



Re-encantos y Re-encuentros:
Camino y desafíos actuales de las
Teologías de la Liberación.

DAYLÍNS RUFÍN PARDO
LUIS CARLOS MARRERO
(Editores)

Centro Oscar Arnulfo Romero
Centro de Estudios – Consejo de Iglesias de Cuba





Re-encantos y Re-encuentros:

**Camino y desafíos actuales de las
Teologías de la Liberación.**



ISBN: 978-959-7073-50-5



9 789597 073505

Centro de Estudios - Consejo de Iglesias de Cuba
Calle: Calle 14 No.304 entre 3ra y 5ta. Miramar. Playa.
Telf: 537 - 203 7791; 214 4319
E-mail: iglesias@cic.co.cu ; luiscarlos.mc@oar.co.cu
La Habana, Cuba

Centro Oscar Arnulfo Romero
Calle: Vista Alegre No.66 entre Párraga y Poey. Víbora. 10 de Octubre
Telf: 537 – 648 1521
E-mail: abraxas@oar.co.cu ; luiscarlos.mc@oar.co.cu
La Habana, Cuba

De la presente edición:
Re-encantos y Re-encuentros. Caminos y desafíos actuales de las Teologías de la Liberación.
©Daylíns Rufín Pardo
©Luis Carlos Marrero

©Centro de Estudios-Consejo de Iglesias de Cuba, 2017
©Centro Oscar Arnulfo Romero, 2017
Dirección: Luis Carlos Marrero Chasbar
Revisión y edición: Daylíns Rufín Pardo

ISBN: 978-959-7073-50-5

Este libro tuvo los auspicios de



THE SWEDISH FOUNDATION
FOR HUMAN RIGHTS

Re-encantos y Re-encuentros:

Caminos y desafíos actuales de las Teologías de la Liberación.

DAYLÍNS RUFÍN PARDO
LUIS CARLOS MARRERO
(ORGS)

**Centro de Estudios – Consejo de Iglesias de Cuba
Centro Oscar Arnulfo Romero**

ÍNDICE

Re-encantos y re-encuentros	3
Presentación de la Teología de la Liberación - José Ignacio González Faus	4
Novos desafios à Teologia da Libertação – Frei Beto	14
Teologia da Libertação e outras teologias na América Latina: desafios para hoje – Ivone Gebara	21
La Teología de la Liberación, profecía para el siglo XXI – Marcelo Barros	34
Interrompidas venceremos! Rascunhos sobre libertação e fracasso – Nancy Cardoso	44
Teología de la liberación y movimientos populares. Lucha por la tierra, educación popular y emancipación en américa latina – Oscar Soto	53
Hacia una aproximación decolonial en la Teología Latinoamericana: un nuevo giro epistemológico decolonial – Reinerio Arce	65
La cuarta fase de la Teología Feminista en América Latina - Mary Judith Ress	71
Raíces afro-asiáticas y la descolonización de la Biblia. Desafíos para la educación teológica latinoamericana – Maricel Mena	74
Horizonte eco-humano-espiritual en las Teologías de Liberación - Diego Irarrázaval	85
Nuevas formas de Macroecumenismo en diálogo con las Teologías de la Liberación en América Latina – Bryan Barrios	93
La Teología de la Liberación en el contexto guatemalteco: promesas y desafíos – Néstor Medina	101
El cielo por tu casa me devorará – Emilie Smith	113
De la sanación a la liberación – Sofía Nicolasa Chipana	116
Panorámica de la Teología Protestante en Cuba en el período de la Revolución- Ofelia Ortega	124
¿Qué queda de la Teología de la Liberación? - José Ignacio González Faus	136



RE-ENCANTOS Y RE-ENCUENTROS

Un libro sobre Teología de la Liberación en estos tiempos puede parecerle a muchas personas letra muerta. Desde finales del siglo pasado no han sido pocas las voces -incluso dentro de esta propia corriente teológica- que han decretado su muerte no solo inevitable, sino rotunda.

Este libro, sin embargo, no es un intento de resurrección. Nace, por el contrario, de una mirada diferente a esta Teología: aquella que se resiste a anclar el fenómeno que en sí constituye esta corriente teológica solamente, o sobre todo, a ese momento histórico de los 70's y los 80's donde primaba un matiz socio-político más afín con la liberación, y los pueblos daban cuenta de ello. Sin negar la vinculación e importancia que esta corriente teológica significó para ese tiempo del mundo y sus diversos movimientos emancipadores, creemos, sin embargo, no solamente que lo liberador como categoría teológica permanece de múltiples maneras hoy, sino también que sigue siendo necesario sobre todo "ahora que los mapas están cambiando de color".

Por otro lado, también es innegable que la Teología de la Liberación ha sido también teológicamente fructífera. Las llamadas teologías específicas, contextuales o contemporáneas -como la Negra, la Indígena, la Feminista, la LGTBI, la Campesina y la Ecológica o Ecoteología, por sólo citar algunas- son hijas fuertes y saludables de ella que, pese a sus particularidades y mayor o menor independencia estética, mantienen, proclaman, producen y reproducen su ADN liberador, su esencia. Este propio volumen, con sus diversos artículos y abordajes, da cuentas también de ello.

Animarnos a elaborar un libro como este, entonces, no constituye solamente la celebración de una memoria, sino la fiesta de una presencia; no un estudio arqueológico, sino el análisis de un descubrimiento. Es la posibilidad de abrazar y abrazarnos en un camino largamente recorrido, pero también con mucha senda abriéndose aún por delante. Es el re-encuentro de aquellas/os que sumaron sus cantos para que fuera posible la polifónica sinfonía de este re-encanto teológico. A todas/os nuestro agradecimiento por sus valiosos aportes.

Que el Dios que nos libera- cada vez, todo el tiempo y siempre- nos permita salir, volver y encontrarnos en esta ruta de páginas de Vida, Acción y Esperanza.

Los editores



PRESENTACIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN*

José Ignacio González Faus

De la teología de la liberación (TL), mucha gente ha oído hablar sin saber exactamente en qué consiste. Y además con cierto desconcierto: porque altos dignatarios eclesiásticos (desde papas a la congregación de la fe), parecen oscilar en sus apreciaciones de manera llamativa¹. Aunque este capítulo hablará más de su relación con España, desde donde escribo, es imposible abordar ese tema sin exponer, aunque sea sólo en un par de brochazos, qué es la teología de la liberación. Porque el lector dedicado a otros menesteres no tiene obligación de saberlo y, probablemente, habrá recibido de ella una deformación interesada más que una información objetiva.

1.- Primer acercamiento

Para ser lo más breve posible, voy a enumerar simplemente una serie de títulos de libros que me parecen significativos de lo que dice la TL. Helos pues aquí, sin más añadido que el de su autor:

1. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*.
2. *En busca de los pobres de Jesucristo* (ambos de Gustavo Gutiérrez; el segundo es un estudio sobre la teología de Bartolomé de Las Casas).
3. *Jesucristo liberador* (Leonardo Boff).
4. *La praxis de Jesús* (Hugo Echegaray).
5. *Jesús hombre en conflicto* (Carlos Bravo).
6. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (Jon Sobrino).
7. *El principio misericordia*. (Jon Sobrino).
8. *Liberación de la teología* (Juan Luis Segundo)
9. *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres lugar teológico de la ecclesiológia* (Jon Sobrino).
10. *Teología de lo político: sus mediaciones*. (Clodovis Boff)

Esta rápida ojeada a sólo diez títulos pone de relieve una síntesis que cabe en cuatro puntos:

1.- En general, si la teología pretende “hablar de Dios”, *no hay más que un lugar adecuado* para hacer eso (o, al menos, es un lugar que nunca debe faltar cuando se habla de Dios). Ese lugar privilegiado son las víctimas inocentes de esta historia. Toda otra teología que pretenda hablar de Dios al margen del dolor de los sufrientes es una

* Este capítulo y el otro de González Faus, son una adaptación (revisada por el autor) de un capítulo de su libro “*Utopía y espiritualidad*” (Bilbao 2016).

¹ Basta comparar el documento del entonces cardenal Ratzinger en 1984, con el capítulo (el 4) que le dedica el Cardenal Müller (sucesor de Ratzinger al frente de la congregación de la fe), en el libro *Del lado de los pobres*, escrito además en colaboración con G. Gutiérrez. Allí Müller supera esa vaga impresión de que es una teología muy radical socialmente con algunas infiltraciones marxistas, para mostrar que es la única manera de hacer verdaderamente teología.

teología de la que hay que “liberarse” porque se parece a la teología “de los amigos de Job” que pretendían desentenderse del dolor del inocente y hacerle culpable de su sufrimiento, creyendo que con ello defendían a Dios. Pero que, en realidad, como dice el mismo Yahvé al final de la obra “no han hablado rectamente de Mí, como mi siervo Job” (41,7).

El punto de partida del pensar teológico no es la pregunta griega de “por qué hay ser en lugar de nada”. Por válida y razonable que parezca, esta pregunta (que antes que pregunta debe ser objeto de una admiración agradecida) queda eclipsada por la otra pregunta de *por qué el mal sobreabunda de ese modo y tiene tanto poder*. G. Gutiérrez explicaba que si la pregunta del teólogo en Europa puede ser cómo hablar de Dios a un hombre autónomo que se cree casi divino, la pregunta en América Latina es cómo explicar que Dios es Padre a aquel que casi no es hombre. Esta distinción pudo ser pedagógica en los inicios y todavía vale hoy. Pero conviene añadir que, con la globalización, las distinciones se difuminan y el primero y tercer mundo quedan cada vez más relacionados.

2.- En segundo lugar esa teología está muy vinculada a la persona y al *seguimiento de Jesús*. Incluso cuando se pasa del seguimiento a la fe, esa fe se expresa “desde las víctimas”. La TL parece brotar de lo que dice sobre el juicio final el capítulo 25 de Mateo: todo aquello que se hace al necesitado (alimentar, visitar, vestir...) se le hace a Dios aunque el agente ignore esa identificación.

3.- Por eso mismo es una teología *inevitablemente conflictiva*. Para los poderes de este mundo y sus imperios, pero también para la misma Iglesia: porque en hacer de los pobres el centro de su reflexión sobre sí misma se juega la Iglesia el ser o no ser verdadera Iglesia de Cristo. Esta afirmación puede parecer muy radical pero Juan Pablo II la retoma en el n° 8 de la *Laborem exercens* (en la fidelidad a los pobres se juega la Iglesia su fidelidad a Cristo); y también había sido anunciada por Juan XXIII en los albores del Vaticano II cuando afirmó que el verdadero ser de la Iglesia era ser “Iglesia de los pobres”. Inevitablemente, pues, la TL pone a la Iglesia ante la necesidad de una conversión y una reforma muy radicales en las que se juega su verdad como Iglesia de Cristo. Y esto fue, en el fondo, lo que más asustó a la institución eclesial².

4.- Añadamos a esta síntesis rápida un par de eslóganes de I. Ellacuría: “*el pueblo crucificado*”, que realiza una como identificación entre el Crucificado y los pobres de la tierra (a través de la figura del Siervo en el capítulo 53 de Isaías), y que tiene mucho que ver con la radical proclamación de Pablo a los corintios mundanizados: “ante vosotros no quiero saber nada más que a Jesucristo y éste crucificado”. El otro eslogan, más filosófico y de tonos zubirianos, define la misión del hombre en la historia como un “hacerse cargo de la realidad” (dimensión cognoscitiva), “encargarse de la realidad” (dimensión praxeológica) y “cargar con la realidad” (dimensión mística), a la que Jon Sobrino añadirá la de “ser cargados por la realidad”, para subrayar el aspecto gratuito de la lucha

² Remito al capítulo *La teología de la liberación como segunda reforma de la Iglesia*, en “El Factor Cristiano” (Estella 1994; Córdoba -Argentina- 2005)

liberadora de modo que ésta no pretenda ser una tarea redentora sino una “*liberación con espíritu*” (título de otra obra de Sobrino). Así se comprenderá mejor la cita de Santo Tomás que le gusta hacer al cardenal Müller: teología no es sólo hablar de Dios sino (sobre todo) *hablar de la realidad desde Dios*.

Por eso Monseñor Romero, tituló una carta pastoral como “la Iglesia sacramento *histórico* de salvación”, enriqueciendo así la definición que dio de la Iglesia el Concilio Vaticano II (“sacramento de salvación”), al convertirla en sacramento “histórico”. Y volviendo la Iglesia de cara a la historia humana en lugar de vivir de espaldas a ella.

Estas pinceladas rápidas permiten resumir el mensaje de la teología de la liberación de la siguiente forma: *el verdadero encuentro con el Dios revelado en Jesucristo tiene lugar en la lucha y en el esfuerzo por transformar este mundo -siguiendo a Jesús-, en un lugar de justicia, de fraternidad y de paz*. O, con otra formulación menos pretenciosa de Jon Sobrino: en “bajar de la cruz a los crucificados de la tierra”. De modo que los teólogos de la liberación harían suyo el apotegma de Nicolás Berdiaeff que responde de antemano a todas las acusaciones interesadas de materialismo o reduccionismo de la fe: “el pan para mí, es una cuestión material; el pan para mi hermano es un asunto espiritual”. Y esto no sólo por razones ulteriores de “caridad” sino porque la historia, lejos de ser una dimensión ajena a la religiosidad y a la fe, es más bien el lugar de la revelación de Dios: “no hay dos historias” (una sagrada y otra profana) sino “una sola historia”, había escrito Gustavo Gutiérrez en su primer libro, que es considerado como el nacimiento de la TL.

5.- De aquí surge un último elemento de novedad: si la fe cristiana está de esa manera vuelta a la historia y a las víctimas de la historia (precisamente porque anuncia una meta de la historia: la resurrección), entonces se sigue que no sólo la filosofía podrá ser instrumento de reflexión para el teólogo. También deben serlo necesariamente *las ciencias sociales*. En la TL no se parte de principios abstractos y se baja luego desde ellos a la realidad: se parte de la realidad bien conocida, para poder juzgarla y actuar sobre ella.

Esto llevó a algunos especulativos egóticos a considerar a la TL como una teología “de segunda división”. Pero además, como en los momentos de gestación de la TL, el catolicismo había desarrollado muy poco las ciencias sociales³, fue casi obligado el recurso a los análisis sociales de Karl Marx (¡no a sus ideas metafísicas!), porque eran los únicos existentes o, al menos, los únicos hechos desde la óptica de los pobres. Ello suministró a quienes no querían escuchar su interpelación, una excusa ideal para rechazar la TL, tachándola de “marxista” o de peligrosamente cercana al ateísmo. Como aquellos que buscaban defenderse de Jesús tachándolo de blasfemo.

³ Desde la época de Carlomagno el catolicismo tiene una especie de parálisis congénita que le hace caminar por la historia con “doscientos años de retraso” (como señaló en su entrevista-testamento el Cardenal Martini).

Todo esto convierte a la TL en un nuevo testigo de esa “vigencia de la utopía” (pese a ser utopía) que es un rasgo muy típico de la fe cristiana, por la presencia de la Escatología en esa forma dilemática de “ya-sí pero “todavía-no”. Si en sus albores la TL pudo parecer ingenua, ya entonces decían sus representantes que ellos no hablaban de libertad sino de “liberación”, para aludir a un proceso constante (H. Assman). Y cuando la TL todavía era una niña en edad de primera comunión, L. Boff comenzó ya a hablar de teología “del cautiverio”, sin abandonar por ello la palabra liberación. Ésta podría no tener lugar (u-topía), pero seguía teniendo vigencia.

2.- Relaciones entre España y la teología de la liberación.

La alusión a España no es debida sólo a mi limitación geográfica sino a la convicción de que la primera teología de la liberación nació entre España y América, durante la época de la conquista. Es pues una teología más tradicional de lo que se piensa. Nació en el S. XVI, en uno de los episodios más importantes en la historia de la teología: me refiero a la disputa entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda sobre la conducta de los conquistadores españoles en América. En otro lugar esboqué un poco más las diferencias entre esos dos modos de hacer teología, que hoy deberían ser estudiados de nuevo: desde el impacto de una realidad vivida evangélicamente, donde el dolor duele y la muerte anonada, o desde una teoría “limpia” aplicada luego a la realidad que no se conoce experiencialmente, y donde el dolor y la muerte son sólo unos conceptos abstractos que ni duelen ni quitan la vida⁴. Creo que ahí están los antepasados de la TL que, en este sentido, es una teología bien tradicional. Y esa teología se extendió entre buena parte de obispos y religiosos tras los primeros años de la conquista⁵.

Dejando ese pasado, y volviendo a nuestros días, el nacimiento de la TL coincide con una época en la cual, en España, una generación nueva de eclesiásticos percibe con nitidez el carácter anticristiano de la dictadura franquista (pese a sus favores a la institución eclesiástica) y la obligación moral de luchar contra ella. Esa percepción se ve confirmada por el nuevo “aire cristiano” que ha hecho entrar en la Iglesia el Concilio Vaticano II; y llega pronto hasta las orillas de la misma conferencia episcopal que Pablo VI está intentando renovar con el nombramiento de obispos auxiliares⁶. Permítase, como únicos ejemplos, evocar la célebre “manifestación de curas” en Barcelona (1966) que tanto escándalo causó; más la generación de curas obreros en toda España⁷ y la ida de religiosos a vivir en los barrios pobres, junto con la aparición de “comunidades

⁴ Ver *El factor cristiano* (citado), págs. 194ss.

⁵ Remito para esto al Cuaderno de Cristianismo y Justicia (CyJ) *Romeros de América*, de próxima aparición, y que aprovecha una importante investigación de E. Dussel sobre el tema, que no convendría dejar olvidada. Me refiero a su obra: *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres: 1504-1620*. México 1979.

⁶ porque, para los titulares de diócesis, Franco tenía un derecho de presentación al que nunca renunció pese a los ruegos del Vaticano II.

⁷ No son sólo España y América Latina: por esa época se está cocinando en Europa lo que luego cuajará como “mayo del 68”, y aparecen eslóganes de “teología política” o “teología de la revolución”. Son flores de una riada optimista marcada por detalles como el Vaticano II, la distensión Kennedy-Kruschev, la primavera de Praga y una ola de prosperidad económica. Pero de estos factores hemos de prescindir aquí.

eclesiales de base”, similares a las latinoamericanas, que acompañaron a aquellos fenómenos. Esto llevaba, también en España, a intuir la necesidad del recurso a las ciencias sociales para la misión cristiana.

Al principio quizá eran sólo prácticas intuitivas que buscaban una fundamentación teórica. Pero precisamente en estos momentos, la Asamblea general del episcopado latinoamericano en Medellín (1968) va a suministrar unas primeras fundamentaciones teológicas aptas para esas prácticas, ya desde su grito inicial: “un sordo clamor brota de millones de hombres pidiendo una liberación que no les llega de ninguna parte... El episcopado... no puede quedar indiferente”.

Poco después, en 1971 aparece la citada obra primogénita: la *Teología de la liberación* del peruano Gustavo Gutiérrez, que llevaba al menos dos años cociéndose y que es unánimemente considerada como “la primera piedra” del edificio de la TL.

Estas pequeñas explosiones (o “little bangs”) encuentran en España mucha más resonancia que en el resto del mundo⁸. No sólo por la comunidad lingüística, sino por cierta analogía de situaciones. Más aún: hasta cierto punto cabe hablar de simbiosis más que de mera resonancia: pues varios nombres de la primera TL eran precisamente españoles (Sobrino y Ellacuría en El Salvador, Hernández Pico en Nicaragua, Víctor Codina en Bolivia, Pedro Trigo en Venezuela o M. Munárriz en Paraguay...).

Analogía o simbiosis, hay algunos eventos hispanos que merecen ser señalados en esta crónica porque fueron importantes para la difusión de la TL:

- En 1972, el instituto *Fe y Secularidad*, de Madrid organiza en El Escorial un Congreso de teología latinoamericana que fue como la presentación de la TL en la sociedad europea. Los asistentes encontraron una enorme solidaridad y sintonía en el público hispano, junto a una especie de recelo o temor ante lo que parecía una expectativa demasiado ingenua de un inminente cambio radical en la sociedad latinoamericana. Quizá chocaron la juventud (más audaz) de los pueblos de ultramar con la vejez (más experta, pero más cansada) de los europeos⁹.

- Al año siguiente tuvo lugar en un pueblo de Cataluña la primera asamblea española de “Cristianos por el socialismo”, prolongación de la celebrada en el Chile de Allende dos años antes. Y curiosamente, fue en 1975 (año de la muerte del dictador español) cuando Leonardo Boff, como antes dijimos, habló de “teología de la liberación y *del cautiverio*”, no sé si como alerta ante el ingenuo optimismo histórico antes mencionado.

⁸Aunque, casi cuarenta años después quizás habría que decir que la TL ha tenido un influjo más persistente en lugares como Asia, África o incluso la Europa Nórdica, que en la misma España.

⁹ Las ponencias fueron recogidas en el volumen *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, ed. Sígueme 1973.

- El congreso citado de 1972 se repite veinte años después, organizado también por “Fe y Secularidad”¹⁰. En esta segunda edición participaron mezclados teólogos españoles y latinoamericanos. Allí aparecieron temas nuevos como la liberación de la mujer (unida a la presencia de algunas mujeres como ponentes), las críticas hechas a la TL, el desencanto occidental ya presente en España, la mediación de las ciencias sociales o la repercusión de la TL en Asia y África.

La introducción al Congreso fue una carta de G. Gutiérrez (imposibilitado de asistir) en la que declaraba que el anterior encuentro de 1972 “significó mucho para el desarrollo de la reflexión teológica que intentamos hacer”, pero que “las circunstancias de España, de América Latina y de la Iglesia son hoy muy diferentes..: la brecha con los países ricos (y España es hoy uno de ellos) se ha acentuado” y, sobre todo, como dato bien novedoso: “compañeros de ruta han dado su vida hasta el extremo”. Pese a ello Gutiérrez cerraba su saludo afirmando su convicción de que “la terquedad es una virtud cristiana” y citando a Bartolomé de Las Casas: “debemos anunciar un Dios que ‘se huelga con los pobres’, porque de ellos tiene ‘la memoria muy viva y muy reciente’”. Una memoria inevitablemente “subversiva”, como recordó el alemán J. B. Metz.

- Entre medio de esos dos congresos, en 1979, al acabar la nueva asamblea del episcopado latinoamericano en Puebla, tuvo lugar en La Granda (Asturias) otra asamblea de teólogos españoles y latinoamericanos, organizada por la Escuela asturiana de estudios hispánicos. En ella hubo más participación española que latinoamericana; apareció más el tema de la Iglesia; y al autor de este escrito se le pidió una ponencia de título significativo: “*Puebla para España. Lectura prospectiva*”¹¹. Además, hubo una clara disidencia entre un economista español que acusaba al documento de Puebla de haber asumido “la teoría de la dependencia” (que él consideraba económicamente errónea) y el sector latinoamericano (incluido el obispo A. Quarracino).

- Junto a los datos anteriores no creo exagerado decir que la TL favoreció la aparición en España de una serie de teólogos afines a sus tesis. En la imposibilidad de citar un catálogo completo de autores y obras, permítaseme fijarme en unos textos concretos, por razones que explicaré en seguida¹².

¹⁰ *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, (Madrid, 1993). Vale la pena destacar que se trata de una entidad (Fe y Secularidad) que, por su nombre y fundación, no parecía destinada a reflexionar sobre los temas sociales de la pobreza y las desigualdades.

¹¹ Las ponencias fueron publicadas también por ediciones Sígueme: *Puebla. El hecho histórico y su significación teológica*, 1981. Concluida la primera redacción de este escrito ha tenido lugar en octubre del 2012 un nuevo encuentro, pero esta vez en América Latina (en Unisinos, Sao Leopoldo, Brasil) con participación de varios teólogos españoles. En la imposibilidad de dar más detalles, citaré como resumen la frase de Jon Sobrino que resulta emblemática de lo allí tratado: “sólo hay dos absolutos: Dios y los pobres de Cristo”.

¹² Prescindiendo de títulos que hablan por sí solos en su brevedad como *El Dios de los pobres*, de Julio Lois o *El clamor de los excluidos* de L. González-Carvajal. Sí quisiera notar que, mientras la TL en América se ha centrado más en el seguimiento de Jesús (“conocer a Jesús es seguirle” reza uno de sus principios), la de España parece orientarse más hacia la identidad de Dios, quizá por la convicción

1.- En primer lugar el escrito de J. Vives *El ídolo y la voz. Reflexiones sobre Dios y su justicia*¹³: páginas diáfanas, profundas y de enorme seriedad que ponen de relieve el contraste entre un dios “fundamento del ser” y el Dios bíblico “garante de la historia”. El primero puede ser el dios del deísmo o el sostén del desorden establecido al que el hombre cree poder conocer convirtiéndolo en ídolo, mientras que el Dios bíblico es el *Amor desconocido pero que llama* y pone al hombre ante el dilema de oír o desoír su voz; un dios de necesidad y un Dios de gratuidad: el primero “sostiene en su trono a los poderosos y despide a los humildes” (invirtiendo el canto de María en el evangelio de Lucas); mientras que el segundo permite aquella lúcida conclusión de V. Cosmao que cita nuestro autor y que explica buena parte de la historia del cristianismo moderno: “cuando se insiste demasiado en presentar a Dios como fundamento del orden establecido, *el ateísmo se convierte en condición para el cambio social*” (p. 100, subrayado mío).

2.- Bastantes años antes J. Ma. Castillo había publicado un escrito ampliado luego en nuevas entregas: *Sin justicia no hay eucaristía*. Aparentemente provocador por el título, pero contundente por la argumentación tanto bíblica como de tradición de los Padres de la Iglesia. Al margen de su interpelación para la institución eclesial quiero citar ese escrito porque permite evocar otro tema que la TL americana ha sabido abordar, pero sus repercusiones hispanas creo que no: lo que suele llamarse “religiosidad popular” que suele ser muy piadosa pero socialmente conservadora. En España creo que no hemos sabido hacer lo que hizo el peruano Irarrázaval con la religiosidad popular latinoamericana, pese a que existe también mucha de esa religiosidad popular (pongamos como ejemplo la semana santa andaluza). O dicho de otro modo: en toda experiencia religiosa auténtica hay siempre un elemento teológico y un elemento psicológico, ambos inseparables, aunque bien distintos. Pero el segundo tiende a falsificar siempre al primero; y de ahí brota la necesidad de una constante purificación y reforma de la fe, sobre todo cuando la experiencia espiritual va quedando distante y se vive de su recuerdo más que de ella misma.

Si -con la frase clásica de Santo Tomás- “todo lo que se recibe adquiere la forma del recipiente”, esto vale mucho más cuando es Dios lo que se recibe¹⁴. De ahí la pendiente

ambiental de muchos católicos, de que la crisis de Dios en Occidente no es una crisis del Dios cristiano sino de una idea de Dios ajena al cristianismo.

¹³ En la obra colectiva de Cristianismo y Justicia (CyJ) *La justicia que brota de la fe (Rom 9,30)* a la que aludiremos luego (pgs. 63-128).

¹⁴ Véanse dos ejemplos clamorosos de esta vinculación, en la misma Biblia: la experiencia espiritual de Israel es la de una relación de “alianza” o pacto con el mismo Dios. Esa experiencia es reveladora y todavía vigente. Pero, por extraño que nos resulte hoy, el pueblo vinculó estrechamente esa experiencia tan válida con algo tan relativo y tan históricamente condicionado como la circuncisión, e hizo que los primeros judíos palestinos convertidos al cristianismo crearan unas dificultades enormes a la iglesia del Nuevo Testamento. Hoy sorprende la obstinación de aquellos judíos pero no nos damos cuenta de que quizá le está ocurriendo lo mismo a la iglesia romana con el ministerio de la mujer. El otro ejemplo a citar es la experiencia de la Resurrección de Jesús: como quiera que se la explique (no es éste el lugar) es una experiencia decisiva y fundante para el cristianismo. Pero los testigos y propagadores de ella la vincularon inseparablemente con otro rasgo de su cultura en la que la palabra resurrección significaba, sin

herética en la que están situados todos los conservadurismos religiosos, por más que se revistan de fidelidad. De ahí también la queja pronunciada ya por san Pablo, pero que tiene gran vigencia hoy: “eso que hacéis –donde uno pasa hambre y el otro se queda harto- *ya no es celebrar la cena del Señor*” (1 Cor 11,20).

3.- En 1994 aparece la obra de Jesús Martínez-Gordo (de la que cabría llamar “segunda generación” de teólogos) titulada *Dios amor asimétrico*. La obra consta de cuatro volúmenes en los que, con notable capacidad de exposición, presenta las tres dimensiones de la teología (intelectual, estética y práxica) representadas cada una en un teólogo actual: Pannenberg para la primera, Urs von Balthasar para la segunda y Gustavo Gutiérrez. En el cuarto volumen hace el autor su propio balance de las relaciones entre las tres dimensiones, privilegiando claramente la dimensión práxica-liberadora como la más capacitada para unir las otras dos: esa asimetría o parcialidad en el amor de Dios (“el Dios de los pobres” como dice la TL) con sus consecuencias en la vida cristiana, resulta clave para entender y gozar la hermosura del Dios de Jesucristo.

La obra de Martínez-Gordo resulta ser así, de manera indirecta y sin pretenderlo, un espaldarazo a las tesis fundamentales de la TL: tanto más cuanto que el autor confesó haber comenzado su estudio con la predisposición de que la dimensión intelectual iba a ser la que resultaría más integradora.

4.- A los datos anteriores cabría añadir la aportación española a las críticas hechas al documento romano de 1984 contra la teología de la liberación. Un ejemplo podrían ser estas palabras del historiador Evangelista Vilanova, inspiradas en un texto más amplio del uruguayo J. L. Segundo: “más allá de los posibles peligros y desviaciones de la teología de la liberación... aparece el conflicto entre una teología dualista, espiritualista, personalista, intimista e incluso esteticista y aristocrática, y una teología más encarnada, histórica, popular e integradora”¹⁵.

Estos datos conllevan la pregunta de qué ha quedado en España de todo aquello. Esta cuestión es mucho más amplia y aún no del todo resuelta. Pero tiene más sentido tratarla trasladando la pregunta a toda la TL. De momento, y por lo que hace España baste con recordar, por un lado, que esa pregunta fue lanzada ya en 1995 en un número de la revista *Sal Terrae*, al que volveremos después. Por el otro lado, la historia enseña que muchos muertos que se daban por bien matados, resulta que “gozan de buena salud”, si vale la parodia del Tenorio: porque siempre brota algún “15M” precisamente cuando ya nadie parecía esperarlo. O viene un papa Francisco y tenemos la impresión de que la TL, como la niña que curó Jesús, “no estaba muerta sino dormida”, y parece haberse despertado como la bella durmiente del cuento, ante el beso de algún príncipe desconocido.

Y es que, como enseña sobradamente la experiencia, la historia casi nunca avanza (si es que avanza) de manera recta, sino a base de oscilaciones y bandazos.

más, el fin del mundo. Poniendo así a la iglesia primera ante dificultades serias, cuando se fue haciendo evidente que el fin del mundo no llegaba y que la historia iba “para largo”.

¹⁵ *Historia de la teología cristiana*, Barcelona 1989. Vol. III, p. 994-95.

Pero quede para otro momento abordar esa pregunta decisiva.

Español. Sacerdote jesuita y teólogo. Es profesor de Teología Sistemática en la Facultat de Teologia de Catalunya (Barcelona). Además, desde 1980 ofrece regularmente clases en la Universidad Centroamericana (UCA) en San Salvador y ha viajado como profesor invitado a distintos países de América Latina. De 1968 a 1977 fue director de la revista *Selecciones de Teología* y desde 1981 al 2005, responsable académico del área centro de estudios sociales y teológicos *Cristianisme i Justícia* de Barcelona. En la actualidad continúa siendo miembro del Área Teológica de dicho centro. Algunas de sus publicaciones recientes: *Otro mundo es posible desde Jesús* (2009), *Herejías del catolicismo actual* (2013), *Confío. Comentario al Credo cristiano* (2013), *El amor en tiempos de cólera... económica* (2013)



NOVOS DESAFIOS À TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Frei Betto

Para os críticos da Teologia da Libertação, a queda do Muro de Berlim teria significado também uma pá de cal sobre essa vertente teológica surgida na América Latina há quase 60 anos. Entendem eles que, ao levar em conta a teoria marxiana em sua mediação socioanalítica e, em consequência, situar o socialismo no horizonte utópico da causa da libertação, esta teologia teria de tal modo se ideologizado que o fracasso do socialismo no Leste europeu a teria deslegitimado como signo de esperança dos pobres e, portanto, como reflexão autorizada do mistério divino dentro dos marcos da doutrina católica.

Emoções à parte, convém ter em vista a natureza do discurso teológico. Ainda que eivado de premissas ideológicas - o que atesta a sua encarnação e, por conseguinte, o seu caráter evangelizador - o discurso teológico não se limita ao lugar e ao tempo que o produz, embora deles não possa prescindir. Porém, esse discurso transcende o contexto no qual é produzido devido à sua referência intrínseca à Bíblia (fonte derivada da revelação divina), à tradição cristã (fonte derivada do povo de Deus), ao magistério eclesiástico (fonte derivada dos marcos institucionais da comunidade de fé) e, vale acrescentar, à natureza, que o papa Francisco considera também fonte de revelação divina (*Laudato Si* 85). Por todos esses motivos citados, incide sobre o contexto com força profética.

Isso permite distinguir o que é doutrina e o que é premissa ideológica nos discursos dos papas, sem o risco de invalidá-los pelo fato de, ao longo da história, por vezes incorrerem em desrespeito aos direitos humanos, apologia da tortura, aprovação de empresas colonialistas e condenação do progresso, só para citar alguns exemplos. A crítica atual ao platonismo não torna menos vigorosa a teologia de Santo Agostinho, nem o fim das monarquias deslegitima a teologia de Santo Tomás de Aquino. Assim, vincular tão estreitamente a Teologia da Libertação com modelos stalinistas e estatocráticos de socialismo é, no mínimo, erigir a razão cínica à condição de pressuposto epistemológico.

O que caracteriza a Teologia da Libertação não é a sua análise crítica da sociedade capitalista ou o fato de ressaltar certas conquistas sociais de países socialistas como próximas de valores evangélicos, como é o caso de Cuba, onde os três direitos humanos fundamentais estão estruturalmente assegurados – alimentação, saúde e educação. É o seu método - de ser reflexão da fé *do* pobre e *a partir do* pobre, considerado sujeito histórico e referência evangélica por excelência - que a distingue de outros enfoques teológicos, sobretudo dos que tendem a reduzir as quatro fontes teológicas a duas - ao encarar a tradição estritamente pela linha sucessória do magistério eclesiástico.

Ora, a predominar tal confusão, seria difícil explicar aos fiéis católicos, por exemplo, a história da doutrina mariana, na qual a fé do povo de Deus precedeu o veredicto do magistério.

Pobre é um termo bíblico, que inclui todos aqueles que se encontram, de alguma forma, privados de acesso aos bens materiais e simbólicos imprescindíveis à dignidade humana, como direito pessoal e comunitário de busca da felicidade. Basta abrir o Evangelho para constatar como Jesus se colocou no lugar dos pobres, mas sem ceder ao

pieguismo de uma solidariedade sacralizadora da pobreza; ao contrário, procurou trazê-los da periferia ao centro, da marginalização à conquista do direito, da enfermidade à cura, da fome ao pão, da tristeza à alegria, da culpa ao perdão, do pecado à graça, da morte à vida.

Ao considerar o pobre também como sujeito da produção teológica - pois é do agrado do Pai revelar aos pequenos coisas ocultadas aos sábios e doutores (*Mateus 11, 25-27*) - a Teologia da Libertação não receia, na linha da prática de Jesus, enfatizar que a pobreza é um mal aos olhos de Deus, autor da vida; portanto, ela é o sinal evidente de que o desígnio primordial do Criador foi rompido pelo pecado humano.

Em outras palavras, assim como Jesus deixou claro que o homem não era cego por vontade divina, como queriam os fariseus (*João 9*), a pobreza tem causas estruturais, o que significa, a rigor, que não há pobres (pois ninguém escolhe sê-lo, e os que são gostariam de viver em melhores condições), há pessoas *empobrecidas*, de quem as relações sociais de injustiça e opressão sequestraram direitos fundamentais, como tanto alertaram os Padres da Igreja.

No entanto, quando a Teologia da Libertação chama o pobre de oprimido, a razão cínica brada aos céus, denunciando-a como mera ideologia política. Seria o caso de indagar de que vocabulário os autores bíblicos - e o próprio Jesus - tiraram expressões como Reino, Evangelho, ministro, Igreja, sem falar de títulos como Sumo Pontífice, Cristo Rei, Rainha dos Céus etc.

Supor que a Teologia da Libertação é mero modismo político de teólogos de esquerda é, no mínimo, ignorar o que é fazer teologia a partir de uma situação de opressão, na qual a pobreza predomina como fenômeno coletivo. O que significa falar de Deus nessa situação? Ou deve-se mentir que Deus aceita tal situação?

A Teologia da Libertação não nasce em estufas eclesiais como universidades ou seminários, mas em Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e nos movimentos pastorais que agrupam fiéis das classes populares. Diante de tantas dificuldades na vida, eles indagam: o que Deus quer? "Deus é o nosso refúgio e a nossa força", repetem com o salmista (*Salmo 46, 2*). Na busca dos "sinais dos tempos", atam elos entre fé e política, valores evangélicos e desafios da realidade, liturgia e festa, suscitando a metodologia teológica que é recolhida e sistematizada por teólogos como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff e Elsa Támez. Só há sistematização se o teólogo participa, com o povo de Deus, de movimentos pastorais e populares.

A "vitória" das leis de mercado

A Teologia da Libertação poderia estar em crise se as condições sociais que lhe servem de matriz geradora estivessem - felizmente - superadas. Então, teria que redimensionar seu discurso, sem sofrer contudo solução de continuidade, na medida em que não identifica libertação com mera resolução dos problemas sociais crônicos. Para ela, o processo libertador implica, sem dualidade, o "pão nosso" e o "Pai nosso".

Basta observar quem, nas últimas décadas, tem produzido obras sobre espiritualidade na América Latina. Arturo Paoli, Segundo Galiléa, Gutiérrez, Pablo Richard, João Batista Libanio, Carlos Mesters, Raúl Vidales, Leonardo Boff, Jon Sobrino, Maria Clara

Bingemer, Ronaldo Muñoz e tantos outros que têm escrito sobre oração, contemplação, vida religiosa, escatologia e liturgia. São todos teólogos da libertação.

