nunca hablamos de Dios sin más. Hablamos siempre de un Dios muy concreto y a partir de una experiencia muy concreta de Dios. Por más abstractos y universales que sean nuestros discursos, son siempre, de alguna manera, abstracciones y universalizaciones de una experiencia concreta, o, en todo caso, hechas a partir de experiencias concretas. Y por más unidad que exista entre esas experiencias de Dios, sólo podemos percibirla y articularla a partir de esas experiencias concretas.

En nuestro caso, tradición judeo-cristiana, hablamos de Dios a partir de su historia con Israel. Historia que alcanza su plenitud en Jesús de Nazaret a quien confesamos como el Cristo de Dios. El discurso cristiano sobre Dios es inseparable de su presencia/acción en la historia de Israel y en la vida de Jesús de Nazaret. A tal punto que no se lo nombrará simplemente como Dios, sino como el Dios de Israel y como el Padre de Jesucristo<sup>4</sup>.

Ese Dios se manifiesta y se da a conocer como un Dios presente y actuante en la historia y partidario de los pobres y marginados (revelación). Y la relación con Él es una relación histórica mediada por el compromiso con los pobres y marginados (fe). De manera que no podemos considerar cristiano en sentido estricto ningún discurso sobre Dios y/o sobre la experiencia de Dios que

---

4 Cf. Gutiérrez, G. (1992). *O Deus da vida*. São Paulo: Loyola; Muñoz, R. (1989). *O Deus dos cristãos*. Petrópolis: Vozes; Muñoz, R. (1994). "Dios Padre". En: Ellacuría, I., Sobrino, J. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de Teología de la Libertación I*. San Salvador: UCA, pp. 531-549; Muñoz, R. (2002). *Trindade de Deus: amor oferecido em Jesus, o Cristo*. São Paulo: Paulinas; González, A. (1994). *Trinidad y liberación: La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*. San Salvador: UCA.

prescinda y, menos aún, que se contraponga a su historicidad y parcialidad por los pobres y marginados.

### Revelación

El Dios judeo-cristiano es un Dios presente y actuante en la historia y un Dios que actúa en favor de los pobres y marginados. Estas son las dos características más importantes y decisivas de la revelación de Dios en la historia de Israel y en la vida de Jesús de Nazaret<sup>5</sup>.

La Biblia no habla de Dios de manera abstracta y universal, sino de manera histórica. Ella narra la historia de Dios con su pueblo. Y esa historia no es una historia cualquiera, sino una historia de salvación en la que Dios se manifiesta “como salvador, en la acción misma de salvar”<sup>6</sup>. Esta es la experiencia fundamental que nos transmite la Escritura.

En el Antiguo Testamento, Dios libera al pueblo de la esclavitud y, en el contexto de esa liberación, se da a conocer: “en la acción misma de salvar a su pueblo, Dios dice quién es Él, y lo dice precisamente salvando”<sup>7</sup>. La revelación del nombre de Dios (Ex 3,14) es inseparable del Éxodo y, por eso mismo, debemos leerla a partir y en función del Éxodo.

En el Nuevo Testamento, la revelación de Dios es inseparable de la acción salvadora de Jesús: la ‘buena noticia’ del reinado de Dios. La ‘palabra’ que Dios ha comunicado (Hch 10,36), dice Pedro, no es otra cosa que “lo sucedido en toda Judea comenzando por Galilea” (Hch 10,37): “Dios ungió a Jesús de Nazaret con el Espíritu Santo, llenándolo de poder. Él pasó haciendo el bien y

5 Cf. Pixley, J. (2002). *A história de Israel a partir dos pobres*. Petrópolis: Vozes; León-Dufour, X. (2003). *Agir segundo o Evangelho: Palavra de Deus*. Petrópolis: Vozes; Fabris, R. (1991). *A opção pelos pobres na Bíblia*. São Paulo: Paulinas.

6 González, A. Op., p. 59.

7 *Ibidem*.



curando a todos los que habían caído en poder del demonio, porque Dios estaba con él (Hch 10,38)<sup>8</sup>.

Por ser salvador, se manifiesta como un Dios partidario de los pobres y marginados (Jt 9, 11), hasta el punto de identificarse con ellos (Mt 25, 31-46). Como ha insistido Jon Sobrino,

la relación de Dios con los pobres de este mundo aparece como una constante en la revelación [...]; la relación Dios-pobres en el Éxodo, en los profetas o en Jesús no es solamente coyuntural y pasajera, sino estructural. Existe una correlación transcendental entre revelación de Dios y clamor de los pobres<sup>9</sup>.

La liberación de los pobres y marginados en el Éxodo y en la praxis de Jesús de Nazaret no es algo secundario o periférico en la revelación de Dios, sino algo constitutivo de esa revelación, algo que tiene que ver con el Misterio más profundo de Dios. Revelarse en el proceso de liberación del Éxodo —y no en el proceso de dominación del Faraón— y en la praxis de Jesús de Nazaret —y no en la praxis de César—, no es mero detalle, casualidad o ropaje, sino algo esencial, algo que tiene que ver con el Misterio mismo de Dios que no puede asumir la ‘forma’ de un Faraón o de un César (tirano) sin negarse a sí mismo (Padre).

Esa experiencia de Dios narrada en la Escritura, además de ser la experiencia originaria de la tradición judeo-cristiana, constituye su criterio y su norma permanente. Claro que, en cuanto acontecimiento histórico, la revelación es un proceso vivo, dinámico, abierto. Y no sólo en lo que respecta a su comprensión —siempre limitada...—, sino, aún más radicalmente, en lo que respecta a su realización histórica —siempre actual...—. Es que Dios continúa

8 Los textos bíblicos entre comillas son de la Biblia Latinoamericana en su versión digital <http://www.sanpablo.es/biblia-latinoamericana/>

9 Sobrino, J. (1992). “Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como ‘intellectus amoris’”. En: *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Sal Terrae, pp. 47-80, aquí 55.

actuando a través de su Espíritu. La revelación no es algo meramente pasado, sino muy actual. Y actual no sólo como recuerdo, sino como realización histórica. Por eso la teología no puede reducirse a una especie de arqueología salvífica. Es inteligencia de la acción salvífica de Dios *hoy*, a través de su Espíritu. De ahí la densidad teológica de lo presente, de los procesos históricos actuales.

Pero no se debe olvidar que el Espíritu de Dios, presente y actuante en la historia, no es otro que el Espíritu de Jesucristo. Su misión, como nos recuerda el Evangelio de Juan, es enseñar y recordar todo lo que Jesús dijo (Jn 14,26), decir y explicar todo lo que oyó/recibió de Jesús (Jn 16, 13-14), dar testimonio de Jesús (Jn 15,26). Así pues, es inseparable de Jesús de Nazaret, a tal punto que la vida/carne de Jesús se toma en la Escritura como criterio fundamental y definitivo de discernimiento de los espíritus (1Jn 4, 1-3; 1Cor 12, 1-3): es de Dios, se hace en nosotros lo que hizo en Jesús de Nazaret.

El Espíritu Santo es el Espíritu de Jesús de Nazaret; el Espíritu que lo ungió, lo condujo y lo sostuvo en su misión de anunciar la 'buena noticia' a los pobres (Lc 4, 18s; Hch 10,38). No por casualidad la Iglesia invoca al Espíritu, en un himno muy antiguo, cantado en la secuencia de Pentecostés, como 'Padre de los pobres' (*Veni pater pauperum*). Y los estudios pneumatológicos en América Latina<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Cf. Pixley, J. (1997). *Vida no espírito. O projeto messiânico de Jesus depois da ressurreição*. Petrópolis: Vozes; Codina, V. (1997). *Creio no Espírito Santo. Pneumatologia narrativa*. São Paulo: Paulinas; Codina, V. (2010). "Não extingais o Espírito" (1Ts 1, 19): *Iniciação à pneumatologia*. São Paulo: Paulinas; Codina, V. (2015). *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*. Santander: Sal Tarrae; Comblin, J. (2012). *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus. Obra póstuma*. São Bernado do Campo: Nhanduti; Boff, L. (2013). *O Espírito Santo: Fogo interior, doador de vida e Pai dos pobres*. Petrópolis: Vozes; Manzatto, A., Passos, J., Monnerat, J. (2013). *A força dos pequenos. Teologia do Espírito Santo*. São Paulo: Paulus.

han insistido mucho en que “el Espíritu del Señor actúa desde abajo”, para usar una expresión muy querida de Víctor Codina<sup>11</sup>.

## Fe

La fe es el acto por el cual adherimos confiada y fielmente al Dios que se ha revelado en la historia de Israel y definitivamente en la vida/praxis de Jesús de Nazaret. Y, así, está constitutivamente referida, determinada y configurada por la manera de ser/actuar de ese Dios en la historia de Israel y en la praxis de Jesús de Nazaret.

No se puede comprender la fe cristiana a no ser a partir y en función del Dios de Israel y de Jesús de Nazaret. Esta fe es respuesta a la propuesta de ese Dios. La iniciativa es suya (propuesta). Mas, para que se haga real y efectiva, es necesario que sea asumida por cada uno de nosotros (respuesta). En este sentido la fe es, sin duda, un ‘don’ (Ef 2,8), pero un don que, una vez acogido, nos re-crea, insertándonos en su propio dinamismo: “lo que somos es obra de Dios: hemos sido creados en Cristo Jesús con miras a las buenas obras que Dios dispuso de antemano para que nos ocupáramos en ellas” (Ef 2, 10). Es, por lo tanto, un *don-tarea*: algo que *recibimos para realizar*.

La fe, en cuanto tal, tiene un dinamismo fundamentalmente prático. Es una dinámica de vida, una manera de vivir: Vivir como Jesús vivió. Es seguimiento de Jesús de Nazaret, el autor y consumidor de la fe (Hb 12,2)<sup>12</sup>. Ciertamente la fe es un acto inteligente y tiene su momento de verdad. Pero, ni es pura intelección, ni esa

11 “La acción del Espíritu desde abajo está en perfecta coherencia con la opción de Jesús por los pobres y pequeños, con el designio del Padre de hacer de ellos los destinatarios privilegiados de la revelación de los misterios del reino”. (Codina, V. *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, p. 187).

12 Cf. Codina, V. (2010). “Fe en Cristo y opción por los pobres”. En: *Una Iglesia Nazarena: Teología desde los insignificantes*. Santander: Sal Tarrae, pp. 29-43; Sobrino, J. (1999). “Seguimiento de Jesús”. En: Floristán, C., Tamayo-Acosta, J. *Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo*. São Paulo: Paulus, pp. 771-775; Bombonato, V. (2002). *Seguimento de Jesus: Uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas; Cátedra Chaminade. (2004). *El*

intelección es, sin más, una doctrina conceptualmente bien elaborada. Y ciertamente tiene también su expresión simbólico-ritual. Pero esta expresión no es otra cosa que una manifestación más o menos adecuada y eficaz del seguimiento de Jesús de Nazaret.

No tratamos de contraponer el carácter práxico de la fe a sus momentos de verdad/teoría y/o de expresión simbólico-ritual. Tratamos solamente de llamar la atención sobre el peligro de reducción intelectualista o ritualista de la fe, para comprenderla y asumirla en su globalidad y con sus diversas dimensiones (también intelectual y litúrgica!) como praxis del seguimiento de Jesús de Nazaret.

La insistencia en el carácter práxico de la fe no pone en peligro el primado de la Gracia ni, por consecuencia, cae en la tentación de la autosuficiencia y auto-salvación humanas, como si la salvación fuese fruto de nuestra actividad (individual o colectiva), antes que don gratuito de Dios. No debemos olvidar que, si nosotros amamos, es porque “él nos amó primero” (1 Jn 4,19) y que “el amor viene de Dios” (1 Jn 4,7). No existe contradicción entre la acción de Dios y la acción humana. Una no implica la negación de la otra. Al contrario, ambas se implican y se remiten mutuamente.

Como afirma Jon Sobrino, “ha sido un error frecuente situar la experiencia de la gratuidad en lo que recibimos, como si la acción fuere meramente ‘obra’ del hombre”. En verdad, “el don se experimenta en la propia donación”<sup>13</sup>. En la formulación de Antonio González,

la acción humana no es, sin más, ‘obra’ del hombre, sino que ‘el don se experimenta en la propia donación’, en cuanto fundamento

---

*seguimiento de Jesús*. Madrid: Fundación Santa María; Aquino Júnior, F. (2013). “A fé como seguimento de Jesus Cristo”. *REB* 292, pp. 788-815.

13 Sobrino, J. (1977). *Cristología desde América Latina: Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. México: CRT, p. 193.

de la misma. De modo que la fe es actividad humana en cuanto entrega a Dios como fundamento de la propia vida<sup>14</sup>.

Y esa entrega a Dios significa concretamente configuración de la vida a Él y colaboración en su actuación histórica en favor de los pobres y marginados. La entrega a Dios es siempre mediada por la participación en su acción salvífica en el mundo (historicidad); una acción en favor de los pobres y marginados (parcialidad). Como bien afirma el papa Francisco, “existe un vínculo inseparable entre nuestra fe y los pobres”<sup>15</sup>. “Todo el camino de nuestra redención está signado por los pobres”<sup>16</sup>.

Fuera de ese dinamismo salvífico en favor de los pobres y marginados no se puede hablar propiamente de fe cristiana, puesto que esta no puede ser vivida ni pensada independiente, y mucho menos contrapuesta, al dinamismo salvífico de Dios que se historicizó en Israel y definitivamente en la vida de Jesús de Nazaret. Y aquí se puede comprender perfectamente la insistencia profética de Jon Sobrino de que “fuera de los pobres no hay salvación”<sup>17</sup>. Al fin y al cabo, si la fe es entrega a un Dios salvador de los pobres y marginados, ella nos inserta necesariamente en su dinamismo salvífico en favor de los pobres y marginados. A tal punto que esto se convierte en signo, criterio y medida de la fe (cf. Mt 25, 31-46; Lc 10, 25-37). Por los frutos se conoce el árbol (cf. Lc 6, 44).

Revelación y fe constituyen dos aspectos del proceso de realización histórica de la salvación. Aspectos que se remiten y se implican mutuamente. Está en juego la realización histórica de la salvación. Un acontecimiento que se va realizando en procesos

14 González, A. *Op. cit.*, p. 68s. Cf. Zubiri, X. (2003). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 210-222.

15 *Evangelii gaudium*, 48.

16 *Evangelii gaudium*, 197.

17 Sobrino, J. (2007). *Fuera de los pobres no hay salvación: Pequeños ensayos utópico-proféticos*. Madrid: Trotta.

de liberación: *Israel*, en Egipto y en Babilonia; *pobre/huérfano/viuda/extranjero*, en Israel. Y aquí están siempre implicados Dios y el pueblo. Dios se revela como salvador en el acto mismo de salvar a su pueblo: Dios de Israel, Dios de los pobres y marginados. Y en la medida en que el pueblo acoge a ese Dios y va construyendo su vida en comunión con Él, se constituye como su pueblo: Pueblo de Dios. En esto consiste la experiencia de Dios que nos narran las Escrituras. Ella constituye el corazón de la Torá, de la actuación de los profetas, de la sabiduría de Israel y de la vida y misión de Jesús de Nazaret y de sus comunidades.

Si hay algo en la Sagrada Escritura que no se puede negar ni ofuscar es la centralidad de los pobres y oprimidos en la historia de la salvación. Dios aparece (revelación) como *Go'el* que rescata sus parientes de la esclavitud, como *pastor* que apacienta las ovejas, como *rey* que hace justicia a los pobres y oprimidos, como *Padre* que cuida de sus hijos y los socorre en sus necesidades. Y la relación con Él (fe) pasa siempre por la observancia y defensa del derecho del pobre y oprimido, por la proximidad con el caído al margen del camino.

Todas las imágenes o metáforas que usa la Escritura para hablar de la acción de Dios y de la interacción entre Dios y su pueblo (*Go'el*, *pastor*, *rey*, *Padre*, etcétera) revelan la centralidad de los pobres y marginados, expresados en el cuarteto "pobre-huérfano-viuda-extranjero". Joachim Jeremias, exegeta alemán, ha insistido mucho en que el "rasgo decisivo" del reinado de Dios, centro y resumen de la predicación de Jesús, consiste en el "ofrecimiento de la salvación hecho por Jesús a los pobres"<sup>18</sup>. De modo que la salvación de los pobres y marginados constituye el corazón de la historia de Dios con su pueblo. Hasta el punto de convertirse en criterio y

---

18 Jeremias, J. (2008). *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, p. 176.

medida de fidelidad a la Alianza de Dios con Israel y de adhesión o rechazo al reinado de Dios anunciado por Jesús de Nazaret.

### CARÁCTER SALVÍFICO DE LAS RESISTENCIAS Y LUCHAS POPULARES

La recuperación de la experiencia bíblica de Dios (realización histórica de la salvación) es lo que ha permitido a la Iglesia latinoamericana comprender la densidad y relevancia teológica o espiritual de las resistencias y las luchas populares: percibir en las resistencias y en los procesos históricos de liberación la presencia/acción salvífica de Dios, un signo del Espíritu que actúa desde abajo. El *Documento de Medellín* es muy claro a este respecto:

Así como otrora Israel, el primer Pueblo de Dios, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da el verdadero desarrollo, que es para cada uno y para todos, el paso de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas<sup>19</sup>.

Es verdad que la Iglesia no percibió eso ella sola ni por sí misma. La Iglesia fue provocada por los movimientos sociopolíticos de liberación. Fueron ellos los que recogieron los clamores del pueblo y los articularon en diversas luchas y organizaciones sociales en las más diversas regiones del continente. Pero también es verdad que sólo a medida que la Iglesia ha ido descubriendo que la experiencia bíblica de Dios es fundamentalmente una experiencia histórica de liberación de las más diversas formas de injusticia, opresión y marginación, ha podido percibir y comprender la densidad teológica de los procesos históricos de liberación. Como advierte Ignacio Ellacuría, “origen” y “principio” no son lo mismo y “no todo origen

19 CELAM. *Conclusões de Medellín*. São Paulo: Paulinas, 7. Disponible en [http://www.diocese-braga.pt/catequese/sim/biblioteca/publicacoes\\_online/91/medellin.pdf](http://www.diocese-braga.pt/catequese/sim/biblioteca/publicacoes_online/91/medellin.pdf).

se convierte en principio". Por más que los movimientos y organizaciones sociales hayan despertado y convocado a la Iglesia a colaborar con los procesos históricos de liberación (origen), estos sólo pudieron ser asumidos por la Iglesia porque constituye "la esencia misma del mensaje revelado, del don salvífico de Dios a los hombres" (principio)<sup>20</sup>.

Y también es verdad que eso no ocurre en la Iglesia de un momento a otro; no se da por arte de magia. Ha sido preparado por un largo proceso de renovación teológico-pastoral que culminó en el Concilio Vaticano II y se ha desarrollado en su proceso de recepción eclesial, sobre todo en América Latina.

Al llegar a este punto, es conveniente destacar aquí dos aspectos de ese proceso de renovación eclesial que han sido decisivos para la percepción de la densidad espiritual de los procesos históricos de liberación.

En primer lugar, el esfuerzo de superación del dualismo natural-sobrenatural que ha dominado la reflexión teológica durante siglos<sup>21</sup>. Al querer 'salvar' la gratuidad de la salvación, este dualismo acababa comprometiendo el carácter creatural/gracioso del mundo, tornando la salvación irrelevante para este mundo y debilitando el compromiso de la Iglesia con la transformación de ese mundo. Eso llevó al Concilio a comprender a la Iglesia como signo e instrumento de salvación en el mundo<sup>22</sup> y a afirmar:

el divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época. [...] No se creen, por consiguiente, oposiciones artificiales entre las ocupaciones profesionales y sociales, por una parte, y la vida

20 Cf. Ellacuría, I. (2000). "En torno al concepto y a la idea de liberación". En: *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA, pp. 629-657. Aquí 631 y 629, respectivamente.

21 Cf. Ladaria, L. (2003). "Natural e sobrenatural". En: Sesboué, B. (dir.). *História dos dogmas. Tomo 2. O homem e sua salvação*. São Paulo: Loyola, pp. 313-343.

22 Cf. *Lumen gentium*, I, 9, 48.



religiosa por otra. El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo; falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación<sup>23</sup>.

En segundo lugar, el re-descubrimiento de la universalidad de la salvación que extrapola los límites visibles de la Iglesia y se realiza muchas veces por caminos que desconocemos<sup>24</sup>. Eso llevará el Concilio a afirmar que “la Iglesia católica no rechaza nada de lo que en [otras] religiones hay de santo y verdadero”, a reconocer que ellas “reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres” y a exhortar a todos a que “reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que en ellos existen”<sup>25</sup>. El Concilio llega incluso a afirmar que “no podemos invocar a Dios, Padre de todos, si nos negamos a conducirnos fraternalmente con algunos hombres, creados a imagen de Dios”<sup>26</sup>. Esto será fundamental y decisivo para la percepción de la salvación fuera de la Iglesia.

Pero nada de eso compromete u ofusca la gran novedad que se ha dado en la Iglesia latinoamericana y que se refiere precisamente al descubrimiento de la densidad espiritual de los procesos históricos de liberación. No se trata únicamente de la participación de cristianos en procesos históricos de liberación —*a pesar* de su fe—. No se trata sólo de una comprensión histórico-abstracta de la salvación y de una abertura genérica al mundo. Se trata, en primer lugar y más radicalmente, de retomar el sentido bíblico de la salvación que se realiza en procesos históricos de liberación, y de asumir esos procesos no a pesar de la fe, sino precisamente *en* la fe y motivados *por* la fe.

---

23 *Gaudium es spes*, 43.

24 Cf. *Nostra aetate*; *Lumen gentium*, 16.

25 *Nostra aetate*, 2.

26 *Nostra aetate*, 5.

La historicidad de la salvación se materializa en procesos históricos de liberación. De ahí el carácter salvífico de esos procesos, no obstante sus límites y sus ambigüedades, y la importancia y centralidad de esos procesos en la vivencia de la fe, particularmente en un contexto como el nuestro, marcado por tan profundas injusticias, opresiones y marginaciones.