Fosse a Teologia da Libertação mera exaltação do socialismo real, possivelmente, sim, estaria em crise como ocorre à teologia neoliberal europeia que, tendo perdido sua referência ao mundo dos pobres, volta a encarar a modernidade pela ótica de Nietzsche, e já não sabe a quem dirigir seu discurso. E também entrou em crise a teologia que, no Leste europeu, fazia da crítica ao socialismo uma apologia da liberdade possível nos países capitalistas. Agora, a onda de consumismo traz em seu bojo a reintrodução de disparidades sociais e permissividade, e assusta aqueles que sempre acreditaram que o Ocidente é cristão...

Se é verdade que o socialismo ruiu no Leste europeu, é preciso não esquecer também que o capitalismo sempre sofreu de insuficiência crônica por sua incapacidade de responder às demandas sociais. Ele é, por natureza, desigual, concentrador e excludente. Cada país capitalista rico é o resultado de inúmeros países-satélites pobres. Só quem desconhece o sistema operacional de instituições aparentemente internacionais, como o FMI, o Banco Mundial, o OCDE e o Clube de Paris, ainda incorre na ingenuidade de supor que há ajudas desinteressadas ou sinceramente interessadas no desenvolvimento das nações carentes. A dívida externa obriga, hoje, os pobres a entregarem aos credores ricos mesmo o que não têm, como é o caso da Grécia. Depois do fenômeno japonês, o seleto clube dos ricos não está mais disposto a permitir a entrada de novos sócios. A ganância de lucros é bem maior do que a riqueza disponível no planeta. A internacionalização da economia exige que a concorrência seja reduzida ao mínimo, cedendo lugar à ditadura dos cartéis que, através de empresas transnacionais, impõem preços e condições.

A tão celebrada "vitória" da livre concorrência no mercado não passa de uma cortina de fumaça para reificar utopias, fortalecer a hegemonia de potências capitalistas e transformar em imperativo categórico o critério liberal que associa liberdade e felicidade ao padrão de consumo, e identifica democracia e capitalismo. Nos últimos 10 anos, os pobres ficaram ainda mais pobres. Hoje, 62 famílias dispõem de renda equivalente à que possuem 3,6 bilhões de pessoas – metade da humanidade (Dado Oxfam; Davos, jan. 2016).

À luz da fé é preocupante constatar que importantes setores da Igreja Católica não se opõem ao neoliberalismo e, inclusive, aceitam sua política de considerar que o reforço das instituições - inclusive a eclesiástica - tem prioridade frente à defesa dos direitos dos pobres. À reivindicação de reforma política não se soma a exigência de mudanças econômicas que assegurem o direito elementar de sobrevivência biológica, o que demonstra que tais reformas têm por único objetivo - sob o pretexto de democratização - introduzir a livre concorrência, ou seja, garantir a total liberdade e supremacia do capital privado.

A Teologia da Libertação não se encontra soterrada sob o Muro de Berlim porque nunca se aliou a um projeto específico ou partidário, extrapolando a natureza de seu discurso. Regozija-se, porém, quando identifica em projetos políticos concretos sinais evangélicos na direção da supremacia dos direitos humanos sobre o capital, da vida sobre a morte. Basta conhecer a produção literária dos teólogos da libertação para constatar o quanto ela tem sido crítica aos desvios que, no Leste europeu, levaram o

socialismo à falência. O que ela sempre enfatizou, como dever ético, foram as conquistas sociais daquelas nações que lograram erradicar os bolsões de miséria e as estruturas necrófilas tão predominantes em países "cristãos" integrados no sistema capitalista.

A utopia cristã se expressa em categorias humanas, políticas e históricas. Como já foi lembrado, o próprio conceito central da revelação divina em Jesus e da missão evangelizadora da Igreja – Reino de Deus – é político. Mas não uma proposta que se esgote na esfera política, pois é dom de Deus que, já presente neste mundo, transcende a realidade construída pelo esforço humano. O cuidado de jamais reproduzir o equívoco medieval - de identificar o Reino com este ou aquele modelo de sociedade - não levou a Teologia da Libertação ao outro extremo de espiritualizar de tal modo o conteúdo da proposta evangélica, a ponto de lhe subtrair a força profética, transmutando-a em mera legitimadora de interesses corporativos e institucionais que convivem, sem desconforto, com a ordem social injusta e desigual.

Expressão da vivência e da inteligência da fé cristã dos pobres, a Teologia da Libertação insiste em priorizar o dom da vida como manifestação suprema de Deus, sobretudo em um contexto em que a opressão produz tantas formas de morte. Resiste também àqueles que pretendem esvaziar o dom teológico da esperança proclamando "o fim da história", como se o futuro pudesse ser encarado como mera extensão do presente. Assegurar a fé cristã como boa-nova aos pobres é o sinal, por excelência, de fidelidade da Igreja a Jesus Cristo - critério suficiente para determinar quem se afasta ou se aproxima da proposta evangélica.

As pressões romanas

Se alguns setores da Teologia da Libertação se retraíram sob os pontificados de João Paulo II e Bento XVI, não foi devido à queda do Muro de Berlim, que, sem dúvida, impõe sérias reflexões a todos que buscam um modelo alternativo de sociedade, cristãos e não cristãos. A razão reside nas pressões oriundas de setores do centro de poder na Igreja Católica, que se empenhavam na restauração da hegemonia institucional, em detrimento das Igrejas locais, dos avanços representados pelo Concílio Vaticano II e da evangelização inculturada. Além das advertências formuladas pelo cardeal Ratzinger em duas *Instruções*, alguns teólogos sofreram reprimendas e censuras, sem que, no entanto, tenha sido apontada em suas obras qualquer formulação doutrinária contrária à ortodoxia romana. O que, aliás, constitui uma situação curiosa: acusa-se a Teologia da Libertação de ser "ideológica" e, ao mesmo tempo, emite-se sobre ela críticas ideológicas, sem consistentes fundamentos doutrinários.

A coleção de obras teológicas na óptica da Teologia da Libertação, cujos primeiros exemplares chegaram a ser editados simultaneamente em diferentes idiomas, foi duramente prejudicada. Alguns episcopados proibiram editoras católicas de prosseguirem a publicação e Roma apertou os critérios de concessão do *imprimatur* pela multiplicação de instâncias que devem julgar cada novo escrito. Tais fatos sinalizaram algo mais profundo: o confronto entre diferentes concepções de Igreja. Em síntese, um modelo hierarquicamente centralizado, universalmente reproduzido, voltado aos pobres numa postura assistencialista; e, outro, fundado na "comunhão e participação" (Puebla), inculturado, inserido no esforço de libertação dos pobres e, como a Igreja primitiva,

tendo o mesmo rosto dos fiéis que a integram em cada nação ou etnia. É este último modelo que o papa Francisco se empenha em instaurar.

Ainda que não houvesse esse contraponto e a Teologia da Libertação permanecesse em total silêncio, há questões que se impõem ao poder romano como decorrentes da nova conjuntura internacional. Não se pode ignorar o fator cultural na África, na Ásia e na América Latina; a urgência de uma teologia moral atualizada; os avanços da biogenética; a crescente degradação socioambiental; a transnacionalização da economia; a miséria que afeta parcela considerável da população do globo; e, inclusive, os novos ventos democráticos, graças à eleição do papa Francisco, que não deixam de questionar o perfil imperial adotado pela Igreja Católica a partir do século IV. Junte-se a isso certas questões polêmicas que os Sínodos da Família (2014 e 2015) levantaram: o direito de os divorciados e recasados sem anulação canônica terem acesso aos sacramentos; as uniões homoafetivas; o celibato sacerdotal e a ordenação de mulheres.

No esforço de tratar os valores culturais sem partir de suas raízes estruturais e históricas, certos setores eclesiais parecem não querer assumir a modernidade. Ainda não se acostumaram ao fato de os fiéis - pobres, sem escolaridade, impelidos pela sabedoria de vida e o Espírito - participarem da vida da Igreja e da reflexão teológica, com um amor que, por ser autêntico, não deixa de ser crítico. Para quem vive numa instituição fechada - à semelhança dos antigos partidos comunistas do Leste europeu - a transparência é sempre incômoda. Ocorre que o mundo se transformou em uma pequena aldeia e - assim como o que se passa na Síria interfere na vida de quem vive na Argentina, no Canadá ou na Polinésia - não há mais possibilidade de se erguer Cortinas de Ferro ou de Bambu, impedindo que a mídia penetre. Parafraseando o Evangelho, agora a casa não tem mais telhado, o olho eletrônico capta tudo e socializa as informações, inclusive as que circulam nas esferas eclesiais. Há ainda outro fator típico da modernidade que não pode ser visto pela óptica de medir forças: a hegemonia internacional do cristianismo tende a decair frente ao crescimento de outras religiões, exceto na América Latina, que hoje abriga mais de 50% dos católicos do mundo.

As grandes religiões, como o budismo e o islamismo, deixam de ser regionais e étnicas, inculturando-se rapidamente por toda a parte. Acrescente-se a isso dois fenômenos recentes: o aparecimento de movimentos religiosos autônomos, desvinculados de tradições históricas, facilmente adaptáveis à cultura e aos costumes dos novos adeptos, e o sincretismo da juventude, que extrai de cada tendência religiosa um ou mais aspectos para compor o seu próprio figurino de vida espiritual.

Os novos desafios

Mas não resta dúvida de que a Teologia da Libertação se encontra, hoje, diante de novos e difíceis desafios. A saber:

1. Sua utopia libertadora necessita traduzir-se em possíveis topias realizáveis no mundo dos pobres, como condição de novos caminhos para a transformação social, uma vez que nada indica que as revoluções, entendidas como destruição violenta do Estado, venham a se repetir com a mesma frequência do passado. Há que levar em conta também êxitos e fracassos dos governos democráticos populares da América Latina. Nesse sentido, é preciso trabalhar melhor o tema das mediações socioanalíticas e

instrumentais, como movimentos populares, sindicais e políticos. Inclusive a exigência de uma "pastoral da esfera política".

2. Se todo processo libertador supõe a progressiva conquista de posições hegemônicas, não se pode ignorar as interações entre diferentes setores da sociedade e que, de alguma forma, influem no nível de articulação política das classes populares. É preciso, pois, encarar com seriedade o trabalho pastoral junto a setores de classe média e a intelectuais, artistas e cientistas, formadores de opinião pública. O basismo tende a isolar a pastoral popular e a Teologia da Libertação.

3. A questão socioambiental está na ordem do dia. Desconhecê-la é permitir que prossiga sob o tratamento romântico e fundamentalista que lhe dão governos, empresas e mídia. A defesa intransigente da preservação do meio ambiente não deve levar ao tipo de sacralização da natureza que mobiliza multidões em prol da sobrevivência de baleias e florestas, sem que, no entanto, sejam aí incluídas as milhares de pessoas que estão com as suas vidas ameaçadas pela fome, em todas as regiões do mundo. Uma socioecologia holística, que não separe o ser humano da natureza, trará inevitavelmente consequências libertadoras, como a que é proposta pelo papa Francisco na encíclica *Louvado Seja – sobre o cuidado da casa comum*.

4. A ênfase que a Teologia da Libertação imprime à moral social deve ser estendida à moral pessoal. A questão da subjetividade e da ética revela-se central na análise da crise do socialismo. Além disso, há toda uma gama de novas situações ligadas à moral sexual que a teologia precisa encarar, como a homossexualidade, o aborto, as relações extraconjugais, a prostituição, e a própria teologia do matrimônio.

5. Em suas análises, a Teologia da Libertação precisa cuidar-se para não ficar refém de conceitos tradicionais de classes sociais. Há realidades, como mulheres, identidade de gênero, crianças, negros e indígenas, que exigem enfoques diferentes. Não se pode mais falar de evangelização sem um tratamento cuidadoso da inculturação.

6. O avanço acelerado da tecnologia de ponta e da pesquisa científica, desde a informática à astrofísica, da nanotecnologia à bioética, abrem à reflexão teológica novos pressupostos e horizontes. Não há mais temas do Mundo Rico que não interessem ao Mundo Pobre. As interações em todos os campos do saber e do fazer são cada vez mais complexas, configurando uma nova epistemologia.

7. A crise do socialismo coloca à teologia o dever ético de resgatar a esperança dos pobres. É preciso aprofundar a questão do socialismo e a busca de modelos alternativos, como o "Bem viver" dos indígenas andinos, enfatizando criticamente as premissas idolátricas que regem tanto as leis de mercado quanto o centralismo estatocrático. A questão da democracia não deve jamais prescindir dos mecanismos econômicos que afetam diretamente a qualidade de vida da população. E é preciso reavaliar a metodologia de educação popular junto aos setores empobrecidos e as bases de uma nova alfabetização política.

8. Enfim, a reflexão teológica sobre a própria Igreja precisa prosseguir, mormente nessa conjuntura em que o pontificado de Francisco supera a restauração eurocêntrica e valoriza a vitalidade da participação comunitária dos pobres na vida eclesial,

reatualizando a teologia dos ministérios e o próprio papel de Igreja como indutora de projetos e utopias libertários.

Brasileño. Fraile dominico, teólogo de la liberación. Es autor de más de 50 libros de diversos géneros literarios y de temas religiosos. Algunos de sus títulos son: “*Fidel y la religión*” (1985), “*La obra del Artista*” (1999), “*La mosca azul*” (2006), “*Un hombre llamado Jesús*” (2010), entre otros.



TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E OUTRAS TEOLOGIAS NA AMÉRICA LATINA: DESAFIOS PARA HOJE.

Ivone Gebara

Pelos muitos caminhos da América Latina têm surgido perguntas sobre a teologia da Libertação especialmente sobre os novos teólogos e teólogas assim como sobre a atual pertinência dessa teologia. ¿Onde estariam os herdeiros/as desse pensamento que lançou tantos desafios não apenas para ‘o fazer’ teológico tradicional, mas a tantos grupos mobilizados em favor da luta por justiça e direitos nos diferentes países?

¿Por que hoje quando se fala de teologia da libertação na América Latina são sempre os velhos nomes, de velhos teólogos que aparecem? Ladeados algumas vezes por um ou outro nome mais jovem, mas sem grande projeção popular, são ainda eles que ocupam a cena quando o assunto é a teologia da libertação. ¿Por que continuamos a recordar os ícones do passado entremeados com a figura dos pobres de nossas cidades e campos? ¿O que queremos recordar com eles? ¿O que estamos buscando?

O documentário organizado pelo Padre José Oscar Beozzo em 2015 e publicado pela ‘Verbo Filmes’ **“Do pacto das catacumbas a Francisco”** nos traz esse acontecimento do pós-concílio Vaticano II como para nos lembrar que a Igreja na pessoa de alguns bispos, realizou o pacto com os pobres, há 50 anos... Mas onde está hoje está Igreja? Seria o Papa Francisco a figura mais importante para representá-la? Seria ele o representante da Teologia da Libertação muito embora nunca tivesse reclamado para si a pertença a esse grupo? Seria ele, hoje a oficialidade eclesial da “libertação” manifesta em algumas de suas posições políticas oficiais? Os que desfilarão aos nossos olhos no precioso vídeo estão quase todos mortos e as poucas testemunhas vivas são homens bastante idosos... É um vídeo e texto de memória da história da Igreja!

Fiz parte de todo esse movimento. Participei de muitos encontros nacionais e internacionais. Li, estudei e dei aulas de teologia na linha da libertação. Junto com outros/as até redigimos a coleção “Teologia e Libertação” projeto que quis reescrever a teologia a partir dos pobres e daquele momento da América latina e do mundo. Hoje, idosa como eles, me sinto ao mesmo tempo desafiada e perplexa visto que tomo consciência da existência de tantos mundos paradoxais dentro do que chamamos ‘nosso mundo’ e nossa teologia. A violência de antes parece tomar hoje outras modalidades com a banalização mais difundida da vida humana e da vida do planeta a partir de um terrorismo coletivizado e de muitas formas sutis de destruição. Da mesma forma percebo a quantidade crescente de cristanismos em oposição entre si, dentro do que chamamos cristianismo. E o mais grave é que nossa ética, a ética cristã também perdeu sua força e se desdobra em muitos comportamentos muitas vezes contraditórios entre si.

A diversidade e o pluralismo do qual falávamos talvez em teoria ou talvez até acreditando que todos se converteriam às nossas verdades parece estar de fato acontecendo no meio de nós, mas não da forma como tínhamos previsto. Estamos como que perdidos num mundo onde muitas estradas se abrem para o desejado ‘mundo melhor’, mas em meio a uma violência mundial nunca vista antes. O mundo todo parece estar em guerra. Em nossas cidades e bairros estamos em guerra, protegendo-nos uns contra os outros, construindo barreiras, muros e alarmes, câmaras em todos os lugares. Controlamos os passos de nossos filhos contra os filhos dos pobres. Olhamos com medo

até as crianças que nos param nas ruas dizendo estarem com fome. Os pobres temem a polícia, a doença e a fome que voltou de forma espantosa quando se imaginava uma trégua. E nós muitas vezes tememos os pobres e os miseráveis, nós que combatemos a pobreza material mantida pelas estruturas econômicas de poder! Nós que combatíamos as ditaduras da direita nos vemos assolados pelo crescimento de outras ditaduras, não uma, mas muitas se espalhando por nossos países e nos diferentes grupos de Igreja que se organizam de forma militarizada ocupando grandes espaços nos meios de comunicação. A partir da ordem que pregam atraem os milhares de inseguros e insatisfeitos pelas muitas desordens e medos do mundo. E essas ditaduras chegam até a habitar nossos corações fazendo-nos repetir os comportamentos que criticamos!

Os meios de comunicação trazem para dentro de nossas casas, os muitos cristianismos tornados religião de divertimento, de consolo e de milagre individual. Muitos dos nossos filhos e filhas estão participando desses novos cultos e curas, filhos e filhas de quem outrora falava do “Reino de Justiça e Paz” proclamados pelo Evangelho.

Com muitas outras pessoas parecemos, muitas vezes, velhos errantes sem caminho preciso nos recordando dos tempos em que parecíamos ter o presente em mãos e, sobretudo no coração e na mente, os caminhos da futura libertação da América latina... E, nessa errância, algo se está tentando viver, convencidos de que a ética dos Evangelhos pode ser reativada em nosso mundo e apresentar-se de formas mais ajustadas aos apelos do momento presente.

Nessa situação, creio que a Teologia da Libertação, com todos os seus limites e grandezas, foi de fato uma teologia contextual, ou seja, tentou responder às perguntas circunstanciais do momento embora essas perguntas fossem também identificadas ao elenco das grandes e universais perguntas humanas.

Hoje o contexto do mundo é outro e o contexto da América latina é outro. Nesse novo contexto com suas diferenças locais, a questão da dignidade humana e em particular da dignidade dos pobres e marginalizados continua ainda mais relevante. Revestida por outras convocatórias, e sem negar a validade da primeira, explicitam-se de muitas outras maneiras e englobam grupos precisos atingidos pela praga da injustiça.

Exige igualmente novas metodologias de trabalho e novos instrumentos de compreensão de um mundo ao mesmo tempo complexo, plural e em grande movimento migratório. É nesse contexto que intuo a dificuldade da teologia da libertação nascida especialmente a partir dos anos 1970 de acolher em seu bojo e em suas formulações as novas problemáticas de nosso século e responder a elas.

Tentarei refletir sobre algumas delas no intuito de mostrar brevemente algumas dificuldades teóricas e práticas que se apresentam à teologia em questão. Isto não significa de forma alguma que a teologia da libertação não tenha tido seu valor e continue sendo parte de um momento histórico importante no pensamento teológico mundial. Entretanto, hoje, algo diferente se descortina no horizonte, algo bem mais complicado e que pressinto não caber no referencial teórico e cultural da teologia da libertação do século XX. Além disso, parece não caber nas formas tradicionais em que os cristianismos se formaram e se difundiram especialmente a partir dos países europeus. Formas marcadas pelo colonialismo com as conhecidas consequências sobre as culturas dos povos dominados.

Assinalo quatro enfrentamentos como forma de ilustrar minha hipótese e reflexão acerca das atuais dificuldades da Teologia da Libertação.

1. O enfrentamento com a sexualidade humana
2. O enfrentamento com a antropologia feminista
3. O enfrentamento com a ecologia
4. O enfrentamento com novas políticas e novas éticas

1. O enfrentamento com a sexualidade humana

Parece estranho começar a falar de sexualidade quando vamos refletir sobre a teologia da libertação. Não foi a temática principal de suas reflexões, embora Enrique Dussel¹ tenha trabalhado algumas questões importantes à luz da libertação. Quero apresentar a sexualidade como um dos desafios maiores de hoje que não teve e não têm espaço na estrutura e na epistemologia do pensamento da teologia da libertação hegemônica.

Hoje a questão da sexualidade irrompe com novas formas de visibilidade e perpassa todas as áreas do conhecimento porque perpassa todas as relações humanas. Reivindicações a partir da sexualidade são quotidianas tanto na cultura, na economia quanto na política, no direito e nas religiões, sobretudo nas classes populares. E não é mais a análise a partir da sexualidade binária – homem/mulher – mas das variações múltiplas que a vivência da sexualidade contém. Essas variações eram obscurecidas, silenciadas ou simplesmente consideradas comportamentos anormais que exigem tolerância e caridade. Hoje essas sexualidades impõem-se no seu direito cidadão de existir, de sair dos armários, de sair dos confessionários, de desocultar-se e exigir inclusive da teologia uma revolução epistemológica e ética radical. Esta, sem dúvida toca os conteúdos tradicionais da teologia que se acreditava assexuada e ao mesmo tempo heterossexual por vontade divina. Nossas ações, sentimentos e pensamentos são confrontados a uma nova fenomenologia dos seres humanos.

A partir de algumas teologias da sexualidade como a de Marcella Althaus-Reid,² tomamos consciência mais aguda da presença da sexualidade na teologia. Uma presença onipresente embora pretendidamente ausente nos textos mais importantes, sobretudo por conta da polarização em relação a alguns problemas. Basta que nos lembremos que Deus Pai, abordado a partir de uma sexualidade masculina, ou como assexuado, visto ser “Puro Espírito” torna-se hoje um conceito de múltiplas significações. As diferentes significações de Deus são diferentes significações do ser humano sobre si mesmo e, vão exigir diferentes significações para a teologia, para a Cristologia, a Mariologia, a ética e assim por diante. Nessa linha a Bíblia torna-se uma referência a ser interpretada e reinterpretada à luz dos desafios múltiplos de nosso tempo. Um texto de nossa tradição comum que apoia posturas sociais e pessoais. De forma que a expressão “Bíblia, Palavra de Deus” encontra hoje uma resistência bastante grande, sobretudo nos meios feministas, homossexuais, transexuais e ecológicos sem falar em toda a linha pós-colonial de pensamento. E aqui não vale a argumentação que afirma que estes atores e atoras sociais não são pobres. Há hoje uma tremenda mistura de classes em meio aos diferentes atores sociais abraçando as mesmas causas e vivendo sexualidades plurais.

¹ Dussel, E. *Filosofia ética latino americana*. Edicol, México, 1977.

² Althaus-Reid, Marcella. *Teología indecente*. Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2000.

Dessa forma a questão das análises de classe hoje se vê desafiada a rever suas formas de compreensão das relações sociais visto que a sexualidade atravessa as classes sociais e as reproblematisa. Da mesma forma as questões sociais que tocam os racismos são hoje reproblematisadas a partir das classes sociais e sua relação com a sexualidade. Há um mundo de desdobramentos trazidos à tona pelas diferentes abordagens da sexualidade que tornam os modelos fixistas de nossa teologia anacrônicos. Estes desdobramentos desestabilizam os fundamentos sexuais ‘patriarcais’ da teologia e também da teologia da libertação denunciando a produção de uma ideologia idealista de normatização da sexualidade e dos comportamentos. Rompem a simetria binária heterossexual e permitem aos corpos vivendo sexualidades diferentes de falarem de sua dor e exclusão. Revelam as entranhas sexuais e de gênero dos poderes estabelecidos sobre os outros e outras. Além disso, questionam o próprio sentido da palavra ‘teologia’ assim como os sujeitos e os lugares de sua produção.

2. O enfrentamento com a antropologia feminista.

As antropologias feministas desenvolvidas em diferentes partes do mundo têm tentado sair das antigas hierarquias presentes nas filosofias masculinas que deram formas às teologias até o presente. As noções de *relacionalidade*, *interdependência*, *mistura* têm se delineado como conceitos críticos ao fixismo binário e hierárquico das antropologias masculinas que fundam as teologias.³ Esse fixismo é bem presente também na teologia da libertação, sobretudo na ortodoxia conceitual dogmática dessa teologia. Não houve uma mudança antropológica substancial que propusesse outra dogmática teológica, uma dogmática simbolicamente mais inclusiva. Em outros termos, os dogmas do Cristianismo continuam os mesmos, a autoridade da Bíblia e para os católicos o Magistério da Igreja continuam igualmente presentes e atuantes de forma centralizadora. Não há rupturas significativas em relação aos conteúdos e ao modelo de Cristianismo que o IV século nos legou apesar das muitas convulsões históricas, protestos e rupturas que se operaram. Continuamos com a mesma metafísica cristã e a partir dela deduzimos as posturas éticas justificadas a partir de uma ideia do bem segundo a vontade divina. Esquecemos que essa metafísica cujo *cume* é o ‘*Deus Pai todo poderoso criador do Céu e da Terra*’ tem um aspecto doutrinário fixista e acaba valorizando mais os princípios que dela emanam do que a vida cotidiana das pessoas.

As afirmações como o ‘Deus Queer’, o Deus sem definições e pre-definições, ou os vários modelos de Deus, ou o Deus como Mistério Infinito, ou o Real como Deus, ou Deus como o Real, ou o silêncio sobre Deus, nunca atraíram muito a teologia da libertação. Isto porque um Deus mais ‘flutuante e impreciso’ não ajudava muito uma compreensão da esquerda da sociedade, compreensão que vigorava na teologia da libertação. O Deus ‘esquerdista’ tinha planos para seu povo, tinha um catecismo a ser seguido e, sobretudo um instrumental de análise da realidade mais ou menos ortodoxo.

Esse Deus encontrado na Bíblia encontrava-se também nas relações de justiça. Por isso dele se afirmava: ‘*Deus é encontrado no encontro com os homens, no compromisso com o devir histórico da humanidade*’.⁴ A força do compromisso com os pobres, com os injustiçados e marginalizados nutriu a vida de milhares de pessoas que encontravam caminhos históricos para expressar sua fé. Havia uma espécie de leitura dirigida e até certo concordismo bíblico explicitado ‘cientificamente’ que impedia a manifestação de

³ Gebara, Ivone. *Filosofia feminista*. Doble Clic, Montevideo, 2015.

⁴ Gutierrez, Gustavo. *Teología de la Liberación*. CEP, Lima/Peru 1971, p. 238.

experiências e expressões diferentes. Ser da teologia da libertação era acreditar num 'modelo' específico de Deus.

A teologia da libertação começa sua queda no meio do povo ao mesmo tempo em que começou a queda dos movimentos de esquerda. Basta ver como as tradicionais organizações populares do continente latino-americano perderam suas forças. Não houve uma preocupação de preparar a continuidade. Talvez se acreditasse demais na espontaneidade da formação e na continuidade do processo bem orientado por seus precursores.

Hoje há algumas novidades nos movimentos sociais, mas ainda é difícil caracterizá-las e saber para onde vão.

Todas essas preocupações e críticas estavam presentes no feminismo e nas teologias feministas norte-americanas e latino-americanas da década de 1980 e seguintes. Mas, não foram levadas a sério pelos teólogos da libertação que continuaram sua missão de serem também guardiões da tradição patriarcal e arautos de uma nova teologia.

Desenvolveram uma 'homo sociabilidade', uma convivência e cumplicidade teórica bastante grande entre eles. Da mesma forma, continuaram a frisar mais as mesmas dificuldades dos camponeses, operários, indígenas como se os sujeitos masculinos fossem os sujeitos históricos por excelência.

Sem dúvida alguns clérigos e religiosos mais recentemente, se preocuparam com o feminismo e com as pessoas heterossexuais e se dispuseram a dialogar e acolher. Entretanto, o problemático nessa atitude foi e é a ilusão e a ambiguidade que comportamentos de abertura e acolhida aos sexualmente 'diferentes' por parte de algumas autoridades esclarecidas das Igrejas provocam. Em termos bastante simples estas autoridades foram capazes, por exemplo, de acolher a pregação de mulheres em suas paróquias, ou a presença de um transexual distribuindo a comunhão, ou até sugerir a leitura de um texto feminista na liturgia. Mas não percebem que seu ato de 'fraterna integração' esconde também a crença na capacidade do mundo patriarcal de acolher as diferenças sem modificar substancialmente suas estruturas de poder, de pensamento e suas estruturas tradicionais de sustentação simbólica. "Venham a nós" vós que sofreis o fardo da rejeição que os acolheremos e mostraremos ao mundo que a Igreja acolhe a diversidade de seus filhos e filhas. A partir daí, os excluídos/as são aparentemente integrados em alguns espaços mesmo sabendo que o espaço institucional mais amplo apenas os tolera. A emoção de se sentir acolhidos na sua diferença é grande, entretanto não deixa de levantar questões visto que no mesmo espaço em que são agora admitidos foram outrora rejeitados. Não há garantias de real mudança se as bases de sustentação da teologia e das instituições religiosas não se modificarem. Isto porque, nada garante que com a mudança do padre ou do pastor de uma paróquia o comportamento de acolhida ainda subsista.

A questão é que no mundo hierárquico patriarcal a comunidade gira em torno do pastor ou do padre. De forma que é ele que a comanda, acolhe ou rejeita as novidades introduzidas. Na realidade, salvo raríssimas exceções, não é a comunidade que exerce suas escolhas de modo democrático e seguindo a ética das necessidades do momento. É a autoridade sobre a comunidade que decide e sanciona os comportamentos e muitas vezes os propõem. Diante disso, não seria necessário outro o gesto? Não seria

importante outro caminho capaz de revolver estruturas de pensamento e de comportamento? Dizer isso não significa não louvar iniciativas desse tipo, mas apenas afirmar que são insuficientes se apenas girarem em torno da acolhida no mesmo “seio do Pai”.

Reorganizar a Igreja, retomar coletivamente novos sentidos e não colocar remendos nas roupas velhas parece uma direção evangélica apesar das muitas e reconhecidas dificuldades. Ouvir mais uns e outros. Acolher a necessidade coletiva. Refletir, compreender e analisar em conjunto. O que intuo pode ser uma loucura descabida, uma desordem, mas é uma aposta para a construção de outra fraternidade, outra sororidade, outra comunidade na qual não somos integrados pelas hierarquias, mas criadores de nossos novos significados e de nossa simbologia de significações.

O mundo da juventude e dos movimentos sem lastro histórico que se multiplicam ao nosso redor pode ser inspiração para um início de conversa. E, sobretudo para pensar nossas organizações a partir de estruturas de funcionamento mais democráticas e plurais. Não ignoramos as contradições humanas, os afetos capazes de nos paralisar e querer eliminar os outros de que atrapalham o caminho que acreditamos ser a ‘libertação’ do povo. Mas há também os afetos mobilizadores de boas novidades que nos levam a começar a agir de forma diferente e a rever em nós a reprodução de comportamentos colonialistas e substitutivos da responsabilidade comum.

3. O enfrentamento com a ecologia e a nova história do universo.

Acho que a entrada da ciência ecológica na teologia da libertação não significou uma mudança radical de paradigmas e estruturas de pensamento. Se de fato houve a acolhida por alguns teólogos da ciência ecológica, da nova história do universo e de elementos evolutivos provindos da astrofísica, isso se deu mais como um acréscimo às suas teologias. Essa adesão cheia de riquezas não acompanhou a crítica a uma visão colonialista e patriarcal da Bíblia e da Tradição das Igrejas cristãs e menos ainda aos dogmas cristãos. A questão ecológica foi para muitos um adendo, uma inclusão, uma incorporação no discurso libertário e talvez até incentivo em vista de algumas práticas sociais.

Creio que esses processos são muito lentos, sobretudo para a geração que viveu com foco limitado à centralidade das relações entre os humanos com suas categorias analíticas de esquerda. Nesses processos a Bíblia e até a tradição de alguns Padres da Igreja podiam entrar, mas para as questões ecológicas não. A ecologia era quase um desvio de uma concentração no humano, no simplesmente humano como se dizia. Falar dos seres não-humanos, do comum destino das outras formas de vida, da interdependência entre todas as formas de vida era negar o privilégio antropológico da teologia.

Por isso, para muitos a ecologia significou um desvio das grandes questões da libertação. Sem perceber, talvez, ainda situam o ser humano no centro do universo ou no centro da história e imaginam que falar da morte das florestas, rios, mares, peixes e outros animais é uma espécie de romantismo sem saídas políticas reais. Não conseguem ligar a causa da reforma agrária com a destruição das florestas e das moradias de muitos povos nativos, de animais e de milhares de espécies de plantas e insetos. Seu foco social é de uma ortodoxia muitas vezes asfixiante. Revelam a presença de uma hierarquia

patriarcal e masculina no trato com a vida. A interdependência para eles é apenas um fenômeno de luta de classes e não conseguem admitir a relacionalidade e a complexidade entre os diferentes aspectos da vida de forma clara e cotidiana.

Ligar os problemas sociais de muitos com os bio-sistemas locais e as identidades étnicas parecia e ainda parece para muitos uma aberração.

Não se trata aqui de um problema religioso específico, embora o cristianismo em sua estrutura antropocêntrica e androcentrica tenha contribuído para acentuar comportamentos parciais e limitativos. É aqui que entra a nova história do universo, uma história comum a toda humanidade ou um novo mito comum, que em certo sentido inclui a todas as tradições num processo evolucionário interdependente. Em outros termos, considerar as diferentes tradições religiosas como contextuais e provindas das necessidades próprias à evolução dos povos e da Terra nos diferentes momentos de seu processo histórico parece ser um passo importante para hoje.⁵

A nova história do universo combina dados da ciência e da vida comum dos povos e, é capaz de mostrar como a evolução da materialidade da vida acompanha o que podemos chamar de evolução da espiritualidade humana. Nossa evolução é, portanto física e espiritual e está em contínuo processo de transformação. Perceber isso não é tarefa fácil. Intuo que ainda não adquirimos na teologia a habilidade de conectar intimamente a evolução da terra com nossa própria evolução. Basta ver onde hoje o solo do planeta é mais agredido e morto. Sem dúvida é nas regiões onde o ‘capital’ fez da terra seu objeto de lucro principal não pensando em preservar o solo e seus habitantes. A Terra/terra na perspectiva teológica ecológica é a primeira mediação, a mediação nutriente e vital para nossas vidas e não o Deus Pai todo Poderoso, imagem e semelhança dos poderes patriarcais e hierárquicos desse mundo. É a partir dessa mesma Terra/terra que não apenas vivemos, mas criamos culturas, conhecimentos, crenças e religiões de geração em geração.

Esse novo enfoque causa turbulências para as teologias e inclusive para as teologias da libertação que veem seu instrumental teórico de análise abalado por considerações que podem desviar-se do que foi reconhecido como o método da teologia da libertação.

A tradicional aspiração afirmada pelos teólogos por libertação social, política e econômica necessidade, sobretudo dos países empobrecidos teve dificuldades em aceitar outros aportes que buscavam igualmente a afirmação de uma vida humana mais digna para todos.

Hoje, apesar de nossa consciência maior sobre esses processos, não creio que avançamos muito. A ecologia se tornou quase uma ciência a parte e embora haja muitos movimentos em favor da vida do planeta nas suas diferentes expressões assim como textos importantes como o do Papa Francisco⁶ e do Conselho Mundial das Igrejas o problema persiste. Em outros termos, fica a mesma teologia de corte dogmático e metafísico que quer acoplar ou introduzir em seu seio os desafios ecológicos do mundo contemporâneo. Não se faz uma tomada de consciência das inadequadas afirmações da Teologia diante da atualidade dos problemas mundiais. Sem dúvida a necessidade de mudanças no pensar e atuar da Teologia se impõem como um longo caminho que já

⁵ Berry, Thomas. *The dream of the earth*. Sierra Club Books, San Francisco, 1988.

⁶ Papa Francisco. *“Laudato Si”*. Librería Editrice Vaticana, 2015.

começou a ser percorrido, mas tem encontrado muitos atropelos e entraves provindos de diferentes grupos.

4. O enfrentamento com novas políticas e novas éticas

Aqui o problema das igrejas e de maneira especial da Igreja Católica romana enfrenta-se a uma complexidade bastante grande diante das exigências de acolhida de grupos cada vez mais plurais. Estou convencida dos limites de minha reflexão. Vejo, intuo, tento compreender o que me parece importante, mas é sem dúvida difícil lidar com tantos argumentos, opiniões, posições, sujeitos diversificados buscando direitos e tantas teorias em conflito. E mais, é complexo lidar com a mistura dos poderes que marcam a vida psíquica das pessoas e particularmente dos pobres aos quais a teologia da libertação quis se orientar. Como escreve Vladimir Safatle “Não há poder que não crie uma ‘vida psíquica’ através das marcas que deixa nos corpos”.⁷ ¿Que marcas os novos poderes do liberalismo, das novas igrejas, das políticas conservadoras têm imprimido nos nossos corpos múltiplos e com desejos múltiplos?

Encontrar novos caminhos a partir de hábitos repetitivos milenares e novas imposições do Mercado é uma aventura sem certezas de avanços positivos.

Chama a minha atenção que as Igrejas mesmo os núcleos ‘da libertação’ ainda mantêm um sistema de governo de pouquíssima representação popular, ou mais precisamente de pouquíssima escuta à diversidade de seus membros em vista de uma real participação. Em geral são escolhidas algumas pessoas que vão confirmar a direção da ideologia que governa a Igreja e que não criarão maiores problemas à decisão da autoridade religiosa maior.

Os comportamentos dos fiéis freqüentadores das igrejas também me espantam. Ver os ouvidos fixos na voz dos padres/pastores, os ouvidos aparentemente abertos às leituras e homilias, a repetição dos mesmos gestos revelam o peso de uma tradição que se tornou para a maioria seu próprio corpo religioso naturalizado. Sinto que este povo de ouvintes está muitas vezes longe daquilo que acontece nas igrejas e no mundo mais amplo. Estão presentes talvez num lugar preciso e envoltos num sentimento de busca de ajuda para seus muitos males. Estão alheios ao que acontece no ambiente “sagrado” e comportando-se mecanicamente através das palavras de ordem. ‘Sentem-se, levantem-se, ouçam, façam, cantem, louvem, aplaudam’ ... Rituais, talvez até belos, mas distantes do cotidiano que habita os presentes... O cotidiano é outra realidade e a religião cristã também. Nela sobrevivem ditos, canções, pedaços de histórias bíblicas, orações consideradas fortes, novenas, rituais diversos... Tudo bem distante das elaborações teológicas oficiais!

A comunidade na maioria dos casos é um aglomerado de indivíduos sem nenhum poder de decisão nas estruturas de governo das igrejas e menos ainda nos centros internacionais do poder religioso. A maioria não pensa sobre o que ouve ou repete... Apenas repete ou consente. Parecem obedecer embora na maioria das vezes, transgridem, mentem, enganam apesar das aparências contrárias.

Que sentimentos ou que afetos transitam por sua experiência que os deixam silenciosos e repetitivos diante da instituição religiosa? Que comportamentos foram naturalizados a

⁷ Safatle, Vladimir. *O circuito dos afetos*. São Paulo, Cosac Naify, 2015, p. 194.

ponto de temerem qualquer contestação à autoridade que lhes dá acesso ao direito de se aproximar do ‘sagrado’? Como disseram muitos filósofos⁸ o “medo” é o afeto mais importante da ‘vida social’ e creio igualmente que o ‘medo’ é o afeto mais importante da religião. Basta que nos lembremos do quanto gregos, romanos e outros povos criaram seus deuses a partir dos diferentes medos e, inclusive criaram o deus Fobos, a divindade do medo!

O cristianismo não traz outros afetos alternativos. Ele também se construiu como religião a partir da busca e do medo de Deus, embora afirme a necessidade e o amor absolutos de Deus. Medo do pecado, medo da morte e até medo do depois da morte. Todos nós conhecemos algo desses medos desde a nossa infância!

A teologia da libertação durante anos propôs a luta social pela justiça como caminho para exorcizar nossos medos da fome, da falta de moradia, da doença, da falta de direitos sociais e políticos. Entregou-nos um Deus que “*ouve os clamores de seu povo*” e quer instaurar a justiça. Mas a justiça acontece em meio à injustiça, a esperança em meio ao medo e à dúvida. Os riscos de morte são inevitáveis e o risco de não “entrar na terra prometida” ou “no céu” é um corolário conhecido. De forma que não conseguimos sair desses afetos que parecem ser constitutivos de nossa humanidade e por isso mesmo deveriam ser refletidos com mais acuidade.

Hoje a insegurança social parece maior e os discursos libertários de outrora parecem cada vez mais ineficazes. Por isso, muitos decidem que é melhor nos fecharmos nas seguranças do passado, no latim, nas antigas certezas teológicas, nas vestes sacerdotais, na Bíblia, na identidade específica de nossa Igreja, na autoridade de um homem em detrimento da autoridade da comunidade... As igrejas e as teologias acompanham a dança das diferentes sociedades. Seguem, embora não o reconheçam explicitamente, as políticas conservadoras do mundo atual. Fazem ‘da libertação’ um discurso e uma prática do passado onde ‘*dar a vida pela liberdade e para a justiça*’ era sinal de fidelidade a Deus e a seu Cristo.

Poderiam as teologias e os fiéis das igrejas propor algo de novo? Ouso dizer que *Sim*, na medida em que acolham a dimensão positiva de muitas coisas que hoje as abalam assim como abalam o pensamento teológico tradicional e libertário. Em outras palavras, acolher o mundo diferente que se descortina diante de nossos olhos e se desenha em nossos corpos. Perceber o quanto de fato somos dependentes uns dos outros e vulneráveis. Reconhecer do mais profundo de nós essa condição, talvez nos ajudasse a entender as respostas que os diferentes grupos dão à sua experiência comum e ao mesmo tempo cheia de pequenas diferenças, de sua ‘exposição’ à vida.

Talvez não devêssemos nos importar em demasia com nossa identidade, com o ‘núcleo duro’ da dogmática tradicional e dar condições uns aos outros/as de aprendermos a pensar e a nos dirigirmos por nós mesmos. A instituição religiosa não pode mais ser a nossa consciência, ela não pode dirigir-nos ao ponto de eximir-nos da responsabilidade diante de nossas vidas e da vida dos que nos são próximos. Sua função primordial é de abrir espaços para as conversas sobre a vida precária que vivemos assim como espaços de construção de breves respostas, de provisórias respostas, de renováveis respostas.

⁸ Safatle, Vladimir. Op.cit

O espanto e a insegurança com as possíveis novidades e iniciativas podem ser criativos de novas soluções, elas também provisórias. Enfim viver no provisório na consciência do provisório quando todas as instituições querem acreditar e incitar ao definitivo.

O espaço das igrejas e das teologias deveria sair dos conceitos teológicos estáticos. Sair das teorias teológicas que são variações 'da mesma'. Abrir-se para as crônicas da vida diária lembrando-nos apenas que quando a fome é grande, de repente alguém se lembra que guardou na sacola alguns pães e alguns peixes... Ou que ao longe há uma pequena fonte de água pura e é possível aceder a ela... E mais adiante há alguém apaixonado por alguém que foi capaz de compor uma poesia de amor... E outro alguém que semeou flores em meio a um caminho de pedras... E outro mais começou a gritar por misericórdia... Sair dos ideais de conduta, sair do cristianismo empresarial no qual temos que produzir frutos de justiça ou frutos para a eternidade ou para agradar a Deus ou para seguir imitando a Jesus Cristo. Sair de uma racionalidade rígida, patriarcal e repetitiva que não serve mais para reconstruir o tecido humano atual tão rasgado e desfiado... Ouvir e sentir as emoções que nos invadem, misturadas a algumas esperanças e aos muitos medos. Reinventar o cristianismo para hoje, repensar as teologias para hoje... Não se trata de uma negação do passado histórico, ele subsistirá de muitas maneiras mesmo que seja nas grandes bibliotecas cristãs do mundo e nos frágeis traços de nossa memória humana comum. O importante é a humanidade diversa que está vivendo hoje...

Nunca teremos a sociedade perfeita, o cristianismo perfeito, a igreja perfeita, a humanidade perfeita. A vida é isso aí... Um caminho, uma caminhada com e entre outros... Uma trágica beleza, um medo casado com uma esperança, um amor frágil, uma raiva que se ascende, um suicídio, um assassinato, a queima de uma floresta, o plantio de uma árvore, um rio que voltou a viver, um bebê que nasce... A vida é essa mistura na qual temos que viver e sobreviver na condição de 'humanos misturados'. Por isso há que construir juntos novas políticas e organizações porque esse destino é o mesmo para todos. E ao construir juntos saber que estamos na mesma condição precária comum da humanidade, embora alguns a vivam bem mais do que outros... Somos todos capazes dependendo de nossas forças e até do roubo que fizemos das forças alheias de nos construir e destruir como humanidade. É apenas uma constatação que tem muitas conseqüências!

Uma nova política das igrejas requer um pensamento político religioso diferente... É preciso pensá-lo, ensaiá-lo, prová-lo em pequena escala a partir das diferentes culturas e situações humanas.

É nessa linha também que há muitos intentos para repensar a ética cristã à luz das situações e pessoas plurais que buscam nela alguma orientação de vida e de comportamento. Cada vez mais estamos sendo desafiadas/os a pensar a ética como forma de inclusão das pessoas e da diversidade da vida em nossas vidas. A questão sobre '*quem conta para nós e quem estamos excluindo de direitos*' mostra o quanto nossa ética se baseia em modos desiguais de valoração das pessoas. E a pergunta que não pode calar: *os modos iguais* são uma possibilidade real ou apenas fruto de nossa imaginação igualitária e de um desejo misterioso e legítimo que nos habita? Não há resposta conclusiva para isso... Para mim trata-se de uma crença na dignidade comum e é ela que deve nos guiar como se fosse uma suave brisa que de repente se perde e de repente é de novo encontrada.

5. Para onde estamos indo?

Esta questão abordada a título de conclusão desse texto, na realidade permeou toda a minha reflexão. De novo estamos sendo convidadas/os a prestar atenção aos sinais dos tempos e não hesitar novos ensaios de vida, novos sentidos precários e fragmentados, partilha de dúvidas e incertezas.

Será que se pode buscar uma significação teológica para este momento vivido hoje no mundo e especialmente na América latina? Já na sua magna obra ‘Teologia da Libertação’, Gustavo Gutierrez⁹ nos alertava quanto à importância metodológica de precisarmos os termos de nossas perguntas. Nesse sentido, a importância de nos perguntarmos sobre alguns sentidos atuais que estamos dando à teologia e de maneira especial à luz da teologia da libertação na sua função crítica. Trata-se hoje de uma função crítica em relação à atuação de mulheres e homens na história presente em vista da dignidade e dos direitos que temos uns em relação aos outros. Se a teologia como diz Gustavo é “inteligência da fé”¹⁰ é importante perguntar sempre de novo sobre os valores nos quais repousa a vida da comunidade cristã em seu pluralismo absolutamente atordoante, sobretudo em nosso século. Sim porque hoje ser comunidade cristã não significa necessariamente uma comunidade ligada à Igreja Católica, Luterana, Presbiteriana, metodista, Batista... O título de comunidade cristã reveste-se do pluralismo e das contradições do mundo em que vivemos.

Uma quantidade imensa de cristãos hoje em nossos países se dizem cristãos sem igreja e outros afirmam ter fé sem Deus e outros ainda relacionam diferentes credos entre si sem declarar-se especificamente ligados a algum. Essa liquidez espantosa das comunidades ditas cristãs e mais do que cristãs é um fenômeno de nosso tempo. E é ele que está entre nós... Tal constatação exige igualmente o redimensionamento das religiões acolhendo o desafio da insegurança e de uma certa degradação do termo teologia.

Esta disciplina humana deveria talvez sair de sua função de ‘auxiliar’ do magistério da igreja católica e dos ministérios das diferentes igrejas. Deixar de ser a ciência que explica as ‘verdades reveladas’ por Deus desde a criação do mundo para tentar ser a ativação de uma herança ética a partir dos sempre novos contextos. Deixar de ser uma palavra masculina sobre o mundo para ser uma palavra plural capaz de unir e não dividir. Unir a partir do fato constatável, da dor que se mostra, da ferida exposta, da violência vivida... Deixar de ser uma palavra apenas de um livro, a Bíblia, mas entrar em diálogo com as grandes tradições dos povos latino-americanos, os povos da Ameríndia, da Afro-índia e outros povos recém chegados frente aos seus reais problemas, suas opressões, desposseções e anseios de cidadania.

Isto tudo não é novo e está nas linhas e entrelinhas dos autores da teologia da libertação dos anos 1970. Entretanto, deve ser assumido e pensado de outra maneira nos tempos de hoje.

⁹ Gutierrez, Gustavo. *Teología de la Liberación*. CEP, Lima/Perú, 1971, p.10.

¹⁰ Op.cit. p. 15.

Há convergências em relação a essa postura em diferentes pequenos grupos... Estas são a luz que tem iluminado nossas trevas e ordenado nossas confusões, assim como a força nutriente nas muitas dificuldades de convivência que temos e teremos entre nós.

Termino essa breve reflexão com as palavras de Gustavo Gutierrez na conclusão de seu livro 'Teologia da Libertação': "*no tendremos una autentica teologia de la liberación sino cuando los oprimidos/as mismos/as puedan alzar libremente su voz y expresarse directa y creadoramente en la sociedad(...)*"¹¹

Brasileña. Religiosa católica, filósofa y teóloga feminista. Exponente de la teología de la liberación, trabajó desde la perspectiva de la liberación de los pobres. Fue profesora durante casi 17 años en La Salle (LS), fundado por [M&E] en 1968, hasta que la institución fue cerrada en 1989, por decisión de la Santa Sede,⁵ cuando Dom Hélder se jubiló. Desde entonces dedica su tiempo a escribir y a dar cursos y conferencias en diversos países del mundo, sobre hermenéuticas feministas, nuevas referencias éticas y antropológicas y los fundamentos filosóficos y teológicos del discurso religioso. Entre sus obras están: *Rompendo o silêncio. Uma fenomenologia feminista do Mal* (2000), *La sed de sentido. Búsquedas ecofeministas en prosa poética* (2002), *Mary, Mother of God, Mother of the Poor* (con Maria Clara Bingemer (2004), *As águas do meu poço. Reflexões sobre experiências de liberdade* (2005), *O que é Teologia* (2006), *Compartilhar os pães e os peixes. O cristianismo, a teologia e teologia feminista* (2008)



¹¹ Op. Cit. p.373.

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, PROFECÍA PARA EL SIGLO XXI

Marcelo Barros

Hasta hoy, la Teología de la Liberación es una profecía para el mundo y en nuestras Iglesias. Podemos comprobar eso al constatar que sectores de la elite social y política, así como movimientos eclesiales que interpretan la fe como si esta estuviese desconectada del compromiso social, se expresan en ocasiones detestándola y siempre que pueden, denigrándola. En el nordeste brasileño hay un dicho popular que dice: “Nadie golpea un animal muerto”. Si aún se reserva tanto odio en contra de las pastorales y las teologías de la liberación, es signo de que están vivas y de alguna forma actuantes. Aún incomodan a esos sectores por demás satisfechos con el mundo tal como está.

Fue en América Latina, a fines de los años 60 e inicio de la década del 70, que teólogos y teólogas de diversas Iglesias, pastores comprometidos con las comunidades pobres y organizaciones sociales, empezaron a traducir en términos teológicos el compromiso cristiano de cambiar el mundo y de luchar pacíficamente por la justicia. Empezaron a llamar a la elaboración teológica de ese trabajo *Teología de la Liberación* y desde entonces, ese modo de hacer teología ha ejercido una función profética muy importante en América Latina y Caribe.

En todos los tiempos de su historia, las Iglesias siempre han practicado la solidaridad social, pero como medidas de reacomodo del sistema social dominante al cual los ministros eclesiásticos pertenecían tanto por su origen (la mayoría de padres y pastores venían de la clase media o alta), como por su cultura. Hasta hace poco tiempo, en diversas regiones, la misión de la Iglesia estaba muy ligada a la tarea de la colonización. Los misioneros católicos y evangélicos eran como brazos del sistema colonial. Aunque ,en verdad, tanto en la Iglesia Católica como en las comunidades evangélicas, han surgido siempre grupos minoritarios y congregaciones que han tomado como carisma “la espiritualidad de Nazaret” y la inserción amorosa en medio de los empobrecidos. Un ejemplo de esto en la Iglesia Católica del siglo XX, ha sido la congregación de las hermanitas y hermanitos de Jesús, inspirados en el hermano Carlos de Foucault; y posteriormente la congregación de las hermanas fundadas por Madre Teresa de Calcuta. Sin embargo, eso jamás suscitó el odio de los dominadores, ni el rechazo de grupos de la Iglesia oficial. Como decía Don Helder Cámara: “Cuando doy limosna a los pobres, todos me llaman de santo. Cuando pregunto por qué son pobres, dicen que soy comunista”. Significan que esa inserción eclesial tenía una buena dimensión social, pero no tocaba la cuestión política que estaba por detrás de esa realidad.

En Europa, desde los tiempos del nazismo, Dietrich Bonhoeffer profundizaba en una Teología de la Realidad con una clara dimensión política crítica del sistema opresivo. En su época, Carl Schmitt había escrito una Teología Política, pero todavía desde un sentido muy jurídico. Sólo a fines de la década 60, en Alemania, Johann Baptist Metz escribió su Teología Política y después su gran obra “Teología del Mundo”. Su meta era “desarrollar las implicaciones públicas y sociales del mensaje cristiano”¹. Sin embargo, fue en América Latina que la Teología tomó firmemente la opción por partir de la realidad de los empobrecidos y leer la fe y la salvación desde su historia concreta. El mismo Metz reconoció eso cuando participó del congreso de la Sociedad de Teología (SOTER) en Brasil en el año 2000, y allí afirmó haber necesitado hacer una profunda revisión de su teología al entrar en contacto con la Teología de

¹ - Cf. GIBELLINI, ROSSINO, A Teologia do século XX, (tradução do original italiano) São Paulo, Loyola, 1998, p. 302.

la Liberación en América Latina². También en el campo evangélico, Jurgèn Moltmann propuso una “*hermenéutica política del Evangelio*”, pero esa lectura de la fe no llegaba a hacer una lectura de la historia desde los pequeños y oprimidos del mundo³.

Mi propuesta en estas páginas es comprender en que consistió exactamente la dimensión profética de la Teología de la Liberación en sus primeros tiempos, y cuál puede ser hoy su nueva o renovada función profética en nuestras Iglesias y en el mundo.

1 - Por qué y cómo hablar de profetas hoy.

Seguimos teniendo una imagen idealizada y un tanto lejana de lo que es un profeta. Reconocemos como profetas a personas especiales y heroicas como Oscar A. Romero, Hélder Cámara, Martin-Luther King, Gandhi, la militante norte-americana Dorothy Day, la hermana Dorothy Stang, mártir en Amazonia, y otras/otros. Sin duda, esas personas especiales fueron grandes profetas. Sin embargo, en los días comunes, no siempre encontramos personas así, disponibles a dar la vida por un ideal y con una convicción tan fuerte. En general convivimos con personas que son como nosotros, gente buena, pero personas frágiles y contradictorias. Y muchas veces son esas personas las que Dios escoge para llamar y enviar como portadores de su palabra (profetas) al mundo y a las Iglesias. El mismo Jesús se vio en crisis, muy solo y sin saber lo que debería hacer. En aquella situación, sus adversarios le pidieron un signo de su misión mesiánica y él respondió que no daba ninguno. No podía hacer ningún milagro. “Sólo les daré el signo del profeta Jonás” (Mt 16, 1- 2). Jonás: el profeta indeciso, vacilante, frágil y contradictorio... O el mundo y nosotros mismos aceptamos recibir la palabra de Dios de personas que son como Jonás, gente igual a nosotros, o no tendremos palabra de Dios.

Entonces, es fundamental y urgente desmitificar nuestras falsas imágenes sobre los profetas. Hay hombres y mujeres que fueron y son aún hoy profetas iluminados, pero no siempre ellos reciben esa luz especial. En la Biblia descubrimos que el profeta Jeremías quedó diez días y diez noches suplicando una palabra de Dios para ver claro la palabra divina que debería transmitir a los hombres que lo consultaban. Durante diez días él pidió a Dios esa palabra, y no vino. El profeta no recibió ninguna luz. No sabía que decir. Solo después de diez días de insistente oración, la palabra vino y no fue aquella que los hombres esperaban (Jr 42, 7).

Una vez u otra, hasta hoy, las personas confunden a los profetas y los sabios. En la Biblia los sabios tienen la experiencia (*hokmah*) de la vida y dicen las cosas con mucho equilibrio. Los profetas no siempre son así. Son más apasionados y entran más en la realidad para poder hablar en nombre de Dios. A veces, la profecía, aunque verdadera parece contradictoria. Sucede así con ella como con todo lo que es humano e histórico. Por ejemplo, en la época de Jeroboan II, rey de Samaria, el profeta Amós predicaba contra el rey que consideraba opresor, lo que hoy llamaríamos de imperialista (Am 7, 10- 12). En la misma época, un profeta llamado Jonás anunciaba profecías favorables a Jeroboan (Cf. 2 Rs 14, 25). Si ese profeta Jonás es el mismo personaje del libro post-exílico que tenemos en nuestras Biblias, entonces él es considerado un verdadero profeta del mismo Dios que habría inspirado a Amós en su ministerio contrario al rey. Puede ser que una explicación para esa contradicción sea la de identificar como diversos los períodos en los cuales los dos profetas habrían actuado. Puede ser que en un primer momento, los profetas como Jonás pueden haber sido favorables al rey. Después, quedó más

² - Cf. J.B. METZ, Significado da Teologia Latino-americana para a minha Teologia, in LUIS CARLOS SUSIN e VV.AA, O Mar se abriu: Trinta anos de Teologia na América Latina, São Paulo, SOTER, Ed. Loyola, 2000, p. 149 ss.

³ - Cf. GIBELLINI, ROSSINO, A Teologia do século XX, (tradução do original italiano) São Paulo, Loyola, 1998, p. 303.

claro el imperialismo injusto del rey y entonces Amós ejerce la profecía en contra de él. Puede ser esto... ¿O será que había profetas de un lado y profetas de otro, y cada uno tenía que discernir quién estaba diciendo lo que Dios quería? Lo cierto es que nadie es profeta en tiempo integral, en todos los asuntos o ámbitos de la vida. Sólo sobre Jesús el evangelio dice que el “Espíritu vino y permaneció” (Jn 1, 32).

“Muchas veces y de diversas formas, Dios habló a nuestros padres a través de los profetas. En los últimos días, Él nos habló a través de su Hijo” (Hb 1, 1). Cuando Jesús hablaba y cuando sanaba a alguien enfermo, las personas reaccionaban diciendo: “Un gran profeta se ha levantado entre nosotros; y: Dios ha visitado a su pueblo.” (Lc 7, 16). El mismo se presentó como profeta. Dijo de sí mismo: “Ningún profeta es bien aceptado en su casa, en su aldea” (Mc 6, 6).

Pablo dice que Dios construye la Iglesia encima de los fundamentos de los apóstoles y los profetas. (Ef 2, 20; 1 Cor 12, 28). Algunos de esos hombres y mujeres profetas son personas extraordinarias, y es bueno que sean así. Son personas que tienen una luz especial, por quien nosotros nos dejamos iluminar. Otros profetas y profetizas son profetas (portadores de una palabra de Dios) en un aspecto, y no en otros. Por ejemplo, el 2do Isaías llama a Ciro, rey de los persas, de Mesías, Cristo, consagrado y, por lo tanto, profeta. Y el evangelio de Juan dijo que “Caifás, como sumo sacerdote, profetizó que *“Jesús debería morir por el pueblo y no solo por el pueblo (de Israel), sino para reunir en la unidad todos los hijos e hijas de Dios dispersados por ese mundo”* (Jn 11, 51- 52). Hasta un sacerdote corrupto y vendido a los romanos fue profeta por una cosa cierta que dijo. Por eso, debemos valorar a los profetas y profetizas especiales que Dios nos da, pero también reconocer y acoger esos profetas más comunes y más frágiles, de la vida cotidiana.

2 - La profecía bíblica es lucha por justicia y vida para los pobres

Muchas religiones tienen profetas o fenómenos semejantes al profetismo. En el Egipto antiguo, los magos del Faraón eran como “profetas”, eso es, hablaban en nombre de la divinidad. La Babilonia antigua tenía profetas (Balaam, que aparece en la Biblia, es un profeta de tipo babilónico -Nm 22). De las antiguas religiones orientales han venido las gitanas, cartománticas y otros adivinos. La misma Biblia dice que, en los primeros tiempos de Israel, los profetas se llamaban “*videntes*” (1 Sm 9, 9). Sólo después fueron considerados “*nabis*” (*llamados*), o sea, portavoces de la palabra de Dios. La diferencia entre los videntes de antes y los profetas de después, fue que mientras los videntes eran estrictamente religiosos y podrían ser llamados “*estáticos*”, los profetas eran hombres y mujeres comunes que escuchaban una palabra de Dios en las más diversas situaciones y las transmitían al pueblo.

Desde los tiempos del primero testamento, lo que caracteriza los profetas bíblicos es mantener en el pueblo de Dios la consciencia de la alianza que el Señor hizo con ellos y actualizar siempre las condiciones para sí vivir en esa alianza: la justicia y la solidaridad. Esos son los temas fundamentales de los profetas. Todo es leído y releído de acuerdo con esas exigencias. Los profetas mantienen viva en el pueblo la experiencia del Éxodo del Egipto y la liberación en el desierto como siendo el tiempo del enamoramiento entre Dios y su pueblo (Ver Jeremías 2, 1- 2; Oseías 2, 16 – 21 y otros).

Todos los profetas insisten en que no vale la pena la adoración a Dios si esa no es fundamentada en la lucha por la justicia (Is 1, Is 10; Jr 7; Am 5, Os 2, etc). Miqueas resume la palabra de los profetas al decir:

“Las personas preguntan: Como puedo agradar a Dios? Será que debo ofrecerle mi hijo en sacrificio? Dios ya dijo, o hombre, lo que es bueno y lo que el te pide: es solo que practiques la justicia, ames la benignidad y camines con humildad frente a tu Dios” (Mq 6, 7- 8).

Los profetas que han venido después del exilio han comprendido la necesidad de las estructuras religiosas para fortalecer la identidad del pueblo y su vida propia, pero solo aceptan eso si la misma religión es fuente de justicia y derecho para todos (Is 58, Is 61, Jr 31, Zc 9, etc).

Hay quien piense que esa forma de ver los profetas es justa para el primero testamento, pero no para Nuevo Testamento. Según esa comprensión, en las primeras comunidades cristianas, los profetas serían de nuevo personas carismáticas con un don del Espíritu de hablar internamente à la comunidad de la Iglesia y centrado solo en los “asuntos espirituales”. No si encontraría en la profecía de las comunidades neo testamentarias esa preocupación con la justicia. De hecho, los escritos de los primeros cristianos tienen con la comunidad de Israel una relación doble: de un lado son casi todos comentarios de las palabras y actos de Jesús Cristo comprendidos desde las Escrituras (el primero testamento).

De otro, como más o menos por los años 80, ocurrió una ruptura entre la sinagoga y las comunidades dichas cristianas, hay también en esos escritos de la segunda y tercera generación cristiana el intento de tomar cierta distancia del Judaísmo y de todo lo que los ligaría al Judaísmo, incluso el estilo de los profetas. También es cierto que como las Iglesias primitivas si insertaban en las culturas ambientes, el profetismo en la cultura helenista y de las comunidades de la Asia Menor eran ciertamente muy influenciado por la cultura de religiones estáticas y de fenómenos extraordinarios. Ciertamente en Iglesias como la comunidad de Corinto, muy influenciada por la cultura helénica, profetas eran personas que interpretaban las lenguas del Espíritu. Sin embargo, en todas las listas de ministerios de las Iglesias apostólicas los profetas aparecen como un ministerio de coordinación y de constitución de la Iglesia y los profetas son mencionados inmediatamente después de los apóstoles. Cual sería la función de esos profetas en la comunidad. No tenemos muchos documentos o fuentes para responder a eso. Sabemos que la fuente de toda profecía es siempre el Espíritu Santo que viene e inspira las personas. Para ser profeta alguien tiene que vivir la intimidad del Espíritu. Ser persona que busca esa intimidad. Lo que en la tradición de Israel si llamaba *el sod* (los consejos más íntimos, los secretos de Dios). (Ver por ejemplo, el Salmo 25, 14). El mismo Jesús si proclamó como profeta con las palabras del 3º Isaías: “El Espíritu del Señor vino sobre mi y me consagró” (Lc 4, 18).

Esa es la fuente de la profecía: la intimidad del Espíritu – una experiencia pentecostal – carismática muy fuerte, íntima y especial. Al mismo tiempo, esa experiencia de amor de Dios en la persona y su luz maravillosa dentro de la persona hace con que esa persona si haga anunciadora y testigo/a de la justicia y de la misericordia divinas. “El Espíritu me ungió y me envió para liberar los oprimidos y proclamar el año de justicia...” (Lc 4, 19). En el evangelio de Lucas, el texto evangélico que narra la vocación carismática de Jesús, su verdadero Pentecostes (*El Espíritu vino sobre mí*) es al mismo tiempo el texto más revolucionario: (*para liberar los oprimidos*). El signo de que un cristiano es verdadera y profundamente profeta del Espíritu en la misma línea de Jesús es cuando el reúne en su persona una dimensión profundamente pentecostal y una clareza revolucionaria la más radical posible.

En la carta a los romanos, Pablo dice que hay un tipo de fe que no lleva à la justicia. Y hay una fe (profética) que lleva à la justicia (Rm 1, 17). En las cartas paulinas, esa dimensión de la justicia toma dimensiones diversas.

1 – Una primera dimensión es la justicia social y política que es siempre fundamental e indispensable como fundamento de la acción cristiana.

2 – La otra dimensión no es segunda como expresión. Al contrario es primera porque es raíz y fuente de la justicia social. Si trata de una acción de justicia (o de justificación) hecha por Dios en el interior de cada persona. Esa acción que en algunos textos aparecen como de santificación consiste en la obra del Espíritu de transformar la persona pecadora y injusta en justa, o sea, de pecadora en santificada por la gracia (Ver Rom 5; Gl 4 y Cl 2).

En la tradición de las Iglesias, muchas veces, ese término justificación fue comprendido como algo intimista y moralizante que significaba que Dios perdonaba nuestros pecados individuales y nos garantizaba el cielo después de la muerte. De hecho, esa dimensión íntima y profunda dentro de cada persona es importante pero como primicia de una nueva creación iniciada por la resurrección de Jesús y allí siempre Pablo dice: fundamentada en la justicia y la novedad de una nueva forma de vivir en el mundo (Rm 6).

Es claro que ese tipo de propuesta de renovación de la vida toma más una dimensión social o más individual de acuerdo con el tipo de comunidad en que se inserta, de acuerdo con su cultura. Por ejemplo, en la comunidad de los corintios, Pablo tiene que llamar siempre la atención para la valoración de los más pobres: “Vean, hermanos/as, la comunidad de ustedes. En ella, no hay muchos sabios ni gente importante, pero Dios escogió los que son considerados como nada frente al mundo para confundir los que son fuertes” (1 Cor 1, 26 ss). “Entre ustedes, yo solo quise me presentar como testigo de la cruz de Jesús” (1 Cor 2). De hecho, en la comunidad hay muchos dones del Espíritu. Pablo dice que unos hablan lenguas dadas por el Espíritu (*glossolalia*) y otros las interpretan para la comunidad. Esos serían los profetas. Pablo dice que prefiere hablar cinco palabras que si comprenda (profecía) que cinco mil palabras en lenguas (1 Cor 14). En la comunidad de Filipos, el apóstol no parece sentir tanta necesidad de insistir en eso.

Según el evangelio de Lucas, cuando Juan Bautista nace, su padre canta: “Bendito el Señor, porque ha visitado y liberado a su pueblo. El nos dio una fuerte salvación, como había prometido por sus profetas... liberarnos de la mano de los enemigos... para que, libres, podamos servirlo en santidad y justicia” (Lc 1, 68- 76). María agradece a Dios la gracia de ser madre de Jesús afirmando: “El derrumba los poderosos de sus truenos y eleva los humildes” (Lc 1, 52). El evangelio de Mateo resume todo con la palabra de Jesús: “Busquen el reinado divino y su justicia y todo lo más vendrá como incremento” (Mt 6, 33). Hasta en el libro del Apocalipsis, el Cristo va pedir a la Iglesia de Éfeso: “Vuelve a tu primero amor”. Para muchos que leen ese texto hoy, ese pedido parece significar solamente “volver a la pureza de la fe”. Sin embargo, era la misma expresión de los profetas: volver al desierto, retomar el amor de su juventud... Volver a la experiencia liberadora del Éxodo.

Hasta hoy para la Iglesia aún resona ese apelo. De cierta forma desde los años 70, en la América Latina y en el mundo, fueran las pastorales populares y la Teología de la Liberación venida de ellas que tienen cumplido esa función de ser la profecía que ayuda toda la Iglesia a volver a centrar su fe en la experiencia liberadora del Éxodo y al mismo tiempo hacer eso desde el mundo de los empobrecidos y la preocupación con la justicia del reino.

3 – La teología de la liberación y su profecía

Aunque desde los tiempos coloniales, muchos cristianos y cristianas han participado activamente en movimientos y luchas por liberación, las Iglesias, en general, siempre se ponían

oficialmente del lado de los colonizadores y en contra cualquiera movimiento de liberación. Solo en los años 60, la participación de cristianos de base en los movimientos sociales y políticos, han empezado a interpelar los pastores y los ambientes de Iglesia y llevarlos a una nueva postura sobre las transformaciones sociales.

Después del Concilio Vaticano II y hasta la mitad de la década de 80, la América Latina vivió el surgimiento y fortalecimiento de muchos movimientos sociales de carácter liberador y una política oficial represiva de diversos gobiernos dictatoriales. En los movimientos de liberación, muchos cristianos han participado activamente. Y la novedad fue que, por la primera vez en la historia, diversos pastores y ministros, así como comunidades, tanto católicas, como evangélicas han entrado en esa lucha. Movidas por la profecía, las Iglesias han dado un testimonio del reino de Dios en la lucha por la justicia y por la defensa de los pobres. Desde 1965, en una carta escrita en Roma y enviada a sus colaboradores, Dom Helder Camara, entonces arzobispo de Olinda y Recife, en Brasil, declara su apoyo total al proceso bolivariano, comprendido como camino de integración latinoamericana y caribeña, así como de liberación económica del imperio⁴.

En 1968, ocurre para las Iglesias evangélicas la 4ª Asamblea general del Consejo Ecuménico de Iglesias. Fue en Upsalia, Suecia, con el tema: “Hago nuevas todas las cosas” (Ap 21, 5). Tuvo una buena repercusión de renovación en nuestras Iglesias en el continente. En el mismo año, si han reunido los bispos católicos en Medellín, Colombia. Allí el tema era “la presencia de la Iglesia en una América Latina en transformación. Allí, los obispos han declarado:

“Que se presente cada vez más claro el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual. Que ella sea servidora y comprometida con la liberación de toda la humanidad y de cada ser humano en todas sus dimensiones” (Med 5, 15).

De hecho, cuando leemos afirmaciones como esas, tenemos la impresión que, mismo de los obispos que han firmado esa declaración, pocos tenían plena conciencia de aquello con lo cual si comprometían. Mismo en los primeros tiempos después de Medellín, no fueran tantos los obispos que han vivido su ministerio como profecía de justicia y liberación. Pero, podemos decir que la Teología de la Liberación, al menos en su primera explicitación, fue consecuencia de la experiencia de inserción de cristianos y pastores en las luchas sociales concretas, pero fue también muy motivada por la conferencia episcopal de Medellín. De hecho, en el inicio de los años 70, surge la Teología de la Liberación, tanto en los medios católicos, como de algunas Iglesias evangélicas. Pioneros de esa reflexión fueran católicos como Gustavo Gutierrez y Hugo Assman y también teólogos evangélicos como Ruben Alves y Richard Shaull.

Tanto en las Iglesias evangélicas, como en la Iglesia Católica algunas figuras de obispos y pastores han asumido claramente una posición profética en la línea de la profecía bíblica y de la mística del reino de Dios. Entre ellos, ciertamente, podemos citar Oscar Romero. El no estuvo en Medellín y en Puebla, vivía el momento de cambio de sus posiciones. Era un obispo conservador que fue convertido por su opción por los empobrecidos⁵.

Pocos meses antes de ser muerto, el arzobispo declaró:

⁴ - ⁴ - DOM HELDER CÂMARA, **Circulares Conciliares**, Volume I – Tomo III, 68ª Circular, Roma 16/ 17. 11. 1965, Recife, Editora CEPE, Instituto Dom Helder Câmara, 2009, p. 253.

⁵ - VV.AA. , **Voz dos sem voz, A palavra profética de Dom Oscar Romero**, São Paulo, Paulinas, 1987, pp. 261-278.

“Estar a favor de la vida o de la muerte. No puede haber neutralidad posible. O servimos à la vida, o somos cómplices de la muerte de muchos seres humanos. En eso si revela cual es nuestra fe: o creemos en el nombre del Dios de la Vida o usamos el nombre de Dios, sirviendo a los verdugos de la muerte”⁶.

Por detrás de esa posición clara de Monseñor Romero hay la fe y la sensibilidad de un hombre de Dios, hay la situación trágica que el veía todos los días en San Salvador, pero ciertamente había también y contó mucho para eso la colaboración de la reflexión teológica de los jesuitas que eran muy cercanos del Monseñor, especialmente, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría y otros.

En ese momento y allí en El Salvador y en diversos sitios del continente, ciertamente la Teología de la Liberación tuvo una función profética importante. En los inicios de los años 80, después de la victoria de la revolución sandinista en Nicaragua, diversos teólogos latinoamericanos y otros han buscado profundizar la relación entre Cristianismo y Sandinismo o un tipo nuevo de Socialismo⁷.

Aún en los años 80, en la Habana, Fidel Castro quiere comprender mejor la Teología de la Liberación, Sobre eso, oye el obispo brasileño Dom Pedro Casaldáliga y después le dice claramente:

“La teología de ustedes ayuda la transformación de la América Latina más que miles y miles de libros sobre el marxismo”⁸.

Considerando que esa es una afirmación desde la experiencia de Cuba, sería bueno preguntarnos si hoy si podría afirmar que nuestra teología favorece la liberación del pueblo. ¿Será que aún hoy nuestra teología puede ser considerada un factor de transformación social y política en el continente y en el mundo en que vivimos?

4 – Como la Teología puede ser profética.

Pablo dice que Dios construye la Iglesia encima de los fundamentos de los apóstoles y los profetas. (Ef 2, 20; 1 Cor 12, 28). Actualmente, al menos en las Iglesias más históricas – Iglesia Católica y Iglesias ortodoxas – los obispos si ponen como sucesores de los apóstoles. Y ¿quién serían los sucesores de los profetas? ¿O será que à la Iglesia, hoy, le falta una raíz o una pierna importante? En las Iglesias, es costumbre hablar de *descristianización* en el mundo. ¿Será que es solo eso, o sería más adecuado hablar de una *desprofetización* del mundo y de las Iglesias? Un teólogo francés si pregunta: ¿Que hemos hecho de los profetas?⁹

Alguien puede objetar que, en si, no es tarea de la Teología ser profética. En la Biblia el mensaje de los profetas tiene un fuerte contenido teológico, pero no contiene una teología sistemática. En la historia de la Iglesia, en cada época, siempre han surgido hombres y mujeres que ejercen una profecía. En los primeros siglos, la Iglesia tuvo muchos mártires y ellos vivieran el testimonio de la fe (el martirio) como una profecía al mundo. Después los monjes y confesores si han puesto en el lugar de los mártires y muchos de ellos/ellas han vivido una tarea profética. En la Edad Media, Pedro de Valdez, Francisco de Asís, Catarina de Sena y otros fueran profetas. En el siglo XVI, Lutero, Thomas Münzer y otros reformadores fueran

⁶ - Sobre eso, ver: FRANCISCO AQUINO JÚNIOR, Teologia e Política, in *Revista de Estudos da Religião*, março 2008, pp. 92- 118.

⁷ - Sobre eso, ver GIULIO GIRARDI, Marxismo, Sandinismo e Cristianesimo, Roma, Borla, 1986.