El redescubrimiento y la explicitación del carácter salvífico de los procesos históricos de liberación y de su importancia y centralidad en la vivencia de la fe fueron, sin ninguna duda, uno de los aportes más importantes, si no el mayor, de la Iglesia latinoamericana: tanto en su acción pastoral, como en su reflexión teológica.

Desde el punto de vista de la acción pastoral, eso ha confirmado y llevado a miles de cristianos a comprometerse en los procesos de liberación a través de las más diversas luchas y organizaciones populares en todo el continente. Cientos de cristianos, entre los cuales encontramos muchos presbíteros e incluso obispos, han llegado a dar la vida en esos procesos. Son mártires por la justicia del Reino. Y ha provocado y/o sensibilizado al conjunto de la Iglesia latinoamericana al compromiso con los pobres y a la lucha por la justicia mediante lo que se ha convenido en llamar 'opción preferencial por los pobres' —“uno de los rasgos que marca la fisonomía de la Iglesia latinoamericana y caribeña”<sup>27</sup>—.

Desde el punto de vista de la reflexión teológica, la conciencia y el desarrollo de esa problemática han ido creando, en medio de tensiones y ambigüedades, algunos consensos teológicos

---

27 CELAM. *Documento de Aparecida*, 391.

fundamentales<sup>28</sup>: superación del dualismo natural —sobrenatural o profano— sagrado; historicidad de la salvación; salvación como liberación; liberación integral; necesidad de mediaciones históricas de la salvación/liberación, no obstante sus límites y ambigüedades; tensión escatológica entre el ‘ya’ y el ‘todavía no’ de la salvación/liberación; los pobres como ‘lugar teológico’, entre otros.

Es verdad que estos consensos teológicos fundamentales fueron, en buena medida, más intuitivos y esbozados que ampliamente desarrollados<sup>29</sup>. Es verdad también, como reconoce Juan Luis Segundo, que fueron muy rápidamente tomados como presupuestos evidentes: como si fuera algo evidente y consensual en la Iglesia y como si fuera algo resuelto que dispensase mayores investigaciones y desarrollos<sup>30</sup>. En todo caso, fueron decisivos para la comprensión y explicitación del carácter teológico o espiritual de las resistencias, de las luchas y de las organizaciones populares.

28 Cf. Gutiérrez, G. (2000). *Teologia da libertação: Perspectivas*. São Paulo: Loyola, pp. 195-363; Boff, L. (1980). *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Vozes, pp. 73-102; Boff, L., Boff, C. (1980). *Da libertação: O teológico das libertações sócio-históricas*. Petrópolis: Vozes; Segundo, J. (1994). “Libertad y liberación”. En: Ellacuría, I., Sobrino, J. *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I*. Madrid: Trotta, pp. 373-391; Ellacuría, I. (2000). “El desafío cristiano de la teología de la liberación”. En: *Escritos Teológicos I*. San Salvador: UCA, pp. 19-33; Ellacuría, I. “Los pobres, ‘lugar teológico’ en América Latina”. *Op. cit.*, pp. 139-161; Ellacuría, I.. “Historia de la salvación”. En: *Op. cit.*, pp. 597-628; Ellacuría, I. “En torno al concepto y a la idea de liberación”. En: *Op. cit.*, pp. 629-657; Ellacuría, I. (2000). “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”. *Escritos Teológicos II*. San Salvador: UCA, pp. 453-485.

29 Cf. Gutiérrez, G. *Teologia da libertação*, *Op. cit.*, pp. 196-197.

30 “La teología de la liberación no ha insistido lo suficiente en el fundamento teológico de esa vuelta [a lo humano] exigida por el Concilio. La teología de la liberación ha seguido como si aquella vuelta hubiera tenido lugar y hubiera sido aceptada por la Iglesia entera y, de un modo especial, por la jerarquía que la había firmado por abrumadora mayoría” (Segundo, J. (1993). “Críticas y autocríticas de la teología de la liberación”. En: Comblin, J., González, J., Sobrino, J. *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Trotta, pp. 215-236. Aquí, p. 219).

En lo que refiere específicamente a ese carácter teologal o espiritual de las resistencias, luchas y organizaciones populares, podemos destacar dos aspectos fundamentales que se implican mutuamente.

Por un lado, ellas denuncian y se enfrentan con las 'estructuras de pecado' que continúan matando hijos e hijas de Dios en este mundo, o sea, los mecanismos económicos, políticos, jurídicos, culturales, religiosos, etcétera, que recusan las condiciones materiales de vida a gran parte de la población, que oprimen y marginan amplios sectores de la sociedad y que legitiman las más diversas formas de injusticia, opresión, y marginación. Aquello que desde Medellín y Puebla se ha convenido en llamar 'estructuras de pecado', 'pecado estructural' o 'pecado social'.

Por otro lado, estas resistencias, luchas y organizaciones se constituyen como 'mediadoras de salvación', en la medida en que buscan y ensayan alternativas de vida y supervivencia en medio de la miseria, la injusticia y la marginación, así como nuevas formas y nuevos mecanismos de organización de la sociedad que garanticen los derechos de los sectores empobrecidos y marginados, más allá de su afirmación formal. Y eso, independientemente de su vínculo religioso y eclesial, de la conciencia del carácter salvífico de su acción y de los límites y ambigüedades de tal acción<sup>31</sup>.

Aquí se trata de la denuncia y de enfrentar el pecado en su dimensión socio-estructural —pecado cristalizado en estructuras sociales y mediado por ellas—, así como de la realización de la salvación en su dimensión socio-estructural, o sea, del esfuerzo de organización de la sociedad de acuerdo con el espíritu evangélico, que tiene su criterio y su medida permanente en los derechos de los pobres y marginados (mediación de la salvación en estructuras sociales).

31 Cf. Aquino Júnior, F. (2011). "Fé-política: uma abordagem teológica". En: *A dimensão socioestrutural do reinado de Deus: Escritos de teologia social*. São Paulo: Paulinas, pp. 173-195.

La afirmación del carácter teologal o espiritual de las resistencias, luchas y organizaciones populares en su doble dimensión de denuncia/enfrentamiento del pecado socio-estructural y de ensayo/mediación socio-estructural de la salvación, no quiere decir la absolutización de esas resistencias, luchas y organizaciones, ni la negación de las ambigüedades y contradicciones existentes en ellas —y ¿dónde no hay ambigüedades y contradicciones?—. Ellas no constituyen la salvación o el reinado de Dios *sin más y en su plenitud*, como no lo es ningún proceso histórico social o eclesial. Pero son *signos y mediaciones históricas* de la salvación o del reinado de Dios en este mundo. Signos y mediaciones limitados, ambiguos y contradictorios, pero reales y verdaderos.

En palabras de Leonardo Boff, “las liberaciones históricas son [...] anticipaciones y concreciones, siempre limitadas, pero reales, de la salvación que será plena solamente en la eternidad”; entre “Reino de Dios y sociedad justa” existe una “identificación” (se identifica *en*), pero no una “identidad” (no se identifica *con*)<sup>32</sup>.

En palabras de Gustavo Gutiérrez:

el crecimiento del Reino es un proceso que se da históricamente en la liberación, [...] pero no se agota en ella; realizándose en hechos históricos liberadores, denuncia sus límites y ambigüedades, anuncia su cumplimiento pleno y lo impulsa efectivamente a la comunión total. [...] Es más, puede decirse que el hecho histórico, político, liberador es crecimiento del Reino, es acontecer salvífico, pero no es *la* llegada del Reino, ni *toda* la salvación<sup>33</sup>.

Naturalmente que la salvación o el reinado de Dios no se puede reducir a su dimensión social, ni la dimensión social de la salvación o del reinado de Dios puede reducirse a los procesos organizados de lucha por la transformación de las estructuras de

32 Boff, L., Boff, C. *Da libertação: O teológico das libertações sócio-históricas*. Op. cit., pp. 26 y 58, respectivamente.

33 Gutiérrez, G. Op. cit., p. 237.

la sociedad. La salvación o el reinado de Dios tiene que ver con todas las dimensiones de la vida humana (personal, social, histórica) y con la totalidad de la creación (cosmos); se realiza en la historia, pero abriendo y trascendiendo la historia más allá de sus límites espacio-temporales (trascendencia en la historia). La dimensión social de la salvación o del reinado de Dios tiene que ver con la diversidad de formas y niveles de vínculo social: relaciones interpersonales (familia, comunidad, conocidos, asociaciones, etcétera) y relaciones impersonales o estructuras (costumbres, normas, leyes, estructuras económicas, políticas, etcétera)<sup>34</sup>.

La lucha por la justicia y por la transformación de la sociedad es, incluso, mucho más amplia y compleja que los movimientos y organizaciones populares. Sea porque tiene muchas dimensiones y necesita ser asumida y mediada por muchos grupos y sectores de la sociedad. Sea porque está enraizada en procesos más básicos y sutiles de resistencia popular: la lucha cotidiana por la vida y la solidaridad primaria vivida en situaciones límites de la vida<sup>35</sup>. Lo que Jon Sobrino llama “santidad primordial”<sup>36</sup>.

34 Cf. Aquino Júnior, F. “A dimensão social da fé”. En: *A dimensão socioestrutural do reinado de Deus: Escritos de teologia social*. Op. cit., pp. 15-28.

35 Cf. Aquino Júnior, F. “‘Tudo tem jeito. Só não tem jeito para a morte’. A esperança que vem das ruas e dos lixões”. En: *A dimensão socioestrutural do reinado de Deus: Escritos de teologia social*. Op. cit., pp. 197-212; Aquino Júnior, F. (2014). “Entre ruas: fé e esperança de um povo. Espiritualidade da Pastoral do Povo da Rua”. En: *Viver segundo o espírito de Jesus Cristo. Espiritualidade como seguimento*. São Paulo: Paulinas, pp. 47-58.

36 Sobrino, J. (2002). *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopia: El Salvador, Nueva York, Afganistán*. Madrid: Trotta, pp. 35-37, 125-135. “En la decisión primaria de vivir y dar vida [...] se hace presente una como santidad primordial”; “el anhelo de vivir y sobrevivir en medio de grandes sufrimientos, la decisión y los trabajos para lograrlo, con creatividad sin límites, con fortaleza, con constancia, desafiando innumerables dificultades y obstáculos, es lo que llamamos de santidad primordial. Ellos, pobres y víctimas —mujeres sobre todo, con sus hijos—, aún en medio de la catástrofe y en el imposible día a día, cumplen insigne y ponen en práctica la llamada de Dios a vivir y a dar vida a otros”; “es la santidad del sufrimiento por querer vivir, que tiene una lógica distinta, pero más primaria que la santidad de la virtud” (*Ibidem*, pp. 125-126) y que la santidad política.

Es también evidente que los procesos históricos de liberación —resistencias, luchas y organizaciones populares— no son puros ni perfectos. Son limitados, ambiguos y contradictorios. Tienen sus pecados: reduccionismo, cerrazón, autoritarismo, sectarismo, centralismo, personalismo, violencia, corrupción, machismo, racismo, homofobia, antropocentrismo, falta de respeto y agresión a los propios compañeros, entre otros. Y es necesario purificarlos, ampliarlos y dinamizarlos con la luz y la fuerza del Evangelio. El reconocimiento de su densidad teológica o espiritual no puede ofuscar ni comprometer la necesidad de conversión y la llamada a la misma, incluso para no comprometer aún más su densidad espiritual, sino intensificarla.

Vale la pena recordar aquí la tercera carta pastoral de monseñor Oscar Romero, que lleva como título *La Iglesia y las organizaciones políticas populares*<sup>37</sup>, publicada el 6 de agosto de 1978. Al tratar de las “relaciones entre la Iglesia y las organizaciones populares”, hace una doble consideración. A *nivel práctico*, “todo depende de la situación histórica real”. A *nivel teórico*, es preciso considerar “tres principios” fundamentales: “la naturaleza propia de la Iglesia”; “la Iglesia al servicio del pueblo”; y la “inserción de los esfuerzos liberadores en la salvación cristiana”.

En el contexto de la explicación de esos principios hace algunas afirmaciones que son decisivas en lo que se refiere a la densidad teológica o espiritual de las luchas y las organizaciones populares, y frente a la relación de la Iglesia con esas mismas luchas y organizaciones populares:

“La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden

---

37 Cf. Romero, O., Rivera, A. (2007). “La Iglesia y las organizaciones políticas populares”. En: Centro Monseñor Romero. *Cartas Pastorales y Discursos de Monseñor Oscar A. Romero*. San Salvador: UCA, pp. 67-105.

religioso. Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina”<sup>38</sup>.

- “A la Iglesia le compete recoger todo lo que de humano haya en la causa y lucha del pueblo, sobre todo de los pobres. La Iglesia se identifica con la causa de los pobres cuando estos exigen sus legítimos derechos”<sup>39</sup>.
- “Esta solidaridad con los objetivos justos no está condicionada a determinadas organizaciones. Llámense cristianas o no, estén protegidas, legal o realmente, por el Gobierno o sean independientes u opuestas a él, a la Iglesia sólo le interesa una condición: que el objetivo de la lucha sea justo para apoyarlo desde la fuerza de su Evangelio. Así como también denunciar con sincera imparcialidad lo que es injusto en cualquier organización donde se detecte”<sup>40</sup>.
- “La Iglesia, hemos dicho, alienta y fomenta los anhelos justos de organización y apoya, en lo que tienen de justo, sus reivindicaciones. Pero no estaría completo el servicio de la Iglesia a estos esfuerzos legítimos de liberación si no los iluminara con la luz de su fe y de su esperanza cristiana, enmarcándolos en el designio global de la salvación operada por el Redentor Jesucristo”<sup>41</sup>.
- “Si la Iglesia, por apoyar a cualquier grupo en sus esfuerzos de liberación temporal, perdiera esta perspectiva global de la salvación cristiana, entonces ‘la Iglesia perdería su significación más profunda, su mensaje de liberación no tendría ninguna originalidad y se prestaría a ser acaparado y

38 Romero, O., Rivera, A. *Ibidem*, p. 52.

39 Romero, O., Rivera, A. *Ibidem*, p. 63.

40 Romero, O., Rivera, A. *Ibidem*, p. 64.

41 Romero, O., Rivera, A. *Ibidem*, p. 70.



manipulado... no tendría autoridad para anunciar, de parte de Dios, la liberación<sup>42,43</sup>.

Esto demuestra la complejidad de la problemática del carácter teologal o espiritual de las luchas y las organizaciones populares. Debemos considerarlas tanto en lo que tienen de mediación positiva de la salvación o del reinado de Dios en este mundo, como en sus límites y en sus ambigüedades y contradicciones con relación a la realización histórica de la salvación o del reinado de Dios. Aquí, en todo caso, hemos querido explicitar el carácter salvífico de las luchas y las organizaciones populares, sin reducir la salvación a su dimensión socio-estructural, ni negar las ambigüedades y contradicciones salvíficas ahí presentes.

#### DENSIDAD Y RELEVANCIA EPISTEMOLÓGICAS DE LAS RESISTENCIAS Y LUCHAS POPULARES

La teología es *inteligencia de la fe al servicio de la fe*. Es un esfuerzo intelectual de aprehensión, explicitación y elaboración sapiencial-teórica de la fe. Tal esfuerzo está siempre al servicio de la vivencia y del fortalecimiento de esa misma fe. De modo que la teología se configura y se desarrolla en un doble movimiento: de la vivencia de la fe a la inteligencia de la fe, y de la inteligencia de la fe a la vivencia de la fe. De una u otra forma es siempre un momento de la fe: momento intelectual y/o momento iluminador. Sin fe no hay teología (*inteligencia de la fe*), y sin fe la teología es un discurso ineficaz e inútil (*servicio a la fe*)<sup>44</sup>.

42 Romero, O., Rivera, A. *Ibidem*, p. 64.

43 *Evangelii nuntiandi*, 32.

44 Cf. Gutiérrez, G. (2000). *A verdade vos libertará: Confrontos*. São Paulo: Loyola, pp. 19-21; Gutiérrez, G. (1984). *Beber no próprio poço: Itinerário espiritual de um povo*. Petrópolis: Vozes, pp. 49-52; Ellacuría, I. "Relación teoría y praxis en la teología de la liberación". En: *Escritos Teológicos I. Op. cit.*, pp. 235-245; Moro, U. (2016). "Padecer e saber". *Perspectiva Teológica* 48, sup. 1, pp. 13-17.

Es verdad que el desarrollo de la inteligencia de la fe puede exigir, y de hecho exige, cierto distanciamiento de la experiencia inmediata de la fe. El quehacer teológico, en cuanto actividad intelectual, tiene exigencias, dinanismos y todo un aparato teórico (hábitos, métodos, capacidades, conocimientos, etcétera) que le proporcionan cierta autonomía con relación a la vivencia inmediata de la fe. Ese distanciamiento es importante, incluso para ayudar a la comunidad eclesial a ensanchar los horizontes de la fe y evitar o superar posibles desviaciones e instrumentalizaciones de la fe. Pero eso no significa ni puede llevar jamás a una separación e independencia total del quehacer teológico con relación a la fe. Siempre que eso acontece la teología pierde su vitalidad, se hace arqueología, se convierte en un discurso religioso ineficaz e inútil, por más erudito y progresista que sea o parezca. En expresión más precisa y rigurosa de Ignacio Ellacuría, “deja de ser un *intellectus fidei* para ser un estudio de inoperatividades”<sup>45</sup>. Y esa es una tentación permanente en el quehacer teológico: refugiarse en textos y erudiciones academicistas, abandonando la realidad concreta donde Dios se hace presente y actúa.

Uno de los grandes méritos de la teología de la liberación ha sido enfrentarse teológicamente con los procesos históricos, y discernir allí los signos y llamadas de Dios a su pueblo. Así ayudó a la comunidad eclesial a involucrarse en esos procesos a partir y en función de los pobres y marginados, colaborando, de este modo, con la realización histórica de la salvación o del reinado de Dios.

Esto ha dado vitalidad al quehacer teológico en América Latina y lo hizo más consecuente desde el punto de vista teórico (momento de la praxis) y teológico (momento consciente y reflejo de la realización histórica de la salvación o del reinado de Dios). Más que un estudio de textos y doctrinas, la teología ha ido desarrollándose

45 Ellacuría, I. “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación”. En: *Escritos Teológicos I. Op. cit.*, pp. 235-245. Aquí, p. 241s.

como aquello que debe ser: inteligencia de la fe al servicio de la fe en un contexto marcado por profundas desigualdades e injusticias sociales. Naturalmente que el desarrollo de la inteligencia de la fe implica, como uno de sus momentos constitutivos fundamentales, el estudio de la Escritura y de toda la Tradición eclesial. Pero como un momento del proceso mayor de inteligencia de la fe real y concreta de la comunidad eclesial, en un contexto muy determinado.

Desde el punto de vista epistemológico eso ha tenido como consecuencia, más allá del nivel de conciencia y elaboración teórica, un primado de lo real (salvación) sobre lo teórico (doctrina de la salvación)<sup>46</sup>, lo cual significa una concepción, no siempre consciente y elaborada, de la teología como momento intelectual de la realidad/realización de la salvación.

Pero la tentación de apartarse de la realidad y de refugiarse en un academicismo teórico más o menos estéril e ineficaz es enorme, sobre todo en un contexto social y eclesial adverso, como el que hemos vivido en las últimas décadas. Y no pocos/as teólogos/as en América Latina han cedido de alguna manera a esa tentación. Han continuado haciendo una teología progresista e incluso defendiendo la teología de la liberación, pero ya sin ocuparse con los procesos históricos de liberación. Tenían cosas/temas más interesantes y atractivos en qué ocuparse que la vida y las luchas del pueblo... Hasta los debates y la insistencia en la dimensión pública de la teología —un tema, o por lo menos un concepto que está de moda— parecen más ligados, cuando no reducidos, al ámbito teórico-cultural que a los procesos históricos de liberación.

Esto, irónicamente, termina comprometiendo la eficacia pública de la teología. Es el peligro —ireal y actual!— de reducir la

---

46 Cf. González, A. *Op. cit.*, pp. 50-74; Aquino Júnior, F. (2016). "Questões fundamentais de teologia da libertação". *Perspectiva Teológica* 48, pp. 245-268. Aquí, pp. 254-257.

teología a un 'discurso de discurso' o 'teoría de teoría', sin incidencia real y efectiva en los procesos históricos de liberación. Así se compromete la densidad y relevancia de la teología tanto en lo que tiene de teórico (momento intelectual de la praxis) como en lo que tiene de teológico (inteligencia de la realización histórica de la salvación o del reinado de Dios y servicio al mismo). Aquello que Jon Sobrino llama "tendencia al docetismo" en la teología actual.

En el año 2000, la Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión de Brasil (SOTER) realizó un congreso continental en conmemoración de los 30 años de teología en América Latina. Este congreso se confrontó con los problemas y retos del mundo actual y las perspectivas que se abrían en el inicio del nuevo milenio. Para ello se pidió a varios teólogos que hicieran memoria de esos 30 años y de su trayectoria en este proceso, y que identificasen algunos retos actuales para la teología.

Jon Sobrino escribió un texto autobiográfico titulado '*teología desde la realidad*' y concluye con "algunas preocupaciones". La primera de ellas se refiere a lo que él llama "tendencia al docetismo" en la teología actual:

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 víctimas que son mayoría en la realidad y son la realidad más flagrante<sup>47</sup>.

En realidad, el ambiente social y eclesial poco favorable o incluso adverso a los procesos de liberación y la tentación constante para lo erudito y lo académico, propia del mundo académico, han hecho con que muchos teólogos se hayan distanciado de los

47 Sobrino, J. "Teología desde la realidad". En: Susin, L. (org.). *O mar se abriu*. Op. cit., pp. 153-170. Aquí, p. 168.

procesos sociales y eclesiales, y hayan concentrado su actividad en el mundo de los libros y de las teorías, produciendo discursos y teorías incluso bastante progresistas (como gran parte de la teología europea), pero desconectados de los procesos sociales y eclesiales y, por eso, poco eficaces.