⁸ - DOM PEDRO CASALDÁLIGA, Nicaragua, combate e profecia, Petrópolis, Vozes, 1986, p. 172.

⁹ - Cf. PIERRE GANNE, Qu'avez-vous fait des prophètes?, Paris, Desclée de Brouwer, 2013.

profetas. En el siglo XX, Charles de Foucauld, Juan XXIII, Dom Helder Cámara y otros han cumplido esa misión. Sin embargo, pocos entre esos hombres y mujeres pueden ser llamados de teólogos/as. En América Latina, con pocas excepciones, como es el caso del padre José Comblin que fue exilado por la dictadura brasileña, casi ningún de los otros teólogos o teólogas de la liberación han sufrido propiamente persecuciones. Es verdad que, en la América Latina de los años 80, tenemos un teólogo mártir: el padre Ignacio Ellacuría, en el Salvador, con sus compañeros jesuitas y las dos señoras asesinadas con ellos, en noviembre de 1989. De todos modos, se podría preguntar si Ellacuría sufrió el martirio por ser teólogo. Alguien podría decir que el fue muerto por ser del grupo de los jesuitas que daban apoyo a la pastoral profética de Romero y, después de la muerte del arzobispo, estaban en diálogo con grupos que contestaban la dictadura.

De todos los modos, no si puede negar que en los años 70 y 80, la Teología de la Liberación daba respaldo y fuerza a todos los movimientos proféticos del continente. ¿Será que nuestra actual teología sigue haciendo eso o teniendo esa dimensión profética – de respaldar los movimientos y iniciativas proféticas de base o de pastores?

Cuando la Teología de la Liberación hacía eso, los ambientes eclesiales eran otros. Había una vena profética que soplabla no en todos, ni en la mayoría, pero al menos en diversos ambientes de Iglesia y de pastoral.

Desde los años 80, eso cambió. En las Iglesias evangélicas, una tendencia más conservadora se impuso y se llamó “*evangelical*” o “*carismática*”. En la Iglesia Católica, aún muy centralizada, por obra y gracia de los dos papas anteriores a Francisco, se tiene la impresión que la profecía fue rareando. Siempre podemos percibir profetismo en la lucha contra la mafia en la Italia y algunos curas se han destacado en eso. Pero, en la mayoría de las comunidades, lo mismo que en América Latina y Caribe, se hizo más difícil encontrar personas y actitudes proféticas. Sin duda, más que en otros tiempos de la historia, el profetismo si hizo comunitario y ejercía más una profecía de resistencia y continuidad de las comunidades y de las pastorales sociales que propiamente la propuesta de caminos nuevos.

Como en otros momentos de la Historia, la jerarquía de nuestras Iglesias, con raras excepciones, han quedado auto centradas y se han dejado tomar por un excesivo institucionalismo. Siempre que eso ocurre, toda la Iglesia (y no solo los pastores) viven el riesgo de “sofocar el Espíritu y apagar la profecía” (Cf. 1 Ts 5, 19- 20). Ciertamente, en las últimas décadas, eso ocurrió en la Iglesia Católica y en otras Iglesias (evangélicas y ortodoxas). Si la realidad no fuera esa, no tendrían sentido las predicaciones del papa Francisco y sus escritos proponiendo una Iglesia “en salida” y pidiendo que los ministros tengan “olor de ovejas”. No sería necesario que, a todo momento, el papa tuviera de decir que prefiere una Iglesia que se ensucia las manos con su inserción junto a los pequeños que una Iglesia limpia y acomodada. Sin embargo, muchos católicos y pastores tienen dificultades para comprender al papa Francisco y acoger su mensaje. Y en ese caso, la pregunta normal es si la teología tiene a que ver alguna cosa con eso. Sin duda, la respuesta es si.

Todos sabemos que, por detrás de la resistencia de muchos sectores eclesiásticos a los cambios, están cuestiones de poder, intereses personales ligados a grupos sociales y políticos, etc. Sin embargo, en la resistencia de los sectores conservadores a la propuesta del obispo de Roma está el hecho que ellos, ministros y fieles, no aceptan la Teología de la Liberación, aunque el papa jamás use ese nombre. Desde una sensibilidad diversa, el propone una Iglesia pobre y servidora, inserta junto a los pobres y comprometida con su liberación. 50 años después del Concilio, muchos pastores y grupos católicos aceptan las preocupaciones sociales como

válidas, pero parece que para ellos lo social no hace parte del núcleo de la fe. Esas campanas sociales son expresiones externas o tangenciales de la fe, pero no hacen parte del corazón mismo de la fe. La teología que alimenta e impulsa las razones de su fe no integra profundamente lo social y la dimensión más personal o íntima de la fe. Hace más de 50 años y después del Concilio, tanto en la Iglesia Católica, como en la mayoría de las Iglesias evangélicas, la teología dominante no es para nada una Teología de la Liberación y el lenguaje profético sigue siendo como raro y externo a la forma de predicar la fe y de vivir el culto y la espiritualidad. En ese sentido, la Teología de la Liberación y sus diversas expresiones no han tocado o penetrado profundamente en las Iglesias, con excepción de algunos sectores marginales o periféricos.

5 – Teologías de la Liberación y profecía hoy

La confesión de nuestras fragilidades y de nuestro pecado es parte integrante de nuestra espiritualidad y por eso de nuestra posible profecía. Si aplicamos eso a los grupos comprometidos con Teologías liberadoras, debemos reconocer que, por todas las dificultades encontradas en los ambientes de las Iglesias, en las últimas décadas, los teólogos y teólogas han perdido mucho de su inserción en las bases.

Una teología que nació como reflexión desde la praxis de las comunidades pobres, en diversos casos, perdió la relación directa con esas comunidades. Tanto por causa de la fragilidad cada vez más visible de las comunidades, como también porque los teólogos se han insertado más en los ambientes de las universidades. Como esas son muy controladas por Roma, la dirección de cada universidad ejerce control sobre sus profesores. Hace pocos años, en la Universidad Católica (PUC) de São Paulo, en la Facultad de Filosofía, un grupo de profesores quiso ofrecer a los alumnos una disciplina sobre el filósofo Michel Foucault. La rectoría de la Universidad prohibió y por lo que se supo, hizo eso por una orden directa del arzobispo. En el campo de la Teología, buenos teólogos tienen que pensar si escriben sobre tales asuntos polémicos. La conclusión de eso es que, sin duda, no se hace teología profética bajo censura o control institucional.

En las últimas décadas, han florecido, con muchos de los paradigmas de la liberación, buenas teologías negras, teologías indias y teologías feministas, así como la ecoteología. Esas teologías son proféticas por su contenido y por el hecho de que colaboran fuertemente con el camino de las comunidades, sean los grupos específicos a que sirven (negros e indios o mujeres), sean a todas las comunidades eclesiales. Pero, una amenaza a esa dimensión profética es que, si en el inicio de los años 70, había relación más directa entre los teólogos y teólogas que elaboraban la teología liberadora y las comunidades eclesiales concretas y los seminarios y agentes de pastoral de base, hoy, eso no es más así. Por el hecho que muchos de la jerarquía se han distanciado de una visión de fe más inserta en la realidad social, la relación entre los ambientes de Teología de la Liberación, (o teologías negras, indias y feministas) con parroquias y comunidades eclesiales es menos fácil y más compleja.

Mirando el día a día de las Iglesias en las bases tenemos la impresión que el camino concreto de la mayoría de las comunidades eclesiales y de sus participantes anda a años-luz de distancia de cuestiones teológicas que para nosotros son temas de cada día: las imágenes patriarcales de Dios, los retos de una Teología sacrificial, la superación de una visión exclusivista o inclusivista de la fe, las cuestiones de una espiritualidad pos-religional y así adelante... si esos temas son pertinentes e importantes, es bueno verificar si no estamos hablando de nosotros para nosotros mismos y si el pueblo de Dios está totalmente ajeno a todo eso... viviendo el tipo

de fe aún expresa en las liturgias tradicionales y predicada por televisiones de movimientos carismáticos fundamentalistas.

En su libro “*A profecia na Igreja*”, el padre José Comblin afirmaba:

“Los problemas actuales son muy amplios. En todo el mundo explotan los problemas. Guerras en África y Oriente Medio, financiadas por grupos económicos y políticos. Comercio de armas, tráfico de mujeres y niños, los alimentos transgénicos y tantos otros problemas. Profetas no tienen fuerzas para construir una nueva sociedad. Pero, su misión consistirá en despertar, fortalecer y animar los pueblos silenciados. Frente a actual evolución de la sociedad humana, con la primacía de la economía y del dinero, con la injusticia que crea todo tipo de desigualdades, entre los pueblos y mismo dentro de cada pueblo, con los medios de comunicación divulgando un pensamiento único, aún impresiona como en la mayoría de los casos la Iglesia mantiene el silencio”¹⁰.

La respuesta de la jerarquía católica a la actual situación del mundo es lo que llaman de “doctrina social de la Iglesia”. Mientras que la profecía trata de cosas concretas y particulares desde las exigencias del reino de Dios, las doctrinas, por su misma naturaleza, deben ser genéricas. La profecía acepta el riesgo de ser mal interpretada y es siempre ocasional. Al contrario, la doctrina debe ser tan equilibrada que pueda servir para todas las situaciones. Aún en el caso de la doctrina social de la Iglesia, la dificultad es que pocos conocen esa doctrina, sea entre los mismos católicos y entre los miembros del clero. Si conocieran, verían que una doctrina no puede ser eficaz. Las personas pueden hasta ponerse de acuerdo con lo que dice la doctrina, pero, ¿quién podría ejecutarla? La impresión dominante es que documentos y declaraciones no penetran en la realidad social y no la cambian”¹¹.

Cuando Comblin escribió eso, Francisco no era aún obispo de Roma. Hoy, el papa hace un llamado de atención al mundo por la situación de los migrantes y refugiados en Europa, por la cultura de la indiferencia, por la economía que mata y el derecho que todos los seres humanos tienen a las tres T: tierra, trabajo y techo. Y escribió una encíclica sobre el cuidado de la Tierra, nuestra casa común. Pero, como el es jefe de Estado y mantiene aún una estructura de Iglesia centralizada, su profecía es muy matizada por la diplomacia del Estado y su propia situación de papa. La Iglesia necesita de profetas de base y desde el mundo de los pobres. Como se ha agravado mucho la situación del mundo, necesitamos de más profetas. Sin duda, los tenemos. En todos los países, hay hombres y mujeres que ejercen un verdadero profetismo en sus profesiones y luchan por un nuevo mundo posible. En las Iglesias, hay muchos profetas y profetizas del reino. Pero el Nuevo Testamento prometía que el Espíritu bajaría en Pentecostés y haría de toda la Iglesia un pueblo profético.

Tenemos el derecho de desear no solamente un papa profético, un u otro cura, pastor o ministro evangélico profético, sino que toda Iglesia como Iglesia sea profética. Para eso, ella necesita de una Teología que fundamente y de fuerza teórica y racional a esa profecía. Eso es difícil que ocurra si la Teología se queda solo en la academia y escrita en el estilo de los sabios del mundo. Es difícil que una teología así tenga carácter profético. Sea como sea, sin duda, actualmente hay trabajos teológicos en la línea de la liberación y que son profundamente

¹⁰ Cf., por ejemplo, JEAN-YVES CALVEZ, Les silences de la doctrine sociale catholique, Les Éditions de l'Atelier, Paris, 1999.

¹¹ - Cf. JOSÉ COMBLIN, A profecia na Igreja, São Paulo, 2008, ver o capítulo 11, parte final del libro.

proféticos. No quiero enumerarlos acá para no ser injusto con ningún que, por caso, deje de citar. Para solo dar un ejemplo, recientemente, un grupo de teólogos acompaña ministros y cristianos que sufren las consecuencias de las minerías y enfrentan la realidad buscando salidas. Eso fue consignado en un libro colectivo y es sin duda un trabajo y una teología decididamente profética¹². Grupos de teólogos que acompañan el camino de las comunidades indígenas y negras, así como las luchas de emancipación de las mujeres, de grupos minoritarios y oprimidos como los gays, sin hablar de los migrantes y los gitanos. Son grupos proféticos y la teología que hacen tiene una fuerte dimensión profética. En los países donde la pastoral de las cárceles va más allá de una asistencia pastoral buena para mantener el sistema vigente y formula pistas nuevas de una justicia restaurativa están haciendo una Teología profética. Así grupos de teología que dialogan con la Teología postcolonial y otros caminos como lo pos religioso pueden tener un carácter profético cuando ayudan las personas y grupos a vivir la fe como compromiso social y político de transformar ese mundo.

En agosto de 1999, en una visita que hice a Recife, quise ver a Dom Hélder Câmara, mi maestro y obispo quien me ordenó presbítero. Eso ocurrió quince días antes de su fallecimiento. El me acogió ya muy frágil y muy callado por sus 90 años. Como yo no quería fatigarlo y él me parecía casi adormecido, me despedí. Pero le pregunté si podría darme una palabra de vida. Y después de un largo silencio, el me susurró: “No dejes caer la profecía”¹³. Fue la última palabra que escuché de él. Y pienso que no fue dirigida solo a mí, sino a todas las personas que han reconocido su palabra como profética. Por eso, concluyo esa reflexión, retomando esa palabra que escuché de Dom Helder: No dejen caer la profecía.

Brasileño. Monje benedictino, es teólogo y escritor. En Brasil, es consejero de las comunidades eclesiales de base y de los movimientos sociales. Actualmente es coordinador latinoamericano de la Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo (ASETT). Tiene 48 libros publicados en portugués y otras lenguas. Una de sus más recientes publicaciones es “Evangelho e Instituição”, Paulus, 2014 (traducido en italiano).



¹² - Cf. VV.AA., Igreja e Mineração, (Em defesa da vida e dos territórios), Brasília, CNBB, 2015.

¹³ - Cf. MARCELO BARROS, **Dom Helder Camara, profeta para os nossos dias**, São Paulo, Paulus, 2013, p. 10 e 11.

INTERROMPIDAS VENCEREMOS!¹

RASCUNHOS SOBRE LIBERTAÇÃO E FRACASSO

Nancy Cardoso

Não passo de um mendigo do futebol, ando pelo mundo de chapéu na mão, e nos estádios suplico: - Uma linda jogada pelo amor de Deus! E quando acontece o bom futebol, agradeço o milagre - sem me importar com o clube ou o país que o oferece. Eduardo Galeano

Que uma partida de futebol é um evento religioso não resta a menor dúvida. Nunca vi visita de papa ou milagre de santo que provocasse entusiasmo tamanho. Entusiasmo, como se sabe, é uma palavra sagrada que quer dizer “ter um deus dentro de si.” E os torcedores realmente devotos terminam num estado de transe semelhante ao que acontece nos terreiros de candomblé.² Rubem Alves

1. Introdução

Eu não deveria mencionar ou comentar sobre futebol depois daquele arrasador “Alemanha 7 X 1 Brasil” na copa do Mundo de 2014. Eu não deveria... mas estamos falando de religião e de resistência e o imaginário do futebol – paixão presente em nossas culturas – pode ser uma porta de entrada estimulante, entusiasmada. Religião e futebol no Brasil são tramas complexas e dispersas, com forte ritualização, mecanismos simbólicos poderosos e articuladores de extenso repertório de fatos e relações sociais de poder.

O campo esportivo é simultaneamente totalizado e recortado através de três categorias de agentes - profissionais, especialistas e torcedores, classificados a partir das diferentes formas de atuação e participação no jogo. Os profissionais são todos aqueles que interferem diretamente nos jogos (jogadores, técnicos, dirigentes, juízes, preparadores físicos, médicos etc.). Os especialistas ou cronistas esportivos são os profissionais da mídia (comentaristas, locutores, repórteres), intérpretes dos jogos e, por definição, mediadores entre o evento ritual e os torcedores. A categoria torcedores procura abranger todos os que, mediados pela emoção, partilham o universo do futebol.³

Aonde está o futebol? O que garante o pulso e a reprodução do fenômeno? Focar em uma das partes não explica a totalidade; um olhar institucional e oficial num dá conta das complexas e simultâneas dinâmicas envolvidas nos eventos sociais produzidos em torno do futebol. Quem joga, quem treina, quem administra, quem apita o jogo, profissionais de saúde, tribunais específicos, quem comenta e quem torce e toda uma indústria de objetos, publicações, viagens, vídeos e comemorações existem em função do jogo e o “jogo jogado”. É no campo que se dá a pulsão fundamental que anima todo o complexo, mas não o explica totalmente, e por isso os significados são negociados e disputados intensamente, também com sabidas histórias de corrupção e violência.

¹ Agradeço as conversas e leituras de Cláudio Carvalhaes, Maryuri Grisales, Angélica Tostes, Fábio Py e Maurício Alvarez.

² ALVES, Rubem, O futebol e a religião, http://correio.rac.com.br/conteudo/2014/03/colunistas/rubem_alves/158802-o-futebol-e-a-religiao .html (acesso em 28/9/2016)

³ Guedes, Simoni Lahud. (2003). Lógicas da emoção. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 18(51), 179-183, in: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_isoref&pid=S0102-69092003000100015&lng=en&tlng=pt. (acesso em 27/1/2015)

O futebol tem uma presença para além dos campeonatos oficiais, das crônicas dos jogos e dos heróis do jogo consagrados nos estádios e nas mídias especializadas e fora dela. A paixão do futebol acontece nos terrenos baldios das pequenas cidades, nos campos improvisados nas periferias pobres, nas quadras das escolas, na praia e na prisão, ocupando espaços generosos e tempos alargados. Fenômeno masculino, o futebol também representa as formatações de poder e gênero fazendo do desejo das mulheres de jogar o jogo, um esforço ainda limitado e desvalorizado. Mercadoria e consumo, competição e espetáculo, tráfego de influência e mobilidade social, criatividade e disciplina. A arquitetura vistosa e pesada do futebol amarra todas estas contradições: pode ser conhecida nas partes e no todo e qualquer tentativa de redução ou simplificação dos significados inviabiliza a interpretação, sempre tão corrida e provisória, como o jogo.

Mas é no campo (qualquer) com a bola (qualquer) que o fenômeno tem sua materialidade: todo o resto vive desse momento ritual vivido e fundante. O jogo, @s jogador@s, a bola, o drible, o gol até mesmo a paixão interrompida num “7 X 1” desolador. No futebol o fracasso é possível, e vivido com dor e revolta sem, contudo, afastar ou matar o zelo e a devoção envolvida.

A Religião também tem um extenso repertório de fatos e relações sociais de poder na América Latina e no Brasil, e também tem *profissionais, especialistas e torcedores*. Se eu pergunto pelo fenômeno social da teologia da libertação eu estou me referindo a um dos elementos de negociação e disputa no campo religioso latino-americano, de modo particular no campo do cristianismo, mas também para outros campos. Fazer uma história de teologia da libertação deve considerar as complexas relações rituais e as práxis comunitárias envolvidas, negociadas e disputadas.

Falamos das/os teólogas/os? Falamos de bispos? Livros publicados? Das pastorais sociais? Das comunidades de base? Tudo isso é Teologia da Libertação... mas aonde mesmo que o “jogo é jogado”? Aonde a vertigem da “fé na vida” como momento ritual vivido e fundante? Falaremos a partir dos vencedores? De quem fez sucesso e carreira? Situaremos as universidades e seminários, as cátedras e congressos? Mas esta perspectiva é limitante e obscurece o lugar mesmo dos processos de libertação... e seus possíveis fracassos, suas derrotas históricas.

Como fazer a memória dos fracassos, das interrompidas? Homens e mulheres que deram e dão sua vida pela vida, num jogo sem regras e controlado por poderes violentos que querem manipular a paixão e fé?

Começo falando de futebol porque preciso situar os modos de fé não só no fenômeno específico da religião. Por isso mesmo preciso mais do que as disciplinas teológicas e da ciências da religião.

2- O sujeito histórico da Teologia da Libertação: quem joga?

Tomo um texto de Raúl Vidales de 1982: “Volveré... y seré millones”⁴, editado por CELADEC – Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana. O título do livro recupera a expressão atribuída a Tupac Katari, liderança indígena na luta contra a violência colonial.

Raúl Vidales apresenta uma reflexão sobre “El sujeto histórico de la Teología de la Liberación” e abre para o debate com Enrique Dussel, Hugo Asmann, Jurgen Moltmann, Luis Rivera

⁴ VIDALES, Raúl, *Volveré... y seré millones*, CELADEC – Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana, Lima, 1982.

Pagan e outros (num tempo em que as teólogas ainda não existiamos, eles diriam!). As perguntas e debates são extremamente honestas, quase severas, difíceis. Nada fica intacto! Tudo pode ser criticado!

Dussel dispara:

“si la teología parte de la teología, entonces yo tomo el Worterbuch de Kittel. Si la teología parte de la comunidad cristiana, entonces yo parto de la historia de la iglesia. Pero si la teología quisiera partir de la realidad concreta de la acción de esas mayorías oprimidas el problema es mucho más complejo y exige una precisión categorial mayor también.”

Moltmann pergunta:

“¿por qué tenía que llegar a ser cristiano? Si comienzo por este método no veo razón de hacerme cristiano.”

O passado joga luz e se apresenta como interrogante necessária: aonde a Teologia da Libertação (TdL)? O meu/nosso lugar de significado, entre a tradição de fé e teoria, não pode partir da teologia mesmo... nem da história da igreja, nem dos documentos de Concílios, nem Congressos e seus livros. Tudo isto é também TdL mas

A questão primeira e prioritária da TdL nunca foi a fixação exclusiva na reflexão teológica teórica, mas o compromisso libertador. A experiência viva e empenhada com os pobres e sua causa marcou desde o início a agenda do teólogo (sic.) da libertação⁵.

A “ação concreta das maiorias oprimidas em processos de libertação”, esse o lugar e o tempo que move toda a TdL, a paixão primeira e persistente dos compromissos de libertação em contextos diversos - e sempre precisados de atualização - de colonialismo, submissão, exploração e violência. Tudo mais é momento segundo. Esta tensão metodológica é vital para que *comentaristas, críticos, especialistas, narradores, técnicos, massagistas e dirigentes da teologia* não expropriem nem reduzam as difíceis tarefas da TdL a estratégias pastorais datadas ou relicários imobilizados.

Na palavra de um teóloga feminista citando uma teóloga da libertação indecente:

Para Althaus-Reid la teología de la liberación Latinoamericana fue cooptada por la “normalidad” en otras vías. Fue tratada con condescendencia por un tipo de voyerismo y turismo “revolucionario” norteamericano y de Europa Occidental. Durante veinte años la teología de la liberación vendió libros (traducidos) y sus teólogos (clérigos masculinos) aparecieron en conferencias y universidades en el Norte. Algunos temerarios imaginativos de “revoluciones” del norte vinieron a América Latina para ver Comunidades de Base humildemente haciendo sus estudios bíblicos con los pobres, con poca comprensión de lo que realmente estaban viendo en el contexto la sociedad más amplia.⁶

⁵ TEIXEIRA, Faustino, Teologia da Libertação: eixos e desafios, in: www.iserassessoria.org.br/novo/arqsupload/141.DOC (acesso em 29/9/2016)

⁶⁶ RUETHER, Rosemary Radford, Hablando Sucio, Diciendo la Verdad: Haciendo Indecente la Teología, in: <http://andremusskopf.blogspot.com.br/2011/12/hablando-sucio-diciendo-la-verdad.html> (acesso em 29/9/2016)

Assim o que movimenta toda TdL é a luta de libertação em suas variações, indecências difíceis de serem digeridas em processos educados de qualquer instituição, inclusive as igrejas cristãs. As tentativas de disciplinamento transformam qualquer teologia em capítulo e versículo de uma sistemática que serve aos interesses acadêmicos ou eclesiásticos.

Comentaristas, técnicos, jornalistas especializados, massagistas, dirigentes... tudo momento segundo. É preciso manter a paixão das maiorias oprimidas como lugar irredutível e insubstituível como antídoto contra toda forma de cooptação que:

pode tentar, em maior ou menor medida, substituir a libertação dos pobres pelo triunfo do que se converteu em causa própria, pessoal ou grupal, a dor dos pobres pela paixão que gera a política, o serviço pela hegemonia, a verdade pela propaganda, a humildade pela prepotência, a gratuidade pela superioridade ética.⁷

A teologia/teologias devem necessariamente ser entendidas dentro do quadro do conflito da luta de classes dramática na AL. Significa dizer que setores hegemônicos do cristianismo continuam comprometidos com as elites capitalistas do continente e seus interesses globalizados. Seguindo esta radicalidade do método, é preciso evitar todo e qualquer processo de idealização da teologia da libertação tanto na forma do elogio acrítico, como nos reducionismos de modelos exemplares que imobilizariam a libertação da teologia mesmo, em especial em idealizações eclesiais/eclesiásticas.

Neste sentido reafirmar a Teologia da Libertação e suas variações deve se atualizar permanentemente como cristianismo que se deixa evangelizar pelos pobres, como retomada vital da encarnação, que entre nós chamamos Jesus.

3-Memória, Rebeldia e Esperança: onde caiu Camilo...

Escrever uma história, uma panorâmica da Teologia da Libertação, não pode ser um projeto dominado por uma temporalidade ordenada, linear, juntando bem sucedidas prosas teológicas. Não! não será pela lista pródiga de livros e escritos, nem pelo número de conferências e ouvintes. Contar da Teologia da Libertação de concílio em concílio, de bispo em bispo, de documento em documento, de livro em livro, de teólogo em teólogo? Isto reduziria a TdL a um modismo de algumas décadas numa perspectiva história triunfalista e autoritária.

É uma história de rebeldia! ... terá de incluir o que não pode ser dito: a censura! Terá de lidar com sons incompreensíveis: a tortura. Terá de ressuscitar os mortos – pessoas e comunidades. Será uma história feita aos solavancos, soluços e arranques. Uma história de interrupções. Uma teologia interrompida. De libertação de interrompidas libertações. Interrompidas, mas sempre teologias. São teologias feministas frágeis e abusadas. Teologias de rios e florestas ameaçados. Teologias de mulheres e homens “pretos” contra o racismo grudado na cultura.

Os olhares preguiçosos dos teólogos de aluguel perguntam: Morreu?

Respondemos: Sempre esteve morta... e viva. Adoecida como os pobres do continente. Fraca e precária. Porque sempre foi momento segundo de dizer a fé, é momento primeiro a vida absurda dos vencidos- homens e mulheres. Fazer teologia da libertação implica numa desconfiança da tradição de saber burguesa, uma relação de guerra de guerrilha com a

⁷ SOBRINO, Jon, Espiritualidade da libertação – estrutura e conteúdos, Loyola, São Paulo, 1992, p. 102; disponível in: <https://books.google.com.br/books?isbn=8515006804> (acesso em 28/9/2016)

universidade e seus bunkers e ditadores, uma relação difícil com as editoras e seus públicos... sempre marcada de luta de classes... sempre marcada de opção de classe. O pobre para si... nem para Deus, nem por mim.

Havia uma proposta de um livro: teólogos/os de 2a. e 3a. geração tomariam teólogos/os de 1a. geração e fariam um diálogo atualizador. Me ofereceram alguns nomes: tudo gente boa mas... mas eu disse que queria fazer Camilo Torres. E me disseram: mas ele não foi bem um teólogo da libertação. Não?

... afirmou-se que em Camilo Torres não se encontra uma construção teórica sistematizada de sua proposta teológica. Aparentemente, segundo alguns teólogos, ele privilegia a práxis e não preocupa-se com a teoria. Essa afirmação aparece respaldada por Silva Gotay, que afirmou que Camilo somente teve uma práxis e não teve uma proposta teológica⁴⁶⁷. Míguez Bonino olha para Camilo como precursor da Teologia da Libertação, mas por entrar na luta armada a partir do ideal do amor eficaz e não por encontrar nele uma proposta de conteúdo teológico⁴⁶⁸. Gutiérrez, por sua vez, o considera como um cristão revolucionário que tinha uma má leitura teológica, definindo a Camilo Torres como um dos sinais anteriores à Teologia da Libertação, que mostravam as necessidades de viver-se um novo momento para a Igreja na América Latina.⁸

Quem foi Camilo Torres?

Nascido em 1929 em uma família rica de Bogotá, Camilo Torres foi ordenado sacerdote em 1952 e se mudou cedo para Louvain, para estudar sociologia. Voltando para a pátria, foi nomeado capelão da Universidade Nacional, onde esteve entre os protagonistas da abertura da primeira faculdade de sociologia de toda a América Latina.

Promoveu diversos projetos voltados ao resgate dos setores mais marginalizados da sociedade colombiana, teorizando a necessidade urgente de uma mudança radical na própria organização do seu país. A iniciativa mais relevante foi a fundação da Frente Unida do Povo, um movimento que se opunha à "Grande Coalizão" de governo, formada pelos dois maiores partidos, Liberal e Conservador.

A Frente se propunha a enfrentar as urgências tangíveis das esferas urbanas e rurais forçadas a uma pobreza extrema e pedia que a Igreja se inclinasse abertamente com a Teologia da Libertação. O ativismo e a proximidade com o pensamento marxista custaram a Torres o posto na universidade e a destinação a uma paróquia da cidade.

Desanimado com o insucesso das suas propostas não violentas, em junho de 1965, decidiu abandonar o sacerdócio e aderir ao Exército de Libertação Nacional (ELN), movimento guerrilheiro inspirado na revolução cubana. Depois de um curto período de treinamento, Camilo morreu no dia do seu batismo de fogo em um confronto com as forças do governo. O seu corpo foi tomado pelo exército e enterrado em um lugar secreto, a fim de evitar uma celebração heroica dos restos mortais do padre em armas.

Cláudio Ferlan >> <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/551450-a-50-anos-da-morte-de-camilo-torres-padre-guerrilheiro-simbolo-de-paz-para-a-colombia>

ALVAREZ, Mauricio José Alvilez, Camilo Torres e o Amor Eficaz: As origens da teologia da libertação e a Insurgência armada colombiana, dissertação de mestrado, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2013, in: http://tede.est.edu.br/tede/tde_arquivos/1/TDE-2013-10-11T085946Z-444/Publico/avilezalvarez_mj_tm261.pdf (acesso em 12/10/2013)

Camilo é um dos nossos teólogos interrompidos mais querido! Muito rapidamente descobriu a vertigem e a oscilação entre “comentar o jogo” e “jogar o jogo”. Tinha o entusiasmo, “um deus em si”, uma profunda experiência existencial e material que colocou em movimento todo o método e toda a teoria. Camilo Torres percorreu todos os caminhos possíveis por dentro dos espaços eclesiais e eclesiais, por dentro da carreira acadêmica e até mesmo dos processos políticos institucionais dos difíceis anos 50 e 60 na Colômbia e na América Latina. Estas trajetórias simultâneas e intensas levou Camilo a algumas resoluções que tiveram impacto fundamental na sua vida pessoal e coletiva:

1. *El poder para las mayorías sin el cual no hay cambio social.*
2. *El rechazo de la vía electoral como camino para la toma del poder.*
3. *La lucha armada como un mal necesario que impone la burguesía como condición para la entrega del poder.*

Descubrí el cristianismo como una vida totalmente centrada en el amor al prójimo. Fue después de esto cuando comprendí que en Colombia no se podía realizar este amor simplemente por la beneficencia, sino que urgía un cambio de estructuras políticas, económicas y sociales que exigían una revolución a la cual dicho amor estaba íntimamente ligado...⁹

Camilo é um de muitos cristãos e cristãos que se deram conta das profundas raízes colonizadoras e injustas nos projetos das igrejas cristãs na América Latina que, sem romper com a experiência com o Evangelho de Jesus, rompe com as resoluções históricas do cristianismo e faz o deslocamento teórico e prático vital que funda, motiva, explica e gesta a Teologia da Libertação¹⁰... e fracassa!¹¹

Existem muitas leituras e interpretações possíveis sobre as origens da Teologia da Libertação, mas, no meu modo de ver, seria preciso evitar os fundamentos ou as origens originais para percorrermos o caminho tortuoso das motivações e das fabulações da história da luta de classes na América Latina. Não estamos num pacificado campo de escolhas perfeitas e disciplinadas, nem na facilidade de análise dos tipos heroicos e/ou messiânicos- como foi já expressado- mas estamos diante do que é a América Latina nos seus 500 anos de colonização e periferia, suas desigualdades dramáticas e violentas e seus esforços doloridos e belos de reconciliar – por fim - povos e territórios:

estamos frente às convulsões ambíguas do real, não frente ao fracasso do empírico (a revolução derrotada ou fracassada, ou o indivíduo desolado envolvido no dogma do terror); isto é, frente a um acúmulo de forças sociais que dão conta de um processo coletivo. Assim, Camilo Torres faz parte da sequência de figuras imperdoáveis que povoam nossa conformação coletiva, pela qual discernir a força maldita desse tipo de personagens, as conjunções e cisões que provocara...¹²

⁹ <http://camilovive.com/pdf/teologia-liberacion-latinoamerica.pdf>

¹⁰ Para conhecer mais de processos latino-americanos impactados por Camilo Torres veja: GOTAY, Samuel Silva, Cuadernos de Cultura Latinoamericana n. 57, Universidad Nacional Autónoma de México, in: <http://camilovive.com/pdf/teologia-liberacion-latinoamerica.pdf> (acesso em 12/10/2016)

¹¹ Para conhecer mais veja, ALVAREZ, Mauricio José Alvilez, Camilo Torres e o Amor Eficaz: As origens da teologia da libertação e a Insurgência armada colombiana, dissertação de mestrado, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2013, in: http://tede.est.edu.br/tede/tde_arquivos/1/TDE-2013-10-11T085946Z-444/Publico/avilezalvarez_mj_tm261.pdf (acesso em 12/10/2013)

¹² LOPERA, Alejandro Sanchez, O desmoronamento da verdade social na Colômbia de Camilo Torres (ou, o sujeito como exceção), LUGAR COMUM N°29, pp. 153-186, in: <http://d-scholarship.pitt.edu/17205/1/110610120252O%20desmoronamento%20da%20verdade%20social%20na%20Col%20C3%B4mbia%20-%20Alejandro%20S%20A%20Inchez%20Lopera.pdf>. (acesso em 12/10/2016)

Seria possível dizer que Camilo Torres se equivocou, que confundiu seu lugar na trama ao decidir deixar de ser um “comentarista” e assumir a ação direta ao lado de setores revolucionários na convulsionada Colômbia de seu tempo. Sem precisar defender ou justificar Camilo, o importante é reconhecer o processo coletivo e o acúmulo de forças sociais que estabelecem os termos da opção e da convicção. Este deslocamento radical do “intelectual orgânico”, foi e é uma questão central em toda a psicologia da composição da teologia da libertação como momento segundo precedido pela práxis libertadora ela mesma sempre em atualização. De Camilo não recupero as respostas a serem imitadas como oráculo de uma utopia; de Camilo se recuperam as perguntas, a coragem da crítica e o “entusiasmo” da tomada de posição. Eis o método!

4- Onde caiu Camilo – os lugares dos lugares das teologias da libertação

*"Onde caiu Camilo nasceu uma cruz,
porém não de madeira, e sim de luz".*
(Victor Jara)

Hoje Camilo é:

- 1- nome de acampamento de sem teto e vive na luta do povo de Minas Gerais (<http://picasaweb.google.com/brigadaspopulares/OcupaOCamiloTorres>; <http://comunidadecamilotorres.blogspot.com.br/>; <http://ocupacoescamilotorresirmadorothy.blogspot.com.br/> <https://pelamoradia.wordpress.com/tag/ocupacao-camilo-torres/>)
- 2- é nome de uma Unidade de Muralistas no Chile (http://www.fotolog.com/umct?locale=pt_BR <http://comunalsantiagooc.es.tl/Unidades-Muralistas-CT.htm>);
- 3- identifica um Círculo Bolivariano de Cristãos de estudo e intervenção política no Rio de Janeiro (http://www.circulosbolivarianosbr.kit.net/nosso_circulos.htm) e na Venezuela (<http://circulobolivarianofabriciojeda.blogspot.com.br/2010/02/hace-44-anos-cae-el-sacristan-de-la.html>);
- 4- é nome de uma brigada popular de luta pela terra do MST (Movimento Sem Terra) no norte de Minas Gerais (<http://www.ppgeo.ig.ufu.br/node/108>), nome de acampamento do MST em São Paulo (http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1299942300_ARQUIVO_Memoria_historicanatoponiadaslutassociaisdahistoriarecentelatino.pdf e sempre lembrado nas jornadas socialistas do MST.
- 5- Camilo tem parte de sua vida e reflexão reunida num livro publicado em 2010 por “America Libre”, na Argentina (<https://loslibroslibres.files.wordpress.com/2010/08/camilo-torres-el-amor-eficaz-2010.pdf>)
- 6- dá nome ao Centro de Pensamiento da Universidade Nacional da Colômbia <http://pensamiento.unal.edu.co/cp-camilotorres/>

Volver a Camilo entonces, es intentar buscar - ahora sí en el pensador, en el sociólogo, en el hombre de fe que sembró su corazón en el Pueblo - algunas claves de interpretación de esa manera colombiana de estar en América Latina... Es la posibilidad de reunirnos en la frontera, y descubrir que en las leyendas y en los mitos de los pueblos, anidan sobre todo deseos intensos, proyecciones de vidas que los pueblos bien quisieran vivir.¹³

¹³ KOROL, Cláudia, Volver a Camilo, in: El amor eficaz Buenos Aires, 2010, disponível em: <https://loslibroslibres.files.wordpress.com/2010/08/camilo-torres-el-amor-eficaz-2010.pdf> (acesso 29/9/2016)

Por que lembrar Camilo? é um derrotado! um interrompido! Vivíssimo! Presente... é preciso retomar as derrotas e as interrupções para entender aonde se vive ainda “paixão e fé” da prática libertadora do evangelho de Jesus, é preciso tirar o olhar e o foco sobre os comentaristas, treinadores, dirigentes (professores, teólogos, editores, bispos, etc), e procurar atentamente aonde o jogo continua a ser jogado; aonde as lutas de libertação no continente latino-americano se inspiram e se movem com uma espiritualidade – que também pode ser cristã - reinventada na prática da luta. É a vertigem da decisão de Camilo, é a vertigem de sair do lugar de intelectual espectador, é a vertigem de perder os confortos dos modos institucionais de fazer teologia... e correr riscos. Pequenos grandes riscos que não precisam do elogio do martírio, mas que não vivem sem a radicalidade da opção pelas maiorias pobres e suas lutas.

A TdL não pode ser pensada a partir do momento em que o intelectual nomeia e explica, e elabora uma redução epistêmica do vivido para o teorizado; a TdL deve ser entendida no tempo em que se produzem as rebeldias concretas, e os processos de sistematização devem ser parte mesmo do processo educativo, de apropriação do conhecimento produzido na práxis. A resistência aqui é vital! Não se deixar subordinar pelo saber do outro, mas fazer circular saberes como exercício libertador fundamental!

“La necesidad de que esta mirada hacia el camino, se realice de la manera más sistemática posible, y en un diálogo permanente entre los protagonistas de la experiencia, que en la reflexión sobre la misma y en su práctica se van constituyendo como sujetos históricos, con los intelectuales que acompañan el andar del movimiento, no como observadores o jueces, sino como compañeros de militancia”. Cláudia Korol¹⁴

5- “Fueron derrotados, no vencidos”. (Manuel Scorza)

Falemos então sobre o fracasso: irmão gêmeo do sofrimento e filho da violência. O fracasso das lutas revolucionárias e dos processos políticos de libertação não pode ser avaliado a partir de critérios de eficiência e realização. As condições objetivas e subjetivas das lutas de libertação se dão por dentro dos marcos de um capitalismo feroz, num quadro de luta de classes, racismo e sexismo vincado por mecanismos de exploração, alienação e violência. Não são as ideias que movem as lutas, mas são processos de organização, mobilização e de enfrentamento reais que experimentam reações concretas e que determinam avanços, empates e... derrotas. A eficiência e a incidência são critérios disciplinados pelos dominadores. Não significa menosprezar a dor ou idealizar a derrota, mas manter os processos de crítica e autocrítica fora dos processos de assimilação e aniquilação dos “despojos atribuídos ao vencedor”.

A luta de classes, que um historiador educado por Marx jamais perde de vista, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não existem as refinadas e espirituais. Mas na luta de classes essas coisas espirituais não podem ser representadas como despojos atribuídos ao vencedor. Elas se manifestam nessa luta sob a forma da confiança, da coragem, do humor, da astúcia, da firmeza, e agem de longe, do fundo dos tempos. Elas questionarão sempre cada vitória dos dominadores¹⁵.

¹⁴ KOROL, Cláudia, Pedagogía de la resistencia y de las emancipaciones, in:

http://www.nodo50.org/americalibre/educacion/korol2_110705.htm (acesso em 2/2/2105)

¹⁵ BENJAMIN, Walter, Teses sobre o conceito de História, in: <https://lavrapalavra.com/2015/10/02/walter-benjamin-teses-sobre-o-conceito-de-historia/> (acesso em 12/12/2016)

Fazer a autocrítica então precisa ser este profundo questionamento de nós mesmos/as, mas também de cada vitória dos dominadores; uma autocrítica que se faz como exercício de plena espiritualidade na forma de *confiança, da coragem, do humor, da astúcia, da firmeza...*

Nossos modos organizativos – também teológicos - enfrentaram não só os usos da luta, mas também a violência, a criminalização, a difamação de governos, empresas, mídia, polícias, judiciário, intelectuais, hierarquias religiosas. Mas também é importante reconhecer as contradições internas de estruturas internas não superadas de machismo, racismo e de modelos de liderança marcadas pela burocracia, o sexismo e racismo, a não circulação de poder e a dificuldade de transição geracional, o antropocentrismo idólatra. E entre nós também convivemos com os desvios de usos marcados pela cooptação, políticas clientelistas, corrupção e assistencialismo que comprometem de modo irreparável valores, práticas e solidariedades. Deixamos de ser para o uso de muitos para sermos para nós mesmos.

Por tudo isso, as formas organizativas - e as teologias - não correspondem a nenhum modelo, não se comportam com um elenco de virtudes pré-estabelecidas, convivem e estranham formas equivocadas de poder: as bordas amassadas dos movimentos. Impregnados do uso de muitos, os movimentos sociais e as lutas populares sofrem a ação do tempo e sofrem metamorfoses desejadas ou não. Por tudo isso, uma teologia que se faz como momento segundo da praxis libertadora, também sofre com usos e desgastes históricos.

Assim, nas ocupações de terra, nas ocupações urbanas, nas greves, nas manifestações, os movimentos sociais classistas organizam “místicas”: momentos celebrativos que têm a capacidade de modificar a experiência expressando-a e apressando-a, potencializando suas alternativas, criando sequencias e sentidos. Na mística tudo e todos podem ser convocados para ajudar a dizer o exato momento da vida individual e coletiva e suas possibilidades. Eis a teologia! Procurar nas cátedras e altares seria reduzir as lutas das maiorias aos comentários de massagistas e treinadores: falam sobre os acontecidos de libertação... mas não explicam o entusiasmo e a paixão do povo que luta.

Qual a teologia pra esse tempo? Uma que desexplique! Uma impermanente! Precária, por favor! Feminista! Queer! Libertadora de deus e de si mesma!

“Graças a Deus, choveu no sertão. Graças a Deus, o milho brotou. Graças a Deus, o gado não morreu. Graças a Deus, estou curada. Deus, como chuva, milho, gado vivendo, cura... Deus, como esmola, ajuda, pão. Deus, como pedindo em mim, pedinte nos outros (as). Deus, como comida. Deus, como carência, sem onnipotência nem ciência... Deus, como trabalho, casa, companheiro... quebra minha solidão, grita comigo, suspira comigo, busca comigo”. Ivone Gebara

Brasileña, licenciada en Teología por el Centro Universitario Metodista de Río de Janeiro, (1987), licenciada en Filosofía por la Universidad Metodista de Piracicaba (2002), Máster en Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de São Paulo (1992) y Doctora en Ciencias Religiosas por Universidad Metodista de São Paulo (1998). Además tiene un post-doctorado en Historia Antigua de la Universidad Estatal de Campinas (2006). Teóloga, biblista y agente de pastoral de la Comisión Pastoral de la Tierra.



TEOLOGIA DE LA LIBERACIÓN Y MOVIMIENTOS POPULARES LUCHA POR LA TIERRA, EDUCACIÓN POPULAR Y EMANCIPACIÓN EN AMÉRICA LATINA.

Oscar Soto

Introducción

Los años '80 puntualizaron el ritmo de nuevas dinámicas sociales en América Latina. Tanto en Europa como en Estados Unidos surgieron en esos años nuevos fenómenos conocidos luego con la denominación de *nuevos movimientos sociales* que ya no referían a sujetos con identidades sociales fuertes como las del histórico movimiento obrero de corte sindical o partidario¹. Sin embargo en América Latina ya en los 60 y 70 del siglo pasado, se había dado el cruce de las tramas políticas, sociales y religiosas que conforman el imaginario y la subjetividad de la *resistencia latinoamericana*. Un emergente de esta nueva politicidad, que vendrá del ámbito de la ruralidad, serán los movimientos populares ligados al cristianismo libertario y la educación popular.

El proyecto que había integrado a los sectores populares a la vida económica, a la vez que hizo prosperar un Estado de “Bienestar” en varios países de la región, con un modelo estatal de corte nacional-desarrollista, ahora era reemplazado por una lógica de *acumulación económica por desposesión*² con las consecuencias de reprimarización del aparato productivo y de desindustrialización de sectores estratégicos de las economías nacionales. A esto se sumaba el consabido desgaste del sujeto trabajador, su forma de organización sindical/fabril y la emergencia correlativa de una nueva configuración social al interior del entramado capitalista.

En palabras del investigador uruguayo Raúl Zibechi:

“...fue hacia la década de 1970 cuando el panorama político social del mundo popular comenzó a teñirse con nuevos colores: campesinos e indios crearon organizaciones autónomas de los Estados, los partidos políticos y las iglesias, seguidos poco después por los migrantes rurales que se asentaban en los espacios brechas que conseguían abrir en las ciudades. Nuevos actores que dieron vida a una generación de organizaciones diferentes a las anteriores, que enarbolaron nuevos discursos y practicaron modos de hacer cercanos a la estirpe de la acción directa, ocupando tierras

¹ ALGRANATI C, Seoane J, Taddei E. *Las nuevas configuraciones de los movimientos populares en América Latina en Política y movimientos sociales en un mundo hegemónico*. CLACSO, Pág. 227-250. Buenos Aires, 2006

² HARVEY, D. *El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión*. Buenos Aires, CLACSO, 2005

urbanas y rurales, practicando formas de acción ilegales que desafiaban los estilos reivindicativos e institucionales del movimiento sindical.”³

Los *sin* trabajo, sin tierra, sin techo, sin derechos, que se constituían en nuevos actores colectivos del cambio social ante la recomposición del capital productivo en capital financiero, fueron la novedad sociopolítica del continente. Entre otras cosas, por las dinámicas de arraigo territorial, el énfasis en la identidad y su cultura política propia, la autonomía de sus acciones, y el rol de las mujeres y las familias⁴ al interior de la estructuración nueva que asumía el movimiento popular latinoamericano⁵

Teología liberadora y lucha campesina

A finales de los años 60 en América Latina, comienzan a organizarse dinámicas de encuentros religiosos en forma de pequeñas comunidades eclesiales y grupos de base que llevan a cabo sus cultos en espacios reducidos a las parroquias locales y casas de familia, instancias luego nominadas *Comunidades Eclesiales de Base* (CEBs). Esta experiencia de organización religiosa del mundo católico y protestante, conocida como *Teología de la Liberación*, ligada a la práctica de la *educación popular* ha permitido que amplios sectores de la sociedad civil organicen movimientos sociales para responder a sus demandas políticas y socioeconómicas. Existe una vertebración inmediata entre la consolidación del movimiento de la Teología de la Liberación y su influencia teórico-práctica en la organización de los movimientos populares y organizaciones de los sectores subalternos en América Latina.

Teología de la liberación, educación popular y luchas campesinas son parte del encuadre fundamental que estructura las coordenadas de la praxis liberadora latinoamericana; son a su vez una articulación necesaria para comprender la tradición emancipatoria de los movimientos populares del *sur* y sus desafíos en el contexto actual.

En la última década del siglo pasado -pese a tratarse de una tradición de lucha ancestral- los movimientos campesinos formados al calor de las luchas por la tierra, adquieren una centralidad mayor de cara a las nuevas configuraciones que se producían al interior de los movimientos sociales en la región⁶. Acompañado al proceso de despojo y exclusión que el

³ ZIBECHI, Raúl. *Política y Miseria. La relación entre el modelo extractivo, los planes sociales y los gobiernos progresistas*. La Vaca Editora, Buenos Aires 2011.

⁴ Idem. pp 50

⁵ Nos referimos aquí, ya no a un conjunto de voluntades articuladas de manera dispar por algunos actores sociales. La categoría de *movimiento popular latinoamericano* denota, a los fines del presente trabajo, una forma de organización de los sectores plebeyos que conforman la sociedad civil y la sociedad política, producto de las luchas históricas del continente con una intencionalidad política práctica orientada hacia un horizonte emancipatorio y forjada en la trama de la resistencia popular a las condiciones económicas, políticas y sociales impuestas por las clases, sectores o intereses dominantes en la región.

⁶ ALGRANATI C, Seoane J, Taddei E. *Las nuevas configuraciones de los movimientos populares en América Latina en Política y movimientos sociales en un mundo hegemónico*. CLACSO, Pág. 227-250. Buenos Aires, 2006

neoliberalismo ha significado para América Latina en los últimos 40 años, se ha dado en el continente un proceso de coordinación en la acción colectiva de movimientos sociales ligados a las luchas campesinas, entre otros el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra en Brasil, los levantamientos campesinos e indígenas en Ecuador, Bolivia y México; expresiones como el Movimiento Campesino de Santiago del Estero⁷ en la Argentina o las luchas agrarias en Paraguay, por solo mencionar algunas conformaciones sociopolíticas, han dado centralidad a la resistencia rural y la organización campesina en el proceso político reciente.

Lo novedoso de las luchas campesinas se manifiesta en los duros años 90 y se visibiliza principalmente en las críticas a la globalización neoliberal y el cuestionamiento de los procesos productivos que arrinconan y excluyen al sujeto campesino. Analizar las experiencias de las comunidades eclesiales de base en Brasil por ejemplo – hoy que Brasil, Argentina y Nuestra América nos duelen tanto-, permite entender cómo se conformó todo un arsenal de movilización plebeya en la región⁸ ligada a la Teología de la Liberación.

Entre otras cosas, nos posibilita dar cuenta de ello, el hecho de que la dimensión social de lo religioso ha contribuido a generar, por un lado, vías de expresión de sectores sociales excluidos -trabajadores, campesinos, indígenas, mujeres, desocupados, etc.- que no encontraban representatividad en las organizaciones políticas tradicionales (partidos políticos y sindicatos), y por otro lado, ha aportado a la construcción de una *teoría política latinoamericana*, surgida a partir de la práctica de estos nuevos movimientos sociales. La ruptura con una matriz moderna europeizante y la resignificación de categorías culturales, religiosas y sociales, configuran así una *nueva subjetividad política* en América Latina.

La Teología latinoamericana de la Liberación ha sido parte fundamental de una articulación intersubjetiva de prácticas comunitario-reivindicativas de otro modelo de sociedad para el continente. Un elemento gravitante en la lucha social que ha generado una concientización en el plano religioso-cultural-mítico seguido de un desplazamiento hacia lo socio-político. Siendo, esto último, central en la generación de *poder popular insurgente* y crítico (*destituyente*) de las formas de dominación (*instituidas*) en América Latina y el Caribe. Esto le otorgó a las teologías de la liberación un papel decisivo en los procesos de lucha política de la historia latinoamericana, historia en la que la actuación de lo religioso y su vinculación con lo político habían desempeñado un rol predominantemente legitimador del orden vigente, antes que un accionar de cuestionamiento político de la sociedad.

7 El MOCASE integrará luego el Movimiento Nacional Campesino Indígena -MNCI- en la Argentina. en conjunto con un vasto número de organizaciones campesinas-indígenas de base.

8 Ver para más detalles SOTO, Oscar “*Los desafíos de los movimientos populares en la coyuntura sociopolítica latinoamericana: el caso del MST y la influencia de la Teología de la Liberación*” Tesina de Grado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo, Mendoza, Argentina.2015

El análisis de la influencia teórico/práctica de la Teología de la Liberación en la organización del movimiento social/popular en América Latina es parte del vínculo central entre religión y práctica política de los excluidos del Sur, como forma de impugnación del capitalismo y el colonialismo imperante en la región. Antonio Gramsci⁹ se anticipaba de alguna manera a la necesidad de resistir un simplismo recurrente para cierto pensamiento anticapitalista (no sólo marxista). Criticaba la idea de que la religión era un eslabón más de la conformación de una superestructura que se desmoronaría con la caída del propio sistema capitalista. En cierta medida la perspectiva del pensador italiano estaba dirigida hacia el requerimiento de una reforma moral e intelectual que permita modificar las condiciones sociales de dominación.

Comprensión histórica de la fe

La teología de la liberación y el cristianismo de base latinoamericanos que articulan esa cosmovisión del mundo, plantean una rediscusión al interior de las modalidades en las que se asumen las temáticas de la fe. La perspectiva de la TL comprende a la liberación humana histórica como una *prefiguración*¹⁰ y anticipación de un Reino de Justicia y Paz *en Cristo*, como una salvación colectiva antes que una vocación individualista e intimista del mundo y el porvenir.

El capitalismo como formación político-económica histórica, constituye un *pecado estructural* y un sistema injusto al que se debe combatir. Solo a tales fines, es la incorporación del marxismo y la criticidad del pensamiento latinoamericano los que, como instrumental analítico, facilitan la comprensión de las razones de la pobreza y las injusticias sociales, permitiendo así desmontar el condicionamiento ideológico que le ha impreso a la religión, una dinámica excluyente y justificadora del *des-orden* vigente.

⁹ GRAMSCI, Antonio. “*Cadernos do Cárcere*” Editora Civilização Brasileira, São Paulo, 2001

¹⁰ Pensamos aquí la idea de “prefiguración” en los términos gramscianos de la intuición y de manera más específica desde la caracterización pedagógica de la praxis prefigurativa, como lo expresa Hernán Ouviaña: “...una praxis pedagógica prefigurativa, que permita ir anticipando ya desde ahora y a nivel cotidiano, tanto las formas innovadoras de producción conjunta de conocimiento [...] una experiencia intersubjetiva que se tiene que construir a diario y en el conjunto de la sociedad, co-descubriendo y co-transformando la realidad...” Con mayor precisión nos referimos a lo que Ouviaña dice de Gramsci respecto de una amplitud de las implicancias políticas del concepto y la práctica prefigurativa de los movimientos populares latinoamericanos: “Partimos del supuesto de que en esta vocación gramsciana por la prefiguración subyace, a su vez, una concepción más amplia, no solamente de la política y la sociedad existentes, sino también y sobre todo de sus posibilidades de transformación radical. Es aquí donde opera la proyección del nuevo orden en el <aquí y ahora> acelerando el porvenir de manera tal que haga posible la superación [...] de las relaciones sociales capitalistas” OUVIÑA, Hernán “Educación popular y disputa hegemónica. Los aportes de Antonio Gramsci para el análisis de los proyectos pedagógico-políticos de los movimientos sociales” Cuadernos de Educación Popular-MPLD. 2012. Disponible en: <http://www.youblisher.com/p/464629-Educacion-Popular-y-Disputa-Hegemonica-Hernan-Ouvina/> -Consultado: 5/8/2015

La gran cuestión de esta forma de concebir el mundo -la miseria y opresión de las culturas, razas y clases sometidas- se torna un problema *rigurosamente teológico* en tanto ese orden de cosas violenta el “Plan del Creador y la honra que le es debida”¹¹, las ansias de una utopía permanente y un tipo de *esperanza contra toda esperanza*.

a) Articulación dialéctica de la teoría con la praxis

El cristianismo de la teología de la liberación en su entendimiento de la “praxis”, como referencia a la práctica que produce el mandato evangélico, establece una relación de imbricación entre la teoría (la teología, la reflexión de la fe y la religiosidad misma) y la práctica (el compromiso activo en la realidad social y el contexto histórico que se vive) que supera la dualidad tradicional que contrapone a los asuntos materiales de la vida, las motivaciones inmanentes o trascendentes de la fe.

La perspectiva práctica que los teólogos de la liberación presentan como “praxis”, parte de la concepción de la fe vivida como acto político en el contexto histórico en el que las comunidades cristianas se desenvuelven. En ese sentido han sido las comunidades eclesiales de base, una nueva forma de vivencia histórica de la fe y una manera de ser *iglesia*, desde una crítica a las modalidades religiosas alejadas de las carencias de los sectores populares, así como una alternativa comunitaria real a la vida individualista que propone el capitalismo, culturalmente hegemónico.

La concientización sobre las causas de los mecanismos de pobreza y subdesarrollo, pone en consideración a la práctica cristiana sobre cómo es posible ejercer los fines de la religiosidad en un continente pobre, marginado, en medio de una sociedad capitalista dividida, en la que los cristianos en su mayoría sufren la injusticia y opresión, mientras un sector privilegiado hace usufructo del orden imperante. La teología se constituye en una función crítica de esa praxis eclesial en las *entrañas* del capitalismo. Se abre así, la posibilidad de enlazar teoría y práctica en el compromiso cristiano revolucionario:

“...la teología considerada de este modo, es decir, en su ligazón con la praxis, cumple una función profética en tanto que hace una lectura de los acontecimientos históricos con la intención de develar y proclamar su sentido profundo [...] Pero si la teología parte de esta lectura y contribuye a descubrir la significación de los acontecimientos históricos, es para hacer que el compromiso liberador de los cristianos en ellos sea más radical y más lúcido. Sólo el ejercicio de la función profética, así entendida hará del teólogo lo que, tomando una expresión de A. Gramsci, puede llamarse un nuevo tipo de <<intelectual orgánico>>.”¹²

¹¹CELAM “*La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*”- Documento de Puebla. Edición de la Conferencia Episcopal Argentina. Paraguay 1867, Buenos Aires, 1979

¹² GUTIÉRREZ, Gustavo “*Teología de la Liberación. Perspectivas*” Ediciones Sígueme, Salamanca, Novena Edición, 1980.

La iglesia y la sociedad de manera natural exoneran al cristianismo de la lucha por la justicia social, más bien alientan una posición de resignación frente a las condiciones de opresión económica, cultural y social. El cristianismo revolucionario de América Latina se constituyó en un movimiento social que explica, de forma original, la relación entre *religión y política* en el continente; ya que con la configuración de la lucha por la liberación social, el compromiso religioso desarrolla herramientas de acción sociopolítica, que impiden reducir la religión al culto, como la política solo al gobierno. Algunas ideas fuerza de la labor eclesial como “trabajo pastoral”, el mismo concepto de “liberación” tienen significados que son religiosos, en tanto que políticos a su vez, espirituales y materiales, cristianos y sociales en sí mismos¹³.

El desafío encarado por esta originalidad latinoamericana será parte fundamental del tronco político que dará los contornos a los procesos de efervescencia social en la región. Las dinámicas de lo religioso son expuestas de manera integral con el conjunto de actividades políticas de protesta y demanda por una transformación radical de las estructuras socioeconómicas heredadas. Siguiendo al cubano Jorge Luis Alemán en estas nociones, cabe resaltar que:

“Concretamente con el tema acerca de la relación “iglesia y proyecto histórico”, la teología de la liberación, no sólo introduce la discusión sobre la justicia económico-social a través de la crítica al capitalismo, sino que articula su propio debate sobre la sociedad alternativa”¹⁴

En las distintas perspectivas que podemos analizar de la teología de la liberación hay una comprensión dialéctica de la relación entre religión y política. La política y la religión comparten un entendimiento comunitario de las relaciones sociales. Sobre todo, en la tradición del pensamiento crítico latinoamericano y en el cristianismo revolucionario del continente hay una idea de *transindividualidad* de lo social, se comparte una *visión socio-ética respecto de que los pobres son las víctimas de las injusticias de este sistema*, hay una crítica al liberalismo económico y la esperanza de un reino de justicia y libertad, paz y fraternidad entre toda la humanidad¹⁵

Por varias de estas razones, nos animamos a pensar la vigencia de las teologías liberadoras en las luchas anticapitalistas de la región. Buena parte del ciclo de ascendencia de las *democracias populares* recientes en América Latina, han apuntado sus estrategias hacia una

¹³LÖWY, Michael. “*A guerra dos deuses. Religião e política na América Latina*” Editora Vozes Ltda, Petropolis, RJ, Brasil, 2000

¹⁴ ALEMÁN, Jorge Luis. “*El pensamiento crítico frente al pensamiento único. De la Teología de la Liberación al Pensamiento Crítico en el ámbito teológico latinoamericano*” Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2008.

¹⁵ LÖWY, Michael. “*A guerra dos deuses. Religião e política na América Latina*” Editora Vozes Ltda, Petropolis, RJ, Brasil, 2000

mayor independencia nacional, soberanía política e iniciativas de redistribución económica en relación a la vinculación sociopolítica de los últimos años, por lo cual muchas demandas de los movimientos populares han sido plasmadas en el ámbito de lo público-estatal como así también han conformado el andamiaje ético de la politicidad surgida *desde abajo* en el continente

Demandas latinoamericanas y lucha popular

Las líneas aquí expuestas son parte de las *reflexiones durante las luchas* que surgen de nuestros instancias colectivas y disputas populares, en un contexto cada vez más adverso a los humildes de la Patria Grande, sin embargo se expresan con un sentido de militancia teórico/práctica. Las organizaciones comunitarias y los espacios del cristianismo de base ayudan de alguna manera a salir de la lógica conservadora de las instituciones eclesiales y reforzar la figura del pobre como actor fundamental en su proceso de liberación -contra todo “vanguardismo” de rasgos elitistas-. Esto es: las comunidades de base a partir de su método de Educación Popular de “Revisión de Vida”: *Ver/Juzgar/Actuar*¹⁶ dan lugar a una pedagogía popular liberadora, que se consolida en el pensamiento y la práctica de Paulo Freire¹⁷, las experiencias pedagógicas del Movimiento de Educación de Base (MEB) y las ligas campesinas, entre otras, como forma de ir radicalizando la consciencia sobre las injusticias vividas.

Estas dinámicas sociopolíticas territoriales que aportaron a las luchas latinoamericanas en su dimensión articuladora, han posibilitado que los movimientos populares se conformen en construcciones de *hegemonía alternativa*, en tanto no involucran a un actor privilegiado sino la concatenación de actores, sujetos, reivindicaciones sectoriales y particulares, reclamos locales, entendidos todos en torno a un horizonte emancipador que los supera.

En las comunidades religiosas de base se condensan: campesinos sin tierra, feministas, pobres urbanos, inmigrantes, indocumentados, luchadores por los servicios públicos, asociaciones de defensa de los derechos humanos, de los vecinos, los “favelados”, de las villas, barrios marginales, grupos sindicales, alfabetizadores, organizaciones de salud comunitaria, grupos de negros, indígenas expropiados de sus tierras por transnacionales,

¹⁶ BORAN, Jorge “*Ver, juzgar y actuar. El sentido crítico y el método*”, Ediciones Paulinas-Colección Criterios de Acción 4-, Chile, 1988.

¹⁷ Para profundizar sobre la contribución decisiva de Paulo Freire a este proceso latinoamericano y a la práctica de las Teologías de la Liberación, ver: GOTAY, Samuel Silva. “*El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*”. Ediciones Huracán, Inc. Tercera Edición, 1989; Reyes García, Judith. “*En torno a Paulo Freire. Aspectos filosóficos de su pensamiento y aportes a la reflexión de raíz latinoamericana*” Tesis de Grado. Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile, 1995 - en Biblioteca digital www.servicioskoinonia.org; Assman, Hugo. “*Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos*” Montevideo. Tierra Nueva, 1971; Alves, Rubem. “*Religión. ¿Opio o instrumento de liberación?*” Biblioteca Mayor, Tierra Nueva, Montevideo, 1970. Respecto de la actualidad de la educación popular y los movimientos sociales TORRES CARRILLO, Alfonso “*Educación popular y movimientos sociales en América Latina*” 1er Ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2016..

grupos de defensa del medio ambiente, mujeres que sufren doblemente los efectos de la pobreza, los jóvenes sin trabajo, entre muchos actores sociales. Esta convergencia articulada por una manera de espiritualidad popular, no desprovista de las ambivalencias históricas que implica hablar de cristianismo en América Latina, sin embargo, deconstruyen una tradición que casi exclusivamente había sido leída desde el *statu quo*, en tanto afianzaba su dominación político-económica.

No en vano, ya en 1925, José Carlos Mariátegui advertía:

*“La inteligencia burguesa se ocupa con la crítica racionalista del método, la teoría, la estrategia de los revolucionarios. ¡Qué malentendido! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia, sino en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual... La emoción revolucionaria... es una emoción religiosa... es la fuerza del mito. Las motivaciones religiosas se desplazaron del cielo a la tierra. Ellas no son divinas sino humanas y sociales”*¹⁸

Desde los orígenes del cristianismo, muchos creyentes comprendieron que el mandato evangélico del amor al prójimo exigía el combate histórico en pro de una comunidad humana más libre, igualitaria y fraterna. A partir del siglo XIX, muchos cristianos entendieron que esa comunidad o ese futuro comunitario es el *socialismo* -y agregamos en este sentido junto con Isabel Rauber, que:

*“el sujeto histórico socio-transformador...solo podrá constituirse como tal sujeto si se reconoce a sí mismo como un sujeto colectivo: viejos y nuevos actores sociopolíticos articulados a través de diversos procesos de maduración colectiva, de modo tal que puedan ir conformando un conjunto interarticulado de actores conscientes de sus fines sociohistóricos, capaces de identificarlos y definirlos, y de trazarse vías (y métodos) para alcanzarlos...”*¹⁹ (Rauber, 2006:11-159).

En definitiva, articulándose nuevas categorías, el pensamiento teológico-filosófico y la práctica sociotransformadora emergente, como característica de un continente sincrético con elementos cristianos, indígenas y afro-latinoamericanos, han dado forma al sentido de la “mística popular” latinoamericana en la historia reciente y en sus movimientos populares²⁰.

¹⁸ Mariátegui, José Carlos. “Obras”, Tomo 1, Casa de las Américas, La Habana, 1982

¹⁹ RAUBER, Isabel “América Latina. Sujetos Políticos. Rumbos estratégicos y tareas actuales de los movimientos sociales y políticos” Ediciones Pasado y Presente XXI, Quinta edición, 2006.

²⁰ BOFF, Leonardo “América Latina, la mística popular” en: “El Atlas de las Religiones” Le Monde diplomatique. Edición Cono Sur. Capital Intelectual S.A. Buenos Aires, 2009.

Vigencia de la teología de la liberación en el movimiento popular latinoamericano

El 5 de julio del año 2015, en Quito, Ecuador, el mismo presidente que había acuñado la frase de “cambio de época” en América Latina, recibía por entonces al jesuita argentino Jorge Mario Bergoglio, ahora Papa Francisco. Las primeras palabras de Rafael Correa, en medio de una fuerte presión de los sectores económicos en su país, fueron: *“el gran pecado social de nuestra América es la injusticia ¿Cómo podemos llamarnos el continente más cristiano del mundo, siendo a su vez el más desigual?”*²¹. La pregunta del presidente ecuatoriano rememora inmediatamente a una de las tradiciones libertarias más potentes del continente americano: las intuiciones del cristianismo emancipatorio y de la teología de la liberación.

Lo sorprendente de los sucesos que siguen al arribo de Francisco a Ecuador, están ligados a la dinámica política y religiosa de la que venimos dando cuenta en el presente texto. Jorge Bergoglio había sido electo Papa el 13 de marzo de 2013 a la edad de 76 años, lo cual generó un conjunto de opiniones dispares, y abiertos interrogantes por una serie de gestos que había emprendido, particularmente por el sólo hecho de tratarse de una autoridad vaticana oriunda de América Latina.

La referencia que pretendemos hacer aquí respecto del resurgimiento -ahora llamativamente desde la máxima jerarquía eclesial del catolicismo- de un discurso emancipatorio que ha sido insumo de la mística popular latinoamericana desde los años 60 a esta parte, pero que fue demonizado desde los ámbitos institucionales, no pretende indicar un posicionamiento respecto de la figura papal. De hecho el cristianismo revolucionario ha prescindido de tales gestos y ha forjado su identidad en los márgenes de la eclesialidad y la formalidad política hegemónica. En términos más explícitos, al decir de teólogo argentino Rubén Dri:

*“Nuestro análisis no apunta a tratar de averiguar cuáles son las intenciones recónditas de Bergoglio-Francisco. No nos interesa... penetrar en sus intenciones [...] Nos limitamos al análisis político, teniendo en cuenta las consecuencias que sus intervenciones tienen para los movimientos populares latinoamericanos”*²²

El 7 de julio del año 2015 se lleva a cabo en el Coliseo Municipal de Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, el II Encuentro Mundial de Movimientos Populares (EMMP). El Encuentro fue parte de la gira latinoamericana del Papa -Ecuador, Bolivia y Paraguay- y el eje del mismo fueron las consignas de lucha histórica del movimiento popular de América Latina: *Tierra, Techo y Trabajo*.

²¹ Discurso completo de Rafael Correa: “El gran pecado social de nuestra América es la injusticia” <http://www.resumenlatinoamericano.org/2015/07/05/discurso-completo-de-rafael-correa-el-gran-pecado-social-de-nuestra-america-es-la-injusticia/> -Consultado 06/07/2015-

²² DRI, Rubén *“Bergoglio-Francisco y el Vaticano. Análisis político de la visita sudamericana del papa Francisco”* en La Tecla Eñe, Revista Digital de Cultura y Política. 13 de julio de 2015 Disponible en: <http://www.lateclaene.com/#!dri-ruben/c1dn7> -Consultado 15/08/2015-

En cierta medida las palabras del cardenal negro Peter Turkson, presidente del Pontificio Consejo de Justicia y Paz, adelantan las intenciones de Francisco:

*“el grito, la queja, y la protesta de los pobres son de vital importancia para que los poderosos del mundo comprendan que así no se puede seguir. La Iglesia quiere escuchar ese grito y sumarse a él [...] La Iglesia quiere unir sus manos en estos procesos y ayudarlos a que cada día sus cooperativas sociales, sus juntas vecinales, sus comunidades campesinas e indígenas se fortalezcan, para que puedan dar más y mejores condiciones para el desarrollo integral de los excluidos como personas, familias y pueblos”*²³

El II EMMP es novedoso en tanto es continuidad del primer Encuentro realizado en Roma²⁴ pero ésta vez enclavado en el *Sur del mundo*, desde donde se han ensayado las alternativas al modelo neoliberal más serias de los últimos años, además porque *sale al encuentro* de una tradición emancipatoria latinoamericana como es la línea profética de la opción por los pobres²⁵.

El mensaje del Encuentro de miles de militantes populares junto al Papa y al Presidente de Bolivia Evo Morales, giraron en torno a la imposibilidad de continuar bajo la lógica de un sistema capitalista que *ya no se aguanta*, que ya no resisten campesinos, trabajadores y tampoco la Madre Tierra. Ante la actual coyuntura económica y social de América Latina, la iniciativa de dar un espacio de mayor canalización de las demandas populares que llevan silenciosamente los pueblos organizados en sus movimientos sociales permitiendo que “el clamor de los excluidos se escuche en América Latina y en toda la tierra” y que sean reconocidas esas demandas como “derechos sagrados”, pone nuevamente en el centro de la escena regional la tensión entre la profundización o el cambio de rumbo de las acciones

²³MIRADAS AL SUR. “Crónicas del II EMMP. Evo, el Papa, la Tierra, el Techo y el Trabajo” Revista Miradas al Sur 19 de julio de 2015. Disponible en: <http://www.miradasal-sur.com.ar/2015/07/19/revista/suplemento-movimientos-populares-y-el-papa-francisco/> -Consultado 21/07/2015-

²⁴El I EMMP se realizó en el Vaticano, del 27 al 29 de octubre de 2014 también convocado bajo la consigna de la lucha por Tierra, Techo y Trabajo, reunió a organizaciones sociales de todo el mundo abocadas a las reivindicaciones de vivienda, soberanía alimentaria y derechos humanos (en particular con la presencia de movimientos sociales latinoamericanos como el Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil, la Vía Campesina, la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular, el Movimiento de Trabajadores Excluidos y en Movimiento Nacional Campesino Indígena de Argentina, el Presidente de Bolivia Evo Morales, entre muchas figuras y organizaciones populares). <http://movimientospopulares.org/>

²⁵La teología latinoamericana de la liberación ha pasado por tres etapas marcadas por el ritmo de cambios en el continente: los años '60 y '70 fueron el tramo de la formulación de esta tradición sociopolítica y espiritual atravesada por la Teoría de la Dependencia y la opción por los pobres, en los años '80 y '90 la reflexión teológica y la práctica de los movimientos populares fue de casi absoluta resistencia al modelo neoliberal. Ya en los años 2000 los procesos de integración regional, el bolivarianismo y los Foros Social Mundial marcaron una nueva etapa para el movimiento que articula fe y política en el continente, tal como lo sostiene el teólogo cubano Luis Carlos Marrero recientemente en el Congreso Internacional de Fe y Política en Santiago del Estero, Argentina. La práctica histórica de la que Francisco se hace eco, tiene que ver con el cumulo de aprendizaje que ha dado el continente y sus movimientos sociales en esa dirección.

políticas de los gobiernos populares y la resignificación de las practicas *prefigurativas* de otro orden social distinto que transitan los movimientos²⁶.

La crítica principal que esboza el EMMP es de índole económica, respecto del colonialismo y la exclusión de los trabajadores por parte de un conjunto de corporaciones comerciales y grupos concentrados del capital financiero; e ideológica por que ataca las formas por medio de las cuales se legitima un orden social injusto al que se ha sometido el continente históricamente.

Entender lo ocurrido a principios de este siglo, luego de un importante quiebre social en América Latina producto de décadas de aplicación de un programa neoliberal que impregnó lo político, lo económico y lo religioso, nos da la posibilidad dimensionar hoy un presente de *encrucijadas* como hemos descripto aquí. Luego de un periodo de gobiernos democrático-populares, tensionados por una lógica de *irrupción-ruptura-institucionalización*, se presentan nuevos desafíos y viejas demandas latinoamericanas latentes, cuya visibilización sólo es posible si se asume el enriquecimiento de la relación entre política, mística y organización popular con finalidades políticas y terrenas, pero con sentido anticipatorio de otra dimensión de relaciones sociales nuevas, de mayor *convivencia* y más justicia social.

A modo de reflexión final:

Recuperar la dimensión “prefigurativa” de las teologías liberadoras

El trabajo aquí expuesto es de alguna manera un intento de síntesis de algunas *intuiciones* fundamentales que nos atraviesan. Intuiciones del orden de lo teórico y lo conceptual, pero también desde el sentimiento y la práctica social y política; una cierta unidad de intuiciones que no divorcian el alma del cuerpo y la razón del corazón²⁷.

El surgimiento del fenómeno de la Teología de la Liberación en América Latina y sus aportes a la consolidación del sujeto político y el pensamiento crítico latinoamericano ayuda a entender la emergencia de nuevos actores sociopolíticos por la influencia directa que ejerció, en los movimientos rurales de forma particular y en el campo popular latinoamericano, en sentido general.

El desafío actual y el mandato ético de la hora es el *retorno de la utopía socio-religiosa del Reino de Dios*, que es de alguna manera un programa político *prefigurativo* propuesto por las corrientes liberadoras en las que se inscribe la TL. Una marca de la ruralidad latinoamericana y de los movimientos libertarios ligados a la educación popular.

²⁶ ENCUESTRO MUNDIAL DE MOVIMIENTOS POPULARES - Documentos y discursos - <http://movimientospopulares.org/documentos-y-discursos/>

²⁷ GALEANO, Eduardo. “*Celebración de las bodas de la razón y el corazón*” en “El libro de los abrazos”, Siglo XXI, Buenos Aires, 1993

Consideramos que la interpelación actual a las *teologías liberadoras del sur* radica en pensar una reforma moral e intelectual que permita, junto con la colectivización de la economía, el desenvolvimiento de una cultura contrahegemónica frente a los intereses de las clases dominantes en América Latina.