Más que “un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose al don del reino de Dios”, como proponía Gutiérrez<sup>48</sup>, la teología se va constituyendo como un mundo aparte, como escuela teológica, como movimiento de ideas, como sistema teórico que vive de sí mismo y para sí mismo. “Abandona, así, lo que fue su intuición original: ser una reflexión que camina junto a la vida de la comunidad eclesial [...] precediendo y desafiando a la reflexión teológica”<sup>49</sup>. Ya al comienzo de los años 80 el padre Arrupe, superior general de los jesuitas y muy próximo a la teología de la liberación, en su visita a El Salvador afirmaba tener la impresión de que esta teología “estaba perdiendo el *push*, que estaba volviéndose demasiado académica”<sup>50</sup>, sin hablar de la tentación al modismo o al ‘novedadismo’ cultural con sus plateas y sus encuestas de opinión que, en la mejor de las hipótesis, relega a los pobres/oprimidos, con sus sufrimientos y sus procesos de liberación, a cuestiones secundarias que ya no despiertan más interés... Todos conocemos a teólogos/as progresistas desvinculados de procesos sociales y eclesiales concretos, e interesados en temas que consideran más actuales y más atractivos que la vida de los pobres/oprimidos y sus procesos de liberación.

No se trata aquí de ningún tipo de ‘basismo’, pragmatismo o activismo social/pastoral. Tan solo se trata de tomar en serio algo

48 Gutiérrez, G. *Teologia da libertação*. Op. cit., p. 74.

49 Palácio, C. “Trinta anos de teologia na América Latina: Um depoimento”. En: Susin, L. (org.). Op. cit., pp. 51-64. Aquí, p. 60.

50 Cf. Ellacuría, I. “Iglesia en Centroamérica”. En. *Escritos Teológicos II*. Op. cit., pp. 773-782. Aquí, p. 779.

que es determinante en el quehacer teológico: ser el momento inteligente de la fe o de la salvación o del reinado de Dios, cuya característica más determinante es la justicia para con los pobres y oprimidos y, por lo tanto, estar constitutivamente ligada a procesos sociales y eclesiales de liberación.

Esto está en profunda sintonía con el proceso más amplio de renovación eclesial que el papa Francisco propone e impulsa en términos de “Iglesia en salida hacia las periferias”. El quehacer teológico también debe insertarse en este proceso. La teología cristiana, en lo que tiene de intelección y en lo que tiene de servicio, debe ser siempre una teología en salida hacia las periferias del mundo, constituyéndose, en lo que le es propio y específico, como “signo e instrumento de salvación” en el mundo.

Aquí está en juego la densidad y relevancia de la propia teología. En palabras certeras del papa Francisco:

debemos guardarnos de una teología que se agota en la disputa académica o que contempla la humanidad desde un castillo de cristal [...] También los buenos teólogos, como los buenos pastores, huelen a pueblo y a calle y, con su reflexión, derraman ungüento y vino en las heridas de los hombres<sup>51</sup>.

El teólogo que la Iglesia necesita y debe formar “no [es] un teólogo ‘de museo’, que acumula datos e información sobre la Revelación, pero sin saber muy bien qué hacer con ello. Y tampoco un ‘balconero’ de la historia”. Debe ser “una persona capaz de construir en torno a sí la humanidad, de transmitir la divina verdad cristiana en una dimensión verdaderamente humana, y no

---

51 Francisco. *Carta del Santo Padre Francisco al gran canciller de la Pontificia Universidad Católica Argentina en el centenario de la Facultad de Teología*. Disponible en: [https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2015/documents/papa-francesco\\_20150303\\_lettera-universita-cattolica-argentina.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html)

un intelectual sin talento, un eticista sin bondad o un burócrata de lo sagrado”<sup>52</sup>.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Toda esta reflexión nos pone frente a un reto enorme: enfrentarnos teológicamente con la realidad en que estamos insertos y discernir allí los signos de los llamados de Dios en su acción salvífica. Ella nos devuelve a la realidad y nos provoca para que nos enfrentemos con ella, y la configuremos a partir y en función del reinado de Dios que tiene su criterio y su medida permanente en los pobres y marginados y en sus resistencias y luchas.

Esto tiene muchas consecuencias para el quehacer teológico: (1) hacer y entender teología como un momento de la fe de la Iglesia y del proceso más amplio de realización histórica de la salvación o del reinado de Dios; (2) ser consecuente con el carácter histórico y parcial de la salvación o del reinado de Dios, superando toda forma de dualismo y universalismo abstracto; (3) insistir en la centralidad de los procesos históricos de liberación como signo y mediación históricos privilegiados de la salvación o del reinado de Dios; (4) no desperdiciar el gran *kairós* que el ministerio pastoral del papa Francisco representa para la Iglesia y para el mundo y colaborar en el proceso de renovación eclesial (“Iglesia en salida para las periferias del mundo”) y, más concretamente, en el proceso de renovación teológica (teología en salida para las periferias del mundo); (5) tomar en serio el hecho de que “fuera de los pobres no hay salvación”, y permanecer siempre unidos a ellos en sus resistencias y luchas, siempre atentos y vigilantes sobre el riesgo y la tentación permanente de “docetismo teológico”.

---

52 *Ibidem*.

Por eso el carácter inconcluso, abierto y prospectivo de nuestra reflexión. Esta nos provoca, nos convoca y nos compromete. El reto está lanzado. La fidelidad y creatividad de nuestros 'padres y madres' en la vivencia de la fe y en el quehacer teológico nos animan en esta tarea. No huyamos del desafío de nuestra 'hora'. Es el tiempo y la situación que nos toca vivir y que el Señor confía a nuestra responsabilidad. Los pobres y marginados son, en Él, jueces y señores de nuestras vidas y de nuestras teologías.







# III. TRADICIÓN TEOLÓGICA LATINOAMERICANA



# CIMIENTOS Y CAUCES EN LAS TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN

---

DIEGO IRARRÁZAVAL\*1

Lo testimonial puede aportar más que unos argumentos. Maria da Soledade da Silva señala:

para mí, la teología de la liberación fue una luz que me hizo despertar a la vida, a un nuevo horizonte. Me ayudó a percibir y a descubrir las pequeñas señales del Reino, las cosas bellas escondidas en la basura de la sociedad<sup>1</sup>.

Esto retoma lo sentido hace medio siglo por Gustavo Gutiérrez: “no tendremos una auténtica teología de liberación sino cuando los oprimidos mismos puedan alzar libremente su voz y

---

\* Teólogo chileno. Docente universitario de teología. Asesor de cursos y programas sociales y eclesiales durante 29 años en el Perú y en otros lugares de América Latina. Ha dirigido el Instituto de Estudios Aymaras. Fue presidente de la Asociación Ecueménica de Teólogos/as del Tercer Mundo (ASETT / EATWOT). Además de numerosas publicaciones en libros y artículos, hace parte del comité científico de la *Revista Concilium*.

1 Da Silva, M. (2003), p. 55.

expresarse directa y creadoramente en la sociedad y en el seno del Pueblo de Dios”<sup>2</sup>. Todo esto vale hoy.

Las metáforas son potentes. A partir del Concilio ¿la teología de la liberación es redescubrir ‘signos de los tiempos’?; ¿es una *caminhada* por varias rutas?; ¿es un tronco con nuevas ramas?; ¿es un edificio con varios pisos?; ¿es una elipse con dos focos?; ¿la fuerza de los pequeños es la vida del mundo?<sup>3</sup>.

Añado interrogantes de Neruda: “¿y cómo saben las raíces que deben subir a la luz? ¿Y luego saludar al aire con tantas flores y colores?”<sup>4</sup>. Puede decirse que desde abajo las teologías de la liberación han crecido, florecido, dado frutos.

Al delinear lo constitutivo y transversal de la teología de liberación, anotaré cimientos y cauces, hermenéuticas, asuntos controversiales. Al respecto, cabe superar posturas autodefensivas, o fijarse sólo en fases iniciales de la teología de la liberación, o reducirla a lo académico y a textos latinoamericanos. Más bien, en muchas partes del mundo, las teologías de la liberación significan replantear la fe hoy, resistir ante tanta maldad, compartir esperanzas (como lo hace Maria da Silva).

De muchas maneras, y con gratitud, conversamos sobre los itinerarios de las teologías de la liberación y sus incesantes desafíos y cuestionamientos. Es un pensar *pé-no-chão* (‘con los pies sobre la tierra’) al transitar por terrenos históricos y al generar un impugnador y cordial pensar humano y planetario. Nos apartamos del racionalismo unilateral y globalizado; más bien, uno se siente en casa en las hermenéuticas y espiritualidades del sur-global. Han gestado y dado a luz, han pasado por crisis, y hoy están reinventándose.

2 Gutiérrez, G. (1971), p. 373.

3 CELAM. (2008). *V Simposio de Teología India*. Bogotá: CELAM, p. 373.

4 Neruda, P. (1974), pp. 94-95.

Estamos en medio de un cambio de época que trastoca y a la vez abre horizontes. El seguir a Jesús con su Espíritu implica regenerar el caminar eclesial y teologal. Gracias a los fundamentos, a lo jesuánico y lo pneumático, se desinstala y reconfigura la reflexión creyente. Es reflexión constitutiva, y es transversal. Lo 'transversal' implica —a mi parecer— reconocer entrecruzamientos de preguntas primordiales y de labores en terrenos teológicos. Es una categoría que reconoce al 'otro', y hacerlo desde el reverso —'trans-versal'—, es decir estar al otro lado entre diversos elementos, y un estar dado vuelta. En este encuentro se reconocen las distintas generaciones, hay distancias cronológicas y hay procesos diferentes. Nos une el indagar y admirar el misterio cristiano con ojos y esperanzas de gente pequeña.

### ENERGÍAS FUNDANTES Y VARIAS CORRIENTES

Vale apreciar y debatir la *caminhada* de la teología de la liberación de ayer y de hoy recalando tanto las energías fundantes como las dinámicas principales. En cada producción hay preferencias científicas, teológicas, místicas, eclesiales, con todos sus implícitos socio-culturales, etéreos, de género, de regiones del continente. Todo esto no puede ser abordado en un breve artículo. Solo mencionaré algunas líneas de fondo y varias rutas.

Desde los inicios y durante décadas lo primordial ha sido comunitariamente repensar a Cristo y su Espíritu en diversos contextos del universo, debido a los polifacéticos modos de fidelidad al Evangelio y al Espíritu. Gracias a estas energías fundantes se desenvuelve un proceder teológico inductivo y compasivo ante el clamor

de los pueblos y de la Tierra<sup>5</sup>. Esto es, dialogado y sistematizado en espacios de reflexión y espiritualidad, en que instancias del Pueblo de Dios optan por la vida del pobre, replantean ejes reflexivos y éticos, beben manantiales de espiritualidad, y generan escritos de teología de la liberación. Así, durante décadas se van delineando labores creativas que radicalmente encaran el acontecer mundial y desenvuelven nuevas sensibilidades.

Tanto ayer como hoy nos interpela el rostro del otro. Muchos dicen que la teología de la liberación hace mayormente ética y pastoral social. No es así. Más bien, con Emmanuel Levinas, gran filósofo judío, cabe reconocer: “Mateo 25: allí se presenta la relación con Dios como relación con otro hombre... en mi relación con los demás... en su rostro escucho la Palabra de Dios”<sup>6</sup>. Otro escrito lo ratifica: “la teología comienza para mí en el rostro del prójimo. La divinidad de Dios se juega en lo humano. Dios desciende en el rostro del otro”<sup>7</sup>.

Se trata, pues, de teo-cristo-antropología. También es dicho reiteradamente por el episcopado latinoamericano: “reconocer los rostros sufrientes de Cristo”<sup>8</sup>, “en los rostros sufrientes de los pobres

5 Cf. Ellacuría, I. y Sobrino, J. (1990). *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomos 1 y 2. Madrid: Trotta; Mendez (1996); Susin, L. (2000). *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*. Bilbao: Sal Terrae; Tamayo, J. (2011). *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta; Boff, L. (2011). *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta; Brighenti, A. y Hermano, R. (2013). *La teología de la liberación en perspectiva*. Santiago: Universidad Católica Silva Henríquez; Elizalde, Ó., Hermano, R. y Moreno, D. (2016). *Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres*. Montevideo: Amerindia; Cheza, M., Martínez, L., y Sauvage, P. (2017). *Dictionnaire historique de la théologie de la libération*. París: Lessius.

6 Lévinas, E. (2001). *La realidad y su sombra: libertad y mandato, trascendencia y altura*. Madrid: Trotta, p. 135.

7 Lévinas, E. (2006). *Trascendencia e inteligibilidad: seguido de una conversación*. Madrid: Encuentro, p. 194.

8 CELAM. *Documento de Puebla*, 31.

el rostro del Señor”<sup>9</sup>, “en el rostro de Jesucristo... el rostro humillado de tantos hombres y mujeres... y al mismo tiempo su vocación a la libertad”<sup>10</sup>. Se trata de la experiencia y la verdad de Dios.

Otra cuestión de fondo es la Iglesia con sus luces y sombras. En todos sus itinerarios la teología de la liberación es una labor eclesial, alimentada por la labor bíblica, y generada y cultivada en comunidades de fe. Sin embargo, casi desde sus inicios y hasta el presente es rechazada y caricaturizada por sectores oficiales. Lo sentimos adentro y es visto desde fuera. Pierre Sauvage examina con rigor la controversial *caminhada* de teología de la liberación: ella constituye un nuevo modo de hacer teología, refleja a la población católica en el mundo, saca a la luz la zozobra y la división del “mundo católico hasta en su jerarquía”, y, es una “verdadera red intercontinental”<sup>11</sup>. En ámbitos institucionales hubo y hay desasosiego.

Ahora bien, los principales cauces —con sus logros y limitaciones— han abierto y creado modos genuinamente latinoamericanos. Lo bíblico —tanto en comunidades como en fecundas exégesis— es fundamento e impulso para las diversas corrientes. En la sistemática, los terrenos más cultivados son teología fundamental, cristología, reflexión espiritual y pastoral, ética social, eclesiología y, de modo reciente, eco-teología y pneumatología, como han sobresalido en el II Congreso Continental de Teología en Belo Horizonte<sup>12</sup>. También la historia de la Iglesia —con la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe, CEHILA—, y la interacción con las ciencias —con el trabajo del Departamento Ecuménico de Investigaciones, DEI, de Costa Rica,

9 CELAM. *Documento de Santo Domingo*, 178.

10 CELAM. *Documento de Aparecida*, 32.

11 Cheza, M., Martínez, L., y Sauvage, P. (2017). *Dictionnaire historique de la théologie de la libération*. París: Lessius, p. 619, 621.

12 Cf. Elizalde, Ó., Hermano, R. y Moreno, D. (2016). *Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres*. Montevideo: Amerindia.



y otros centros dedicados a las ciencias religiosas—. En todos estos terrenos, y de modo transversal, sujetos y hermenéuticas han forjado una tradición feminista, teología india, afro-teología, y también enunciados mestizos, juveniles, migrantes y otras voces emergentes. Cada una tiene portavoces y congresos, pero lo primordial es la gama de hermenéuticas y de sujetos, que exigen hablar de teologías de liberación, en plural.

Con respecto a la sistemática, además de los rasgos metodológicos y los contenidos en cada rama o disciplina, desde los inicios y durante décadas de nuevas corrientes, el denominador común ha sido la perspectiva conciliar. Desde experiencias de fe se va escudriñando la Revelación, poniendo atención a los signos de los tiempos. Se han ido sumando lo que algunos ven como reflexiones contextuales, otros las llaman identidades latinoamericanas; aquí son ubicadas las teologías feministas, de pueblos originarios, de comunidades afro-americanas, de sujetos campesinos, juventud, migrantes, y otros. Cada una también desarrolla sus rutas hermenéuticas desde sujetos y contextos bien precisos.

Tanto lo sistemático como lo llamado contextual/identitario se desenvuelve en un cambio de época. Carlos Palacio subraya la “mutanza epocal”, la crisis del paradigma de la razón occidental, y reivindica la “sabiduría cristiana y... la analogía *amoris*”<sup>13</sup>; también Juan José Tamayo analiza las ya anotadas corrientes en términos de horizontes y paradigmas<sup>14</sup>. Existe pues un arco iris de teologías de liberación.

Por otra parte, en estos años son planteados dos acentos convergentes, aunque inadecuadamente entendidos, uno sería sociedad/liberación y el otro sería cultura/pueblo<sup>15</sup>. El primero estaría

13 Palacio, C. (1997), p. 81, 97.

14 Cf. Tamayo, J. (2011). *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta.

15 Cf. Scanonne, J. (2014). El papa Francisco y la teología del pueblo. *Mensaje*, Vol. 63, No. 631, pp. 14-22.

—en cierta parte— afectado por el marxismo, y el segunda sería respaldado por la Iglesia; incluso lo dice el papa Francisco a su modo:

la teología de la liberación fue una cosa positiva en América Latina. Fue condenada por el Vaticano la parte que optó por el análisis marxista de la realidad... la teología de la liberación tuvo aspectos positivos y también desviaciones, sobre todo en la parte del análisis marxista de la realidad<sup>16</sup>.

Más bien vale sopesar manantiales e inagotables cauces; provienen del pueblo de Dios que vive y entiende la fe mediante una *analogía amoris* (C. Palacio) o un *intellectus amoris* (J. Sobrino); y conforman varias corrientes con matices y limitaciones —por ejemplo, en cuanto a pobre y pueblo, en cuanto a lo social y a lo cultural—. Las reflexiones siguen adelante a pesar de periódicas descalificaciones.

### DESENTRAÑAR Y CONFRONTAR LOS ‘SIGNOS DE LOS TIEMPOS’

Las expresiones metafóricas —como se decía al iniciar este texto— nos llevan por buen camino. La perspectiva conciliar y las teologías de la liberación, al dirigir su atención a los ‘signos de los tiempos’ se asemejan a una “eclipse con dos focos”<sup>17</sup>. Los asuntos humanos e históricos son correlacionados con la tradición cristiana. No es una yuxtaposición ni una subordinación; más bien es como una eclipse con dos focos, en movimiento interactivo. Se puede estar al otro lado, y estar dado vuelta (transversalidad). Es una incesante hermenéutica de la historia con los ojos de la fe.

Lo cerebral y deductivo —como principios, y sus aplicaciones a la realidad— es reemplazado por lo cordial e inductivo —experiencia humana y comprensión de fe-amor-esperanza—. Esto

16 *El País*. (2017). Entrevista al papa Francisco por Antonio Caño, publicada el 22 de enero de 2017.

17 Cf. Schickendantz, C. (2013). Una eclipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*, *Teología* 110, pp. 85-109.

afecta a los sujetos de la teología, a las metodologías, a los contenidos. Implica saborear y redescubrir la fe en el acontecer humano y cósmico.

En la labor bíblica —meollo de las teologías de la liberación—, de los hechos de vida se pasa a la Palabra, y se concluye con oración e iniciativas transformadoras. En la renovación pastoral —que incentiva las teologías de la liberación— hay un ver-juzgar-actuar-celebrar. En la espiritualidad —líneas de fondo en las teologías de la liberación— hay solidaridad con quien sufre y revive, y allí es encontrado el Señor Jesús. Son procesos de cordialidad reflexiva. Tienen más cercanía con el mensaje evangélico; el maestro de Galilea no tuvo oficio de teólogo, pero sí ha brindado una calidad profética y sapiencial que enmarca cada modo de pensar con fidelidad a la Revelación —e interpela también a las teologías de la liberación—.

Con respecto a sujetos y métodos —desde los inicios hasta hoy en las teologías de la liberación—, intencionalmente se trata del Pueblo de Dios que opta por la vida del pobre. De hecho, se involucra a pocas personas y comunidades de base, y a ciertos sectores académicos y pastorales. Los logros son invisibilizados por organismos oficiales. De modo positivo, cada área teológica tiene sus recursos y vías propias —por ejemplo, hoy se cuenta con una labor bíblica y cristológica inexistente hace 50 años—, hay una secuencia de congresos y numerosos escritos colectivos latinoamericanos. De modo transversal, el intercambio ocurre entre sujetos y hermenéuticas en las élites. ¿Cómo reinventarse desde asociaciones creyentes: Comunidades Eclesiales de Base, instancias devocionales, carismáticas, movimientos sociales...?

Con respecto a contenidos, al afianzarse identidades y trayectorias culturales y espirituales, lo que no había hace 50 años —tales como teologías feministas, indígenas, mestizas, afro, eco...—, se

hacen posibles confluencias sin uniformizarse. Los logros en cuestiones de género y ecoteología permitirán mayor transversalidad, así es que modificamos modos de pensar la fe!

El factor más hondamente transversal es la invocación de la transcendencia —con sus correspondientes imaginarios teológicos—. Gracias a iniciativas en gran parte de las iglesias, se ha propagado el vínculo amoroso con Jesús y la Trinidad. Las temáticas innovadoras tienen un trasfondo propiamente teo-simbólico y mistagógico. Esto resalta en la documentación del Concilio Vaticano II. Al estar guiada por el Espíritu Santo, la Iglesia es “realmente solidaria del género humano y de su historia”<sup>18</sup>; toda la humanidad está llamada a ser “Pueblo de Dios que simboliza y promueve la paz universal” y “llamada a la salvación”<sup>19</sup>; “se ayuda a la humanidad a conseguir la salvación por el amor de Dios y del prójimo”<sup>20</sup>. También resalta en instancias del Consejo Mundial de Iglesias, y en iniciativas como el *Dicionário brasileiro de teologia* “por fidelidad a Dios y dedicación a su Reino”<sup>21</sup>. Al decir de Jon Sobrino, el misterio de Dios transforma “siendo reserva de la humanidad”<sup>22</sup>. Al decir de Jose Antonio Pagola, “seguir a Jesús pobre caminando con los pobres”<sup>23</sup>.

Otra dinámica transversal se refiere a las idolatrías contemporáneas: en el sujeto insolidario, en el mercado omnipotente, en las tecnologías sacralizadas; porque no solo se desfigura a Dios, la condición humana y el cosmos sufren violencia. Toda la “creación gime hasta el presente y sufre dolores de parto... anhelando el

18 *Gaudium et spes*, I.

19 *Lumen gentium*, I3.

20 *Ad gentes*, I2.

21 Bortolotto, F. (2008). *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo: ASTE, pp. 5-6.

22 Sobrino, J. (2008). *Fuera de los pobres no hay salvación: Pequeños ensayos utópico-proféticos*. Madrid: Trotta, p. 293.

23 Pagola, J. (2015). *Recuperar el proyecto de Jesús*. Madrid: PPC, p. 125.

rescate de nuestro cuerpo" (Rm 8, 22-23). Puede decirse que es aún incipiente el distanciarnos de lo hegemónico absolutizado e infiltrado en espacios teológicos.

En estas situaciones ambivalentes vuelven a aparecer varias exigencias: la prioridad de repensar la fuerza del Espíritu, en contraposición a los malos espíritus seculares; también los vacíos en la ética que poco encara la pecaminosidad en el mundo y en la Iglesia; y por otro lado, las cuestiones pendientes en los diálogos entre formas de religión y fe —que pueden optar ante dramas de deshumanización y expoliación de la naturaleza—.

### TEMÁTICAS DESANUDABLES Y DEBATIBLES

Lo ya dicho implica discernimientos y asuntos a trabajar. Se van resolviendo nudos y debatiendo exigencias en las teologías de la liberación. Sin embargo, existen formas de teologías de la liberación que tienden hacia la retórica y hacia los conceptos absolutos, con nudos eclesiocéntricos y academicistas. Cabe pues continuar con debates responsables y críticas horizontales —y sin autocensuras—.

A continuación, redondeo lo ya dicho sobre cimientos y cauces, al encarar los 'signos de los tiempos' en un horizonte jesuánico y pneumatológico. Abundan los temas inacabados y con nuevas facetas. Siendo muchos, me limito a cuatro: (1) reconocer el 'caminar con Dios' por parte del pobre, de la juventud, de la multitud mestiza, de la mujer; (2) ante las tecnologías y las políticas de hoy, ¿cómo resurgen sabidurías del pueblo?; (3) urgen modos de entender a Dios en el acontecer laical, en la secularidad, en el sincretismo; (4) en un cambio axial, la creatividad espiritual y la labor teológica elitista tienen muchos desencuentros y retos.

Lo primero. Sigue habiendo vacíos hermenéuticos en torno al pobre y a la Tierra, a las juventudes y a las mayorías mestizas, y

sobre todo en torno a la mujer: “el feminismo teológico encuentra dificultades para su recepción en la Iglesia, la teología y la academia”, hay pues “indicios para una reforma de la Iglesia”<sup>24</sup>. Son realidades a menudo invisibilizadas. La humanidad es cooptada por la inequidad global que la interioriza y la reproduce.

Cabe, pues, repensar la opción solidaria con multitudes mestizas y empobrecidas, de mujeres y varones, y ver en qué sentido son rostros del Señor. Siguen siendo devaluadas las teologías de la mujer, las perspectivas de género, los saberes de la juventud; estas voces no logran reconfigurar grandes temáticas teológicas; permanecen como líneas secundarias —en el conjunto de las teologías de la liberación—.

Lo segundo. El pensar la fe encara retos humanos, tecnológicos, planetarios. No cabe “estancarse ni caer en agotadoras melodías conocidas”, sino más bien ir a las “fronteras más difíciles del pensar, en diálogo con las otras religiones, con los no creyentes, con las ciencias, con aquellos que plantean los nuevos problemas al ser humano”<sup>25</sup>. Además, la política posmoderna entorpece movimientos sociales que son esporádicos, fragmentarios.

Lo más trascendente parece ser lo que cada uno desea; en el día a día se juega la felicidad. Pierden significado los relatos de incesante liberación. Buena parte de las iglesias se concentran en su sobrevivencia. Es escaso el diálogo cotidiano con la secularidad y con muchedumbres sincréticas —distantes en unilaterales, enseñanzas y ritualidades—. Cabe sopesar tanto vivencias sin definiciones de ‘dios’, como los ambivalentes mercados de bienes sagrados. Vale, pues, considerar sabidurías de pueblos rodeados de maldades.

Lo tercero. Las teologías de la liberación han nacido y se han desarrollado con cristologías en comunidades y opciones con los

24 Azcuy, V. (2016), p. 335.

25 Libânio, J. (2014), p. 318.

marginados del mundo. Un cambio de época exige renovados modos de testimoniar a Dios, y de reflexionar su amor en la historia; poco se ve la cristología al interior de vivencias interculturales e interreligiosas, y en la comúnmente llamada religión popular.

El Espíritu de Jesucristo actúa en el laicado. No aparece “la cotidianidad de la vida laica —trabajo, paternidad, maternidad, sexualidad, educación, comida, ocio, afectividad, salario, vivienda, etcétera—. Carecemos de una teología del laico”<sup>26</sup>; por otra parte “evitar el eclesiocentrismo, descentrarse de las propias estructuras y de las formas de ejercicio centralizado del poder, orientándonos hacia una actitud de cercanía a la vida y a las situaciones reales de la vida cotidiana”<sup>27</sup>. La teología brota del Pueblo de Dios en lo cotidiano. En rutas laicales y seculares la población está repensando la fe. Hay que sopesar lenguajes trascendentes en el común de la humanidad secular y a la vez espiritual —lo que no es consignado por el pensar dominante—.

Lo cuarto. Tienen auge tipos de creencia que hacen ‘sentirse bien’. También tienen peso sabidurías propias de pueblos sincréticos, y espiritualidades ‘no-occidentales’. Por otro rumbo van las reflexiones y las ritualidades oficiales —que intentan monopolizar lo ético y lo litúrgico—. Las vivencias sagradas en el día a día de la humanidad y las teologías de especialistas, son como dos polos que se interpelan mutuamente, pero están segregadas. Parece, por tanto, prioritario que comunidades laicales sigan desentrañando lo de Jesús y su Espíritu en el universo, en contextos urbanos afectados por mercancías culturales.

Unas breves palabras para concluir. Los itinerarios de gente pequeña —en nuestro continente y otras regiones del mundo—

26 Ortiz, A. (2013), p. 55.

27 Da Costa, N. (2006), p. 262.

son como raíces que saben subir a la luz y saludar flores y colores (me refiero a las metáforas de Neruda).

La teología y la eclesialidad latinoamericanas confían en el futuro de un modo paradójal. Como decía Maria Carmelita de Freitas, se hace con

la humildad de creer en la fuerza de la debilidad, el coraje de despojarse de toda pretensión de poder y de protagonismo, para ponerse decididamente de parte de los/las predilectos/as del Padre y caminar sencillamente con ellas/ellos al servicio del mundo<sup>28</sup>.

El diálogo entre generaciones, deberá alimentarse por estos sentidos y horizontes; por personas mayores, intermedias y por juventudes que nos abrazamos con sueños y responsabilidades compartidas.

¿Por qué? Porque lo jesuánico y lo pneumático se han estado abrazando durante 50 años —¡pausada y cálidamente, al modo latinoamericano!—. Esto ha sido palpable en el primer Congreso Continental de Teología de 2012, en el II Congreso Continental de Teología de 2015 y en el III Congreso Continental de Teología de 2018. Se han ido delineando cimientos y energías transversales en corrientes de teologías de la liberación. Es una frágil/potente tradición. No es uniformadora ni estancada. Ella va encarando inmensos interrogantes culturales y políticos del mundo actual, va ensayando paradigmas, va dialogando con desafíos seculares de hoy y con los comportamientos sincréticos de las multitudes.

La tradición de la teología de la liberación es como la innovadora ‘fuerza de lo pequeño’. Son diversas voces y metodologías que confían en el misterio relacional en Dios. Esto es palpado aquí y ahora, adentro y afuera, y va más allá de lo teológico.

---

28 Da Freitas, C. (2006), p. 446.





## UNA TEOLOGÍA QUE TOMA EN SERIO LA CONTEXTUALIDAD, LA SUBJETIVIDAD Y LA ALTERIDAD

GERALDINA CÉSPEDES\*

El tema que voy a plantear se enmarca en dos objetivos que nos proponemos para abordar la tradición teológica liberadora con implicaciones intergeneracionales. El primero busca retomar los puntos esenciales de esta manera de reflexionar el seguimiento de Jesús a partir del compromiso transformador asumido al interior de los distintos contextos históricos en que nos ha tocado vivir. Y el segundo quiere identificar los puntos clave de la tradición teológica de la liberación y la forma en que los mismos se han ido desarrollando en momentos y contextos históricos distintos.

---

\* Religiosa Misionera Dominica del Rosario, de República Dominicana. Realiza su ministerio teológico-pastoral en un área marginal de Guatemala. Doctora en teología por la Universidad Pontificia Comillas (España). Profesora en la Universidad Rafael Landívar, en la Conferencia de Religiosas/os de Guatemala (CONFREGUA) y en la Escuela Monseñor Gerardi. Profesora invitada de la Universidad Centroamericana 'José Simeón Cañas' de El Salvador. Miembro y co-fundadora del Núcleo Mujeres y Teología de Amerindia Guatemala. Coordina la Comisión Teológica de la Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo (ASETT).

Para presentar mi reflexión voy a ir hilando lo que he recibido de la teología de la liberación y la forma activa en que personal y colectivamente la hemos ido practicando, reelaborando y recreando desde la conciencia de la ubicación en un contexto concreto y desde mi condición de sujeto con una identidad marcada por una serie de pluripertenencias —a nivel cultural, religioso-eclesial, social, de género, de opción de vida— que se ha enriquecido desde el encuentro con otros contextos y con otros sujetos marcados también por sus particulares pluripertenencias —a otra cultura, otra religión u otra iglesia, otra opción de vida, otra identidad de género, etcétera—.

Hay tres cuestiones clave que considero que están, de algún modo, a la raíz de la teología de la liberación y que necesitamos seguir desplegando, pues en ellas se juega su continuidad y recreación en el presente y en el futuro. Estos tres aspectos son: (1) tomarse en serio la contextualidad; (2) tomarse en serio la subjetividad; (3) tomarse en serio la alteridad. Cuando los teólogos y las teólogas se han tomado en serio estos elementos, han sido capaces de innovar y de recrear la teología; su ejercicio de releer y reinterpretar las fuentes de la revelación —los 'signos de los tiempos' y los lugares teológicos— ha sido más fructífero y ha tenido mayor relevancia para los hombres y las mujeres de la época que les ha tocado vivir.

En este sentido, desde una mirada puesta en la contextualidad, la subjetividad y la alteridad, me gustaría presentar el legado de la tradición liberadora y lo que vislumbramos a futuro. De este modo, mi presentación tendrá dos bloques que abarcan, por un lado, lo andado y, por otro, lo que se avizora en el horizonte de nuestra tradición teológica liberadora.

## “HE RECIBIDO UNA TRADICIÓN...” LIBERADORA

Como este es un diálogo de amigos y amigas que tenemos un hilo común que nos atraviesa y que cose todo nuestro senti-pensar, aunque sean hilos de distintos colores, voy a abrir el corazón y a narrar algo del camino de la teología de la liberación y sus perspectivas de futuro desde mi propia andadura personal, desde lo que me duele, me preocupa, me apasiona y me hace sonreír y vivir con esperanza este caminar de la Iglesia de los pobres y de la teología de la liberación.

Inspirada en las palabras de Pablo: “yo he recibido una tradición, que procede del Señor y que a mi vez les he transmitido” (1 Co 11, 23), voy a contarles cómo yo también he recibido esta tradición liberadora, cómo ando siempre en búsqueda y abierta a crecer y a aprender a ser un recipiente adecuado, y cómo me he sentido impelida a transmitirla a otras personas, comunidades, grupos de distintas formas.

Al hacer memoria de mi itinerario en la teología, recuerdo que la primera vez que oí la expresión ‘teología de la liberación’ no fue en la Iglesia ni por parte de un católico practicante, sino por boca de Radhamés, un luchador social y líder magisterial que se confesaba un poco ateo y era muy crítico de la institución eclesial. Yo era una adolescente metida en muchos compromisos a nivel social (forma parte de un frente estudiantil de lucha por los derechos del pueblo) y, sobre todo, estaba de cabeza en la Iglesia (era catequista, animadora de pastoral juvenil, miembro de una comunidad y de un grupo de evangelización itinerante y estaba en un grupo vocacional para entrar a una congregación religiosa).

En ese proceso, la figura de ese hombre cuasi ateo que era mi profesor de álgebra lineal jugó un papel importante, pues al llegar al aula su saludo solía ser: “hoy vamos a ver x tema, pero antes,

muchachos, cinco minutos de concientización". Y en esos cinco minutos nos habría los ojos sobre cuestiones sociales o analizaba brevemente una noticia del periódico o algún tema polémico.

Un día tomó sus cinco minutos de concientización y sacó un trozo de periódico y nosotros, al ver la foto que acompañaba al escrito, exclamamos: "¡es Santa Claus!". Nos dijo: "¡Oh, no! Este es un anti-Santa Claus y se llama Leonardo Boff. Y ahí nos explicó que llevaba un año condenado al silencio por rebelde como Jesús y que era por la teología de la liberación. En cápsula nos explicó qué era eso de la teología de la liberación y nos dijo: "quienes quieran saber más de esto, en el receso nos vemos debajo de la javilla, pero ahora saquen su tarea de álgebra".

Aquel fue el inicio de un camino, de una semilla que se sembró en mí y que fue alimentada en las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y, muchísimo, en la Congregación que desde el Noviciado nos hizo estar al día e interiorizar la espiritualidad de la liberación, y a leer y a escuchar a los teólogos de la liberación cada vez que teníamos la oportunidad de que alguno se acercara por la República Dominicana o cuando nuestras mismas hermanas jóvenes regresaban del juniorado en Perú, donde recibían clases de teología de la liberación directamente con Gustavo Gutiérrez, quien, además, daba cursos en el Bartolomé de las Casas, del cual una hermana nuestra hacía parte y donde Gustavo también daba un curso en el que participaba muchísima gente. Y ese curso era en un colegio de nuestra Congregación, en Lima.

Pero mi iniciación fuerte en la teología de la liberación se dio en la participación en los procesos históricos desde mi pertenencia a las CEB de Sabana Perdida, en República Dominicana, y a las CEB de Guatemala. Ahí ha sido donde he captado que la praxis es el momento primero y que la teología se levanta al atardecer, o sea, es el segundo momento.

Esa conciencia de que primero hay que partir de la realidad, de la vida, se fue arraigando en mí mucho antes de leer sobre la teología de la liberación, gracias a las CEB y a las casas de formación por donde pasé en mis años de formación inicial para la vida religiosa, pero también gracias a las Conferencias de religiosos, así como a las facultades de filosofía y de teología donde me formé, que en esos tiempos tenían una opción claramente definida por la teología de la liberación y nos exigían leer seriamente, y también nos hacían algunos regalos inapreciables: llevarnos de vez en cuando, en 'carne y hueso', a algún teólogo de la liberación.

Así fue que conocí a unos cuantos y luego, siendo ya profesora de teología, fui invitada a participar en Amerindia Guatemala, cuando se empezaba a salir un poco de la clandestinidad, pues para cuando llegué a Guatemala había prácticas y términos 'malditos' que habían llevado a muchos y a muchas al martirio. Esos eran: CEB, teología de la liberación, pastoral social, justicia y paz, etcétera (para cada uno de ellos utilizábamos otros términos raros). Los libros de teología de la liberación y de la realidad social de Guatemala no los teníamos visibles en la biblioteca, sino en la despensa y por eso alguno se manchó de aceite o en medio de sus páginas aparecía algún gorgojo del fríjol.

Otro momento sumamente rico fue la toma de conciencia de mi identidad como mujer y como afrocaribeña. La teología de la liberación me llevó al redescubrimiento de la mujer como sujeto y a asumirme como mujer. En este proceso, la fundación del Núcleo Mujeres y Teología alimentó la conciencia y el quehacer de una teología feminista liberadora.

Fui heredera de una teología de la liberación testimonial, tejida por hombres y mujeres metidos en el pueblo, de muchos sudores, apasionados en su inserción entre los pobres, y de un rigor intelectual impresionante. Gente que me formó sin darse cuenta en el

no-divorcio entre la fe y la vida, entre la vida académica y la praxis liberadora. Puedo decir que de la teología de la liberación Dios me habló, como dice Heb 1,1, “en distintas épocas y de distintas maneras”, pero la voz más fuerte fue la sangre de los mártires, pues en todos estos años en Guatemala y en Centroamérica lo que he conocido es que la teología de la liberación está atravesada por hilos rojos de la sangre de tantos y tantas mártires. Y hasta el día de hoy sigue siendo una teología martirial, pues por las prácticas liberadoras para cambiar la realidad sigue el hostigamiento, la criminalización y la persecución contra comunidades, líderes comunitarios, defensoras y defensores de la Madre Tierra, de los derechos humanos, de la dignidad de las mujeres, contra quienes luchan por recuperar la memoria, denunciar la impunidad y la corrupción y exigir justicia por el genocidio.

La teología de la liberación en Guatemala —y en Centroamérica— ha ido tomando en serio la contextualidad, la subjetividad y la alteridad, y esto ha llevado a la recuperación de la memoria histórica como proyecto en el que se involucró mayoritariamente toda la Iglesia desde la base hasta la jerarquía; a seguir la estela de los mártires, visibilizándolos y reivindicando su causa, lo cual ha sido reconocido por el papa Francisco —como se ha hecho patente, en el caso de Guatemala, con las beatificaciones del P. Stanley Rother, del catequista laico Luis Obdulio Arroyo Navarro y del franciscano Tulio Maruzzo—.

Esto también ha conducido al surgimiento de movimientos de resistencia apoyados por la Iglesia —resistencia de los refugiados y retornados de la guerra; resistencia de los pueblos indígenas; resistencia actual contra el expolio y la destrucción de la Madre Tierra por parte de la industria extractiva, pues en Guatemala el Gobierno ha concedido últimamente más de 350 licencias de explotación minera—. En estos momentos se está dando una sinergia entre

los movimientos indígenas, de mujeres, de sobrevivientes, de los guías espirituales, de las autoridades ancestrales mayas, y de los *millennials* que a través de las redes sociales juegan un papel muy importante en las actuales protestas populares contra la corrupción y la impunidad, así como en el surgimiento reciente de la Asamblea Ciudadana.

Tanto en la sociedad como en las iglesias, la esperanza la vemos en los pequeños despertares de los sujetos emergentes que antes eran sujetos ignorados y ninguneados y que hoy se levantan con dignidad y con una conciencia de su identidad, de su condición de sujetos con voz propia que no necesitan que nadie les preste voz —ni siquiera la Iglesia—. Lo más importante que está en el fondo de este despertar es la pérdida del miedo —en las manifestaciones se han repetido mantas que dicen: “nos tienen miedo porque no tenemos miedo”, o “nos han robado tanto que hasta el miedo nos lo robaron”—.

El ‘otro’ es la salida progresiva de la conspiración del silencio, de ser pueblos silenciados para ahora crear las alianzas rompiendo el silencio, sobre todo por parte de las mujeres y de los indígenas, pero también de los estudiantes que con su dominio de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) convocan, denuncian y construyen puentes de solidaridad.

También es un signo de esperanza ver cómo los sujetos se reapropian del tiempo y de los espacios, lo cual se puede apreciar en la resignificación de fechas: el 12 de octubre como día de la dignidad y la resistencia; el 30 de junio, día de los mártires en vez de día del Ejército; el 15 de septiembre como el día de la dignidad, etcétera. El pueblo se va apropiando también de los espacios para expresar sus sueños y para denunciar. En Guatemala, en 2017 no se permitió que en el parque central el Gobierno hiciera su desfile por el Día de la Independencia; ese año, en la misma plaza central



se instó un altar y cruces por las 41 jovencitas que murieron el 8 de marzo quemadas en una institución del Gobierno; en las columnas del atrio de la Catedral Metropolitana están colocados los nombres de miles de víctimas que murieron en la guerra.

Todo esto va alimentado por una ecoespiritualidad ecuménica y macroecuménica. En todas estas luchas hay símbolos religiosos, altares mayas, ceremonias, cantos religiosos, presencia unida de católicos y protestantes, presencia de la vida religiosa —sobre todo femenina—.

## LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN A PRESENTE Y A FUTURO

¿Qué tiene que ser y hacer la teología de la liberación para seguir avanzando, a qué poner atención, qué cuidar y recrear?

### **La teología de la liberación avanza “sacando del baúl cosas nuevas y viejas” (Mt 13, 52)**

La primera cosa vieja es la claridad en el punto de partida: la realidad histórica. Nuestro eslogan como teólogos y teólogas debería ser “antes de hacer teología, antes de hablar, antes de escribir cualquier cosa en teología y en pastoral... parte de la realidad” para no andar “orinando fuera de la bacinilla” o, como diría Eduardo Galeano, para evitar “rascar donde no pica”.

La teología de la liberación tiene que seguir cuidando seriamente el no desentendernos de las cosas reales, de lo que de verdad preocupa a la gente, para dar prioridad a la realidad, a la vida, a las experiencias, sobre las ideas y los conceptos. Como dice María Pilar Aquino, la realidad histórica es la premisa fundamental de toda construcción teológica liberadora, tiene que ser para

nosotras y nosotros el punto de partida y el punto de llegada<sup>1</sup>. Esto quiere decir que el teólogo, la teóloga, es un “animal de realidades” —unos son animales grandes como los dinosaurios y otros somos animalillos o bichos teológicos—, pero para eso tiene que salir a la calle, escuchando más y hablando menos.

La segunda cosa vieja es no olvidar la pregunta que nos ha de quemar por dentro y que nos fue legada por Ellacuría: “a quién sirve lo que hacemos y para qué de hecho sirve lo que hacemos”<sup>2</sup>.

Y las cosas nuevas son las nuevas perspectivas, los nuevos lenguajes, las experiencias de los nuevos sujetos que el teólogo y la teóloga han de discernir en cada momento histórico. Por eso la actitud primordial que requiere nuestra teología de la liberación es la de la apertura y la búsqueda. Joan Chittister dice que “la apertura es la puerta por donde entra la sabiduría...”. Y el teólogo o la teóloga es alguien en búsqueda, es alguien que se pregunta y que plantea más preguntas significativas que respuestas seguras. Es alguien consciente del carácter provisional y relativo de su teología, pues absoluto es sólo Dios y los pobres. Dada su condición de buscador y buscadora, es alguien intranquilo y a la vez humilde que comprende que la tarea de buscar muchas veces se hace dura. Como decía Karl Rahner: “precisamente el amargo tormento y la gozosa tarea de la teología es tener qué buscar...”.