Así como las comunidades de base, comunidades ecuménicas, permitieron una redefinición al interior de la izquierda latinoamericana, el requerimiento actual es reinventar una y muchas formas de alteridad a este sistema capitalista, cuya lógica de muerte se opone visceralmente a toda concepción de fe -laica o religiosa-. Entonces decimos que, el desafío es doble, (pese al feroz ataque de las cúpulas eclesiales, la mercantilización de la religión, los fundamentalismos conservadores e intimistas y la aparente decadencia de esta tradición), la praxis y la reflexión de la TL se debe enmarcar en fomentar la articulación de los movimientos populares y la concreción de cambios a nivel político-institucional:

“La clave, entonces, reside en cómo construir las relaciones de fuerzas, los apoyos suficientes como para avanzar en transformaciones más profundas. Y la diferencia entre los gobiernos también estará planteada en función de los recursos que movilicen para cambiar la relación de fuerzas a favor de las mayorías populares. Porque no se trata de simplemente aceptar lo dado como límite sino de empujar, a partir de lo dado, aquello que se busca como horizonte emancipatorio”²⁸.

Los últimos años en América Latina han estado signados por una emergencia plebeya *desde abajo*, campesinos, indígenas, militantes territoriales y activistas culturales han cobrado significación en el universo sociopolítico latinoamericano. Muchas demandas de los movimientos sociales han sido plasmadas en el ámbito de los gobiernos latinoamericanos, como también en algunos casos ha habido aislamiento y fragmentación de las principales organizaciones sociales críticas del fervor neoliberal, todo lo cual expresa “tensiones creativas” al interior de los procesos políticos latinoamericanos.

Este nuevo escenario que se reconfigura en América Latina parece ser el de un contragiro neoliberal con capacidad de poner en cuestión las principales reivindicaciones tanto de los movimientos sociales como de los gobiernos populares latinoamericanos. Frente a la necesidad de plasmar el conjunto de demandas por otra estructura político-económica para América Latina *desde aquí-ahora y más allá* de lo avanzado, urge una mística que ayude a generar ejes, temas, objetivos y programas que unifiquen el conjunto de luchas populares y anticipen ese *otro mundo posible*.

Argentino. Bautista, politólogo y educador popular. Miembro del Espacio Ecuménico Fe y Política y del Centro Padre Carlos Mugica, Mendoza, Argentina.

²⁸TWHAITES Rey, Mabel “*El Estado en debate: de transición y contradicciones*” Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales. Año II. Nº 4, CLACSO, 2010

HACIA UNA APROXIMACIÓN DECOLONIAL EN LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA: UN NUEVO GIRO EPISTEMOLÓGICO DECOLONIAL

Reinerio Arce

En la última década del pasado siglo, se comienza desde el punto de vista teórico, a dar un giro epistemológico que nos ha servido para reafirmar nuestras identidades latinoamericanas, estar cada vez más conscientes de nuestras culturas autóctonas y de los distintos grupos sociales y culturales que conforman nuestra compleja realidad. Pero además nos ha hecho más conscientes de nuestra forma de pensar y de dialogar entre nosotros y con personas de otros contextos, sobre todo, con nuestras hermanas y hermanos del norte global.

Al mismo tiempo esta aproximación nueva de nombre, pero no de hechos, nos ha servido para ser más críticos en el uso de determinadas teorías y concepciones, formas de pensar y producciones intelectuales que llevan implícitos contenidos aún colonialistas o colonizadores. Propuestas que como bien expresa el título de este artículo son inacabadas, pero en su proceso de desarrollo nos ayudan a ser más autóctonos e identificados con nuestra historia, nuestras raíces étnicas, culturales y nuestras realidades diversas. Se trata entonces de identificar con aproximaciones cada vez más apropiadas lo que ha tenido lugar casi desde el mismo momento inicial de la colonización europea de las Américas y de la cual cada vez estamos más conscientes en muchos campos del saber que incluye lo teológico.

En un artículo publicado en el “Journal of Hispanic Latino Theology” en Junio del 2013, titulado “Descolonialidad y Teología de la Liberación”, Ary Fernández hace un recuento y análisis sumamente esclarecedor de esta nueva aproximación epistemológica desde América Latina¹. El autor hace referencia a los principales exponentes de esta vertiente de pensamiento del debate con las tradicionales formas de abordaje post colonial, para terminar con la tesis que queremos exponer aquí: la llamada Teología de la Liberación ha recorrido paulatinamente el camino de la descolonización y por lo tanto, se ha reafirmado como una teología Latinoamericana ahora con una aproximación consciente, clara y explícita de un abordaje epistemológico descolonial que a su vez reafirma este proceso².

Menciona Fernández que estos autores, que participan en un proyecto latinoamericano y latino sobre Modernidad / Colonialidad, señalan en primer lugar que el “capitalismo, la modernidad y la colonialidad están estrechamente interconectados”³. Es más, forman parte indisoluble de un mismo proyecto colonial europeo.

Aníbal Quijano, por ejemplo, diferencia el colonialismo que se refiere a control político, cultural y jurídico de los países colonialistas Europeos sobre los nuestros, del concepto de colonialidad que se refiere a los factores socioculturales e influencias

1 **JHLT** Vol. 18, No. 2. June 2013, Pag. 29-62

2 Entre los autores y autoras tenemos a: Enrique Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Fernando Coronil, Edgardo Lander, Catherine Walsh, Nelson Maldonado, Arturo Escobar, Margarita Cervantes de Salazar, y Santiago Castro-Gómez. Op.cit. pag. 30

3 Op.cit. pag. 31

ideológicas y epistemológicas aun presentes en las naciones que fueron colonias⁴. El colonialismo pasó, pero la colonialidad permanece por ser esta un sistema mucho más arraigado que trasciende el dominio político económico, que domina la cultura y la manera de pensar. Se trata, por lo tanto, de la necesidad de una emancipación colonial en su totalidad, lo cual incluye la colonialidad. De ahí que la aproximación decolonial se refiere más bien a la racionalidad crítica frente a la colonialidad.

Estos autores plantean que la constitución de lo que llaman sistema mundo Moderno/colonial se basa en cuatro presupuestos fundamentales⁵:

El primero, es que la colonialidad no ha sido superada con lo que desde posiciones eurocéntricas y norteamericanas identificaron como el fin del colonialismo, refiriéndose a los formas de dominación socio, político, económicas que finalizaron en el siglo XIX y XX. Sabemos que en realidad lo que sucedió fue un proceso complejo de transformación de estas formas y estructuras de dominaciones políticas, culturales, sociales y económicas, lo que pudiéramos identificar como las nuevas formas de colonialismo o neocolonialismo.

En segundo lugar, señalan la relación entre la modernidad y los procesos de colonización europeos que comienzan en el siglo XVI y la relación entre la modernidad y la colonialidad de los centros de poder europeos. De ahí que la crítica a la modernidad que ignora la colonialidad constituye un abordaje totalmente eurocéntrico.

En tercer lugar, señalan el “lugar significativo que América Latina ocupó en la formación del sistema capitalista moderno/colonial”⁶.

Y por último, en cuarto lugar, reconocen que el enfoque decolonial es casi simultáneo con el nacimiento de la modernidad/colonial.

Quijano y Mignolo definen la descolonialidad como una orientación epistémica alternativa que busca dismantlar la matriz colonial de poder y su lógica eurocéntrica.⁷ Se trata de un proceso que comenzó ya en los inicios de la colonización y que quedó inconcluso, proceso que intentó y debe ahora conscientemente intentar resignificar los paradigmas epistemológicos eurocéntricos de poder, y que no puede ser reducido a eventos históricos políticos. Este enfoque enfatiza la necesidad de una orientación integral, que abarque la realidad en su totalidad, incluyendo la diversidad de las culturas originarias, sus espiritualidades, además del análisis que tenga en cuenta color de la piel, clase, género e identidades sexuales, entre otras.⁸

¿Por qué entonces no usar más el término postcolonial? Se plantea un reconocimiento de los paralelismos entre el enfoque postcolonial y decolonial, pero se hace alusión por parte de los representantes de este último de tres razones por las cuales no usar ese prefijo “post”. En primer lugar, ya que las posturas postcoloniales nacieron entrelazadas

4 Idem.

5 Idem

6 Op.cit. pag.32

7 Idem

8 Op.cit. pag.33.

dentro del marco de las teorizaciones de la postmodernidad eurocéntrica⁹. En segundo lugar, por la naturaleza ambigua del prefijo “post”. Yo diría más que ambigua, irreal, pues las relaciones coloniales, llámense ahora neocoloniales, aún existen en lo económico, social, cultural en todas sus manifestaciones incluyendo lo religioso¹⁰. Los últimos tiempos han mostrado efectivamente que el colonialismo no desapareció con los procesos emancipatorios políticos legales del siglo XIX y XX, por lo menos para América Latina, lo que sucedió es que adquirió nuevas formas. El neocolonialismo existe ahora enmascarado en nuevas formas que se complejizan más aún en estos tiempos con el desarrollo tecnológico, y se manifiestan de diversas maneras. Y por último, en tercer lugar, se hace imprescindible el refinamiento teórico ideológico que nos ayude a superar definitivamente nuestra colonialidad y recuperar completamente nuestras identidades latinoamericanas.

La toma de conciencia de este proceso ha sido lenta y tortuosa. El pensamiento decolonial tiene sus antecedentes y raíces desde los mismos comienzos de la colonización. Apareció a partir de “las experiencias vividas y discursos elaborados por los sujetos colonizados, oprimidos y silenciados”¹¹ de nuestra América. Algunos como Dussel- refiere Fernández- “encuentran los primeros antecedentes en las tradiciones filosóficas y culturales indígenas originales que resistieron la colonialidad del poder y la imposición de la violencia de formas eurocéntricas de conocimiento, cosmología, y prácticas religiosas”¹². Además, esta perspectiva puede encontrarse en el pensamiento de la mayoría de los próceres de la independencia y algunas producciones literarias de nuestros pueblos. Todo ello ha sido antecedente de una manera de pensar y actuar descolonizadora.

Esto no quiere decir que se abandone el diálogo con otras culturas tanto del Sur como del Norte global, sino por el contrario. Este diálogo que en ocasiones se ha tornado en casi en confrontación de pensamientos ha sido y sigue siendo enriquecedor. Ha servido para insistir en la búsqueda de nuestras raíces y la reafirmación de un abordaje intelectual y cultural que refleje y reafirme cada vez más nuestras propias identidades de manera que rompamos también con las visiones homogeneizadoras impuestas por las visiones del poder, del ser y del saber de la colonialidad. El diálogo crítico entre nosotros y con nuestras hermanas y hermanos de otros contextos, nos ha ayudado en este sentido, aunque en ocasiones no lo queramos reconocer. Este diálogo no constituye una nueva apropiación en el sentido de una nueva colonialidad, sino que nos estimula a repensar sobre nuestra identidad y nuestras raíces.

En busca de los pasos perdidos.

El escritor cubano Alejo Carpentier en su novela *Los pasos perdidos*, hace un recuento de lo que para mí ha sido el recorrido aun inacabado de nuestro quehacer teológico en América Latina. El protagonista principal de la novela, un músico latinoamericano que reside en los Estados Unidos, regresa a su país después de muchos años de ausencia con la intención de buscar instrumentos musicales primitivos que le puedan servir para su trabajo. Con ese propósito emprende un aventurado viaje por los lugares más inhóspitos

9 Op.cit pag.41

10 Op.cit pag.42

11 Op.cit pag.44

12 Idem

del continente. Descubre no sólo los instrumentos más increíbles, inimaginables para él, sino también las raíces originarias del ser humano y de la cultura latinoamericana, perdida en los años de civilización occidental. Este descubrimiento, extraordinario para el protagonista, produce en él una transformación tan profunda, que a su regreso al antiguo mundo ya no es el mismo, ni podrá hacer lo mismo que antes.

Así nuestro quehacer se ha caracterizado desde sus inicios por esa búsqueda con las particularidades de nuestra historia y nuestras culturas para enriquecerlo. Pero ha sido un proceso en ocasiones lento, contradictorio y, claro, también diferenciado.

Como hemos afirmado, la aproximación decolonial, sin el uso explícito de este término, ha estado presente desde los mismos orígenes de la colonización, hasta nuestros días, en las culturas originarias, como formas de resistencia a los intentos colonizadores y colonizantes. Lo mismo sucedió con los esclavos traídos de África cuya resistencia se expresó con mayor claridad a través de su religiosidad, sin olvidar por supuesto, las rebeliones y las huidas que dieron origen a sus distintos asentamientos. De igual forma las figuras más importantes de las luchas emancipadoras, sobre todo a partir del siglo XIX, expresan con gran claridad el rompimiento con la colonialidad. Basta citar a Martí, cuando en su artículo Nuestra América, señaló:

“La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los Incas a acá, ha de enseñarle al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas.”

En febrero de 1975 Moltmann, en su “Carta abierta a Míguez Bonino”, señalaba dos críticas fundamentales a la Teología de la Liberación. Por un lado y en primer lugar, la falta del uso de las fuentes latinoamericanas en el diálogo teológico. Por otra parte, el problema de los sujetos históricos para los cambios necesarios en el contexto revolucionario de América Latina en aquel momento. Sin embargo, se pueden observar varios momentos en el desarrollo del quehacer teológico latinoamericano, en la búsqueda de nuestras raíces y la necesidad de tener en cuenta a los sujetos oprimidos, muy importantes en las luchas liberadoras. Indiscutiblemente este ha sido un proceso quizás no tan evidente en los inicios, pero después claramente consciente de liberarnos de la colonialidad aún existente en nuestra América.

Si bien es cierto que en ese primer momento el intercambio a nivel teórico de la Teología de la Liberación se realizó fundamentalmente con teólogos, filósofos y pensadores europeos, este no se dio así de manera absoluta, dado que Gustavo Gutiérrez menciona ideas de los peruanos Carlos Mariátegui (1895-1930) y José María Arguedas (1911-1969) lo que manifiesta, de hecho, una tendencia aun sumamente incipiente en Gutiérrez y otros, de dialogar con las culturas latinoamericanas y de reconocer la diversas caras de la categoría “pobre”.

En escritos posteriores Gustavo Gutiérrez comienza a profundizar y utilizar más nuestras fuentes. En el artículo “Teología desde el reverso de la historia” (1977) reacciona a la crítica de J. Moltmann. Aquí Gutiérrez tiene razón en lo concerniente a la

importancia del diálogo con las tradiciones europeas. De la misma manera, tiene razón en señalar que la perspectiva desde la cual se ubica para hacer uso de esas tradiciones es totalmente distinta a cuando se hace a partir del contexto europeo mismo. Pero Gutiérrez, en este caso, no reconoce el sentido de la crítica de J. Moltmann, la cual aunque algo exagerada, no se orienta tanto al uso de las fuentes europeas, sino de la ausencia- para Moltmann- del diálogo con las tradiciones propias de América Latina. Sin embargo, y a pesar de lo planteado por Gutiérrez en el artículo arriba citado, al parecer éste toma cada vez mayor conciencia de esta carencia y nutre cada vez más sus argumentaciones con fuentes propias de América Latina, por ejemplo, del pensamiento de Bartolomé de las Casas y Guamán Poma de Ayala. Este proceso continuó enriqueciéndose con una mayor cantidad de ideas de esta generación de teólogos, hasta culminar con la publicación del primer volumen sobre el pensamiento del Padre Bartolomé de las Casas. Aquí Gutiérrez hace un estudio minucioso y sistemático de la obra de las Casas, en cuya tradición sitúa a las diversas expresiones de la llamada Teología de la Liberación.

En la introducción a la nueva edición de la *Teología de la Liberación* (1990), Gutiérrez enfatiza la importancia del diálogo de la teología con las culturas de nuestro continente. Reconoce que este diálogo "está apenas en el comienzo" y "que es largo el camino por recorrer". Insiste en la necesidad de profundizar en el pensamiento de los representantes de la cultura latinoamericana tales como el ya mencionado Felipe Guamán Poma de Ayala, Cesar Vallejo, José María Arguedas y José Carlos Mariátegui. Expresa la necesidad urgente de tener "un mayor entendimiento con nuestra historia".

A pesar de lo descrito hasta el momento, lo que constituye indiscutiblemente un paso de avance para resolver la carencia dentro de las Teologías de la Liberación a la que hemos estado haciendo referencia, existe en la concepción de Gutiérrez un aspecto problemático que aún no se ha planteado resolver. Para Gutiérrez, se produce un salto histórico entre la generación de pensadores y teólogos del Siglo XVI y la generación del Siglo XX. Se afirma que a pesar de que a lo largo de la historia de América Latina han aparecido figuras y pensadores que se pueden incluir dentro de las tradiciones del pensamiento de las Casas, éstas no han tenido la agresividad y el compromiso de la primera generación ni de la actual. Sobre todo Gutiérrez critica a la generación del Siglo XIX afirmando que ésta representó, única y exclusivamente, los intereses de las oligarquías nacionales y que se alió a la "burguesía de los grandes países industriales" con sus intereses expansionistas, primero de Inglaterra y después de los Estados Unidos.

Las posiciones que prevalecieron en América Latina después de la instauración de las Repúblicas a principios del Siglo XIX fueron las descritas por Gutiérrez, pero también existieron otras posiciones, representadas sobre todo por las principales figuras que iniciaron el proceso emancipatorio, y que después fueron continuadas por otras no menos importantes dentro de la historia de Latinoamérica. Estas fueron posturas minoritarias, como lo son también en la actualidad dentro de la constelación del pensamiento teológico latinoamericano las ideas de la Teología de la Liberación. Ambas pueden ser ubicadas dentro de las mismas tradiciones del pensamiento.

La teología de la liberación ha hecho algunos intentos por recuperar el pensamiento de los próceres de nuestra historia en relación con la religión. Estos intentos, aunque aislados, reflejan ya una toma de conciencia sobre la necesidad de hacer una historia del

pensamiento teológico latinoamericano y de incorporarlo a la reflexión teológica actual. Enrique Dussel señala que, mientras no se reconstruya la historia de nuestras ideas, "nos faltará un apoyo autocomprensivo de nuestro pasado teológico" (*Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*, 401). Contrastando con Gutiérrez, plantea Dussel que en el siglo XIX el pensamiento teológico "recobra algo de la creatividad inicial" del siglo XVI.

Esta época -según Dussel- se caracteriza, al igual que la del siglo XVI, por el hecho de que no se hace teología en las cátedras de las universidades sino que se hace "en los púlpitos, en el grito que convoca ejércitos, en las asambleas constituyentes, en la redacción de nuevas constituciones, en las proclamas, en los artículos periodísticos de los diarios revolucionarios, etc." (*Hipótesis para una historia*, 414). La falta de academicidad de este pensamiento teológico no le resta valor ni rigor científico al mismo. Esto le viene dado por el propio carácter contextual que posee. Es, simplemente, expresión de una de las características del pensamiento latinoamericano que surge y se desarrolla en medio de las luchas socio-políticas concretas para la aplicación práctica a estas situaciones. Se trata de un pensamiento "orientado al estudio y solución de los problemas reales", pero distanciado del modo de pensar y actuar de los colonizadores.

Así, este es un ejemplo de lo que se ha hecho y se continúa haciendo ahora con mayor conciencia crítica de esa colonialidad aun presente en medio nuestro. De ahí la prevalencia necesaria del enfoque decolonial, a decir de Fernández, que parte de una genealogía intelectual distinta revelando las complejas interacciones entre la racialidad, raíces étnicas, género, religiosidad pero además elementos los sociales, políticos y económicos presentes (*Fernández, pag.43*) y que sigue una estrategia crítica frente a la colonialidad en la búsqueda de nuestras propias identidades, tanto en nuestras tradiciones como también en la resistencia actual a los intentos neocoloniales globalizados contemporáneos. Al decir del Frei Beto, la resistencia ante la "globocolonización", buscando siempre ahora más que nunca la construcción de una América Nuestra, diversa, libre y soberana.

Se trata de un mundo inacabado pero que con esperanza trabajamos intensamente con la ayuda de Dios para realizarlo.

Cubano. Presbiteriano, Doctor en Teología y Director del Instituto Superior Ecuménico de Ciencias de las Religiones, La Habana.



LA CUARTA FASE DE LA TEOLOGÍA FEMINISTA EN AMÉRICA LATINA

Mary Judith Ress

Mi contexto

Nací en un pueblo chico en el mediooeste de los Estados Unidos, pero he vivido por más de la mitad de mi vida en América Latina (El Salvador, Perú y Chile). He sido formada en la teología de la liberación durante mis años en el Perú, donde primero trabajaba en el pueblito serrano de Huarochiri y después como periodista en *Noticias Aliadas* en Lima. Sin embargo, poco a poco he asumido una postura más crítica frente a la teología de la liberación por su ausencia de una perspectiva de género. Me identifico mucho con las tres fases de la teología feminista en América Latina, descrita por Elsa Tamez.¹ Es durante la tercera fase de la teología feminista (1990-2000) donde irrumpe la visión ecofeminista que yo abrazo hoy en día.²

Aunque he viajado bastante dentro de América Latina en los últimos veinte años, Chile me ha dado el contexto para mi actuar teológico. Pero no cualquier Chile: he sido misionera laica de Maryknoll, y el compromiso es trabajar con los sectores y personas en situaciones de vulnerabilidad. Como misionera he sido co-fundadora de Con-spirando, un colectivo de mujeres trabajando en la teología y espiritualidad ecofeministas.³ Además, durante estos años he trabajado mucho en la salud holística por medio de Capacitar-Chile, que ahora es la ONG Tremonhue.⁴ Estoy muy influenciada por todo el trabajo que hemos hecho con los mitos de origen, la evolución de nuestras imágenes de lo sagrado, la nueva cosmovisión emergiendo de la física cuántica (que no es tan nuevo si recordamos las enseñanzas de nuestros pueblos indígenas), los grandes arquetipos femeninos (la madre, la hetera, la guerrera y la medium), y la mirada que nos da la psicología jungiana sobre la consciencia colectiva.

Como un desafío para celebrar los 20 años de Con-spirando, un grupo de nosotras nos hemos comprometido a reflexionar juntas sobre lo que puede ser una cuarta fase de la teología feminista en América Latina.⁵ Los siguientes grupos y personas han participado en este proyecto: Elsa Támez (Colombia), Ivone Gebara (Brasil), Marcia Moya (Ecuador), Catia Cristina Silva (Brasil), Anna Kok y Equipo de Teología, Domodungu (Chile), María Guerrero (Chile), Cinthia Méndez y el Núcleo de Teología (Guatemala), Eluvia Zuñiga (Guatemala), Etna Atero (Chile), Graciela Pujol (Uruguay), Mabel Filipini

¹ Elsa Tamez, "Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva", *Religión y Género*, Sylvia Marcos, ed. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

² He escrito sobre como las tres fases de la teología feminista ha reflejado mi propia evolución teológica y espiritual en *Sin visiones nos perdemos: Reflexiones sobre Teología Ecofeminista Latinoamericana* (Mary Judith Ress), Santiago, Chile, Colectivo Con-spirando, 2012.

³ www.conspirando.cl

⁴ www.tremonhue.com

⁵ Etna Atero. *Un ovillo de lana de múltiples colores. La Cuarta Fase de la Teología Feminista Latinoamericana (2000-2010)*, Coordinación: Mary Judith Ress, Santiago de Chile, 2014.

(Argentina), Coca Trillin (Argentina), Ute Seibert (Chile) y Rosa Dominga Trapasso (Perú, entrevistada por Coca Tillini, María Teresa Inostrosa, María Teresa Aedo y Judy Ressa en agosto, 2013).

Quiero compartir lo que yo he observado sobre la evolución de la teología feminista en esta década.

Cambia todo cambia

Primero, he visto **una evolución en nuestro propio sentido de autonomía en decir lo que es o no es sagrado para uno**. Veo que confiamos más en nuestra propia autoridad para aproximarnos hacia las verdades de la vida. No despreciamos otras fuentes de autoridad- el Papa, los obispos, los sacerdotes, las encíclicas y otros pronunciamientos “infalibles”- pero tampoco los aceptamos ciegamente como sucedía antes. Muchas de nosotras estamos en la parada del *sensus fidelium*- el sentido de las y los fieles- es decir, podemos decidir sobre asuntos éticos como el aborto, la homosexualidad, la eutanasia, etc., después de una reflexión informada y en comunidad.

Veo que **confiamos más en nuestras propias intuiciones**, en esta otra manera de “entender” las cosas. Por supuesto, no estamos en contra de la racionalidad, pero hemos descubierto en estos años que nuestras intuiciones (muchas veces tildadas como “locas” o “fuera de onda”) tienen valor. Es más, utilizando la razón y la intuición, llegamos a comprender las situaciones tanto con la cabeza como con el corazón.

Junto con la intuición, hemos aprendido a **confiar en la sabiduría de nuestros cuerpos**, en lo que sentimos. Cuerpo-mente-espíritu: es una sola realidad. Entonces escuchamos nuestros cuerpos y aprendemos a “leer” los cuerpos de otras y otros para relacionarnos en una forma más entera, más holística. Este “leer” se abre también a la tierra misma para tratar de entenderla en su bellísima totalidad.

En estos años, he percibido un tremendo anhelo dentro de las mujeres con quienes hemos trabajado, por vivir **una espiritualidad que responda a nuestra necesidad de sentir contenida y conectada**. Por muchos años, como ha dicho mi amiga Madonna Kolbenschlag, nos hemos sentido como huérfanas, sin pertenencia.⁶ Las grandes preguntas de la vida - ¿de dónde he venido?, ¿a donde voy?, ¿cuál es el sentido de la vida?- no estaban siendo respondidas dentro de nuestras iglesias o comunidades eclesiales, ni tampoco dentro de las teorías marxistas, feministas o pos-modernas.

Para muchas de nosotras había una crisis antropológica y una crisis cosmológica. ¿Quién soy yo como *homo sapiens sapiens*? Con los descubrimientos de la física cuántica, la neurociencia, la microbiología y la psicología transpersonal, estamos descubriendo que somos seres conscientes de nosotros mismos; somos tanto memoria como posibilidad, y **somos parte de un universo en continua transformación**. Nuestras preguntas teológicas se convirtieron en preguntas cosmológicas y empezamos a estudiar, tanto las

⁶ Madonna Kolbenschlag, *Eastward Toward Eve: A Geography of Soul*. New York: Crossword Publishing Company, 1996.

ciencias como la historia, con otra mirada. Nos convirtieron en nuevas alquimistas y nuevas gnósticas. Hemos caído en cuenta de que “tu encanto es tu destino”.

Nuestros referentes sobre dónde encontramos lo sagrado han cambiado también. ¿DÓNDE y CUÁNDO nos sentimos conectadas con lo sagrado, con este gran misterio que no tiene nombre? Casi siempre, la respuesta es: en comunión con la Naturaleza, con la Pachamama. Durante esta década empezamos a rescatar las cosmovisiones de nuestros ancestros indígenas, de nuestros pueblos mapuche, aymara, quechua, maya...

Noto que **ya no rezamos a un solo dios... hay referentes múltiples...** diosas y dioses del lugar, los ancestros. Los animales y plantas nos habitan, son nuestros maestros y guías. Como dice una amiga: “Se recupera el saludo al sol indígena, los rituales de limpieza, ritmos lunares, honrar a los antepasados, mapas de conocimiento como el Eneagrama, carta astral, tarot, conocer o contactarse con la tierra, internalizar la ecología con los desechos domiciliarios, danzar para celebrar, recuperar el sonido natural de la vida, escuchar la sabiduría que emerge durante los ritos paleolíticos (posturas chamánicas). Es la unión del cuerpo propio, la naturaleza y el entorno realmente en conciencia”.⁷ A la vez, estamos abriéndonos a otras fuentes de sabiduría y de conexión: meditación Zen, Shambala, Danzas circulares, biodanza, biomagnetismo, posturas ancestrales, flores de Bach. En estas prácticas “espirituales se ve claramente” una fuerte conexión entre la salud física y emocional y las experiencias de lo sagrado.

Termino levantando los ritos que hemos desarrollado en estos años. **¡Nuestras propias maneras de celebrar!** Aunque no soy biblista, veo en la figura de Miriam dirigiendo la danza hacia la tierra prometida, o en la imagen de David danzando desnudo frente del Arco, nuestro anhelo de celebrar con el cuerpo entero la alegría de estar vivas, a pesar de todo. Celebrar lo que tenemos que celebrar... acontecimientos colectivos y personales, pérdidas, penas y tristezas tanto históricas (el holocausto de las mujeres quemadas como brujas, por ejemplo) como actuales: ritos de pasaje y cambio de ciclos, la sororidad entre nosotras...

Estadounidense, teóloga católica ecofeminista fue misionera laica de la Congregación de Maryknoll. Vive en Chile desde 1991. Acaba de publicar su primera novela *Flores de Sangre* (Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 2014), dedicado a las cuatro mujeres religiosas asesinadas en El Salvador en 1980.



⁷ Etna Atero. *Un ovillo de lana de múltiples colores*. La Cuarta Fase de la Teología Feminista Latinoamericana (2000-2010), Coordinación: Mary Judith Ress, Santiago de Chile, 2014

RAÍCES AFRO-ASIÁTICAS Y LA DESCOLONIZACIÓN DE LA BIBLIA. DESAFÍOS PARA LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA LATINOAMERICANA

Maricel Mena López

1. Introducción

Al parecer el silencio de los estudiosos frente a la influencia de los pueblos africanos sobre el mundo semita, se debe sobre todo a un racismo, tanto explícito como implícito, que ha impedido una integración adecuada de estas investigaciones en los estudios bíblicos. Este ensayo busca, en cierta medida, contribuir para el reparo de esa deuda, de un lado desenmascarando el racismo presente en las narrativas bíblicas y en la historia de la investigación de la religión israelita y, de otro, descolonizando las prácticas hegemónicas de la religión.

Para inicio de discusión defino lo que se entiende por raza en este escrito, para en un segundo momento aproximarnos a las raíces afro-asiáticas desde las lecturas poscoloniales de la Biblia, rescatando de manera especial el aporte de Martín Bernal a los estudios afro-asiáticos. Finalmente ofrecemos algunas pistas para la inclusión de África en los estudios bíblicos latinoamericanos.

2. Racismo y racialización en los estudios bíblicos

La palabra “raza” goza todavía de plena vigencia en el lenguaje corriente y en los medios masivos de comunicación, aunque los académicos rechacen enfáticamente este término prefiriendo el uso de etnia. Este rechazo se da por causa de la relación existente entre raza y la antropología física que, desde el siglo XVIII hasta mitad del XX, intentó clasificar las razas utilizando mediciones antropométricas, análisis fisiológicos y discriminando tipos raciales como superiores e inferiores. No obstante, el concepto “raza” se puede situar históricamente en el tráfico negrero iniciado en el siglo XIV, donde el encuentro con la otra persona no incluida como sujeto social- como la india y la negra- permitió a los colonizadores anglo-europeos percibir su blanquitud¹, como una representación de identidad y un punto de referencia para legitimar la distinción y la superioridad, asegurando de esta forma su situación de privilegio².

Sin embargo, el evolucionismo y la genética de las poblaciones se han encargado de ir minando los supuestos teóricos de la raciología hasta tal punto que, desde la mitad de los años setenta, el concepto de “raza” ha sido expulsado de la antropología física y biológica porque no ser un concepto científico que tampoco sirve para explicar nada. El desarrollo de

¹ Es en el transcurso de los siglos XVI a XVIII que la identidad moderna civilizatoria y capitalista pasó a constituirse en una condición de blanquitud. Cf. Bolívar Echeverría, *Imágenes de la blanquitud*, en: Diego Lizarazo et Al.: *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*, Editorial siglo XXI, México, 2007.

² Rossato Guesser. A experiência da blanquitude diante dos problemas raciais: estudos de realidades brasileiras e estadunidenses, en: *Cavalheiro, D. Org. Racismo e antirracismo em la educação: repensando nossa escola*. São Paulo, Selo Negro, 2001, p.13

la genética, por otro lado, ha terminado por disolver la idea “raza” y actualmente lo que estudia es 1) el genoma humano, común a toda la especie *Homo sapiens*, y 2) la diversidad o polimorfismos genéticos de las especies, distribuidas por las distintas poblaciones. En resumen lo que se plantea en palabras de Cavalli-Sforza³ es lo siguiente:

todos los seres humanos pertenecemos a una única especie, procedente de África, expandida por el Viejo Mundo hace 70.000 años, y en el Nuevo hace 40.000;
nunca ha habido “razas puras”, las poblaciones llamadas “blancas” resultaron de mezclas entre poblaciones asiáticas y africanas;
no es posible trazar fronteras genéticas entre poblaciones humanas;
no hay razas como prototipos permanentes;
la variabilidad genética de los humanos pertenece a la riqueza del genoma humano⁴.

No hay dudas de que los aportes de la genética son importantes, en la medida que “científicamente” desmitifican la creencia de que hay razas como prototipos bien delimitados biológicamente, sea por el fenotipo o por el genotipo. ¿Pero será que la proposición no hay razas resuelve las secuelas ideológicas del racismo en las sociedades modernas? ¿Cuál será su verdadero impacto en el lenguaje ordinario y en los medios masivos de comunicación, que continúan apelando a la existencia de las razas?

Estas preguntas apuntan al hecho de que el término “raza”, se refiere también a un campo complejo de relaciones entre blancos y negros. La identificación de las razas es en realidad “una construcción social, política y culturalmente producida en el interior de las relaciones sociales y de poder a lo largo de un proceso histórico”⁵. Son construcciones sociales elaboradas en un medio específico, históricamente determinable. No significa de manera alguna un hecho de la naturaleza, puesto que es en el contexto de las culturas que comenzamos a distinguir las razas, que aprendemos a ver a blancos y negros como diferentes, que aprendemos a comparar y clasificar lo diferente como desigual⁶.

Así siendo, entiendo por raza, las construcciones sociales mediadas por las relaciones de poder, y sus pretensiones de que sus miembros pueden ser valorados a partir de ciertos rasgos congénitos o fenotípicos (color de piel) o del lugar de procedencia (regionalismo). “El racismo no es un problema sólo de color de piel. Su naturaleza más profunda reside en el intento de desarticulación de un grupo humano por la negación de su identidad colectiva”⁷.

³ Luigi Luca Cavalli-Sforza, *Genes, pueblos y lenguas*. Barcelona, Crítica, 1997

⁴ Pedro Gómez García, Las ilusiones de la “identidad”. La etnia como pseudoconcepto. Internet http://www.ugr.es/~pwlac/G14_12Pedro_Gomez_Garcia.html (acceso 27 octubre 2016).

⁵ Kabingele Munanga, y Nilma L. Gomes. *Para entender o negro no Brasil hoje: história, realidades, problemas e caminhos*. São Paulo, Ação Educativa, 2004 p. 176

⁶ Verena Stolcke, Sexo está para gênero, assim como raça para etnicidade? en: *Estudos afro-asiáticos*, n.20, Rio de Janeiro, Editora Rio, 1991, pp. 101-119

⁷ Abdias Nascimento, Benedita da Silva, Eduardo Suplicy, Ademir Andrade y Emilia Fernandes, “*Dia Internacional Contra a Discriminação Racial*”, en Abdias Nascimento, (ed.), *Thoth Escribas dos Deuses: Pensamento dos Povos Africanos e Afrodescendentes*, Gabinete do senador Abdias Nascimento, Brasília 1997, vol.1, p. 37.

La falta de identidad⁸, se da en la dependencia de falta de referencias históricas que permitan a mujeres y hombres afro, reconstruir una auto-imagen digna de respeto y auto estima. La construcción de la identidad de una persona es, pues, algo histórico; es un proceso que se realiza en la historia, “la identidad del sujeto se forma y transforma en un continuo diálogo entre si mismo y el otro”⁹. ¿Pero cómo personas y grupos portadores de identidades raciales y/o étnicas distintas a la dominante, pueden ser representados con equidad delante de Estados cuyas instituciones no reconocen sus identidades particulares- quiere decir- su diferencia?¹⁰

Según C. Taylor¹¹, la identidad del ser humano es particularmente modelada a partir del conocimiento o de la falta de este, es decir, una persona o un grupo puede verse afectada por la manera como es representada por los otros seres humanos, o por la falta de referencias históricas, sociales, antropológicas, teológicas y otros; especialmente si se transmiten imágenes que desprecian o deprecian. Para este autor, la ausencia de reconocimiento o reconocimiento inadecuado, puede ser una de las principales fuentes de opresión el actuar confinando a alguien a un falso, distorsionado y reducido modo de ser. Esas fuentes de opresión son evidenciadas en la sociedad en general¹² y, en especial, en el proceso educacional en el que los contenidos culturales y los valores sociales son muchas veces inadecuados.

A partir esta óptica, el racismo es una ideología basada en la superioridad de una etnia(s) sobre otra(s), la cual toma forma en la institucionalización y la creación de un imaginario colectivo, haciendo que un grupo dominante margine y excluya a otro, forjando creencias y pensamientos de que este fenómeno es algo natural y debe perpetuarse a través de prácticas de desocialización y culturización de una sociedad o civilización. El racismo ha sido justificado, codificado en leyes, instituciones, y socializado por los más diversos medios, políticos, económicos, filosóficos, biológicos, teológicos, y religiosos.

Particularmente en los estudios bíblicos se constata la ausencia y la falta de reconocimiento del aporte de estos pueblos africanos en la religión de Israel, y de modo general en la historia y cultura del judaísmo antiguo. Esto se debe en parte a la episteme unívoca occidental. Cuando la presencia de estos pueblos se hace evidente, los autores acuden a lo que aquí llamamos racialización. La racialización se refiere, por un lado, al hecho de introyectar el elemento raza en una situación donde ella no existe o no es importante¹³; de otro, al hecho

⁸ Para una discusión filosófica sobre identidad Cf. Remedios Ávila Crespo. Identidad y Alteridad. Una aproximación filosófica al problema del doble, Aaimwn, Revista de Filosofía, no. 20, 2000, 5-23.

⁹ José Alejo García. Identidad y alteridad en Bjtín. Acta poét vol.27 no.1 México abr./may. 2006. Internet http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-30822006000100004 (acceso 9 de nov. 2016)

¹⁰ Joaquim B. Barbosa Gómes, *Ações afirmativas e princípio constitucional de igualdade. O direito como instrumento de transformação social. A experiência dos Estados Unidos*, Renovar, São Paulo 2001, p.74.

¹¹ Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1994, p. 26; Walter Silveiro, O Multiculturalismo e o reconhecimento: mito e metáfora, Revista Universidade de Sao Paulo, n.42 (junio-agosto 1999): 44-55.

¹² Cf. Boaventura de Sousa Santos. *Crítica a la razón indolente, contra el desprecio de la experiencia*, vol. 1, Desclée de Brouwer, 2000.