En este sentido, vale recordarnos que en consonancia con el Concilio Vaticano II, la teología de la liberación tiene que leer, escudriñar e interpretar los ‘signos de los tiempos’ y los ‘signos de los lugares’; vivir en estado de alerta, atenta a las señales del Espíritu. El

1 Aquino, M. P. (2001). “La teología feminista: horizontes de esperanza”. En: Tama-yo, J. y Boshc J. (Eds.). *Panorama de la teología latinoamericana*. Estrella: Verbo Divino, p. 97.

2 Ellacuría, I. (1975). “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”. En: Encuentro Latinoamericano de Teología. *Liberación y cautiverio. Debate en torno al método de la teología en América Latina*. México, p. 63 l.

teólogo, la teóloga, no puede olvidar que su especialidad consiste en descubrir el paso de Dios en la vida de la gente, la huella de Dios en esta historia.

**“No se amolden al sistema ...” (Rom 12, 2): una teología de la liberación anti-sistema y contracultural**

No se puede olvidar que la teología de la liberación intrínsecamente es contracultural y antisistema; no se puede caer en ser una teología ‘descafeinada’, amorfa e inofensiva, porque para el Dios del Reino no todo se vale, no todo está bien. Hay cosas que van mal, tanto en la sociedad como en la Iglesia y ante eso el teólogo, la teóloga, no puede callar.

En cualquier espacio donde esté, cualquiera que sea la perspectiva o corriente teológica donde se ubique, un teólogo/a está llamado a ser como Jesús: un ser contra-cultural y antisistema —incluido el sistema religioso—, tiene que ser una especie de piedrita en el zapato o una mosca cojonera que no nos deje tranquilos, que no nos deje dormimos.

**“Ensancha el espacio de tu tienda” (Is 54, 2): una teología de la liberación no se repliega, sino que se despliega**

Cada día más la teología de la liberación va mostrando que tiene un carácter profundamente incluyente, evidenciando que la opción por los pobres no es una pobre opción. Las tiendas las ensanchamos cuando captamos la novedad, la necesidad de cambio y cuando tomamos conciencia de la alteridad, de la presencia del otro para el cual hay que hacer espacio o, más bien, compartir el espacio.

Uno de los desafíos y de las promesas de mayor enriquecimiento y florecimiento de la teología de la liberación reside en ese reconocimiento del misterio del ‘otro’ como otro del cual nos hacemos cargo y nos dejamos cargar. Como decía Levinas, la bre-

cha que lleva a Dios se da en la responsabilidad por el otro, pues el otro, el rostro del otro, es el lugar donde se manifiesta la huella del infinito<sup>3</sup>.

### **Una teología de la liberación que se atreve a beber de distintas fuentes**

Ayudar a volver a las fuentes, a nuestras sabidurías ancestrales, a la reserva espiritual que representan los pueblos originarios, al pueblo afro, a las mujeres, a los jóvenes. Una teología de la liberación que se atreve a bregar mejor con la diversidad —con todo tipo de diversidad y pluralismo—, saliendo del monocultivo teológico desde un proceso de descolonización y de fortalecimiento de la conciencia de alteridad, pues el verdadero acceso al misterio pasa por el reconocimiento y por la aceptación del otro y de la otra.

La acogida de la alteridad como un principio teológico lleva a un respeto reverencial por el misterio de la otra y del otro y por sus manifestaciones espirituales y culturales, en vez de querer imponerles nuestra visión, nuestra teología. Esto supone también asumir el choque de la alteridad, pues acercarnos al 'otro distinto', a quien tiene una comprensión y una formulación distinta de la vida, de lo sagrado, nos puede chocar y hasta escandalizar. Ahí hay que honestamente entrar en nuestra celda interior y preguntarnos: ¿y cuál es mi problema?

### **Una teología de la liberación con los pies enlodados: inserta en el pueblo y que se hace pueblo**

Como dice el papa Francisco, hay que experimentar el gusto espiritual por ser pueblo: "hace falta desarrollar el gusto espiritual de estar cerca de la vida de la gente"<sup>4</sup>. El teólogo, la teóloga, ha de estar en medio del pueblo, conectando la fe y la vida, dejándose

3 Cfr. Levinas, E. (1987). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. 2ª edición. Salamanca: Sígueme, p. 101.

4 Papa Francisco. *Evangelii gaudium*, 268.

afectar por la realidad, implicándose y complicándose por ayudar a hacer presente en el pueblo el sueño de Dios.

Esto va ligado a la necesidad de sacar la teología al espacio público y que no seamos una luz debajo de la cama —en nuestras universidades, grupos de iglesias, congresos donde hablamos un lenguaje que solo entiende la ‘secta’ o la ‘mara’ teológica—. Es preciso una teología más callejera, en la que al teólogo y a la teóloga se le vea en las calles, en los movimientos, entre la gente de la base y no sólo en espacios de lujo, en los sitios VIP y actividades de acceso restringido.

### **Una teología con un acento más comunitario y democrático**

El Concilio Vaticano II en *Dei verbum* 23 exhortó a los teólogos a aunar diligentemente sus fuerzas. Esperamos que la teología de la liberación, que impulsa procesos comunitarios y alimenta las CEB, testimonie una forma de hacer teología que esté tejida con fuertes hilos comunitarios, que tenga menos protagonismo individual y más sentido de comunidad teológica. Ello se dará como consecuencia de la muerte de nuestro ego teológico que quiere deslumbrar como estrella brillando en solitario.

Va surgiendo el gusto por una elaboración teológica más apasionada con la creación colectiva, con la producción comunitaria, con el gusto de caminar juntas y juntos. En estos tiempos de creciente individualismo, rivalidad y competencia, este hacer camino juntos y juntas, superando barreras, prejuicios y exclusiones, constituye una fuerza testimonial de la riqueza de una forma más democrática, participativa y sinérgica de hacer teología.

El acento comunitario y radicalmente democrático de nuestra teología tiene que manifestarse también en cuestiones prácticas y cotidianas que muestran nuestra coherencia y nuestro empeño como teólogas y teólogos por vivir lo que decimos. Esto lo tenemos

que practicar en la 'recirculación' del liderazgo, de las coordinaciones, pasar la antorcha —como dice Pedro Trigo, “la orientación vital del que se quiera encontrar con el Dios que pasa, es pasar también”, hacer procesos de iniciación de nuevos miembros, en gestos concretos de solidaridad intergeneracional, acompañándonos y cuidándonos mutuamente desde una espiritualidad de la alianza, la sororidad y fraternidad. Todo ello implica un reconocimiento mutuo, visibilizarnos, pero sin miedo a la verdad de los otros y de las otras, sin miedo a la confrontación dialógica que nos hace crecer, profundizar y tejer mejor nuestras teologías.

La comunitariedad nos desafía a renovar nuestras instancias teológicas en fidelidad a nuestra tradición teológica liberadora, pero ha de ser una fidelidad creativa, atenta a los nuevos clamores, a los nuevos escenarios y a los nuevos sujetos. Integrar en nuestras instituciones y espacios teológicos otras formas de ver, de interpretar, incluir la razón cordial. En estos tiempos en los que el trabajo en red y la creación de alianzas es un 'signo de los tiempos', debemos articular más nuestro trabajo, unirnos para la profecía y la transformación de la realidad histórica, construir sinergias, hacer alguna agenda mínima común para seguir avivando el fuego de nuestra tradición teológica liberadora.

### **Una teología del cuerpo y con el cuerpo, con los cinco sentidos**

Un teólogo, una teóloga, no puede ser una persona que habla de cosas que la mayoría no entiende. El desafío es una teología de la cercanía, que 'toque' y 'se deje tocar' al estilo de Jesús que, como dice el papa Francisco, no tenía alergia a la gente. Una teología y una pastoral del abrazo, de la caricia. Aquí entra la cuestión del cuerpo. ¿Cómo incluimos el cuerpo en nuestro quehacer teológico y pastoral?

La teología de la liberación no puede tomar el cuerpo como un simple tema de estudio y de reflexión, sino que el cuerpo ha de

ser un eje fundamental en cuanto fuente y en cuanto mediador y cauce de todas nuestras experiencias vitales y de nuestros procesos mismos de conocimiento y nuestro compromiso histórico.

Una de las tareas que nos corresponde asumir es la denuncia de la comercialización y explotación económica de los cuerpos, especialmente de los cuerpos de las mujeres, cuya manifestación más escandalosa es el tráfico de mujeres y de niñas. La teología de la liberación no puede pasar de largo ni quedarse muda ante el drama de la violencia de los cuerpos, especialmente de los cuerpos de las mujeres, sino que ha de asumir su parte de compromiso para sanar y recomponer el tejido roto de quienes sufren en sus cuerpos por cuestiones de pertenencia racial, social o sexual.

### **Contribuir a la renovación y a la reforma de la Iglesia con el papa Francisco**

La teología de la liberación, si bien tiene como preocupación fundamental la praxis liberadora haciendo una lectura crítica y creyente de los procesos históricos de nuestros pueblos, no puede olvidar la necesidad de cambio y de transformación en el seno de la misma Iglesia. Para ello, no debe desperdiciar este tiempo de gracia que la *Ruah* nos ha regalado en la figura del papa Francisco, cuyos gestos, actitudes y palabras nos hablan de tiempos en que quiere asomar la primavera. Hay un clima, no sin contradicciones y tormentas, que apunta hacia una vuelta a las fuentes, a lo esencial, a lo que siempre ha estado a la raíz de los movimientos de renovación dentro de la Iglesia: la vuelta a Jesús y la vuelta a los pobres.

El cardenal Martini decía que la Iglesia lleva 200 años de retraso y José María Castillo dice que en materia litúrgica la Iglesia va con 1.000 años de retraso. Todo esto constituye un fuerte desafío a nuestro quehacer teológico. Nuestro papel es empujar con nuestro pensar y nuestro hablar esa renovación de la Iglesia. Aquí, entre otras cosas, a todas y todos nos incumbe hacer un proceso

de despatriarcalización, descolonización y desclericalización de la teología y de la Iglesia para que los nuevos sujetos puedan florecer y dar lugar a una verdadera primavera eclesial.

### **Una teología más lúdica, creativa y desprogramada**

La teología tendría que ser como un juego desfavorable al sistema porque va más en la lógica de la gratuidad, del ejercicio gozoso; es lúdica porque nosotros jugamos a decir a Dios.

Si lo entendiéramos así, las teólogas y los teólogos no seríamos personas tan formales, con discursos serios y posturas inflexibles; se caerían nuestras intolerancias y hasta nuestro mal humor, y hablaríamos de otra manera y no como quien habla ex catedra. Aprenderíamos más de los pequeños, de los niños y de las niñas, e integraríamos el juego, el movimiento, el gozo, la creatividad y todos los elementos ligados a lo lúdico.

### **Una teología esperanzada y abierta a la novedad de la *Ruah***

Como el profeta Elías, tenemos esperanza de que en la teología de la liberación “no se acabará la harina en la tinaja ni se agotará el aceite en la vasija” (1 Re 17, 14), porque hay generaciones nuevas que vienen con nuevas energías, que traen nuevas sensibilidades y que se van apropiando de lo mejor y de lo fundante de la tradición teológica liberadora. Ellas van tejiendo la continuidad y están siendo capaces de recrear y revitalizar la teología de la liberación con nuevas perspectivas, lenguajes, estilos, temáticas, preocupaciones.

Hace falta que todas y todos captemos esa novedad que ya ha empezado a despuntar. “¡Voy a hacer algo nuevo! Ya está sucediendo, ¿no se dan cuenta?” (Is 43, 19). Lo nuevo ya está, hay que percibirlo y acogerlo. El viento de la *Ruah* está soplando y el cambio está tocando a la puerta.





# TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN\*. CARACTERÍSTICAS DE UNA TEOLOGÍA PLURAL EN MOVIMIENTO

---

AGENOR BRIGHENTI\*\*

La teología de la liberación alimentó la *resistencia* de la 'Iglesia de la liberación', desde sus orígenes y, particularmente, en las últimas

---

\* Optamos por nombrar 'teología de la liberación' en singular, en el sentido de la presencia de un denominador común de fondo entre teologías específicas vinculadas a esta vertiente, tales como la teología feminista, la teología afroamericana, la teología india y la ecoteología. Cf. Taborda, F. (1987). "Métodos teológicos na América Latina". En *Perspectiva Teológica* 19, pp. 293-319; Mendoza-Alvarez, C. "Los paradigmas teológicos latinoamericanos". En: Castillo, E., Mendoza, F. y Merlos F. (1996). *Los desafíos contextuales de la teología latinoamericana*. I Coloquio de Teología latinoamericana. México: Universidad Pontificia de México.

\*\* Brasileño. Doctor en Ciencias Teológicas y Religiosas por l'Université Catholique de Louvain (Bélgica). Licenciado en Filosofía por la Universidade do Sul de Santa Catarina (Brasil). Profesor-investigador en la Pontificia Universidad Católica do Paraná (PUCPR), en Curitiba (Brasil); profesor-visitante en el Instituto Teológico-Pastoral del CELAM, en Bogotá (Colombia). Ha sido miembro del Equipo de Reflexión Teológica del CELAM.

tres décadas, marcadas por una “involución eclesial”<sup>2</sup> con el reflujo de una postura de neocristiandad. Se vivió y desafortunadamente todavía se vive lo que decía Leonardo Boff en su libro *Teología del cautiverio*: “la liberación es un ideal no de los vencedores, sino de los vencidos; una resistencia en el exilio”<sup>3</sup>. En la teología de liberación, los cristianos miembros de comunidades eclesiales, insertas en perspectiva profética y transformadora en la sociedad, encontraron y siguen encontrando un referencial que alimenta su fe y su acción.

Sin embargo, nuestros tiempos son ‘otros tiempos’. La crisis del proyecto civilizatorio moderno deja vacíos<sup>4</sup>, al mismo tiempo que anuncia la emergencia de nuevos valores y desafíos que genera miedo y perplejidad frente a la inevitable tarea de crear lo nuevo. El miedo nunca es buen consejero, pues exagera el peligro, crea monstruos y lleva a la tentación de poner la seguridad en las viejas respuestas de un pasado sin retorno.

Particularmente, a partir de la década de 1990 entramos en un franco proceso de involución eclesial, con el alejamiento gradual de la renovación del Concilio Vaticano II y de la tradición eclesial liberadora latinoamericana. A su vez, la perplejidad ha sido una demostración de los límites de las viejas respuestas junto con la apertura a la creatividad. Afortunadamente, el nuevo momento eclesial creado por la *Conferencia de Aparecida* y la elección del papa Francisco, que retoma el ideal de Juan XXIII de “una Iglesia pobre y para los pobres, para que sea la Iglesia de todos”, es de esperanza, aunque encuentre una abierta oposición de sectores reaccionarios.

---

2 Cf. La involución fue la ‘marca’, sobre todo de los dos últimos pontificados, cf. González Faus, J.I. (1989). “El meollo de la involución eclesial”. En *Razon y Fe* 220, 1089/90, pp. 67-84.

3 Cf. Boff, L. (1976). *Teologia do cativo e da libertação*. Lisboa: Multinova.

4 Cf. Lipovetsky, G. (1988). *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.

La teología de la liberación tiene una rica trayectoria, ya de medio siglo, y sigue viva. Frente al nuevo contexto, se presenta el imperativo de revisitar sus características fundantes y, desde la experiencia del pasado, re-proyectarse en un futuro, ya incidiendo en nuestro presente.

## EL CARÁCTER CONTEXTUAL DE LA TEOLOGÍA LA LIBERACIÓN

Una primera característica de la teología de la liberación es su carácter contextual. Al asumir una racionalidad inductiva e histórica, desde la primera hora, esta “nueva manera de hacer teología” se autocomprendió como una *teología en contexto*. Una teología no simplemente reflejo de su contexto, sino que asume el contexto socio-ecclesial de manera consciente y críticamente<sup>5</sup>. Immanuel Kant ya había llamado la atención sobre ello; todo conocimiento es contingente a los sujetos, al contexto y a los intereses inherentes a los presupuestos de toda práctica. De manera acertada, Juan Luis Segundo hablaría de la teología de la liberación como “liberación de la teología de la ideología”<sup>6</sup>. Recordaba que, históricamente, la teología sirvió a la opresión, pero, con la opción por los pobres, está desafiada servir a la liberación. ¿Si la teología no sirve para liberar al pueblo, a quién sirve? No existe neutralidad, ni en la práctica ni en la teoría.

En el hecho de releer la globalidad del mensaje revelado en un contexto particular está la marca contextual de la teología de la liberación, renunciando a toda pretensión de universalismo totalizante que conduce a totalitarismos. La teología no es un saber absoluto, sino un saber sobre el Absoluto, que la supera infinitamente. La

5 Ellacuría, I. (1975). “Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana”. En: VVAA. *Teología y mundo contemporáneo, Homenaje a K. Rahner*. Madrid: Cristiandad, pp. 325-350.

6 Segundo, J. L. (1975). *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Lohlé.

contingencia del contexto desautoriza toda pretensión de absoluto y de objetividad total —“todo punto de vista es una visión a partir de un punto” (L. Boff)—. Es la crítica a los meta-relatos de la racionalidad ilustrada, expresiones del sueño de omnipotencia del sujeto moderno. Por eso existe una teología ‘latinoamericana’, ‘africana’, ‘asiática’... del hemisferio Sur.

El carácter contextual de nuestra teología situada en una región particular, sin embargo, no significa que sea una teología parcial, una ‘teología 2’ al interior de la una ‘teología 1’ que la precede —como ha planteado Clodovis Boff—, sino al interior de una teología global<sup>7</sup>. Desde un contexto y una óptica particular, hay una lectura de la globalidad del mensaje revelado<sup>8</sup>. Sobre esta cuestión, en el pasado reciente hubo fuertes debates e incluso embates, que movilizaron a la comunidad teológica en el continente<sup>9</sup>. La consciencia del carácter regional de la teología, fruto de la contingencia de todo saber a un contexto particular, significa la renuncia al universalismo totalizante, pero no a la búsqueda de la universalidad. En la teología de la liberación, el carácter latinoamericano no significa que sea una teología que sirve apenas para América Latina. La óptica es particular, pero su objeto —el mensaje revelado— es universal.

7 Clodovis Boff, en un primer momento postuló la teología de la liberación como una teología 2 de lo político, después la concibió como una teología global, y, en la tercera fase de su pensamiento, volvió a concebirla como una teología 2. Cf. Boff, C. (1978). *Teologia e prática. A teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes.

8 Boff, L. (1986). *Teología desde el lugar del pobre*. Santander: Sal Terrae, p. 27.

9 Las reacciones fueron muchas, pero, en forma de artículos, comentando las afirmaciones de Clodovis Boff y enseguida replicadas por él, sobresalen tres que también fueron publicadas en la Revista Eclesiástica Brasileira (REB): Susin, L.C. y Hammes, É.J. (2008). “A Teologia da Libertação e a questão dos fundamentos: em debate com Clodovis Boff”. En: REB, v. 270, pp. 392-406; Aquino Júnior, F. (2008). “Clodovis Boff e o método da teologia da libertação: uma aproximação crítica”. En: REB, v. 271, pp. 597-613; Boff, L. (2008). “Pelos pobres contra a estreiteza do método”. En: REB, v. 271, pp. 701-710.

### Interpelaciones actuales

Por su racionalidad inductiva e histórica, hubo muchas acusaciones a la teología de la liberación: es una teología secularizante (J. Milbank)<sup>10</sup>; es una teología que parte del pobre y no de Dios y, por lo tanto, es 'pobrismo' (C. Boff)<sup>11</sup>; es una teología que perdió de vista la trascendencia, una teología 'sin Dios' (J. Ratzinger)<sup>12</sup>; es una herejía marxista (L. Trujillo)<sup>13</sup>.

Las dificultades en el ejercicio de una racionalidad inductiva e histórica no pueden justificar el escapismo de la 'vuelta al fundamento', tal como propone la nueva ortodoxia, respaldada por una racionalidad pre-moderna. Por el contrario, la emergencia de las 'epistemologías del Sur' y del 'pensamiento decolonial'<sup>14</sup>, desafía a la teología latinoamericana a un diálogo más efectivo con las teologías que asumen su carácter regional, en el ámbito Sur-Sur. Asumir de modo más consecuente lo regional de todo saber, conlleva a valorar las micro-narrativas (lo fenomenológico), un antídoto a toda pretensión de un discurso universalizante, de totalidad.

10 Milbank, J. (1995). *Teologia e teoria social*. São Paulo: Loyola.

11 Boff, C. (2007). "Teologia da Libertação e volta ao fundamento". En: *REB* 268, pp. 1001-1022.

12 Sucitaron debates las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre todo la primera, que fue más crítica. Cf. Congregação para a Doutrina da Fé (1986). "Instrução Libertatis conscientia sobre a liberdade cristã e a libertação". En: CNBB (ed.). *Instrução sobre a Teologia da Libertação (Documentos e Comentários 3)*. São Paulo, pp. 42-100. Congregação para a Doutrina da Fé (1986). "Instrução Libertatis Nuntius sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação". En: CNBB (ed.). *Instrução sobre a Teologia da Libertação (Documentos e Comentários 3)*. São Paulo, pp. 7-41.

13 Comblin, J. (1984). "Teologia e marxismo na América Latina. Algumas observações sobre o assunto". En: *Perspectivas Teológicas* 16, pp. 291-311.

14 Cf. De Sousa, B. y Meneses, M.P. (Orgs.) (2010). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.; Tamayo, J. J. (2017). *Teologías del Sur. El giro decolonizador*. Madrid: Trotta.

## LA PRAXIS COMO MEDIACIÓN TEÓRICA

La racionalidad del discurso de la teología de la liberación es tributaria de la 'razón moderna', más propiamente de la 'segunda ilustración', que acusa la recepción de la razón práctica, tal como las 'teologías del genitivo' europeas, que la precedieron.

Inspirada en la trilogía *ver-juzgar-actuar* de la Acción Católica especializada y, más concretamente, de la Juventud Obrera Católica (JOC) de Joseph Cardijn, se trata de una teología que parte de la acción para retornar a la acción, en perspectiva liberadora, retroalimentando los procesos socio-pastorales. Es la razón por la cual la teología de la liberación es concebida como una *teología militante*, primero porque está estrechamente ligada a la acción; segundo porque es una teología que toma una postura: asume el lado de los excluidos<sup>15</sup>. En efecto, la opción por los pobres, que es su óptica, la lleva siempre a tomar partido por la defensa de los excluidos.

La praxis que 'da qué pensar a la teología', es asumida como una mediación teórica, fuente creadora de ideas. Las buenas ideas no caen del cielo, brotan de la realidad. Esta no es el lugar de aterrizaje de una ortodoxia previamente establecida, sino lugar teológico que incide en una lectura contextualizada del mensaje revelado<sup>16</sup>. Como afirma la *Gaudium et spes*, nada de lo que es humano, es ajeno a Dios. Para Pablo VI, "solo conoce a Dios, quien conoce al ser humano; y solo conoce al ser humano, quién conoce a Dios". Para Karl Rahner, "la antropología se hizo teología". Para la teología

15 Ellacuría, I. (1975). "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano". En: Maldonado E. (Org.). *Liberación y cautiverio, debates en torno al método de la teología en América Latina, Encuentro latinoamericano de Teología*, pp. 609-635.

16 Cf. Assmann, H. (1973). *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Sígueme.

de la liberación, la praxis es lugar teológico, dado que la teología “es la reflexión de la praxis de la fe”, según Gustavo Gutiérrez<sup>17</sup>.

A partir de la década de 1990 se toma conciencia de manera generalizada sobre los límites del proyecto civilizatorio moderno —hasta entonces poco percibido por la teología de la liberación—, respaldado por una racionalidad técnica-instrumental que puso en riesgo la vida humana y sus ecosistemas. Particularmente Occidente se vio inmerso en la crisis de la razón, de los meta-relatos, de las identidades, de las utopías, de las ciencias, y de las instituciones, incluidas las religiones; crisis de valores, de sentido (sentidos parciales). Es el colapso del sujeto moderno aislado en su deseo de omnipotencia<sup>18</sup>.

La toma de conciencia de los límites de la racionalidad moderna hizo emerger nuevas formas de razón, en torno a la ‘razón débil’: la razón cordial, experiencial, el lenguaje narrativo, la razón comunicativa, que son fruto de la irrupción de nuevos valores como la libertad individual, la subjetividad, la gratuidad, la ética del cuidado, etcétera. Una de las consecuencias de esto en el continente latinoamericano fue el redescubrimiento de la riqueza de las civilizaciones precolombinas, con sus valores y por sus propias racionalidades. Comenzaba, así, una ardua tarea para la teología de la liberación de situarse en un nuevo contexto —en la postmodernidad, entendida también como modernidad tardía o hiper-modernidad—.

17 Es la definición clásica de la especificidad del método de la teología latinoamericana, acuñada por Gustavo Gutiérrez. Cf. Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Lima: CEP. Esta obra luego fue traducida en Italia (1972), en los Estados Unidos (1973), en Bélgica (1974), y en Alemania (1975).

18 Para una visión global de las profundas transformaciones en el seno del proyecto civilizacional moderno y la emergencia de un nuevo paradigma, ver Touraine, A. (2006). *El nuevo paradigma*. Barcelona: Paidós. Ver también, Habermas, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel*. París: Fayard. Para un abordaje de la crisis de la modernidad en la perspectiva de la Escuela de Frankfurt, ver Cortina, A. (1985). *Crítica y Utopía. la Escuela de Frankfurt*. Serie Historia de la Filosofía. Madrid: Cincel; Therborn, G. (1972). *La Escuela de Frankfurt*. Barcelona: Anagrama.



### Interpelaciones actuales

Sin duda, uno de los desafíos actuales para la teología de la liberación es reconocer los límites de un cierto praxismo y militantismo de la racionalidad de la segunda ilustración, que se hizo propia y que tiende a ver al otro como imperativo ético —alteridad negada— más que como dimensión sabática de la existencia —alteridad gratuita—. La racionalidad de la praxis no es falsa, pero no es suficiente para aprehender otras dimensiones de la realidad y de la vida.

En consecuencia, se toma consciencia de los límites de la mediación socio-analítica utilizada por la teología de la liberación para aprehender la realidad, acogiendo la contribución de otras ciencias, como la antropología y la fenomenología en el seno de la filosofía. Se trata de asumir la crítica al inmanentismo moderno, carente de un referencial metafísico, pero sin abrir mano de la postulación de la transcendencia en la inmanencia, de una metafísica a partir de la física. Nada puede justificar el alejamiento de lo real de la realidad. La razón razona a partir de los fenómenos o de la experiencia, también en campo de la fe.

La crisis de la razón moderna no es la negación de la razón, sino la consciencia de sus límites, sobre todo en sus pretensiones de absoluto. El colapso del sujeto moderno hace emerger de los escombros de la modernidad la vulnerabilidad extrema como condición de ser-en-el-mundo. También para la teología, esta vulnerabilidad extrema del sujeto postmoderno es la única posibilidad de religarnos los unos con los otros y con Dios<sup>19</sup>. Y en esta tarea de repensar la racionalidad teológica en el seno de la teología de la

---

19 Cf. Hervieu, D. y Champion, F. (1990). "Les manifestations contemporaines du christianisme et la modernité". En : Centre T. Moro. *Christianisme et modernité*. París: Cerf.

liberación, intensificar la interacción con las epistemologías del Sur puede ser un camino proficuo.

## LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN COMO INTELIGENCIA DE UNA IGLESIA LIBERADORA

La teología de la liberación innova con relación a otras teologías, no necesariamente por su método o contenido, sino por cambiar de lugar y de función: el quehacer teológico es entendido como “la reflexión de la praxis de la fe” de las comunidades eclesiales, insertas proféticamente en la sociedad. Es una manera no convencional de hacer teología, pues surge de la necesidad de pensar a la luz de la fe los angustiantes problemas de una pastoral responsable, como exigencia de relacionar consciencia viva de la Iglesia con la reflexión teológica<sup>20</sup>. Dado que la teología es un “momento segundo”, “antes de la teología de la liberación, está una Iglesia liberadora” (João Batista Libânio)<sup>21</sup>.

Sin embargo, en el contexto de las transformaciones actuales, además de una postura de miedo por parte de la institución eclesial y su consecuente proceso de involución, la crisis de los sujetos sociales llevó a una crisis de las mediaciones de las prácticas liberadoras, generando vacío y perplejidad. El vacío, en las últimas décadas, fue llenado por el reflujo de prácticas pastorales apologéticas y devocionales, típicas del modelo de Iglesia de la neocristiandad, así como por una religiosidad de corte neopentecostal. En estos medios, hay un desplazamiento de lo profético a lo terapéutico, de la militancia a una espiritualidad restringida a la esfera de la subjetividad. A su vez, la perplejidad engendró, por un lado, la resistencia de los

20 Boff, L. (1984). “Liberación como teoría o como acción práctica”. En VVAA. *Teología de la liberación, Documentos sobre una polémica*. Costa Rica: DEI, pp. 51-54.

21 Libânio, J.B. (1980). “Metodologia da Teologia da Libertação”. En: *Teocomunicação* 48, pp. 124-125.

cristianos en la manutención de procesos pastorales en perspectiva liberadora y, por otro, el ensayo de nuevas prácticas proféticas y transformadoras.

Una reacción digna de ser tomada en cuenta es el surgimiento de los “cristianos sin Iglesia” o de “la religión sin religión”<sup>22</sup>. Se trata de cristianos que desde una postura silenciosa son portadores de una poderosa crítica al institucionalismo y al control de las religiones institucionales, en cuanto sistema de creencias burocratizado. Hay un ‘vaciamiento’ de la institución debido a la internalización de las decisiones en materia religiosa, en la esfera de la subjetividad individual. Son individuos dispersos, pero no aislados, pues convergen en una postura crítica frente al institucionalismo de las religiones.

### **Interpelaciones actuales**

En los tiempos actuales, se siente la dificultad en hacer teología como “momento segundo” (teología de la liberación), cuando el “momento primero” (Iglesia de la liberación) está en crisis. La teología de la liberación depende de los procesos pastorales en perspectiva liberadora, en el seno de la sociedad. Dada la crisis de las mediaciones de las prácticas liberadoras y el reflujo de una Iglesia de neocristiandad, el teólogo ve afectada su materia-prima, con el riesgo de una teología huérfana de Iglesia. Se trata de una situación que ha contribuido, igualmente, con el alejamiento del teólogo de los procesos pastorales, que ya no son interpelantes para su labor teológica.

Sin embargo, en lugar de refugiarse en la academia, cabe al teólogo contribuir con la búsqueda de nuevas mediaciones para las prácticas liberadoras. Los cristianos comprometidos en los procesos pastorales en perspectiva liberadora también dependen de una reflexión consecuente de su praxis, capaz de abrir nuevos caminos

---

22 Cf. Corbì, M. (1996). *Religión sin religión*. Madrid: PPC.

para que la Iglesia continúe siendo “Iglesia de la liberación”, condición para una “teología de la liberación”.

### UNA TEOLOGÍA EN LA ÓPTICA DEL SUJETO SOCIAL: EL POBRE

En la teología de la liberación la reflexión de la praxis de la fe se hace en la óptica de la opción preferencial por los pobres, lo que implica insertarse en el mundo. El Concilio Vaticano II instó en que la Iglesia debía insertarse en el mundo. Pero, la Iglesia en América Latina, consciente de su realidad marcada por la exclusión, se preguntó: ¿insertarse en el seno de qué mundo?, ¿insertarse en el mundo del 20% de incluidos o en el mundo del 80% de excluidos? No se puede ser neutral en una situación de injusticia. La opción por los pobres está del lado de los excluidos.

Desde su primera-hora, privilegiando un análisis de realidad desde la economía y la política, la teología de la liberación comprendió el pobre como empobrecido y oprimido, presente, sobre todo, en el mundo del trabajo y en el mundo de la política. A ello se debe un cierto ‘obrerismo’ de la teología latinoamericana en estos tiempos.

Sin embargo, desde la mitad de la década de los años 1980, la teología de la liberación se sintió desafiada a abrirse al mundo de la cultura y pasó a reconocer otros rostros de la pobreza: además de los pobres por cuestiones económicas y políticas, también están los pobres por cuestión de género (mujer, género), etaria (niño, joven, anciano), étnica (indígena, negro), cultural (extranjero) o ecológica (planeta depredado). Más que oprimidos y empobrecidos, en el seno de una sociedad excluyente los pobres son descartables, conforman el mundo de la insignificancia, de los invisibilizados y abandonados<sup>23</sup>.

23 Gutiérrez, G. (1980). “Mirar lejos”. En: *Páginas* 93, pp. 63-97.

La consecuencia directa para la teología fue la necesidad de la ampliación del concepto de pobre, así como la interlocución con otros sujetos u otras categorías de pobres diferentes a las acostumbradas<sup>24</sup>. Y con la diversificación del sujeto —el pobre—, aunque conservando las opciones epistemológicas y metodológicas comunes, inevitablemente surgieron, al interior de la teología de la liberación, teologías específicas, en contextos específicos, como la teología feminista<sup>25</sup>, la teología afroamericana<sup>26</sup>, la teología india<sup>27</sup>, la ecoteología<sup>28</sup>, etcétera. Era la irrupción del pluralismo teológico al interior de la propia teología de la liberación. No como teologías antagónicas o paralelas, toda vez que entre ellas hay una afinidad de búsquedas, pero en una diversidad de contextos.

### Interpelaciones actuales

Con relación al sujeto social de la teología de la liberación, el pobre desafía la necesidad de ampliación de las mediaciones analíticas para aprehender la complejidad de los contextos de los nuevos rostros de la pobreza. En sus orígenes la teoría de la dependencia

- 24 Sobre el imperativo de la necesidad de un avance epistemológico al interior de la teología de la liberación, ver Gutiérrez, G. (2001). "Situación y tareas futuras de la teología de la liberación". En: *Alternativas* 18-19, pp. 53-74.
- 25 Cf. Tepedino, A.M. y Ribeiro, M.L. (1990). "Teología de la mujer en la teología de la liberación". En Ellacuría, I. y Sobrino, J. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, pp. 287-298.
- 26 Cf. Aparecido da Silva, A. (2000). "Caminos e contextos da teologia afro-americana". En: Susin, L.C. (Org.). *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*, São Paulo: Loyola/SOTER, pp. 11-38.
- 27 Cf. López, E. (2000). "La teología india en la globalización actual". En: Susin, L.C. (Org.). *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Loyola/SOTER, pp. 109-130.
- 28 En este particular, se debe destacar la consistente obra de Leonardo Boff, en la segunda fase de su labor teológica. Cf. Boff, L. (1995). *Ecologia. Grito da Terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Rocco; Boff, L. (1996). *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*. São Paulo: Ática; Boff, L. (2000). *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergência de um novo paradigma*. Madrid: Trotta; Boff, L. (2001). *Cuidar la tierra. Hacia uma ética universal*. México: Dabar.

era el referencial utilizado para acercarse al mundo del pobre. Luego, se vio la necesidad de apelar, además de la sociología, a la economía, la política, la antropología y a otras ciencias. Sin embargo, tampoco las ciencias tributarias de la razón ilustrada son capaces, en la actualidad, de revelar el rostro diversificado de la pobreza y de la exclusión en estos tiempos.

Hoy desafía a la teología de la liberación lograr una mejor tematización de la subjetividad vulnerable postmoderna. Se trata del pobre como víctima, en un contexto de violencia sistémica, lo que implica estrechar lazos con el pensamiento anti-sistémico presente, especialmente, en los espacios que engendran procesos de decolonización.

#### **UNA TEOLOGÍA SITUADA EN EL LUGAR SOCIAL DE LOS POBRES: LA PERIFERIA**

Pobres, oprimidos o víctimas de la violencia sistémica, no se sitúan en el centro de la sociedad, al contrario, en cuanto excluidos, están en las periferias: periferia con relación al centro del sistema y situados mayoritariamente en los países del hemisferio Sur.

En el período precedente a la actual globalización liberal, centro y periferia eran geográficamente más polarizados —Norte-Sur—. Hoy, con la internacionalización del capital, en especial del sistema financiero, el centro es multipolar, y está presente también en el Sur.

Las periferias no son una fatalidad, sino realidades creadas por un centro excluyente que abandona una parte de sí mismo a su propia suerte. Son expresión de segregación social, una realidad presente en todas partes, incluso en los países del hemisferio Norte. El creciente fenómeno de la inmigración es un síntoma que clama medidas urgentes, más allá de programas de acogida en los países de destino. Los países de origen tienen derecho a garantizar el pan

a su pueblo, en lugar de mecanismos neocolonialistas para robar sus riquezas y sostener la superficialidad de los ricos.

Además de las periferias geográficas, tal como recordó el papa Francisco, están también las periferias existenciales: las periferias de la ignorancia y de la prescindencia religiosa; las periferias del pensamiento, de la injusticia, del dolor y de toda miseria. Son expresiones del mundo de la insignificancia que no cesa de crecer, o de diversidades no reconocidas y acogidas.

Las periferias no cesan de revelar los nuevos rostros de la exclusión que claman por acogida y por medidas capaces de engendrar un mundo en donde quepan todos. Las periferias del pensamiento apuntan hacia diversidades que toman distancia del pensamiento único y hegemónico para asumir posturas anti-sistémicas, hoy estigmatizadas, pero portadoras de horizontes capaces de superar los impases actuales.

Así como la Iglesia liberadora es el centro de la teología de la liberación, es igualmente la periferia, “a partir de donde se ve mejor” —como ha dicho el papa Francisco—, de modo global y desde la óptica de los vencidos. Desde los inicios la teología de la liberación tomó consciencia que, además de la opción por el sujeto social —el pobre—, era necesario asumir y situarse también en su lugar social —la periferia—, condición para no hacer de ellos objeto de caridad, sino sujetos de “un mundo en donde quepan todos”, según lo propuesto por el Foro Social Mundial (FSM).

El centro tiende a auto-reproducirse; la periferia puede engendrar lo alternativo. Un especial testimonio de compromiso con las periferias lo ha dado la vida religiosa en América Latina y el Caribe, inserta en los medios populares, sea en el mundo urbano como entre los campesinos. Varias religiosas son contadas entre los mártires de las causas sociales, junto con religiosos, presbíteros, laicos y laicas.

### Interpelaciones actuales

No basta con situarse en la periferia; es necesario superar toda postura de rivalidad y violencia mimética con el centro, siempre fuente de violencia, que engendra más violencia. Desde el punto de vista teológico, por el hecho de la teología de la liberación haber sido la primera teología nacida de modo diferente de la 'única' teología del centro y en la 'periferia', fue mal acogida y comprendida. A su vez, los teólogos latinoamericanos, para afirmar su teología frente al eurocentrismo reinante, tendieron a explicitar las diferencias de la teología de la liberación con relación a la teología europea. Hoy, pasadas varias décadas de diálogo y búsquedas conjuntas, las distancias han sido minimizadas y se tiene consciencia de la necesidad de la mutua interacción para una reflexión teológica relevante para nuestros tiempos y para los diferentes contextos.

Con relación a las periferias, un especial desafío para la teología de la liberación consiste en escuchar los movimientos de resistencia y resiliencia presentes en las periferias de los sistemas de totalidad, apoyados sobre todo en experiencias de gratuidad entre las víctimas. Es en medio de la vulnerabilidad extrema donde se encuentra la fuerza capaz de engendrar procesos alternativos a la actual situación de violencia sistémica, que no cesa de hacer crecer las periferias geográficas y existenciales. El lugar social del teólogo es el lugar social de los pobres, en las periferias, condición necesaria para no exponerse a una teología huérfana de sociedad<sup>29</sup>.

---

29 Cf. Palacio, C. (2000). "Trinta anos de teologia na América Latina. Um depoimento". En: Susin, L.C (Org.). *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Loyola/SOTER, pp. 51-64.



## PERIFERIAS SITUADAS EN UN MUNDO GLOBALIZADO Y PLURAL

La teología de la liberación nació en un contexto bipolarizado, marcado por la relación asimétrica entre Norte/Sur, que superó la óptica anterior, la del conflicto Oriente/Occidente. La teoría de la dependencia daba soporte a una postura de independencia del Norte. En contrapartida, la teoría de la marginalidad postulaba la integración en la comunidad de las naciones del hemisferio Norte.

El fenómeno de la globalización es ambiguo y ha forjado un mundo multi-polarizado. En la década de los años 1990, se impuso un progresivo proceso de globalización neoliberal, sin que superara las anomalías entre Norte y Sur, dado que es una globalización más del capital que de la solidaridad. Junto con esto, se dio también un proceso de mundialización y de construcción de una consciencia planetaria forjada sobre todo por la crisis ecológica y la búsqueda de “otro mundo posible, porque es urgente y necesario” (FSM).

Las reacciones también son diversas, desde la creación del Foro Social Mundial, hasta iniciativas de autodefensa, como el estrechamiento de lazos sobre todo en el ámbito Sur-Sur, con la creación de pactos y tratados regionales entre naciones vecinas o del hemisferio Sur. A su vez, en el campo de la teología, se intensificó el diálogo de la teología latinoamericana con las teologías africanas y asiáticas, así como se dio la valorización de lo autóctono, como fue el caso de la teología india y afroamericana.

Hay consciencia de la necesidad de apertura a lo global, pero sin sacrificar lo local, lo autóctono, la diversidad frente a una globalización masificadora. Lo global no puede sacrificar lo plural, antes bien debe ser una instancia capaz de potenciarlo y ponerlo en interacción con otras diversidades culturales y religiosas. La diversidad y las diferencias no son una amenaza, sino un horizonte de nuevas posibilidades. Un ejemplo contundente en esta perspectiva son los

indígenas en el continente, de modo especial en Bolivia, Ecuador y México. La teología india está estrechamente ligada a este proceso.

### **Interpelaciones actuales**

Teológica y pastoralmente, en la década de los años 1990 se trabajó mucho la cuestión de la inculturación frente a la consolidación de la pluriculturalidad. La Iglesia en África contribuyó con su reflexión y su práctica. Fue también una preocupación del magisterio pontificio y de la Iglesia en América Latina y el Caribe. La bibliografía teológica es abundante y rica. Sin embargo, con el proceso de involución eclesial de las últimas décadas, no se pudo avanzar mucho, sobre todo pastoralmente. Con el pensamiento decolonial en el orden del día y la necesidad de 'ex-culturar' el Evangelio de la versión exógena recibida, la cuestión de la inculturación es una tarea a ser retomada.

La Iglesia en América Latina, incluida la teología de la liberación, fue un importante factor de integración del continente latinoamericano. Con la ascensión de los gobiernos de corte popular a partir de la primera década del nuevo milenio, la Iglesia tuvo dificultades para seguir esta trayectoria. Ahora, con el regreso del neoliberalismo y de gobiernos sintonizados con una globalización del capital y del sistema financiero, la integración latinoamericana vuelve a ser una pauta importante para los comprometidos con una globalización solidaria. Incluso se presenta el desafío de intensificar la interrelación Sur-Sur, en pro de un mundo pautado por una relación simétrica entre las naciones.

En una esfera más específica, la irrupción de una consciencia planetaria y la intensificación del diálogo interreligioso, frente a la actual crisis de valores, desafía al cristianismo a contribuir, desde las religiones, con el consenso en torno a una ética mundial<sup>30</sup>. Sobre

30 Cf. Brighenti, A. (2002). "La mundialización de desafíos hasta entonces continentales. Interpelaciones para la inteligencia de la fe cristiana desde Brasil". En: *Concilium* 296, pp. 419-426.

todo, la crisis ecológica hace de esta tarea una cuestión urgente, pues está en riesgo la vida humana y de sus ecosistemas.