¹³ Por ejemplo al ver al ministro etíope de Jeremías como posible esclavo.

de que los estudios bíblicos casi siempre están filtrados por una interpretación y una redacción blanca y occidental que ha dejado de lado el papel histórico de los grupos considerados “no importantes” para la construcción del judaísmo y cristianismo, como los pueblos y culturas de origen africano, mujeres, entre otros; y no así el de los hombres “blancos del horizonte semita occidental”. La blanquitud¹⁴, androcentrismo¹⁵ y clasismo son la norma; en cuanto que la negritud, las mujeres y los pobres constituyen un desvío de esa norma.¹⁶

Un ejemplo de lo que estamos diciendo, lo encontramos en la tradicional frase “soy negra pero hermosa” (Cant.1,5)¹⁷, donde la conjunción “y” del texto masorético original es cambiada por “pero”. Y más aún, la nota textual de la Biblia de Jerusalén entiende que una mujer quemada por el sol por trabajar en los viñedos no puede ser más que una esclava, en contraposición a las mujeres de tez clara- es decir- de alta alcurnia como lo vemos a continuación:

Tiene la tez bronceada por los trabajos campestres a los que se la ha obligado, v.6; se compara a las tiendas negras de los beduinos, tejidas con pelo de cabra. Los antiguos poetas árabes contraponen el cutis claro de las jóvenes de buena cuna (aquí las hijas de Jerusalén) al de los esclavos y esclavas ocupados en los trabajos exteriores. (Biblia de Jerusalén)¹⁸

La educación eurocéntrica que legamos afirmó que la Biblia y sus textos son 100% semitas, lo que hacía inherente que ningún otro pueblo intervendría en la historia. Como vemos, la racialización de los estudios bíblicos negó cualquier posibilidad de contacto de los israelitas con las regiones africanas vecinas con las que comparten el mismo paraíso (cf. Gen 2: 10-14). Por tanto, la Biblia y la historia que nos han contado, es una historia sesgada y con una visión semito-céntrica, por llamarla de alguna manera. Esta interpretación, así como muchas otras, nos han sido contadas desde una sola perspectiva y negando y/u omitiendo las raíces africanas de nuestras tradiciones.

Teniendo en vista lo anterior, la pregunta que está en el trasfondo de este estudio es por la adecuada integración del legado africano en la enseñanza teológica. Para dar respuesta a esta interrogante, tomamos como base las lecturas poscoloniales de la Biblia, para finalmente plantear desafíos hacia la enseñanza teológica inclusiva e incluyente de las tradiciones africanas “subalternas” en la escuela.

¹⁴ Gustavo García Conde. *Cuerpo humano en el capitalismo: blanquitud, racismo y genocidio, De raíz Diversa* vol. 3, 2016, 2015-236.

¹⁵ El androcentrismo hace referencia al otorgamiento al varón, de forma consciente o inconsciente, de una posición central y privilegiada en el mundo, a tal punto que las mujeres son invisibilizadas en el lenguaje y en la toma de decisiones.

¹⁶ Cf. Boaventura de Sousa Santos. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2010.

¹⁷ Cleusa Caldeira. *Hermenêutica feminista: um ensaio de interpretação de Cântico dos Cânticos 1.5-6*. Internet <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2013000300023/26525> (acceso 9 de noviembre de 2016). Rev. Estud. Fem. vol.21 no.3 Florianópolis Sept./Dec. 2013

¹⁸ Comentario de pie de página de la Biblia de Jerusalén, 1998

3. Raíces afro-asiáticas y estudios poscoloniales

Los estudios de las raíces afro-asiáticas en la Biblia, se dan en el marco de una ruptura de paradigmas de la manera como se han abordado los estudios bíblicos en el continente. “Parte del presupuesto de que muchas de nuestras lecturas están filtradas por un modelo euro céntrico de ver la historia. Una historia que la mayoría de las veces excluyó pueblos y culturas que están fuera del foco occidental”¹⁹. Al incluir a los pueblos africanos en el ámbito bíblico, se propone:

“ampliar el horizonte de comprensión del Oriente Medio Antiguo, a partir de la inclusión de pueblos de origen afro-asiático (Egipto, Cuch o Etiopía, Sabá) en la constitución de la tradición judeo-cristiana²⁰. Se rescatan los textos de su unilateral interpretación occidental que descuidó la participación activa de África en los imaginarios israelita y cristiano. Reconoce la participación activa y constante del mundo africano en las experiencias antropológicas del Israel bíblico y post bíblico”²¹.

Estas investigaciones se inscriben dentro de los estudios poscoloniales, especialmente en lo concerniente al aporte de estas teorías con relación al mundo antiguo y sus imbricaciones con las ciencias históricas, arqueológicas y antropológicas. Aunque a simple vista parezca incoherente la aplicación de la teoría poscolonial al mundo antiguo, lo cierto es que las experiencias coloniales no son exclusivamente contemporáneas, ya que la sub-alternidad ha primado en la historia tanto de Oriente como de Occidente²², en donde se inscribe la ciencia bíblica. Lo cierto es que el siglo XX posibilitó el surgimiento de todo un movimiento descolonizador de África, Asia y Oceanía que ha puesto en jaque la superioridad de la cultura occidental, y ese movimiento posibilitó dar una nueva luz a las investigaciones del antiguo Israel con relación a sus vecinos.

La lectura poscolonial de la Biblia estudia el legado afroasiático en la historia de la salvación partiendo de la constatación de que las tradiciones israelitas se fundamentan en el espacio africano. El pueblo bíblico se encontraba en una encrucijada del mundo, que los lingüistas y algunos historiadores han acostumbrado llamar de afro-asiático. El mundo afro y el mundo asiático no estaban separados, como la ciencia bíblica presupone al negar cualquier influencia africana en la región de Siro-Palestina²³. ¿Por qué los materiales jeroglíficos cananeos han prevalecido en la reconstrucción histórica de la religión israelita y no las fuentes hieráticas de Egipto²⁴?

¹⁹ Maricel Mena López. *Raíces afro-asiáticas en el mundo bíblico. Desafíos para la exégesis y la hermenéutica latinoamericana*. RIBLA 54, p. 18

²⁰ Maricel Mena López, , 46

²¹ Maricel Mena López. *Raíces afro-asiáticas, La herencia de las diosas. Egipto y Sabá en el tiempo de la monarquía salomónica*. RIBLA 54 (2006) 34-47

²² Francisco Machuca Prieto. *Viejos problemas, nuevos enfoques: las aportaciones de la teoría poscolonial al estudio de la Antigüedad*. Revista Historia Autónoma, 4 (2014), pp. 33-46

²³ Peter Nash. *O papel dos africanos negros na história do povo de Deus*, em Estudos Teológicos, no. 42 (Marzo-Abril 2002): 5-27.

²⁴ Ronald J. Williams. *Egipto e Israel*, en John Harris (Ed.), *O legado do Egipto*, Rio de Janeiro, 1993, pp. 267-301.

Martin Bernal (1936-2013), es uno de los autores que se inscribe dentro del pensamiento poscolonial y cuyo legado ha influido mucho en la comprensión de la historia bíblica antigua. El final de la experiencia socialista en China dejó a este marxista especialista en cultura china y profesor titular de la universidad de Cornell, el medio revotado y en busca de nuevos desafíos. Bernal cambió su foco de Asia para Asia Menor. En un primer momento publicó una descifración de textos complicadísimos de la edad de Bronce²⁵. En este mismo período, Bernal se fascinó con el mundo afro-asiático, y comenzó a examinar varias inconsistencias en un campo abaragente que se extiende desde el corazón de África hasta Mesopotamia. Publicó entonces los dos volúmenes de *Black Athena – las raíces afro-asiáticas de la civilización clásica – la fabricación de Grecia Antigua (1987)* y *las pruebas arqueológicas y textuales (1990, Rutgers University Press)*.

Bernal sostenía que el origen de la antigua civilización griega hunde sus raíces en el Antiguo Egipto y en la cultura semítica. Esta teoría la ha bautizado como el *modelo antiguo revisado*, basado en el reconocimiento que los historiadores clásicos hacían de su herencia egipcia y fenicia. Esta teoría está en franca contraposición con el *modelo ario*, el cual propugna un origen indoeuropeo y el genio griego como fuente del origen de la Grecia clásica.

También las investigaciones de los últimos años han demostrado que el legado egipcio no es para nada despreciable dentro de la religión de Israel²⁶, y creo que este principio debe ser ,además, aplicable con respecto del legado Etíope²⁷ presente en el contexto judío y también cristiano²⁸. La reconstrucción histórica desde el horizonte afro-asiático, parte de los diversos movimientos migratorios que posibilitaron la constitución de Israel como nación. Desde el centro africano, hay diversas migraciones hacia varias direcciones que las narrativas genealógicas bíblicas apuntan (Gn 10) El relato de Gn 2 incluye a Etiopía en el Jardín del Edén, este relato puede estar apuntando hacia los orígenes de la humanidad.

Geográficamente, el mundo de los patriarcas está identificado como el del Creciente Fértil, extendiéndose hacia el norte desde el Golfo Pérsico a lo largo de las corrientes del Tigris y el Éufrates y sus cuencas, y después hacia el sudoeste a través de Canaán y hacia el fértil Nilo y su valle. Esta zona fue la cuna de las civilizaciones prehistóricas²⁹.

En esta geografía Sabá, Etiopía, Libia y Egipto jugaron un papel fundamental, dejando un legado importante dentro de la religión de Israel, como se nota en la configuración de las tribus de Israel.

²⁵ M. Bernal, "On the Transmission of the Alphabet to the Aegean before 1400 B.C.," *BASOR* 267(1987) 1-19. M. Bernal, *Cadmean Letters: The Westward Diffusion of the Semitic Alphabet before 1400 B.C.* (Winona Lake 1990).

²⁶ Ronald J. Williams. *Egipto e Israel*, en J.R. Harris (ed.), *O legado do Egipto*, Imago, Río de Janeiro, 1993, pp. 267-301.

²⁷ Lisa A Heidorn. *The Horses of Kush*. *JNES* 56, no. 2 (1997): 105-14.

²⁸ SNOWDEN, Frank M. Jr. *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge: Harvard University Press, 1970.

²⁹ Samuel J. Schulz, *Habla el Antiguo Testamento. Un examen completo de la historia y la literatura del Antiguo Testamento*, Editorial Portavoz, 1976, p.18.

4. Las genealogías bíblicas y el trasfondo afro-asiático

La Biblia nos enseña, a partir de estas genealogías, que el poblamiento del mundo se originó a partir del patriarca Noé y su descendencia (Gn 10); no obstante, hay que tener en cuenta que este capítulo es una producción literaria por lo menos de dos fuentes literarias: la fuente Yahvista (J) Gn 10,8-19, 24-30 (fecha en la mitad del siglo X) y la fuente Sacerdotal (P) Gn 10,1-7; 20-23 y 31-33 (procedente del V siglo).

Estos textos son el mayor puente de identificación entre África y el antiguo Israel. El patriarca Noé concibió tres hijos: Sem, Cam y Jafté. Los descendientes de Cam son: Cush (Etiopía), Mizraim (Egipto), Put y Canaán (Gn 10,6). De los cuatro hijos de Cam, tres se instalan en África y uno en Asia. Mizraim se convirtió en el nombre hebreo de Egipto y Cush en el nombre hebreo de Etiopía³⁰. Put, el tercer hijo de Cush, también se instaló en África al sur del continente, constituyendo la nación de los pueblos Bantú y Canaán corresponde a los pueblos de los israelitas.

Según la fuente Yahvista de Gen 10,13-14, desde Egipto se poblarían los territorios europeos³¹; mientras que a partir de Cush en Gen 10,8 a 12 se poblarían los territorios de Arabia y Mesopotamia; por lo tanto, Cush aparece relacionado con Bethel, Acad y Nínive³². La fórmula "X engendró a Y", es característica de la tradición más antigua (J). Parece ser que esta tradición yahvista se refiere a las posibles influencias políticas y económicas de estos países dentro de estos territorios. Esta idea se deriva de la misma raíz del verbo *yld* "generar", "ser padre". Cabe señalar aquí, además, que en el Antiguo Testamento hay muchas referencias a Cush, la antigua Etiopía³³.

En la lista de las naciones, de acuerdo a la fuente Sacerdotal, Egipto es uno de los hijos de Cam junto con Cus, Put y Canaán (v.6-7). La fórmula "los hijos de X son Y" es característica de la fuente Sacerdotal, de manera que los hijos de Cush son: Seba, Havila, Sabata, y Sabatata Regma y los hijos de Regma: Seba y Dedán." (v. 7) Sin duda, estos compiladores creen que los pueblos árabes descendían de los africanos, o que estaban bajo su control y esta idea surgió de la tradición Yahvista. Así pues, la tesis de que Cush habría influido política y económicamente sobre los pueblos árabes aún continúa, a pesar de que la tradición Sacerdotal se describe en términos de pertenencia a la humanidad. Los hermanos de Etiopía y Egipto aparecen juntos en los textos deuteronomistas.

Estas genealogías bíblicas que relacionan pueblos y lenguas, nos remiten a corrientes migratorias de los indicios de la humanidad iniciada en África y propagada, a través de Asia, por Europa, el Nuevo Mundo y el Pacífico³⁴.

³⁰ Edward ULLENDORFF, *Ethiopia and the Bible*. Londres: Oxford University Press, 1968

³¹ Sobre la influencia de África en territorios europeos exceso de cobre, Bernal, Black Athena – The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization,

³² Cfr. Oduyoye, *The Sons of the Gods and the Daughters of Men – An Afro-Asiatic Interpretation of Genesis 1-11,24-17*.

³³ La lista resume los pasajes bíblicos de Cush / Etiopía se puede encontrar en Strong, Strong's Exhaustive Concordance of the Bible, 230 e 312.

³⁴ Luigi Luca Cavalli-Sforza, *Genes, Pueblos y Lenguas*, 1992, p. 6.

Genes, pueblos y lenguas se han diversificado, pues, a la par y a lo largo de una serie de movimientos migratorios que, según todos los indicios, comenzaron en África y se propagaron a través de Asia por Europa, el Nuevo Mundo y el Pacífico³⁵.

Según este mismo autor, la noción de árbol genealógico es decisiva para situar la cronología de estos episodios. Lo cierto es que ambas genealogías evidencian, por un lado, las diferencias genéticas marcadas por la separación de estas poblaciones y, de otro lado, las influencias políticas, económicas y de parentalidad, donde las raíces africanas son primarias en la constitución de las relaciones de ancestralidad, hermandad y filiación. Esta relación genética es importante para la preservación de la identidad étnica, convirtiéndose en una clave hermenéutica importante para la lectura de la Biblia en la óptica de la negritud. Esto significa, que nuestros ancestros nos dejaron también ese legado bíblico que potencializa nuestros deseos de justicia y dignidad.

El relato de Gn 2,10-14, por su vez, incluye a Etiopía como parte del Jardín del Edén. Este relato datado alrededor del 950 a.C³⁶, contiene la más antigua mención de Cush o Etiopía en la Biblia. Para los antiguos israelitas, África hacía parte del jardín del Edén, siendo uno de los extremos limítrofes del mundo. Esta referencia puede estar apuntando hacia los orígenes de la humanidad ,y hacia la descripción del antiguo Creciente Fértil³⁷, donde los pueblos de Sabá, Etiopía, Libia y Egipto jugaron un papel fundamental dejando un legado importante dentro de la religión de Israel.

5. Para una adecuada inclusión de África en los estudios bíblicos latinoamericanos

Cuando hablamos de inclusión de África en los estudios bíblicos latinoamericanos, partimos del reconocimiento de un olvido histórico intencionado e intencional y acuñado por los supuestos epistemológicos occidentales que negaron cualquier influencia y participación activa de los africanos en el componente religioso judaico y cristiano.

La descolonización de la Biblia y la religión, es una tarea urgente en el ámbito universitario. Esto, si asumimos que el papel educativo, consiste en un proceso de apertura a múltiples posibilidades que ponen en cuestión y duda las perspectivas tradicionales que parcializan las prácticas y sujetos, al punto de valorizar un solo tipo lógico de saber en el que se han invisibilizado pueblos y culturas, bajo el supuesto de neutralidad científica.

Los estudios de las raíces afro-asiáticas y la descolonización se proponen: desmontar el modelo ariano que entiende que la Biblia se desarrolló y legó tan solo del componente

³⁵ Idem, p. 6

³⁶ Esta datación corresponde a la primera mención de Cuch en el texto Masorético hebreo. Etiopia, en el texto griego en el Antiguo Testamento es mencionada en la versión de los LXX, durante la época de Salomón, Cf. Otto EISSFELDT, *The Old Testament – An Introduction*, Nova Iorque, Harper and Row, 1967, p.164-170.

³⁷ Geográficamente, el mundo de los patriarcas está identificado como el del Creciente Fértil. Extendiéndose hacia el norte desde el Golfo Pérsico, a lo largo de las corrientes del Tigris y el Eufrates y sus cuencas y después hacia el sudoeste a través de Canaán hacia el fértil Nilo y su valle, esta zona fue la cuna de las civilizaciones prehistóricas. Cf. Seminario reina Valera. <http://www.seminarioabierto.com/historiaat02.htm>

caucasoide; cuestiona nuestra manera de acceder al conocimiento proponiendo, por lo tanto, revisar epistemologías centradas, monolíticas y euro-céntricas. Se pregunta por el ¿qué estamos haciendo en la academia?, ¿hacemos apenas eco?, ¿cómo lo hacemos? Al parecer, somos sólo repetidores de citas bíblicas, lecturas y discursos, que otros han hecho dentro de nuestro sistema académico en perspectiva euro-centrada.

Hoy día estamos buscando salir de la caverna y parar de repetir, hacer hablar o callar. Nos proponemos no reproducir discursos. Aunque no estemos inventando nada nuevo, estamos trayendo a la superficie lo que ya está en el propio texto bíblico, dejando que los textos tengan olor, color, cuerpo y vida que convida. Con eso, rompemos paradigmas, buscamos otras instancias de la lógica y otros métodos de interpretación³⁸.

El trasfondo afro-asiático en la antropología bíblica, descubre el legado cultural y religioso que los pueblos africanos- Egipcios, Etiópes, Núbios³⁹, Elefantinos- dejaron en la religión judeo-cristiana. De esta forma, el texto bíblico también nos alerta para la realidad pluri e inter-cultural de la historia bíblica, revisa la tradición bíblica, y descubre que los pueblos del horizonte afro-asiático dejaron un legado importante en la religión de Israel.

De esta manera, se rompe con patrones y valores preestablecidos por la tradición occidental, y se cuestiona el acceso al conocimiento de la religión de Israel de corte eurocéntrico; esto es, de un modelo epistemológico universal para todos los pueblos y culturas. Se cuestionan las epistemologías de matrices eurocéntricas, reconociendo que estas son construcciones creadas y perpetuadas en el tiempo, es decir, que pertenecen a épocas y espacios entendidos como definitivos. Esta epistemología no hizo caso al paradigma antiguo de conocimiento, creado por personas y culturas de la antigüedad, y se sitúa solamente en el modelo ariano⁴⁰; pues en este modelo historiográfico los grupos así llamados periféricos no fueron contemplados. De esta forma se pregunta por qué la ciencia bíblica no hace caso de las raíces africanas presentes en su historia, estando ellas también presentes en las tradiciones bíblicas: ¿por qué Egipto siempre fue considerado blanco?, ¿por qué es difícil asumir que el mundo bíblico también fue afro-descendiente?

Desde la anterior perspectiva, una lectura afro-asiática de la Biblia deberá partir de las experiencias religiosas que traen las niñas, niños y jóvenes; para luego hacerles partícipes de esa historia. En ese sentido planteamos a continuación algunos desafíos epistemológicos como alternativa, o mejor dicho, como respuesta a la colonialidad del ser, del saber y del poder, acuñado por los teóricos de los estudios culturales latinoamericanos.

La colonialidad del poder: El concepto de colonialidad es utilizado por Aníbal Quijano para articular los ejes del poder global capital-trabajo con el mundo racializado, donde el racismo permea la economía política, y las diversas formas de poder⁴¹ que hacen parte de la

³⁸ Maricel Mena López, *Raíces afro asiáticas en la Biblia*, en: RIBLA, 54.

³⁹ Morkot Robert G. *The Black Pharaohs of Egypt: Egypt's Nubian Rulers*, Oxford University Press, 2000.

⁴⁰ Cf. Martin Bernal. *Black Athena: The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization*, vol. 1-2, New Brunswick, Rutgers University, 1991. Vea también Frank M. Snowden, *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge, Harvard University, 1970

⁴¹ Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

infraestructura latinoamericana. El racismo constituye un factor determinante en la división social del trabajo y en la acumulación del capital a escala mundial⁴².

La colonialidad del saber: Se refiere a la episteme eurocéntrica, es decir, a la manera como occidente se vende a sí mismo como el pensamiento racional más evolucionado en la historia⁴³

La colonialidad del ser: Tiene que ver con la identidad, la construcción y la producción del ser. La colonialidad del ser nace del hecho de la negación del ser del colonizado, que se identifica con la condición de no ser.

Teniendo esto en vista consideramos que, para una adecuada inclusión de África en los estudios socio-religiosos, es necesario replantear nuestro acceso al conocimiento también desde el aporte de los grupos que han sido sub-alternizados a lo largo de la historia y proponemos:

La política emancipadora como alternativa a las formas tradicionales de dominio (poder). La emancipación plantea el fin de los colonialismos, clasismos y racismos. Este desafío en la actual coyuntura latinoamericana, aunque utópico, plantea la idea de una verdadera democracia racial.

Las genealogías como memorias ancestrales (saber): Todo pueblo y toda cultura rememora sus tradiciones ancestrales. La pregunta por los orígenes es una constante en todas las religiones del mundo. Por esto, una clave en la reconstrucción de nuestra herencia afro, la encontramos en las tradiciones genealógicas bíblicas.

Las identidades como apuesta política de resistencia (ser). Las identidades van en la dependencia de un reconocimiento de la trayectoria histórica de un grupo, de sus luchas y resistencias ante la negación, la exclusión, la dominación y la opresión. Las identidades en construcción es una propuesta altamente política y revolucionaria, pues ella ofrece pistas para la transformación del currículo escolar y desafía a la lectura monolítica de la religión cristiana.

La geopolítica de los saberes subalternos: La localización geográfica también es un elemento importante para la recuperación de los saberes ancestrales. Aunque contando con una posición geográfica privilegiada, la historia oficial siempre los vio como los confines del mundo. Por eso, proclamamos una revisión y reconstrucción histórico-geográfica de períodos bíblicos importantes tales como: los orígenes, la toma de la tierra, la monarquía, el exilio, el movimiento de Jesús y la expansión misionera.

⁴² Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

⁴³ Santiago Castro Gómez. *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro*, en: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Edgardo Lander, editor, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2005, p. 153-172.

Las tradiciones mítico-simbólicas: Reivindicamos el valor de los mitos como necesarios para que la vida de las comunidades negras continúe. El mito no es estático, sino dinámico; posee un tiempo propio diferente al cronológico. En el mito no hay contradicciones, es un tipo de saber diferente al racional pero que no debe contraponerse a la razón pues posee un saber tan “auténtico” como el saber “racional” científico.

Lo que aquí se propone es una discusión igualitaria entre la Biblia y las culturas, de modo que haya una verdadera democracia en la cual no exista ninguna censura, pero sí el derecho a expresarse sin limitaciones conceptuales previas. Queremos proclamar y cultivar una actitud descentralizadora frente al otro, es decir, no buscarlo a partir de nosotros o de nuestro punto de vista, pero sí dejarnos interpelar por su alteridad tratando de encontrarlo a partir de su propio horizonte. Solamente así es posible que otras voces se manifiesten como constructoras de conocimiento⁴⁴.

Finalmente, espero que esta reflexión nos ayude en la búsqueda de nuevas epistemologías críticas, convergentes, creativas, plurales e inclusivas; que nutran nuestros modelos pedagógico-teológicos y curriculares para una educación teológica del siglo XXI comprometida con la vida de todas y todos y en sintonía con los valores evangélicos que proclamamos.

Colombiana. Doctora en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de Sao Paulo (Brasil) en el área de estudios bíblicos y tiene estudios de post-doctorado por la Escuela Superior de Teología (Sao Leopoldo). Actualmente es profesora e investigadora en la Universidad de Santo Tomás, Bogotá, Colombia.



⁴⁴ Maricel Mena López. *Teología afro y hermenéutica bíblica*. En: *Teología afroamericana II. Avanços, desafios e perspectivas*. Sao Paulo: Centro Atabaque de Cultura Negra y Teología, 2004, p.211-216.

HORIZONTE ECO-HUMANO-ESPIRITUAL EN LAS TEOLOGÍAS DE LIBERACIÓN

Diego Irarrázaval

Al pensar hoy la fe en América Latina surgen interrogantes y desafíos. Éstos provienen del clamor y lucidez de nuestros pueblos, de lecturas científicas de la realidad y estrategias para transformarla, de corrientes de teología de liberación sistematizadas durante varias décadas. Sin embargo, existen tensiones entre nuestra identidad amerindia y las hegemonías noratlánticas, entre por un lado el colonizador logocentrismo y por otro lado la polifonía creyente a favor de la vida. Las teologías latinoamericanas se conjugan en nuestro continente con iniciativas sapienciales. Se configura un itinerario eco-humano-espiritual. Es repensada la fe, ya que transitamos por un cambio de época y por emergentes paradigmas. Crece la comprensión de responsabilidades por el porvenir humano y por el cuidado de la Tierra, nuestra Casa Común, donde gente postergada tiene derecho a con-vivir.

El disfrutar y entender la fe (en América Latina) conlleva incesantes interrogantes y también lineamientos proféticos. Esto proviene de los clamores y sabidurías de los pueblos, así como de portavoces de equidad social, genuina convivencia, emancipación artística y reflexión creyente. A la vez, se manifiestan agudas tensiones entre comunidades 'de abajo' y la hegemonía noratlántica. Abunda el logo-centrismo y lo tecno-científico segregado de la polifónica lucha de nuestros pueblos. En medio de estos procesos complejos, desde 'abajo' hay propuestas de humanización atentas a las energías del universo. En estos fértiles terrenos se han ido perfilando enunciados teológicos cuyo horizonte tiene un perfil eco-humano-espiritual.

1) Clamor sapiencial de la muchedumbre postergada.

Caminamos en un continente desgarrado por violencias y desconfianzas. A pesar de ello y en medio del dolor, la población latinoamericana prioriza la fiesta. Esto constituye la preocupación más significativa. La celebración resuelve heridas y es portadora de utopías. Las teologías de liberación¹ (desde sus inicios hace medio siglo y sobretodo en estas últimas décadas) apuestan por transformar y celebrar el acontecer humano. Se han desenvuelto corrientes de pensar bíblico, espiritual, histórico, sistemático, feminista, afro-americano, mestizo e indígena, eco-teológico. Existe una genuina e incesante polifonía solidaria con el pobre y con los modos de luchar por la justicia y por la alegría.

Cabe reconocer (con realismo, y sin auto-exaltación) altos y bajos en la reflexión compartida durante más de 50 años. Lamentablemente hubo oleadas de descalificación, de malentendidos, de represión. Sectores eclesíásticos y académicos cuestionaron la reducción a

¹ Véase I. Ellacuría, J. Sobrino (eds.) *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación* (Madrid: Trotta, 1990, tomos I y II); M.F. dos Anjos (org.) *Teologia e novos paradigmas* (Sao Paulo: Loyola, 1996); L.C. Susin (org.), *O mar se abriu. Trinta años de teología na América Latina* (Sao Paulo: Loyola, 2000); A. Brighenti, R. Hermano (org.), *La Teología de la Liberación en perspectiva. Congreso continental de teología* (Santiago: UCSH, 2014). En cuanto a la labor bíblica (que es como el corazón de las teologías de liberación): C. Mesters, F. Orofino, "El camino que nos queda por delante", *Concilium* 361 (2015), 43-54.

lo socio-político y a una mera ética cristiana, el descuido de lo espiritual, errores doctrinales, insuficiente atención a desafíos modernos. Sin duda hubo carencias y ensayos cuestionables (como en cualquier teología). Pero sobresale lo logrado en pocas décadas.

Se han estado desarrollando corrientes de teología latinoamericana en respuesta a signos de los tiempos (como ha sido sugerido durante y después del Vaticano II) y con creatividad epistemológica. Ha sido una elaboración apasionada y relevante para los interrogantes humanos, bien enraizada en la Palabra y en el Espíritu. Ha sido interdisciplinaria y cuestionadora de lugares comunes, superadora de esquemas caducos, orientada a responsabilidades bio-espirituales. Ello ha brotado no de un pietismo, sino de la solidaridad con ‘últimos’ y ‘últimas’ que comparten celebraciones y esperanzas. Han ido madurando perspectivas hacia adelante, de modo afectivo y simbólico, con lucidez y audacia. Ha sido contemplado y balbuceado el Misterio.

A continuación, nos detenemos en el arte ciudadano, en productos eclesiales, en voces proféticas. Son pequeños y fascinantes frutos. Es una producción particular y universal. Cada una surge de situaciones precisas; son pequeños elementos que confluyen para superar la deshumanización latinoamericana, y para aportar a la universal vocación a la Vida.

Un primer testimonio de lucidez y de jovial solidaridad proviene de Violeta Parra². Su poesía y música están enraizadas en los clamores artísticos de su pueblo. También son portadoras de la libertad de la fe que impugna la religión acomodada. Unos fragmentos:

“Yo canto la diferencia
que hay de lo cierto a lo falso.
... afirmo señor Ministro
que se murió la verdad.
... los niños andan con hambre
les dan una medallita o bien una banderita”.

De este modo la realidad ‘oficial’ es desnudada. Tanto gobernantes como representantes religiosos intentan engañar y controlar al pueblo. En cuanto al plano religioso:

“Qué vamos a hacer con tanto y tantos predicadores,
unos se valen de libros y otros de bellas razones,
algunos de cuentos varios, milagros y apariciones.
... se ve que no son muy limpios
los trigos de esta viña
y la cizaña pretende
comerse toda la espiga.
... qué vamos a hacer con tanta mentira desparramada”.

A estos clamores por la verdad se añaden lineamientos utópicos:

“Hay una ciudad muy lejos
pa’ allá los pobres se van
las murallas son de pan
y los pilares e’ queso.

² Véase la colección de 528 canciones, en www.cancioneros.com n, 1594/0 “Yo canto la diferencia”, “Qué vamos a hacer”, y n. 12974/0 “Hay una ciudad muy lejos”, al que Isabel y Angel Parra le agregaron: “Aquí va la despedida, y la ciudad tiene un honor, las tejas e’ sopaipillas, y los ladrillos alfajor”. (¡Es bien contestatario y alegre este modo de entender la existencia celestial!). Mis disculpas por no citar todos los versos.

... hay un estero de vino
que atraviesa la ciudad
y son de harina tostá
los arenales que vimos.
Los que pasan por camino
Dicen 'aquí está lo gueno'
y se atracan sin recelo
del poder que los alima”.

Así es desnudada la falsedad socio-religiosa, y también es realzada la capacidad del pobre. La población tiene su horizonte utópico (con 'harina tostá', queso, vino, y demás).

Pasemos a otros modos de ver y transformar el mundo. En la región quechua del sur-peruano (de modo especial en Santiago de Pupuja y en Juliaca) numerosas actividades (desde los años 70 hasta el presente) han forjado un pensar bíblico, inculturado e intercultural, estético y espiritual. Una de las mayores publicaciones lo dice así: “en el arte del pueblo quechua hay un lenguaje teológico, y éste va creciendo en el diálogo con el arte... la alegría de vivir en comunidad refleja el espíritu de la vida real, siempre llena de esperanza, aún en los momentos de oscuridad”³. Lo de Pupuja también se da en otros espacios andinos.

Esto es llevado a cabo por grupos de adultos, jóvenes y niños, tanto urbanos como rurales, que formalmente ni han estudiado arte ni teología. Existe inmensa creatividad en la pintura, el tejido, el socio-drama, la liturgia. Sobresale la armonía e intensidad cromática. Ante estas obras se constata 'la teología de los pequeños de Dios' (como dice el subtítulo de dicha publicación mayor). Las comunidades quechuas hablan con/a Dios mediante su sabiduría y arte, su comportamiento liberador, su mística de gente crucificada y resucitada.

Otro gran testimonio. Luis Zambrano conjuga arte, lucha por los derechos humanos y medioambientales, la renovación eclesial y teológica. La espiritualidad va de la mano con lo socio-político y lo cósmico.

“Nueva es la flor, la más pequeña,
la que esperó un largo invierno, quizá dos,
para ofrecer la sinfonía de su color...
Nueva es toda revolución,
la más humilde y más lejana,
la que no consta aún en ningún libro
y con su viento de siglos
ya empieza a conmovier el mundo”⁴.

Por otra parte, desde la Amazonía del Brasil, Pedro Casaldaliga nos incentiva de modo político y místico⁵. Las melodías de la quena incluyen dolor y esperanza, y convocan a la Eucaristía, con el pan amasado por el pueblo.

³ Comunidades Cristianas de Santiago de Pupuja, Cristy Orzechowski, Berna Schulte, *Y el Verbo de hizo Arte, Arte y teología de los pequeños de Dios*, Puno: Santiago de Pupuja, 1997, pgs. 11 y 349.

⁴ Luis Zambrano, *En el nudo del tiempo*, Lima: Arteidea, 2009, 69.

⁵ Pedro Casaldaliga, véase en www.koinonia.org obras de Pedro Casaldaliga, “Cantares de la Entera Libertad” (1984), de las que extraigo pocas líneas. Mis disculpas por no incluir el conjunto.

“La quena latinoamericana
la voz del Tercer Mundo
grita sus dolores
y canta su esperanza.
Los pobres de la tierra
la Iglesia de los pobres.
... las masas tienen hambre
y este Pan
es su carne
destrozada en la lucha
vencedora en la muerte.
Somos familia de la fracción del pan.
Danos Padre, el pan de cada día,
El arroz o el maíz o la tortilla.
Que el pueblo tenga en sus manos
el pan de la Eucaristía
puesto que el pueblo hace el pan”.

Estos clamores (y tantos otros gritos a favor de la vida) re-direccionan el pensar desde la maldad hacia la libertad y desde el hambre hacia la celebración fraternal y sororal.

2) Afán de-colonial e insurgencia latinoamericana.

La humanidad se encuentra en medio de aguas tormentosas: se avanza muchas veces con sobresaltos, y a veces con serenidad. Son encaradas agudas tensiones entre los sectores humanos ´de abajo´ y los poderes ´de arriba´. Por una parte, está la hegemonía nor/atlántica/pacífica y, por otro lado, está la resistencia e iniciativa social de grandes sectores silenciados. Estamos tensionados porque se han interiorizado logocentrismos (que sobredimensionan lo conceptual de ciertas regiones del mundo) y también tecno-cientifismos (instrumentales y con resultados unilaterales). Éstos no concuerdan con la polifónica lucha sapiencial de nuestros pueblos frágiles y tenaces.

Se palpa un cambio de época. Son denunciadas muchas atrocidades (de ayer y de hoy). También son reafirmados afanes de felicidad (en el hoy y el porvenir). Se confrontan bloqueos mentales y axiológicos; son debatidos los paradigmas. Ante la crisis de civilización, a nivel planetario van brotando pequeñas e inmensas iniciativas humanas. Se dan pasitos y a la vez grandes y audaces saltos. En numerosos rincones y en foros latinoamericanos es impugnada la colonialidad y es propuesto el de-colonizarse y el respirar aire fresco, lo cual es posible gracias a actividades contestatarias del pueblo. Ello afecta y de varias maneras desafía la labor teológica. La fe es pensada en contextos controversiales.

Gracia a Dios, y mediante labores tenaces, se han ido abriendo ventanas por donde entra buen aire fresco. Esto se inició en torno al Concilio Vaticano II. Luego hubo dolorosas décadas de restauración y represión. De modo marginal, pero eficaz, se han ido retomando rutas de renovación eclesial. Se van desarrollando nuevas fases en la reflexión creyente. Han brotado teologías en plural y las comunidades de fe se han fortalecido. Todo esto es sostenido por la fidelidad al Evangelio.

Sin embargo, predomina imitar lo ajeno, reproducir temas irrelevantes, negar energías autóctonas. En vez de cultivar nuestras polifonías, se asimilan imposiciones planetarias. Cada uno se inclina a reproducir pautas que no corresponden (y que agreden) las necesidades de cada pueblo. Un maestro de Simón Bolívar advertía: “la sabiduría de Europa y la prosperidad de los Estados Unidos son, en América, dos enemigos de la libertad de pensar... Imiten la originalidad ¡ya que tratan de imitar todo!”⁶. Hasta mediados del siglo pasado, los modos de pensar han sido miméticos, y en parte así continúan hasta hoy.

Durante siglos, la cristiandad ha consolidado el injusto orden colonial. Luego se ha asumido y exaltado la Ilustración con su neo-colonialismo y su modernización sin equidad. Hoy se va afianzando la revolución de informaciones y tecnologías, la instantánea comunicación digital, el marketing de un consumo insaciable y discriminador. Y, ¿qué pasa en lo espiritual? En términos generales, la transcendencia ha sido localizada en lo privado y en el mito del progreso cuantificable. A pesar de ello, abundan búsquedas espirituales y redes sociales con proyectos concretos de justicia y paz.

Un gran logro a nivel macro (y unos pasitos en lo cotidiano) es el reconocernos como diferentes a lo que predomina en el mundo y también el hacernos gestores de itinerarios propios. Nos enjaulamos al mendigar e imitar lo hegemónico a nivel mundial; más bien cabe afirmar la ‘otredad’ americana. Esto constituye una fase necesaria en el caminar de-colonial.

A la vez, han sido delineadas alternativas con calidad ética⁷. Se trata de vastas temáticas. A lo largo de nuestra historia un denominador común es celebrar y pensar de modo insurgente⁸. El mega-proyecto emancipador es un no acomodarse a lo existente ni ser controlado por élites. Muy por el contrario, la población ha ido forjando sus itinerarios, animada por sus creencias y celebraciones. Así, es apreciado lo que favorece la vida.

En la actualidad existen brisas y vientos revitalizadores. Al malestar social le acompaña el clamor por dignidad y justicia. Esto caracteriza diversos gérmenes de movimiento ciudadano

⁶ Pensamiento de Simón Rodríguez (1769-1854) citado por Eduardo Galeano, *Espejos. Una historia casi universal* Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, 184.