### UNA TEOLOGÍA DESDE EL REVERSO DE LA HISTORIA

La globalización neoliberal globalizó el capital, sobre todo por medio del sistema financiero, sin eliminar las anomalías oriundas del período colonial. Más bien, instauró un cierto neocolonialismo, un orden económico que continúa promoviendo la concentración de la riqueza en detrimento de los pobres y de las naciones otrora colonias. Tales mecanismos ya eran constatados y denunciados por el papa Juan XXIII en su encíclica *Pacem in terris*.

Las celebraciones de los bicentenarios de la independencia en estos últimos años —en algunas naciones del continente—, mostraron y denunciaron que la independencia de las colonias con relación a las metrópolis no fue una verdadera independencia. Se continuó en estado de colonización a través de mecanismos más sutiles, pero no menos exploradores. Por eso, hoy gana fuerza el movimiento decolonial, presente en los diversos ámbitos de la vida.

La teología de la liberación desde un primer momento denunció la connivencia de la Iglesia con el proceso de colonización y se propuso liberar a la teología, a través de una especie de decolonización epistémica, haciendo de ella un instrumento de liberación y no de legitimación de la opresión, como históricamente fue la Iglesia en el continente. En esta perspectiva, apoyada en las voces proféticas del período colonial, la teología de la liberación buscó leer la historia a partir de la óptica de los pequeños, desde los vencidos, a partir del reverso de la historia. Se descubrió que la historia, desde el reverso de la historia, es otra historia, la verdadera historia, lo que implica descolonizar las mentes y contribuir con un proceso de decolonización en todos los ámbitos.

Se toma consciencia que una teología en clave decolonizadora; no es una teología que busca simplemente ser voz de los sin voz, sino favorecer procesos de empoderamiento de los sin voz, para que puedan ellos mismos decir cómo es su mundo, contar la verdadera historia y hacer su propia historia. Esto implica dar paso a la multiculturalidad, así como transitar de la pluriculturalidad a la interculturalidad, en la perspectiva de un proceso de decolonización.

Es necesario tener presente que ‘multiculturalidad’ es un término europeo que se refiere a la multiplicidad de culturas dentro de una sociedad, sin que necesariamente tengan relación entre ellas; la tolerancia del otro es suficiente para que la sociedad funcione sin mayor conflicto. A su vez, ‘pluriculturalidad’, es un término latinoamericano que se basa en el reconocimiento de la diversidad de pueblos y conserva una óptica céntrica de la cultura dominante; las culturas autóctonas enriquecen el país, sin que ello, sin embargo, lleve a repensar sus instituciones y estructuras. Una teología desde el reverso de la historia es una *teología en clave de interculturalidad*.

### **Interpelaciones actuales**

Sobre todo, en un contexto de neocolonialismo, la interculturalidad es un reto presente en las diferentes esferas de la vida. Se trata de la interrelación equitativa entre pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes. No se trata de simplemente descubrir, reconocer o tolerar al otro, sino que, partiendo del conflicto, se busca impulsar procesos de intercambio que permitan construir espacios de encuentro entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas.

En la medida que se trata de un proceso de construcción de ‘otros modos’ de poder, de saber y de ser, así como del cuestionamiento y la oposición desde la diferencia —no simplemente étnica y cultural, sino colonial—, es un proceso de decolonización.

También la teología de la liberación está desafiada a contribuir, desde su epistemología, método y contenido en esta tarea. Tomando distancia de las tendencias neocolonialistas, está interpelada a ir al encuentro de las nuevas periferias, vigilante para no caer en la tentación de ‘domesticar’ las fronteras, lo cual equivale a una lógica colonizadora.

### CONSIDERACIONES FINALES

Una teología articulada desde una racionalidad inductiva e histórica es una teología en contexto. Y como todo contexto es dinámico, también la teología está desafiada a resituarse permanentemente en los nuevos contextos, para ser consecuente con ellos. Las profundas transformaciones en el seno del proyecto civilizatorio moderno en crisis, nos deja perplejos y desafiados a acoger las nuevas realidades y los nuevos valores emergentes.

Es una tarea incómoda, pero no hay otra forma de mantener una identidad dinámica que estar continuamente originándose. El carácter dinámico de la teología de la liberación se debe al hecho de ser un “momento segundo”, precedido por un “momento primero”, que es el itinerario de las comunidades eclesiales insertas proféticamente en la sociedad, en perspectiva liberadora.

Es una teología en movimiento, es una teología en permanente cambio, dada su función de dar soporte a comunidades eclesiales en permanente éxodo de situaciones de cautiverio, rumbo a una ‘nueva tierra’. Aquí está el lugar y la función de la teología: contribuir para que sea posible el paso de “situaciones menos humanas a situaciones más humanas” —como ha planteado la *Conferencia de Medellín*—; de situaciones de opresión a una sociedad nueva, ya anticipada en la historia por el misterio Pascual.

Por eso, por más incómodo que sea, el lugar del teólogo, así como de la teología, no es la academia, sino las periferias en donde están las víctimas de una sociedad excluyente. La opción por los pobres exige, en consecuencia, situarse en el lugar social de los excluidos, que es la periferia. En América Latina y el Caribe, un continente secularmente colonizado y saqueado, pensar y actuar desde el reverso de la historia, desde las víctimas, es hacer de la liberación también un proceso decolonizador.





## IV. EXPERIENCIAS Y RESONANCIAS





# HACER TEOLOGÍA A PARTIR DE LA RESISTENCIA Y DE LA ESPERANZA\*

---

MARCELO BARROS\*\*

Hacer teología de la liberación a partir de las nuevas resistencias y esperanzas de nuestros pueblos. Ese fue el tema del encuentro intergeneracional que —entre el 12 y el 14 de octubre de 2017— la red teológica *Amerindia* realizó en la ciudad de Puebla, en México. Para la ocasión nos reunimos unos 45 teólogos y teólogas de varios países de América Latina y el Caribe.

Más o menos la mitad de los participantes eran teólogas y teólogos más jóvenes —entre 30 y 45 años—; la otra mitad estaba compuesta de personas mayores, incluso varios con más de 70 años. Entre los más ‘veteranos’ estuvieron Pedro Trigo (Venezuela), Juan Hernández Pico (El Salvador) Leonardo Boff (Brasil),

---

\* Texto original en portugués, traducido por Óscar Elizalde Prada.

\*\* Monje benedictino y teólogo brasileño. Asesor de Comunidades Eclesiales de Base y de algunos movimientos sociales. Es coordinador latinoamericano de la Asociación EcuMénica de Teólogos/as del Tercer Mundo (ASETT).

Víctor Codina (Bolivia) y Pablo Richard (Costa Rica), por mencionar algunos. Asimismo, entre los teólogos y las teólogas más jóvenes estuvieron Francisco Bosch (Argentina), Geraldina Céspedes (Guatemala), Tirsia Ventura (Costa Rica), Francisco Aquino Júnior (Brasil), y otros, siendo el más joven del grupo Daniel Souza, de São Paulo. También participó en el encuentro el teólogo español Juan José Tamayo, quien viajó desde Madrid para acompañarnos en aquellos días.

Haber estado con este grupo fue para mí una riqueza y una constante fuente de aprendizaje y de profundización en la vida y en el compromiso de fe. Lo novedoso del encuentro fueron los diálogos que tuvimos —a modo de minga o *mutirão*— que integró a alguien de la generación más antigua —como yo— con uno o dos hermanos o hermanas más jóvenes. Con este breve contexto, comparto una experiencia del primer día que marcó ‘el todo’ de nuestros diálogos.

La pregunta que atravesó todas las conversaciones fue cómo hacer una teología de la liberación que valore y explicita la dimensión espiritual —teológica— de la resistencia y de la esperanza que existe en medio de las luchas de resistencia de nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños.

El primer día comenzó con un panel, del que fui uno de sus participantes. Nos solicitaron que describiéramos un poco la realidad de varios países de América Latina y el Caribe, señalando también cómo los movimientos sociales organizados y las comunidades de las periferias están resistiendo y se están oponiendo a los cueles ataques del imperio. Mi encargo fue hablar sobre Brasil y el título que di a mi intervención fue *Embarazo peligroso para una sociedad enferma*<sup>1</sup>. Partiendo desde el inicio de la fe cristiana,

---

<sup>1</sup> Esta ponencia corresponde al primer artículo de la primera parte de esta obra (nota de los editores).

tomé ese título de una palabra de Jesús en el Evangelio de Juan. Al hablar de su pasión, Jesús afirmó: “cuando está a punto de dar a luz, la mujer sufre y siente dolores porque ha llegado su hora; pero cuando el niño nace, ella ya no recuerda su angustia y se alegra de haber traído al mundo una nueva vida” (Jn 16,21).

Es claro que no es fácil ver las luchas del pueblo como ‘dolores de parto’, pero ¿cómo explicar las resistencias de las comunidades en los cerros de Río de Janeiro, ocupados por la policía, o las resistencias de los grupos de jóvenes de hip-hop y de música funk, así como los medios alternativos, sin ver en ellas la inspiración del soplo del Espíritu?

Me gustó escuchar de boca de Sofía Chipana la sensibilidad de los pueblos indígenas de Bolivia y cómo la recuperación de sus espiritualidades tradicionales son instrumentos de resistencia y de energía nueva de vida. También Sílvia Regina, brasileña negra que vive en Costa Rica, me ayudó a hablar de la espiritualidad afro con tanto amor y cariño, que me sentí llamado a profundizar más y más en ese camino en el cual ya estoy inserto. Aprendí mucho con el diálogo que vino después. Principalmente para mí fue una lección cuando escuché a Daniel Souza —de 30 años de edad— decirnos —y lo he tomado bien para mí mismo—: “cuidado con no pasar muy de prisa a la esperanza, sin aceptar descender hasta el fondo del pozo y vivir con el pueblo el sufrimiento que padece, la falta de perspectivas y la opresión que amarga diariamente la vida de la mayoría”.

Recordé cómo la espiritualidad del ‘vaciamiento’ de Jesús (*kénosis*) e incluso del Espíritu, desaparece en las realidades de la vida del pueblo, pero está ahí, dando fuerza de amor y necesita ser vivida así, en el ‘llorar juntos’ para, entonces, poder consolarnos y confortarnos entre todos.



## LLENAMOS DOCE CANASTOS

JUAN MANUEL HURTADO LÓPEZ\*

En el Evangelio de san Marcos se nos narra que al final de la así llamada ‘multiplicación de los panes’ —aunque el texto nunca habla de esto sino de un compartir de cinco panes y de dos peces después de haber recibido la bendición de Jesús—, los discípulos recogieron doce canastos llenos con lo que sobró de aquella comida multitudinaria.

Esta imagen de los ‘doce canastos’ —por demás simbólica— que en palabras de Gustavo Gutiérrez significa la nueva dinámica que Jesús pedía a sus discípulos: seguir compartiendo el pan, la vida y no sólo quedarse con lo grandioso del milagro; nos abre una posibilidad de interpretación de un hecho que vivimos un grupo de teólogos y teólogas de la liberación. Narro el hecho.

Del 12 al 14 de octubre de 2017 tuvimos en la ciudad de Puebla, en México, el encuentro intergeneracional de teólogos y

---

\* Teólogo mexicano. Presbítero de la diócesis de Ciudad Guzmán (Jalisco). Asesor de teología y pastoral india. Profesor de teología fundamental, antropología teológica y teología de la liberación en los seminarios de San Cristóbal y de Ciudad Guzmán. Representante de Amerindia en el Foro Mundial de Teología y Liberación.

teólogas de la liberación. Se llamó: *La fuerza de los pequeños. Hacer teología de la liberación desde las nuevas resistencias y esperanzas*. Participamos 46 teólogos y teólogas de las tres generaciones: los iniciadores de la teología de la liberación, la generación intermedia, y los teólogos y teólogas jóvenes, venidos desde los diferentes países de América Latina y del Caribe.

En nuestra tradición latinoamericana hemos asumido que la teología, definida clásicamente como *intellectus fidei*, es decir, 'la intelección de la fe', es acto segundo. El primero es la práctica social y la contemplación en ella de la acción del Espíritu de Dios. La teología va a reflexionar esa práctica y esos signos de la presencia de Dios a la luz de la Palabra de Dios. Desde esta premisa vamos a acercarnos al evento.

¿Qué fue lo novedoso de este encuentro? Podemos decir que el planteamiento metodológico. ¿Por qué así? Normalmente en los congresos, encuentros teológicos de la liberación, simposios o seminarios, tenemos grandes conferencias de reconocidos teólogos o teólogas; luego tenemos talleres, grupos de trabajo, paneles, etcétera.

Esta vez fue diferente. Se buscó tejer un pensamiento desde la perspectiva de los pobres, desde las resistencias y esperanzas de los pobres y en clave teológica y de liberación. Un pensamiento venido de muchas voces: afrodescendientes, mestizos e indígenas, del norte, del sur y del centro de América Latina y del Caribe, europeos, hombres y mujeres, jóvenes y viejos.

Esta perspectiva de horizontalidad y transversalidad la expresa bien el objetivo del encuentro:

Contribuir a los procesos de transformación y liberación de nuestros pueblos, leyendo en clave creyente y crítica el momento histórico que vivimos y redescubriendo los resortes místico-proféticos y metodológicos de la teología de la liberación, que pueden

impulsar un cambio sistémico y una renovación eclesial desde una sinergia intergeneracional.

Y esta fue justamente la novedad. Más que escuchar a grandes teólogos —que sí los hubo, como Leonardo Boff, Víctor Codina, Pablo Richard, Marcelo Barros, Pedro Trigo y muchos otros—, se trataba de escucharnos, conocer las diferentes voces, pensares y sentires de quienes estábamos ahí presentes. Se trataba de pasar del ‘yo hablo, tú escuchas’, al ‘nosotros nos escuchamos porque todos hablamos’, y luego tejer esa palabra, ese pensamiento.

Y para lograr este objetivo compartimos la palabra en pequeños ‘tequios’ o ‘mingas’ a partir de un impulso dado por los teólogos y las teólogas ahí presentes. Profundizamos las resistencias y las esperanzas de nuestros pueblos en ‘conversatorios’, esto es, en diálogos abiertos en asamblea, impulsados, de nuevo, por voces de arranque desde los diferentes países y desde los teólogos ahí presentes.

Esto fue, según mi modesto parecer, lo que ocurrió.

El fruto del encuentro no es lo que dijo Leonardo Boff —por demás muy reconocido teólogo, filósofo, ecologista y profesor—, sino la ‘cosecha’ de las mingas, de los tequios, de los conversatorios. Fue ir a la era como el campesino a recoger del suelo las semillas y los frutos, fue visitar la milpa para recoger las mazorcas. Fue un poco la multiplicación de los panes. Llegamos a Puebla con cinco panes y dos peces, los compartimos entre nosotros, nos alimentamos y nos fortalecimos, y luego llenamos doce canastos de frutos para abastecer a muchas bocas hambrientas de nuestros hermanos y hermanas que esperan en los caseríos.

La dinámica de Jesús no terminó con la multiplicación de los panes. Terminó con el seguir compartiendo los panes y los pedazos de peces de los doce canastos. En las resistencias de nuestros pueblos, ante un sistema capitalista neoliberal que está arrancando sus



riquezas y destruyendo el medio ambiente, y ante las esperanzas que los lleva a luchar por su dignidad y por el bien común, por el 'buen vivir', descubrimos la tarea de los cristianos a lo largo y ancho de América Latina y el Caribe de seguir compartiendo, de seguir tejiendo nuestro pensamiento y juntando nuestra palabra. Somos invitados/as a seguir haciendo tequio y minga para producir fruto.

# MIS TRES CONVICCIONES DEL ENCUENTRO INTERGENERACIONAL DE TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

---

PEDRO TRIGO\*

Del 12 al 14 de octubre de 2017 tuvimos en la Universidad Iberoamericana de Puebla, en México, un Encuentro Intergeneracional de Teología de la Liberación convocado por *Amerindia*. El método fue muy interactivo: solo dos ponencias, una de un joven y otra de un viejo, con el mismo tema, y el resto, mesas redondas

---

\* Jesuita filósofo y teólogo venezolano, de origen español. De 1964 a 1966 tuvo contacto con monseñor Proaño en Ecuador, sintiéndose comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representaba. En 1973 fue discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde ese año pertenece al Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela (Centro Gumilla). Ha sido profesor invitado en varias universidades de América Latina, vinculado principalmente a la facultad de teología de la Universidad Católica Andrés Bello en Caracas. Vive en una zona popular y acompaña a comunidades cristianas de base.

y conversatorios. El encuentro fue muy intenso y, a la vez cordial, con gran sintonía de fondo. Quisiera recalcar tres puntos.

1. Lo que me ha quedado es que tenemos que seguir profundizando en lo esencial, que no está de ningún modo agotado, y a la vez, abrimos a aspectos nuevos o desatendidos.

Nadie posee la teología. Por eso todos tenemos que abrimos a los demás. Esta actitud no se puede presuponer y por eso tenemos que cultivarla con la escucha atenta, que presupone que no estamos absorbidos por lo nuestro, no sólo como personas sino como tareas.

Ahora bien, la teología de los distintos teólogos y teólogas, en nuestro caso, de los teólogos y las teólogas que compartimos la perspectiva de la liberación, siendo siempre inacabada y complementaria, tiene que ser componible. Porque la teología teoriza la correlación del seguimiento, que expresa que nosotros, en nuestra época y situación, tenemos que hacer lo equivalente de lo que Jesús de Nazaret hizo en las suyas. Así pues, quedan excluidas, tanto la uniformidad como la dispersión incomponible. Por eso, junto con el respeto y la libertad son sanas las preguntas, la colaboración y la interpelación. Todo, dentro del respeto y de la presunción de la buena voluntad de cada uno y de su sentido teologal.

2. En concreto, durante el encuentro he tenido la convicción de que la trascendencia de la teología se juega en la capacidad de sintonizar con los que viven cuando no hay condiciones para vivir, que viven del empeño agónico por la vida digna, en el que reluce la obediencia habitual al impulso del Espíritu, Señor y dador de vida, y capaces no menos de expresarlo fehacientemente, y de fundamentarlo.

Hoy parecería que campea el totalitarismo de mercado y más precisamente en los últimos lustros, el de los grandes financieristas. Ellos tienen secuestrado tanto el imaginario, como la política y hasta la esperanza. Parecería que hemos llegado al infierno de Dante: “dejen toda esperanza, ustedes que entran” (*“lasciate ogni speranza, voi ch’entrate”*). La tentación que acecha a quienes no acepten estas reglas de juego ni se resignen a ellas es vivir presos de la hipnosis del fetiche: blasfemando todo el tiempo de él.

Estas personas que viven la polifonía de la vida en una cotidianidad sin normalidad, aunque lo que hacen los de arriba los afecte muchísimo, tanto que casi les quitan todas las posibilidades de vida, no los influye nada, ya que viven con libertad liberada: de las relaciones filiales con ‘Papadios’ y fraternas con los demás, sin excluir a nadie, ni a los que los oprimen y excluyen.

Los teólogos tenemos que poder empatar con estas personas, muchas de ellas mujeres, recibir esa ‘buena nueva’ que es su vida, a la vez ayudarlas a alimentar su fe, sobre todo, en la lectura discipular comunitaria de los evangelios; recibir, pues, la revelación que Dios hace del misterio del reino a los pobres, como lugar teológico fundamental, desde donde leer los lugares hermenéuticos que son la Escritura, sobre todo los evangelios que son su corazón, y la Tradición.

3. Sólo desde ese grado cero de la vida en plenitud surgen las auténticas comunidades cristianas de base, las comunidades de solidaridad y los grupos y organizaciones solidarios. Y sólo desde ellos cabe arbitrar una alternativa política, realmente democrática.

Hay que llegar a ella, porque lo que convencionalmente se llaman las izquierdas, es decir, los que no se conforman con el orden establecido injusto y buscan una alternativa superadora,

han fracasado, y, sin embargo, son necesarias, es decir, son necesarios quienes no estén presos del desorden establecido y pugnen por construir una alternativa superadora, con métodos también superadores, que contengan en ciernes lo que se busca, que lo vayan construyendo.

Son tres convicciones de base que, a la vez, son tareas de fondo e inaplazables.

## LA FUERZA DE LOS PEQUEÑOS: LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN\*

---

LEONARDO BOFF\*\*

Siempre que se celebra un Foro Social Mundial, tres días antes, se realiza también un Foro Mundial de la Teología de la Liberación. Participan más de 2.000 personas de todos los continentes —Corea del Sur, varios países de África, los Estados Unidos, países de Europa y de toda América Latina— que practican en sus trabajos, este tipo de teología. Ella implica siempre tener un pie en la realidad de la pobreza y de la miseria y otro pie en la reflexión teológica y pastoral. Sin ese casamiento no existe teología de la liberación que merezca ese nombre.

De tanto en tanto, hacemos nuestras evaluaciones. La primera pregunta es: ¿cómo está el Reino de Dios aquí en nuestra realidad contradictoria?; ¿dónde están las señales del Reino en nuestro

---

\* Texto original en portugués, traducido por María Elena Bicara.

\*\* Teólogo brasileño. Ha sido profesor de teología sistemática en Petrópolis, y profesor de ética y de ecología filosófica de la Universidad Estadual de Río de Janeiro. Profesor visitante de varias universidades extranjeras y conferencista internacional. Autor de casi un centenar de libros en distintas áreas de la teología, la ética y la ecología.

continente, pero también en China, en África crucificada, especialmente en medio de los pequeños de nuestros países?

Preguntar por el Reino no es preguntar cómo está la Iglesia, sino cómo va el sueño de Jesús, hecho de amor incondicional, de solidaridad, de compasión, de justicia social, de apertura a lo sagrado y qué centralidad se confiere a los oprimidos. Esos y otros valores constituyen el contenido de lo que llamamos Reino de Dios, el mensaje central de Jesús. El nombre es religioso, pero su contenido es humanístico y universal. Él vino a enseñarnos a vivir esos valores y no simplemente a transmitirnos doctrinas sobre ellos.

## LA LIBERACIÓN DE LOS OPRIMIDOS

Igualmente, cuando se pregunta ¿cómo está la teología de liberación? la respuesta está contenida en esta pregunta: ¿cómo están siendo tratados los pobres y los oprimidos, las mujeres, los desempleados, los pueblos originarios, los afrodescendientes y otros excluidos?; ¿cómo entran en la práctica liberadora de los cristianos? Es relevante enfatizar que lo importante no es la teología de la liberación, sino el hecho de la liberación concreta de los oprimidos. Esta es una presencia del Reino y no la reflexión que se hace.

Entre los días 12 y 14 de octubre de 2017, en Puebla (México), tuvo lugar un encuentro de casi 50 teólogos y teólogas, venidos de toda América Latina y el Caribe. Fue organizado por *Amerindia*, que es una red de organizaciones y de personas comprometidas con los procesos de transformación y de liberación de nuestros pueblos. Este acto, hecho en clave cristiana y crítica, analizó el momento histórico en que vivimos, en una perspectiva holística, enfatizando los contenidos místicos/proféticos y metodológicos de la teología de la liberación, hecha a partir de esa realidad.

## ENCUENTRO INTERGENERACIONAL

Ahí estaban algunos de los 'padres fundadores' de este tipo de teología —que data de comienzos de los años 1970—, todos entre los 75 y los 85 años, que se encontraron con la nueva generación de jóvenes teólogos —entre ellos, varios indígenas— y teólogas —algunas de ellas negras e indígenas—. En un sentido profundamente igualitario y fraterno, queríamos identificar nuevas sensibilidades, nuevos enfoques y maneras de procesar este tipo de teología: ¿qué dignidad atribuimos a los que no cuentan y son invisibilizados en nuestra sociedad de cuño neoliberal y capitalista?

En vez de conferencias —hubo sólo dos, introductorias en la apertura— se prefirió trabajar en mesas redondas, en pequeños grupos de diálogo e intercambio —'mingas' o 'tequios'—. De esta manera, todos podían participar en un enriquecimiento fecundo.

Había teólogos y teólogas que trabajan en medio de los indígenas, otros en las periferias pobres de las ciudades, otros el tema de género —cómo superar relaciones de poder desigual entre hombres y mujeres— en toda una región, otros eran profesores e investigadores universitarios, orgánicamente vinculados a los movimientos sociales. Todos venían de experiencias fuertes y hasta peligrosas, especialmente en Centroamérica, en riesgo frente a los cárteles del narcotráfico, las desapariciones, las 'maras' (crimen organizado de jóvenes violentos) y la violencia policial. Todos los trabajos fueron transmitidos por Internet y había miles de seguidores en todo el continente.

No se puede resumir la densidad reflexiva de tres días de trabajo intenso. Pero, quedó claro que hay varias formas de entender la realidad —epistemologías—, sea la de los pueblos originarios, sea la de los afrodescendientes, sea la de hombres y de mujeres, sea la de los marginados y de quienes han sido integrados. Para



todos era evidente que no se puede resolver el problema de los pobres sin la participación de los propios pobres. Ellos deben ser los sujetos y los protagonistas de su liberación. Nosotros nos disponemos a ser aliados y fuerza secundaria.

La teología de la liberación de los 'viejos' y de los nuevos, es como una semilla que representa "la fuerza de los pequeños", lema del encuentro. Esa semilla, no murió. Continuará viva mientras haya al menos un ser humano oprimido que clame por liberación.

Recordamos el poema de Pablo Neruda: "¿cómo saben las raíces que deben subir a la luz, / Y luego saludar al aire con tantas flores y colores?". Con Dostoievsky y con el papa Francisco también creemos que, en el fondo, es la belleza la que salvará al mundo, fruto del amor a la vida y de aquellos que injustamente tienen menos vida.

# CONSTRUIMOS TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN DESDE LAS NUEVAS RESISTENCIAS Y ESPERANZAS

---

ISABEL IÑIGUEZ\*

Me parece significativo introducir trayendo a colación las palabras de Ortega y Gasset: “yo soy yo y mis circunstancias”, para comenzar leyendo este encuentro en el contexto de tres grietas: (1) la grieta estructural de la Tierra; (2) la grieta estructural de la apropiación y confiscación multinacional de la Tierra y de los recursos naturales; y (3) la grieta en la centralización de los bienes: los recursos económicos, culturales y simbólicos.

En el camino de construcción teológica, desde la necesidad de respuestas a la práctica pastoral, como acto segundo —según ha afirmado Gustavo Gutiérrez— y desde los sujetos pequeños,

---

\* Teóloga argentina. Es profesora de teología y miembro del equipo de teología de Amerindia en Argentina. Es asesora del Centro Bíblico Diocesano de Quilmes. Varios de sus trabajos se han enfocado en la experiencia fundante de las Comunidades Eclesiales de Base, en el legado de Jorge Novak y en la pastoral de los derechos humanos.

porque “todos los pobres pertenecen a la Iglesia por *derecho evangélico*”<sup>1</sup> y obligan a la opción fundamental por ellos, iremos desarrollando la reflexión sobre la presencia de Dios en el momento histórico que vivimos, permitiendo situar una teología viva, con compromiso liberador con los últimos.

## EL CONTEXTO DE ‘LOS PEQUEÑOS’

El contexto de ‘los pequeños’ se puede explicitar desde las tres grietas que he señalado al inicio de esta reflexión:

1. La grieta estructural de la Tierra como epicentro en México, la cual nos invita a continuar integrando el marco de análisis del grito de la Tierra y la urgencia de pensarnos antropológicamente —de manera personal y colectiva— desde el compromiso con la vida, caracterizada por su aspecto cósmico.
2. La grieta estructural de la apropiación y confiscación multinacional de la Tierra y de los recursos naturales —como el agua, el litio, el petróleo, etcétera—, que nos urge a tratar la relación de la función cósmica de la vida, y que resulta estructural relevando los planteos de la *Conferencia de Medellín*.
3. La grieta en la centralización de los bienes, esto es, los recursos económicos, culturales y simbólicos de la Tierra, produciendo la inequidad en la distribución de las riquezas y en el exacerbado uso de los bienes por parte de unos pocos.

Dado que a la pobreza hay que verla en su contexto, en el horizonte de la Creación observamos que las grietas enunciadas someten a la desigualdad extrema a grandes contingentes de personas en distintos pueblos de América Latina y el Caribe. Se trata de una pobreza que es estructural, histórica, y continúa vigente en

---

1 Pablo VI. *Discurso en la apertura de la segunda sesión del Concilio Ecuménico Vaticano II*. 29 de septiembre de 1963.

la actual etapa de crisis del sistema capitalista, en su corte neoliberal —desde 2008 en adelante—, en su restauración neoconservadora y, hoy, con cierto apoyo popular.

Si bien son algunos de los grandes temas del contexto, desde donde partimos para realizar una aproximación al llamado a seguir construyendo desde los pequeños como ‘Iglesia en salida’, en este camino de liberación, primero lo trataré desde el dato bíblico, desde las resistencias y los nuevos desafíos y esperanzas, ante lo cual vamos construyendo teología de la liberación.

### DESDE ‘LA FUERZA DE LOS PEQUEÑOS’

Decir la fuerza de los pequeños me remite primero al dato bíblico —resaltando los textos de los evangelios de Mateo y de Lucas— revelado a los sencillos, es decir, los misterios del Reino (cf. Mt 13, 11) revelado a los pequeños: “todo aquel que dé de beber tan solo un vaso de agua fresca a uno de estos pequeños, por ser discípulo, les aseguro que no perderá su recompensa” (Mt 10, 42). A los pequeños se refiere Jesús cuando dice: “yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes —los fariseos y los doctores de la Ley— y se las has revelado a gente sencilla” (cf. Mt 11, 25-27)<sup>2</sup>.

En el marco de la acción de gracias al Padre (Mt 11, 25-27), pasaje que procede de la fuente Q, la correspondencia de las palabras es casi perfecta entre Lucas (Lc 10, 21-22) y Mateo, aunque Mateo omite una frase en el v. 27. Lucas coloca la sentencia después del regreso de los 72 discípulos; es una plegaria de acción

2 Sobre Mt 11, 25 y su par, Lc 10, 21-22, cf. Hom. Clem. 86. “Te bendigo, Padre del cielo y de la tierra, porque has ocultado esto a sabios y ancianos y lo has revelado a pequeñuelos que maman”. Tertuliano lo expresa así: “te bendigo, Señor del cielo, porque lo que estaba oculto a sabios e inteligentes, lo has revelado a pequeñuelos”. Así anotan P. Boismard y J. L. Malillos en su *Sinopsis de los Cuatro Evangelios* de la Biblia de Jerusalén (5ª edición, Bilbao: Desclée De Brouwer, 1987).

de gracias por el éxito de su misión y por la inteligencia que ha sido concedida a estos pequeños. La ubicación de las palabras en Mateo, a continuación del reproche a las ciudades de Galilea, pone en contraste a los pequeños, los discípulos, con los sabios y prudentes (escribas y fariseos)<sup>3</sup>.

Seguir a Jesús es caminar, movido por el Espíritu, tras los pasos de Jesús. Ese seguimiento, la *séquela Christi*, como se decía tradicionalmente, es la raíz y el sentido último de la opción preferencial por el pobre y es un componente esencial del discipulado. Aquí se conjugan los pequeños y los pobres —como lo ha leído la reflexión teológica en América Latina y el Caribe— como irrupción de Dios en nuestras vidas y en su ‘carne histórica’ de sufrimiento, en su consistencia humano-social-cultural, y su reclamo de justicia, desde la irrupción del pobre en el escenario de la contemporaneidad, como ha insistido Gustavo Gutiérrez.

El camino recorrido en la opción por los pobres, luego del Concilio Vaticano II y su correlato en innumerables acciones pastorales de la Iglesia latinoamericana y caribeña, y en muchos textos sobre el tema, en autores/as y teólogos/as en el continente, evidencia que todavía no es suficiente la adhesión a la fuerza histórica de los mismos pobres, entre otras cosas porque se mantiene la dominación estructural manifiesta en la injusticia social y el avance de la pobreza como devastador flagelo.

Algunas sociedades de América Latina y el Caribe hemos experimentado avances con relación a los derechos desde los pobres y desde los pueblos en la etapa de los gobiernos populares; pero,

---

3 El texto de Lucas podría ser un himno de la Iglesia primitiva, tan conocido como para que fuera citado al pie de la letra tanto por Mateo como por Lucas. Lucas inicia el texto de manera carismática: es el único en mencionar que Jesús se alegró en el Espíritu. Cf. A. Feuillet en: Fitzmayer, J. y Murphy, R. (1972). *Comentario Bíblico “san Jerónimo”*. Tomo III, Nuevo Testamento I. Madrid: Cristiandad.

la recuperación de los gobiernos por parte de exponentes de derecha, agudiza la lucha y las resistencias a 'volver a Egipto'.

### DESDE 'LA FUERZA'

En cuanto fuerza, nos afirmamos en la fuerza de los pequeños desde la espiritualidad tan arraigada en sus ancestros, en las experiencias con Jesús y su proyecto en distintas formas de comunidades inculcadas por el Evangelio. Es también la fuerza de los movimientos con modelos de referentes personales o colectivos, con características ético-revolucionarias, que alimentan la fuerza transformadora de la realidad desde la mística, los sueños y las experiencias de 'anticipos' del Reino, que se van convirtiendo en profecía y en praxis liberadora.

En cada lugar tenemos profetas contemporáneos. En este caso hago memoria del obispo Jorge Novak: "no es voluntad de Dios que un pequeño núcleo nade en la abundancia, condenando a los más a un estilo de vida indigno de la persona humana y por lo tanto ofensivo a Dios" (cf. Jorge Novak).

### DESDE 'LAS RESISTENCIAS'

En este marco, desde los pobres, los trabajadores, los desocupados y los movimientos sociales, resalto algunas resistencias 'desde los pequeños':

- Las resistencias del colectivo de los derechos humanos, ante la desaparición forzada de personas perpetradas por el poder en democracias (Julio López, Santiago Maldonado y otros y otras).
- La resistencia que se expresa en el pedido para que cese la violencia institucional y la represión ante los reclamos por

los derechos humanos y ante las reivindicaciones por el bien común, y la exhortación a que se retomen los juicios a los que cometieron delitos de lesa humanidad.

- La resistencia de los pueblos originarios ante la expulsión de sus propias tierras ancestrales y pre-existentes, así como el el resguardo del territorio y la prórroga de la Ley 26.160 en Argentina.
- La resistencia por la libertad de dirigentes indígenas como Milagro Salas, Facundo Jones Huala, Agustín Santillán y todos los presos por la causa indígena.
- La resistencia ante la injusta distribución de los recursos naturales y del mundo, y ante las estructuras con la que ricos se hacen cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres.
- La resistencia ante la pérdida de derechos en las reformas laborales orquestadas por el neoliberalismo.
- La resistencia ante la trata y el clientelismo. El obispado de Quilmes creó el primer departamento sobre la trata de personas. Hoy hay varios que van incorporando esta modalidad en su acción pastoral.
- La resistencia del colectivo de mujeres ante el feminicidio, bajo la consigna: “ni una menos”.
- La resistencia ante el problema de una justicia para unos pocos, lo cual pone en peligro la paz.
- La resistencia de los jóvenes para que no haya “ningún joven menos” por la droga que destruye, y que se traduce en la resistencia frente al negocio del narcotráfico, con todos los riesgos que ello implica.
- La resistencia frente a la reforma neoliberal educativa de los niveles secundarios, y la respuesta en la toma de 18 colegios

secundarios en la ciudad de Buenos Aires, como también ha ocurrido en otros países.

## NUEVOS DESAFÍOS Y ESPERANZAS

En el nuevo escenario de cambio de época urge asumir la construcción que se traduce en nuevas prácticas, en nuevas formas estructurales creativas, en nuevos lenguajes y concepciones de otra sociedad donde quepan todos/as, y se manifiesta en distintos niveles o estadios: planteos de salida, caminando en procesos, marchas y contra-marchas... Las respuestas requieren de cambios estructurales en el horizonte del camino de liberación, que realmente se vayan transformando en mejores condiciones de vida.

Una porción de la Iglesia latinoamericana y caribeña viene dando pasos ante estos desafíos. A nivel estructural el papa Francisco lo ha expresado enfáticamente con palabras que han sido núcleos generadores de una nueva concepción, como una voz disidente frente al neoliberalismo y al neoconservadurismo. Por eso planteó una 'Iglesia en salida', 'hacer un éxodo' de situaciones que no favorecen el crecimiento, para avanzar hacia situaciones que acercan, que allanan para no estar distante, que producen novedad en el encuentro con otros<sup>4</sup>.

Las lecturas que venimos haciendo según el aporte de teólogos latinoamericanos, como Leonardo Boff, interpreta el modo de comprender una 'Iglesia en salida' que también abarca la 'sin salida' a la que conllevan el orden moral y financiero, si se comprende que la 'salida' es una ruptura con el estado de cosas. En este sentido, Boff desarrolla muchos aspectos de ruptura cuyos fundamentos

---

4 Cf. Papa Francisco (2015). *Evangelii gaudium*, 20.



—en no pocos casos— los encontramos en la reforma planteada en el *Documento de Aparecida*<sup>5</sup>.

Desde un análisis colectivo nos preguntamos: ¿de dónde y hacia dónde va la salida? Nos sentimos movidos y movidas a seguir viviendo y acompañando ‘desde dentro’ los procesos de liberación en nuestros pueblos, no como espectadores o ‘señaladores’ sino a la par con ‘los pequeños’. En este camino llevamos ‘el avío del alma’, el ‘de dónde venimos’, nuestra identidad, nuestras luchas, nuestros sueños y nuestras esperanzas:

- Lo hemos interpretado, también, como salida del pensamiento único, unilateral, egocéntrico, patriarcal, androcéntrico, llevando los planteos del colectivo de mujeres y de las teólogas del continente, ante la cuestión de género.
- Necesitamos pasar de una Iglesia centrada en sí misma, a una Iglesia comunidad, de prácticas nuevas, sorprendentes, del encuentro fraterno y afectuoso con las personas, más allá de su pertenencia religiosa, moral e ideológica.
- Queremos que las periferias existenciales o los barrios ganen centralidad; desde una Iglesia pobre, despojada de símbolos de honor, hacia una comunidad servidora y portavoz profética contra el sistema de acumulación de dinero, el ídolo que produce sufrimiento y miseria, para tomar partido a favor de las víctimas desde la opción preferencial y evangélica por los últimos.
- Necesitamos avanzar hacia una Iglesia de la revolución de la solidaridad desde la ternura, la misericordia, comprometida con la justicia social y con la liberación de los oprimidos.

---

5 Cr. Trejo, M. y Hermano, R. (Org.) (2015). *La reforma de la Iglesia en tiempos de discernimiento. Riesgos, posibilidades y esperanza. Ecclesia semper reformanda*. Montevideo: Amerindia.

- No podemos habituarnos al ambiente de inequidad. No podemos confundir el ‘bien-común’ con el ‘bien-estar’, máxime ante la lógica del descarte. Debemos apuntar a lógica de la comunión, salir del ‘cuerpo blindado’, escuchar a Dios y escuchar al hermano, salir de la conciencia aislada.
- La “misión otra” —a la que se ha referido en varias oportunidades el teólogo uruguayo Pablo Bonavía— requiere otra lógica, no la del sistema imperante. La misión ha de ser asumida como responsabilidad y oportunidad para recuperar el cuidado de la Creación, reconociendo al mundo como hogar de la humanidad, como el hogar espiritual. Es el cuidado de la casa común tan desarrollado en *Laudato si’*.
- También se torna imperativo caminar con los movimientos sociales, resaltando la actitud de buscar y de querer cambios reales, un cambio de estructuras, como ha dicho el papa Francisco:

Ustedes los humildes pueden hacer mucho, los explotados, los pobres y excluidos pueden hacer mucho, me atrevo a decirles que el futuro de la humanidad, está en gran medida en sus manos, en su capacidad de organizarse y promover alternativas creativas en la búsqueda cotidiana de las tres T: trabajo, techo y tierra, ustedes son sembradores de cambio. La opción es por generar procesos y no ocupar espacios, cada uno de nosotros es parte de un todo complejo y diverso, de una gran red, generan una mística popular, trabajan en lo cercano, cuidando los brotes, pero a la vez con una perspectiva más amplia protegiendo la arboleda, buscan resolver de raíz los problemas generales de pobreza, desigualdad y exclusión.

Buscando tareas para este momento histórico:

Queremos un programa social que refleje este proyecto de fraternidad y justicia que esperamos. No existe una receta. La historia la construyen las generaciones que se suceden en el

marco de pueblos que marchan buscando su propio camino y respetando los valores que Dios puso en su corazón.

Para los movimientos populares:

Poner la economía al servicio de los pueblos para que no sea un mecanismo de acumulación, sino de adecuada administración de la casa común, esto implica cuidar celosamente la casa y distribuir adecuadamente los bienes entre todos. Una economía verdaderamente comunitaria, de inspiración cristiana, debe garantizar dignidad, prosperidad, sin exceptuar bien alguno.

## CONSTRUIMOS TEOLOGÍA DE LIBERACIÓN

Desde la lógica situada de Jesús en la historia y desde la realidad que vivimos, el método de la teología de la liberación apela al 'ver' para reconocer aquellos grandes hechos, acontecimientos y actitudes o relaciones que caracterizan a esta época, vivido 'desde los pequeños' porque proyectan su significado, revelan las corrientes subyacentes —las causas y los efectos—, los conflictos de la historia, las grietas estructurales, como también las esperanzas y los desafíos.

Tratando de comprender, poder intuir y palpar en el Espíritu la corriente dinámica de este tiempo, esto es, la historia que se vive para poder influir en ella. En un proceso hermenéutico se trata de ir interpretando el camino del proceso histórico, para pensar colectivamente, para seguir 'bebiendo del propio pozo', como ha ponderado Gustavo Gutiérrez, repensando a América Latina y el Caribe desde la sabiduría popular, con la fuerza del Espíritu y las herramientas de los pequeños. Todo esto, sin olvidar el 'celebrar' y vivir la alegría de la fiesta para revertir desde la 'ubicación otra', desde el 'abajamiento', desde una construcción comunitaria, aún con algunas resistencias al cambio desde dentro.

En este proceso de salida y de éxodo latinoamericano y caribeño en el camino de liberación, somos conscientes que participamos de la 'gracia actuante' que nos humaniza en todas las dimensiones y que, se aspira pueda permear la estructura social, política y económica, que no es ajena ni exterior, sino que nos afecta radicalmente. Con mayor razón debemos concebir la reconstrucción y la potenciación de lo humano —también en términos estructurales— y enfocar la gracia como liberación de todo sistema opresivo, para pensar nuevas formas de democracia: participativa, popular, pluricultural, con justicia social y liberadora.

Y en ese camino se hace necesario ir desechando el espiritualismo individualista que favorece a los responsables de la opresión. La esperanza es que la gracia del Espíritu actuará en la Historia de Salvación, para suscitar proyectos de liberación allí donde falten, para estimularlos allí donde duermen, para rectificarlos; actuará para excluir toda discriminación, manipulación, toda esclavitud, toda forma de egoísmo personal, social y estructural, y esa misma gracia impulsará a desenmascarar las situaciones de des-gracia y a crear situaciones en que la gracia de Dios pueda encarnarse en la sociedad para establecer la justicia en la historia. ¡Con razón creemos que Dios acompaña el proceso de liberación de los pequeños!





¿Cómo debería hacerse la reflexión teológica para constituirse en buena noticia al interior de un escenario mundial y continental que en los últimos tiempos ha variado notablemente?

El objetivo de este trabajo compartido se condensó en una fórmula que aparece como muy ambiciosa, pero que más bien revela la intención de generar un proceso que vaya más allá del encuentro como tal:

Contribuir a los procesos de transformación y liberación de nuestros pueblos, leyendo en clave creyente y crítica el momento histórico que vivimos y redescubriendo los resortes místico-proféticos y metodológicos de la teología de la liberación, que pueden impulsar un cambio sistémico y una renovación eclesial desde una sinergia intergeneracional.

Se trató de dar pie a un proceso de resignificación de la teología de la liberación, cruzando puentes entre distintas generaciones, y diversas perspectivas para unir fuerzas y hacer un trabajo que contribuya a tejer una continuidad creativa de nuestra teología latinoamericana y caribeña.



[www.amerindiaenlared.com](http://www.amerindiaenlared.com)