⁷ Reconocer nuestra ‘otredad’ ciertamente fortalece una perspectiva de-colonial. Véase Enrique Dussel, *1492. O encobrimento do Outro* (Petrópolis: Vozes, 1993); Raúl Fornet, *Filosofía Intercultural* (Mexico: UPM, 1994); Angel Gabilondo, *La vuelta del otro. Diferencia, identidad, alteridad* (Madrid: Trotta, 2001); Ricardo Salas (coord.), *Pensamiento crítico latinoamericano*, III Tomos (Santiago: UCSH, 2005); Ivonne Farah, Luciano Vasapollo (coord.), *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* (La Paz: CIDES-UMSA, 2011); Raúl Gonzalez, Richard Howard (comp.), *Hacia otras economías. Crítica al paradigma dominante* (Santiago: LOM, 2012); Jose María Arnaiz, *Alternativas de Humanización. Más allá de la dualidad* (Madrid: PPC, 2012). Con respecto a lo de-colonial: Aníbal Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* (Buenos Aires: Gráfica y Servicios, 2000); Santiago Castro-Gomez, Ramón Grosfoguel, ed., *El giro decolonial* (Bogotá: Siglo del Hombre, 2007); Josef Estermann, *Más allá de Occidente. Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino*, Quito: Abya Yala, 2015.

⁸ Grandes precursores: Felipe Guamán Poma de Ayala (*El primer nueva crónica y buen gobierno*, 1583, Mexico: Siglo XXI, 1980) y Bartolomé de las Casas (*Obras Completas*, Madrid: Alianza, 1992). La obra lascasiana ha sido comentada por Gustavo Gutierrez, *En busca de los pobres de Jesucristo* (Lima: CEP, 2004). En el plano documental e histórico ver Paulo Suess, *La conquista espiritual de la América Española* (Quito: Abya Yala, 2002) y Enrique Dussel (ed.), *Resistencia y Esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe* (San José: CEHILA/DEI, 1995); Maximiliano Salinas, *En el cielo están trillando. Para una historia de las creencias populares en Chile e Iberoamérica* (Santiago: USACH, 2000).

y de auto-gestión local, realidades estas que favorecen el polifónico e incesante caminar teológico latinoamericano. Son asumidas convicciones de autenticidad e inquietudes de-coloniales. Se contribuye a repensar el mosaico continental tomando en cuenta el cambio de época. Esto requiere una radical creatividad.

3) Enunciados teológicos con un horizonte eco-humano-espiritual.

En contraposición a fuerzas oscuras y miméticas que envuelven a cada pueblo existen manantiales de claridad espiritual, sapiencial, estética, socio-política. Estas luces cobijan a quienes confrontan lo mono-cultural, lo andro-céntrico, lo mono-religioso y lo logo-céntrico que oscurece nuestro día a día. La última palabra no es la agresión hacia quienes tienen una convicción libertaria; antes bien, una penúltima palabra son modalidades de resistencia. Si uno teológicamente pregunta por la última palabra ésta no proviene de individuos piadosos ni de propietarios de verdades, las voces definitivas más bien brotan y crecen desde abajo y tienen una calidad universal. El horizonte, es disfrutar el misterio de vivir.

En el pensar la fe ¿por qué se va caminando a un horizonte eco-humano-espiritual?

En primer lugar, se van leyendo señales de nuestros tiempos de sufrimiento y expectativa. Lo ha consignado Pedro Casaldáliga en el ya anotado poema: “la quena latinoamericana... grita sus dolores y canta su esperanza”. Tanto los clamores como los cantos tienen un trasfondo. Puede decirse que hacen eco a gemidos del Espíritu Divino. Son gemidos que forman parte e interpelan el acontecer humano y que transforman el universo.

En segundo lugar, las comunidades creyentes estamos convocadas por el Señor para encarar la maldad y hacer el bien. Nos convoca un crucificado que ha resucitado. Esto implica que, desde los abismos del sufrimiento y desde el triunfo de la vida, Dios es compasivo y es liberador de los pueblos de la tierra. Esto conlleva también a un sinuoso y fascinante caminar eclesial, marcado de modo especial por la misericordia con pueblos crucificados y por el horizonte de la resurrección. En este sentido, se está llevando a cabo la renovación conciliar: hay pocas, pero promisorias instancias ecuménicas, hay iglesias particulares y hay asociaciones de base. En cada instancia la maldad es confrontada por la Vida regalada por Dios y compartida entre los seres humanos, y con la creación.

De modos concretos la humanidad y el universo celebran la Vida, y en estos terrenos se ubica lo teológico. Lo decisivo es entender, cuidar, celebrar la fe en el mundo de hoy. Así lo explicita, por ejemplo, Ángel Méndez Montoya, con su teología desde el mole mejicano⁹. Esto se lleva a cabo en torno a candentes interrogantes humanos y en sintonía con la creación. Es llevado a cabo con una metodología creyente y eclesial, que es relevante hoy y mañana, y que cuida y transforma el mundo. No cabe, pues, el enclaustramiento en esencias cristianas. Más bien, de modo ciudadano somos convocados a búsquedas de sentido, a poderes liberadores, al cotidiano de-colonizar y re-inventar. En hogares mejicanos (y en cada cultura en el mundo) al celebrar, es cultivada y se madura la fe. En cuanto a lo teológico, es biocéntrico. Tiene sus cauces hermenéuticos, da buenos frutos, genera encantadoras flores. Con respecto a orientaciones eclesiales sobresale la *Laudato Si'* del Papa Francisco, que

⁹ Angel Mendez M., *Festín del Deseo. Hacia una teología alimentaria*, Mexico: Jus, 2010.

entrelaza la responsabilidad por el medio ambiente y por la causa del pobre y la justicia¹⁰. Estas incentivadas labores eco-teológicas al interior de un proyecto emancipador.

Cada persona puede plantearse si lo que entiende y celebra es relevante para las nuevas generaciones, y también preguntarse si hay sinergia y transparencia en la reflexión creyente. Como ya ha sido anotado, la fe es apreciada y pensada hacia el Misterio y 'desde abajo'. Esto conlleva el distanciarse de parámetros noratlánticos que siguen entorpeciendo la labor teológica y filosófica. Se habla de contextos, pero abunda la intolerancia hacia actitudes diferentes a las hegemónicas. La adhesión al Dios de la Vida cuestiona 'lenguajes trascendentes' que se limitan a lo individual y a neo-ídolos del progreso. También es confrontado el monólogo civilizatorio, en torno a milagros tecno-comunicacionales y al marketing de la felicidad. La crítica de la 'colonialidad' (externa e interna) conlleva cuestionar la sacralización económica y nuevas idolatrías¹¹. En Aparecida, el episcopado latinoamericano ha propuesto "descolonizar las mentes" y favorece "relaciones inter-culturales" (Documento de Aparecida, # 96). Esto, revoluciona el pensar.

En medio de muchas tinieblas hay amanecer y hay luminosidad. De manera positiva, la realidad de cada día -aunque encasillada- permanece abierta a lo trascendente. Vale decir que es posible desentrañar la acción divina en medio del acontecer humano. El humanizador *Gloria Dei vivens homo* de San Ireneo de Lyon, va de la mano con el *Gloria Dei vivens pauper* de San Romero de América. En este sentido, se da preferencia al saber simbólico y, político del pueblo de Dios. El admirar y alabar a Dios involucra a personas muy concretas y obviamente, también involucra a la madre-tierra. Admiramos a Dios cuando la humanidad es feliz desde sus raíces, cuando aún en medio de la penumbra cotidiana cada entidad del universo redescubre su luz interior, cuando los empobrecidos pueden celebrar el vivir de cada día. Es decir, el horizonte de liberación tiene un carácter festivo, ecológico, humanizante, y espiritual. A estas convicciones teológicas pueden añadirse unos enunciados.

Es saludable pensar de modo confiado y creyente. Intentar entenderse uno mismo y el buscar comprender el acontecer de hoy y mañana, conviene hacerlo confiando en Dios. Esto no ocurre encerrado en lo individual, ni en una ciencia, ni en pautas religiosas. Más bien, se conoce a partir de la confianza, el compartir, la relacionalidad. En este sentido hay apertura humana a la revelación. Dios siembra en los corazones de la humanidad.

El diálogo es inseparable de la espiritualidad. Al dialogar con el arte, las ciencias humanas, y las filosofías, la reflexión latinoamericana está alimentada por simbologías creyentes y por prácticas solidarias del pueblo. Por eso, sobresalen iniciativas de representantes de regiones originarias, afro-americanas, mestizas y también círculos eco-teológicos, feministas, y de lecturas de la Palabra de Dios. Cada uno a su modo (y también el conjunto de estas iniciativas) pueden conjugar mística y fiesta, reflexión y responsabilidad por la justicia y la paz.

¹⁰ Véanse en especial capítulo 2 ('Evangelio de la creación') y capítulo 4 ('Ecología integral') en *Laudato Si'* (24/5/2015) del Papa Francisco.

¹¹ Véase Leonardo Boff, "El mercado y la religión del mercantilismo", *Concilium* 241 (1992), 7-13; Jung Mo Sung, *Deseo, Mercado y Religión*, Santander: Sal Terrae, 1999; Joseph Duggan, "Disonancia epistemológica", *Concilium* 350 (2013), 13-22.

Personas y poblaciones minúsculas tienen maneras de ser universales y macroecuménicas. Se comparten tareas urgentes, dada la violencia y la crueldad. Se confía en el Dios del universo que a nadie excluye. Se cultivan símbolos particulares con significación mundial. La mundialización económica y comunicacional, no suprime lo particular. La pequeñez se abre a la universalidad.

La liberación es un proceso cotidiano e incesante, lleno de tensiones y de preguntas inacabadas. Ni es un instante espectacular, ni es una ilusión. En el día a día (en el aquí y ahora) ocurre la felicidad; ella ocurre en uno mismo, con los demás, con Dios, con la creación. De estos modos es transparentado el Misterio.

Lo luminoso es acogido en medio de tinieblas. Hay tensiones, pero se abren los ojos a la realidad. Hay un malestar generalizado al transitar por un incierto cambio de época. Nos envuelven redes yo-ístas y el endiosamiento del hombre. Sin embargo, sabias y sabios del pueblo son escuchados por científicos sociales, teólogos, filósofos, artistas. Se requieren encuentros entre quienes apostamos por la Vida sin fronteras y sin excluidos. En este sentido avanza el pensar cristiano que no es autorreferente, sino que opta por un saludable y bello horizonte eco-humano-espiritual.

Chileno. Sacerdote y teólogo católico. Enseña en la Universidad Católica Silva Henríquez y es vicario parroquial (Santiago de Chile). Asesora programas sociales y eclesiales (1975-2004 en Perú; 2005-2016 en Chile). Autor de *Teología en la fe del pueblo* (San José: DEI, 1999), *Raíces de la esperanza* (Lima: CEP, 2004), *Itinerarios en la fe andina* (Cochabamba: Verbo Divino, 2013), *Levadura en la harina* (Bogotá: PPC, 2015) y otras obras. Este ensayo (“Horizonte...”), presentado en México (24/11/2015) retoma la interacción indígena/mestiza con sectores eclesiales y académicos, véase “Claro/oscurito teológico: colonialidad, resistencia, reinención” (*Voices from the Third World*, 2014/1, 69-86).



NUEVAS FORMAS DE MACROECUMENISMO EN DIÁLOGO CON LAS TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA

Bryan Barrios

El objetivo inicial de este artículo es el intentar sistematizar relatos, reflexiones y experiencias que den cuenta sobre el estado y la pertinencia actual, en los albores del siglo XXI, de la Teología de la Liberación (TL) como fenómeno teológico y sociológico que determinó la forma de interpretar a Dios en relación con el mundo de los pobres y que a mediados del siglo XX transformó la praxis no sólo de agentes de pastoral de las diversas iglesias cristianas sino de comunidades, pueblos y movimientos enteros, especialmente provenientes del mal llamado “Tercer Mundo”.

La Teología de la Liberación, como fenómeno posterior al Concilio Vaticano II, renovó las esperanzas de los pobres y de sus comunidades, también hizo florecer las de todas aquellas personas que históricamente habían sido perseguidas, invadidas, colonizadas y castigadas a causa de su cultura y de sus sistemas de creencias distintas al paradigma cristiano. En este sentido, deseo aprovechar la oportunidad de hablarles no a partir de la especulación filosófica o la construcción racional de definiciones teológicas sobre un asunto, paralelo pero vinculante a las “Teologías de la Liberación”, y que ha sido desarrollado dentro de la “Teología del Pluralismo Religioso”¹ (TPR); me refiero a las nuevas formas de “Macroecumenismo” presente en nuestros pueblos latinoamericanos y que se da, entre otras formas, a partir de la “Doble pertenencia”.

Me gustaría partir de una afirmación que para mí tiene sentido, *“La Teología de la Liberación, sólo se encontró en sintonía con la Teología del Pluralismo Religioso, su hermana separada, cuando se enserió en el diálogo con las religiones indígenas y negras, y también con las formas del catolicismo popular”*² A partir de la experiencia de diálogo y comunión de cristianas y cristianos con dichas religiones podemos afirmar que poco a poco se va profundizando en la elaboración de una integración entre la TL y la TPR en América Latina, abriéndole camino al reconocimiento por parte de la comunidad cristiana, a la presencia de Dios en las religiones ancestrales. ¿Existen experiencias macroecumenicas hoy en América Latina?

¿Macroecumenismo y Doble Pertenencia?

Marcelo Barros, teólogo latinoamericano, realiza una arqueología del término “Macroecumenismo” encontrando que:

“El término “macro-ecumenismo” surgió en el primer encuentro de la Asamblea del Pueblo de Dios (Quito, 1992). La Asamblea del Pueblo de Dios fue iniciativa de grupos cristianos populares que se unieron a organizaciones negras e indígenas latinoamericanas para reaccionar a las conmemoraciones oficiales de los 500 años. En Quito, vivieron la experiencia ecuménica del convívio. Firmaron un camino de comunión entre las diversas culturas y religiones al servicio de la vida y en contra el

¹“En su mayor parte, estas dos teologías se han desarrollado en su propio espacio y por sus propios caminos. No han dialogado entre sí. Cada una ha permanecido en una esquina del paisaje cristiano” Paul Knitter, “Teología de la liberación y pluralismo religioso” en Interculturalidad, dialogo interreligioso y liberación. Editorial Verbo Divino. España. 2005. Pág. 109

² BARROS M. “A reconciliação de quem nunca se separou”. Libro: Pelos Muitos Caminhos de Deus. Rede. Brasil. 2003. Pág. 142

sistema socioeconómico que oprime a nuestros pueblos. Allí nació la expresión “macro-ecumenismo”³”.

El autor cita el manifiesto final de dicha Asamblea en la que afirma que:

“Hay verdaderamente un sólo Dios de todos los seres humanos que supera a todos. Padre y madre de todos nosotros, vivido en la diversidad de las expresiones religiosas de las distintas culturas. Este Dios es el Dios nuestro, encontrado en la naturaleza, en el corazón y en los acontecimientos de la historia. (...) Por ello, creemos que el Ecumenismo debe ser mayor que el Ecumenismo. La Oikoumene es toda la tierra habitada. (...) Por ello, además de vivir cada vez más el ecumenismo entre las Iglesias Cristianas, debemos abrirnos al macro-ecumenismo. Una palabra nueva para expresar una realidad y una consciencia nueva, (...) Es un ecumenismo que tiene las mismas dimensiones universales del pueblo de Dios”⁴”.

A partir de esto, podemos resumir que el Macroecumenismo es una invitación a cultivar una actitud de apertura de mente y corazón a las muchas otras formas de comprender, celebrar y entrar en relación con Dios que es Madre y Padre, presente en nuestros pueblos, dejando a un lado las pretensiones de ser poseedores de la verdad y poseedores únicos, exclusivos de Dios y de su poder de revelación. Es una invitación a entrar en común-uniión con los creyentes de otras religiones no cristianas, no abrahámicas. Es una invitación a la superación del paradigma: “Extra Ecclesiam nulla salus, fuera de la iglesia no hay salvación”.

El Macroecumenismo es una invitación libre y liberadora que nos empuja a aceptar con serenidad y con alegría que “*El viento sopla donde quiere y que así le sucede al que ha nacido del Espíritu*” (Jn 3, 8). Se diferencia claramente del diálogo Interreligioso, fundamentalmente porque el diálogo propone el entendimiento racional de las diferencias y se enfoca en estimular la comprensión de los aspectos comunes en pro de la convivencia. Por su parte, el macroecumenismo, se adentra en la construcción de caminos de unidad y cercanía espiritual enriqueciendo la búsqueda y el encuentro apasionado por el Dios de todos los nombres, que espera por su pueblo en su totalidad. Es un lugar teológico desde el cual las personas y los pueblos se realizan, “*No es sólo un talante psicológico, sino un espíritu que inspira unas actitudes y que proviene de una experiencia espiritual, de una experiencia de Dios en el mundo y en la historia, y de una forma determinada de percibir el mundo y sus procesos*”⁵”.

Para muchas personas cristianas en los cinco continentes, incluyéndome, una de las concreciones inmediatas para sumergirse en la aventura del “Macroecumenismo” de una manera medianamente objetiva y racionalizada ha sido la “Doble Pertenencia”, pero también lo ha sido de una forma totalmente subjetiva y no racionalizada para muchas personas que en su búsqueda de lo divino han emprendido el camino de encontrarse con Dios a través de las religiones ancestrales históricamente marginadas y desvalorizadas.

Una persona con una doble pertenencia⁶, es aquella que ha decidido hacer camino e iniciar un itinerario espiritual en el seno de una religión distinta a su religión natural o de base, sin renegar o apostatar de sus creencias iniciales, haciendo una síntesis entre su religión de base y la nueva a la vez que complementando y armonizando en su interior las bondades que las dos tradiciones le

³ BARROS. M, “El Rostro Del Cristianismo Para El Tercer Milenio” Texto presentado en la 1ª Semana Teológica del Instituto de Teología del Espíritu Santo en septiembre de 1998, revisado y actualizado en 2004. Enviado por el autor por correo electrónico el 14-04-2016

⁴ Citado por BARROS. M, “EL ROSTRO DEL CRISTIANISMO PARA EL TERCER MILENIO”...

⁵ Casaldáliga P y Vigil José M. Espiritualidad de la Liberación. Paulinas. Bogotá. 1992. Pág. 233.

⁶ BARROS. M, la define como: “... la actitud de tolerancia que acepta y asume externamente una nueva religión sin abandonar sus convicciones que eran anteriores...”. “Macroecumenismo, sincretismo y doble pertenencia”. Enviado por el autor por correo electrónico el 14-04-2012

ofrecen, para seguir adelante en su camino de búsqueda y encuentro con el Dios vivo que su corazón y su alma desea. Es una revolución que aporta a los prolegómenos de cualquier camino de unidad en el plano meramente religioso. Es un salir al encuentro de lo otro sin perder de vista ni arrojar al olvido el tesoro que trae consigo de su religión de base. No es una mezcla caprichosa de ambas tradiciones, no es un desvirtuar la una o la otra, es más bien una especie de simbiosis espiritual en la que lo que ofrece una y lo que la otra ofrece, potencia la experiencia mística que encierra la afirmación y la plegaria del salmista: *“Es tú rostro, Señor, lo que yo busco, no me escondas tu cara”* (Sal 27, 9).

Ciertamente, esta definición no recoge en su totalidad lo que significa el camino macroecuménico, al hablar de la doble pertenencia puede que haga ruido la dualidad, sin embargo, quienes vivimos bajo esta realidad, no nos encontramos en la lucha del mar con la playa, sino que hacemos de dos caminos, de dos fuentes espirituales ancestrales un único camino de fe que de forma misteriosa habita en lo más profundo del alma.

¿Es esto posible? Al parecer sí, relato vital.

Fui bautizado en una parroquia de Caracas, más tarde hice mi primera comunión y posteriormente recibí el sacramento de la confirmación. Desde los diez (10) años hasta los veintiún (21) años fui creciendo en cercanía profunda y fraterna con una congregación religiosa femenina. La relación con aquellas religiosas me llevó a participar activamente en la Obra Misionera Pontificia de la Infancia Misionera⁷ en la cual obtuve mi formación, y en la que recibí ese impulso vital de querer “Ir” a hacia lo - los otros, participé también en el Círculo Bíblico y en todas las actividades propias de aquella comunidad cristiana. La experiencia cotidiana con aquella comunidad, su sencillez, su forma coherente de vivir su consagración religiosa, su opción por una iglesia diferente, su espiritualidad liberadora, su proyección contextualizada del carisma legado por sus fundadores, su reflexión teológica acorde con los signos de los tiempos, su compromiso con la comunidad, hizo madurar progresivamente en mí el sentido y significado de mi consagración bautismal y mi vocación cristiana.

Para el año 2006, en el marco del Foro Social Mundial celebrado en Venezuela⁸ en el que estuve presente, descubrí una reflexión que venía madurando la Iglesia Latinoamericana: la Teología del Pluralismo Religioso. Esa teología me impulsó a cuestionar nuestro modo católico en Venezuela de valorar el legado de las culturas ancestrales indígenas y afrodescendientes. Fui profundizando en ello, y descubrí que en nuestro país la Iglesia distaba de salir al encuentro de lo otro como manifestación también de ese Dios que desde siempre ha acompañado a su pueblo. Por aquel entonces la práctica de la Religión Yoruba (Santería⁹) proveniente de Cuba adquirió mayor visibilidad debido, entre otros factores, al intercambio cultural fuertemente establecido con la mayor de las Antillas gracias a la Revolución Bolivariana dirigida por el presidente fallecido Hugo Rafael Chávez Frías. La respuesta pastoral de la Iglesia y de sus agentes, no fue

⁷http://www.ompvenezuela.com/paradigm/CuatroObras/Infancia_Misionera.html

⁸ La República Bolivariana de Venezuela está ubicada en el norte de la América del Sur, cuenta actualmente con una población aproximada de 29 millones de habitantes (28.946.101 habitantes al 30/10/2011 según el Instituto Nacional de Estadística (INE)) y es un país que cuenta con una población donde el 50% de la población es menor de 26 años.

⁹ *“Entre las colonias de habla hispana y portuguesa se establecieron subculturas religiosas de origen Yorubá; La Santería en Puerto Rico, el Candomblé en Brasil, ShangóCult en Trinidad, Vudoo en Haití y Lucumí en Cuba. La influencia europea a pesar de haber sido enorme en esos países, no detuvo a los afrodescendientes que mantuvieron en secreto su tradición. .. Sin embargo, en nuestros tiempos y a partir de 1950, se ha visto un repunte en nuestra práctica religiosa. Muchos descendientes de africanos, hispanos y de otras nacionalidades, ejercitan en todo el mundo la fe y la Religión Yorubá; esto ha producido un “boom” cuyos efectos, sociales y religiosos, no terminan de cuantificarse”.* Wagner Barreto, B.: *¿De dónde venimos?- Una exhaustiva revisión del origen y evolución histórica de la santería.* En revista. Los Orichas. Nro 8 Pág. 50.

y no es otra que la negación de la potencial manifestación de Dios en ella, actitud que genera fuerte discriminación, rechazo y exclusión.

Esa experiencia me llevó a preguntarme sobre cómo debería ser la actitud del cristiano frente a ello. Descubrí que ser cristiano y profesar una opción preferencial por los pobres era, al mismo tiempo, abrirse y salir al encuentro. Fue así como empecé en el año 2008 a profundizar en la teología, cosmología, cosmovisión y antropología de aquella tradición a través el contacto cercano con diversas personas que practicaban la santería, fundamentalmente con Juan Liendo¹⁰ (Olaibukunle), un hombre venezolano consagrado a la Orisha “Oshún”. De él aprendí lo que significaba estar completamente abandonado a la acción de lo divino. Su amor y confianza en su orisha tutelar iban más allá de lo imaginado y yo podía experimentar como Dios actuaba en él a través de Oshún: él sabía que Dios estaba en ella y ella lo acercaba a Dios.

Descubrí que las personas que practican la religión Yoruba no son politeístas, panteístas, ni mucho menos satánicas como se suele afirmar; creen en un solo Dios, creen que la creación no es Dios pero sí manifestación del Espíritu de Dios, que los orishas no son dioses pero que sí son seres creados por Dios para cuidar y acompañar a su pueblo. Razoné, y encontré que para mí un testimonio de opción preferencial era optar también como cristiano por aproximarme a la fe Yoruba. Luego de un tiempo decidí encarnarme como cristiano en ese ambiente y acceder a la consagración Yoruba. Fue así como me inicié en el culto a los orishas provenientes de África.

Esta opción la vivo como un cristiano que reconoce que el seguimiento de Jesús pasa por abrir el corazón, el espíritu y el intelecto a otras formas distintas que tiene Dios de acompañar la historia y a su pueblo. El que un cristiano católico como yo, que se declara estar en unión con Roma, sin perder su identidad original se consagrara en un culto afrodescendiente, es para mí un reconocimiento personal y simbólico desde una reflexión cristiana, de que Dios está presente incluso más allá de la fe cristiana por designio propio en la fe de nuestros pueblos y de sus diversas manifestaciones; pero al mismo tiempo significa para mí el valorar su fe y su cultura también como un acto de reivindicación por esos muchos años vividos de sufrimiento, dolor y humillación del pueblo negro por parte de nosotros los cristianos, a causa de la fidelidad a su forma de conexión con el misterio de Dios que ha sido tantas veces desvalorizado, satanizado y censurado por la doctrina y práctica cristiana.

Desde mi experiencia personal he sido testigo que esto mismo es vivido y experimentado por el resto de los santeros con los que me ha tocado compartir. La mayoría de la población venezolana se confiesa católica 76%, (solo el 1% de la población se define como “santera”, según una encuesta realizada en el año 2011 por una agencia local¹¹), procuran acceder a los sacramentos de iniciación, participan y respetan en mayor o en menor medida las fiestas y celebraciones que marca el ciclo litúrgico católico-romano; profesan su fe y amor a los santos y beatos católicos, y se encomiendan y respetan con amor filial a la Santísima Virgen María a través del rezo del rosario y otras devociones; pero todo esto no excluye que también veneren y rindan culto a Dios Madre-Padre a través de la veneración de los Orishas, que celebren y festejen las bondades de la vida por medio del toque del tambor y las ofrendas de frutas, flores y animales a los Orishas, que procesen la muerte al estilo afrodescendiente, que imploren protección y misericordia ante la adversidad, y que busquen la sanación del cuerpo y del alma a

¹⁰ Juan Liendo, Olaibukunle me consagró en la religión yoruba (Diáspora afrocubana) convirtiéndose en mi padrino el 10 de diciembre del año 2009. fue asesinado en Caracas el 10 de agosto de 2016 tras resistirse a ser despojado de su motocicleta.

¹¹ GIS XXI (2011) Gustos y deseos de la población venezolana (Feb. 2011). La encuesta está basada en 2 mil 500 entrevistas distribuidas proporcionalmente en 24 estados. Nivel de confianza: 95%. Margen de error: +/- 2,00%. Realización de los trabajos de campo: 26 de enero al 02 de febrero de 2011. Dato citado por Jesús María Aguirre, en el artículo “Informe sociográfico sobre la religión en Venezuela”. Revista SIC. Caracas. 2012. Recuperado en:

http://www.gumilla.org/biblioteca/bases/biblo/texto/SIC2012745_211-222.pdf

través de ésta práctica ancestral. Ambas prácticas son complementarias, ambas son para el pueblo creyente venezolano que tiene doble pertenencia una constante afirmación y plegaria: *“Es tú rostro, Señor, lo que yo busco, no me escondas tu cara”* (Sal 27, 9) pero no se mezclan, ponen cada cosa en su lugar y así lo sabe y entiende el pueblo.

Un camino pedregoso

El Macroecumenismo es un camino difícil, lleno de grandes obstáculos y de muchas incomprendiones, algunas zonas son oscuras, pero con la promesa de Jesús de que está con nosotros hasta el fin del mundo (Mt 28,20) se sigue adelante. En este camino emprendido hace ya 10 años he encontrado algunas dificultades que a su vez se constituyen en retos, y que son provenientes de parte de la sociedad, la iglesia y la propia comunidad de santeros.

Existe en la sociedad venezolana una especie de estigmatización de las personas que practican la santería, ya que en su mayoría las personas que practican ésta religión provienen de los sectores populares. De igual forma al ser una religión profundamente incluyente- que no discrimina a nadie- ha sido una religión que acoge a los rechazados de las otras religiones, bien sean personas en conflicto con la ley que buscan la protección de los orishas o personas homosexuales que sienten que en la religión encuentran espacio para estar en contacto y en relación con Dios y lo divino sin importar su orientación sexual o su identidad de género.

Por otro lado, no existe o no se conocen políticas públicas por parte del Estado venezolano que promuevan la difusión del valor cultural de este tipo de religiones que constituyen legados de nuestros antepasados y que están profundamente arraigadas en el inconsciente colectivo de la sociedad venezolana; tampoco que demanden para ellas el debido respeto ciudadano.

La respuesta pastoral de la iglesia católica venezolana, incluyendo a los hermanos de otras denominaciones cristianas, ha sido radicalmente apologista y, a mi parecer, fundamentada en el miedo a lo desconocido, censurando y cerrando posibles canales de diálogos. Me temo que esta actitud pueda explicarse tomando el análisis de José María Vigil, como la manifestación del síndrome del “destronamiento”¹². Los esfuerzos existentes están orientados a promover el “Ecumenismo” obviando al resto de las religiones, y más aún a las religiones indígenas y afro las cuales son consideradas sectas. Cada vez más se imprimen libros¹³ y folletos distribuidos por las principales librerías católicas del país que ofrecen una información errónea en su interpretación de lo que es la santería, sus fundamentos teológicos, litúrgicos y su desarrollo histórico. Los grupos y movimientos apostólicos más conservadores promueven crecientemente la idea de ser un culto satánico, tildándolo de brujería y superstición contraria a Jesús y su verdad revelada. Se puede observar en la actitud de los agentes de pastoral que acceden al contacto “tolerante” con nosotros los santeros, como una especie de misioneros colonizadores

¹² “La actual experiencia obligada de la pluralidad religiosa, la están viviendo las religiones también como un destronamiento. Cada una de ellas ha vivido toda su historia –miles de años– entronizada gratuita e indiscutiblemente en el centro de la vida de su pueblo, sin competencia, sin hermanitos/as. Pero con la mundialización actual, la pluralidad religiosa ha entrado en la familia de cada religión y ha hecho presentes en ella a muchas religiones hermanitas, que implican una competencia en el espacio religioso. La crisis para cada religión es inevitable. Ya no pueden seguir entronizadas en un tronocentro gratuito e indiscutido. Ahora se ven obligadas a compartir, a reconocer la existencia de sus hermanitas, y necesitan internalizar esa aceptación si quieren vivir en paz, reconciliadas con la nueva realidad. Así, la maduración de la religión implica la aceptación real del «destronamiento», y la «aceptación sincera del pluralismo», lo cual no puede hacerse sin «recomponer su autocomprensión» o «rehacer toda su teología», como ya hemos dicho. La única manera de poder ser religioso en la nueva era que ya está comenzando sólo será la de creer «destronadamente»”. José María Vigil. Teología del Pluralismo Religioso, nueva etapa para la Teología de la Liberación. Revista Franciscanum. Vol. LIII. Nro. 155. Colombia. 2011. Pág. 38. Recuperado en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3881406.pdf>

¹³ Como por ejemplo: Troconis R. La Santería un desafío para nuestra fe. San Pablo. 3ra edición. Caracas. 2012.

enviados a evangelizarnos por vía de la persuasión y hacernos ver nuestro “error” y nuestro “pecado”. Se les nota sus ansias de “salvar nuestras almas”. Es una práctica recurrente por parte del ministerio ordenado prohibirnos a los hijos de los santeros e incluso a los santeros mismos el acceso a los sacramentos como el bautismo y la comunión¹⁴. Sin mencionar la parte reservada contra los santeros en las homilías. En las instituciones de educación cristiana el cuerpo docente se torna cada vez más invasivos con las niñas, niños y adolescentes que saben que provienen de hogares practicantes de la santería, exponiéndolos frente a sus pares y afectando la percepción que van construyendo sobre sí mismos y la fe de sus padres y familias.

En el seno de la comunidad santera venezolana existen también algunas dificultades de corte ético relacionadas a la economía poco solidaria que se ha desarrollado entorno a la práctica de la religión. La ausencia de cierto manto axiológico permite que todo se relativice, pareciendo que no existiese una frontera entre el bien y el mal. El auge del fanatismo y dogmatismo va formando personas rígidas espiritualmente poniendo en riesgo la alteridad y así también los egos de los líderes religiosos ocasionan que muchas personas se sientan discriminadas y maltratadas en su intento por conectarse con lo divino. La relación con el medio ambiente y la deposición final de los residuos ceremoniales han ocasionado, fundamentalmente en las ciudades, que las personas se sientan irritadas con esta comunidad religiosa.

A pesar de ello todas y cada una de estas dificultades, por suerte, son superables siempre y cuando aumente progresivamente la necesidad de ir mejorando nuestros sistemas de relaciones, comprendiendo que los seres humanos, grupos y colectivos somos seres procesuales.

De cara al futuro

El escenario ideal para mí como católico sería que la Iglesia, como “Madre”, fuese la pionera en dialogar con los distintos, en salir al encuentro del otro en cuanto a otro valorándole por lo que es en sí mismo y no por lo que ella piensa de él. *“El diálogo con la “santería venezolana” debe partir del intento de descubrir en ella, las “semillas del verbo” y los “destellos de la Verdad” que podemos encontrar en toda religión o religiosidad¹⁵”*. Sin embargo, en el seno de la religión Yoruba en Venezuela se está dando un fenómeno bastante interesante, que se puede llamar de “Ecuménico”.

Como se sabe la religión Yoruba provino de Nigeria a través de la trata de esclavos. Los que llegaron a América Latina y el Caribe, adaptaron sus prácticas ancestrales. A Venezuela llegó la Diáspora, es decir la “Santería Cubana”, y es la Regla de Osha- el modo cubano de practicar la religión Yoruba- lo que ha predominado en el país. Sin embargo, desde hace algunos años para acá una nueva generación de practicantes se ha acercado al corazón de la religión Yoruba, han ido a Nigeria y han traído al país la forma en como se practica en Nigeria la religión. A partir de esto han sido muchas y muchos los que se han consagrado en el “Tradicionalismo”, incluyendo los que fueron consagrados en la Diáspora. Ese diálogo, ese intercambio y esa transformación son bastante interesantes ya que implican un cambio de paradigma para el creyente Yoruba en Venezuela. La pregunta que me resuena ahora es ¿Tendrá algo para aportar este fenómeno, a la iglesia y la sociedad?

¹⁴ “En mi opinión, y creo que esta es la mentalidad de la Iglesia, no debería permitírsele el acceso a los sacramentos, especialmente el de la eucaristía, a los practicantes de esta creencia, salvo que se arrepientan y se aparten de ella. Tampoco debería permitírse que los padrinos sean practicantes de esta religión, o se bauticen niños cuyos padres son santeros... La santería es una religión incompatible con la nuestra, por lo cual nadie que la practique puede acceder a la comunión eucarística (la cual significa y obra la comunión con Cristo y su Iglesia) o ser padrino... “. *Ibidem*. Pág. 104

¹⁵ Capell P. Revista Humanitas, nro. 16. “El Catolicismo y las Religiones Afroamericanas-Negras. Artículo: El Sincretismo entre las Virgen de las Mercedes y Obatala en la Santería Cubano-Venezolana. ITER. Caracas, 2011. Pág. 106.

A modo de cierre

Según lo expuesto hasta ahora, el Macroecumenismo Latinoamericano narrado a partir de una experiencia de vida particular, reta al resto de la sociedad occidental a cuestionarse sobre la rigidez de su pensamiento y sobre lo dogmático de su corazón. El macroecumenismo es una experiencia que te invita a profundizar desde lo experiencial sobre si es posible ser o no cristiano y santero, budista, hindú, musulmán, judío, etc. La TL como práctica y hermenéutica liberadora tiene como reto y desafío en los tiempos actuales y de cara al futuro el seguir esforzándose en entrar en comunión y diálogo cada vez más profundo con la TPR; es urgente y apremiante seguir contando con reflexiones, críticas y aportes sistemáticos que permitan al pueblo y a quienes nos embarcamos en esta “caminada”, el seguir comprendiendo y fortaleciendo la vocación al camino de unidad desbrozando el terreno, para que sea el Espíritu Divino quien llene y colme la sed de nuestros corazones. ¡Olorun Agbe. Ashe!

Venezolano. Consagrado a Obatalá en la religión Yoruba bajo la regla de Osha de la diáspora cubana (Santería). Actualmente cursa los últimos semestres de la carrera de Comunicación Social, mención desarrollo social en la Universidad Católica Cecilio Acosta. Es activista de derechos humanos y miembro de la Red de Apoyo por la Justicia y la Paz, organización de promoción y defensa de derechos humanos en Venezuela. Su nombre religioso es Babá Alá Iré.



LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN EL CONTEXTO GUATEMALTECO: PROMESAS Y DESAFÍOS

Néstor Medina

Actualmente podríamos decir que imperan tres visiones de mundo diferentes, una acepta como un hecho indiscutible la presencia del capitalismo y nuestra imposibilidad para salirnos de él y por ende plantea la humanización del capitalismo. Otra visión propone el abandono del sistema capitalista y su reemplazo por otro sistema económico. Ambas visiones coinciden en que la economía es lo central. El zapatismo y algunos otros movimientos sociales parecen haber iniciado una tercera corriente que intenta avanzar más allá de lo económico y establecer como central lo social: el ser humano, sus valores y su sociabilidad, es por eso que la transformación política que se plantea es lenta porque es al interior de cada uno y también con los otros. Caminamos, dicen los zapatistas, no corremos porque vamos muy lejos.¹

Introducción

Pensar acerca de la relevancia de la teología de la Liberación en Guatemala es simultáneamente algo prometedor y desafiante. Prometedor porque pretende interrogar las estructuras de poder y su relación con las condiciones de pobreza y explotación en la que se encuentra la mayoría de la población guatemalteca. Es desafiante porque muchas cosas han cambiado desde que la teología de la liberación surgió como una voz de transformación social y espiritual. Para muchas personas en Guatemala, la teología de la liberación desentierra las memorias dolorosas de la guerra civil mientras para otras personas trae recuerdos de una época durante la cual el pueblo jugaba un papel protagonista. A pesar del transcurso del tiempo, y mientras pareciera que Francis Fukuyama estaba correcto en su evaluación—cuando el anunciaba el final de la historia tras la confirmación de la adopción del capitalismo por el mundo entero,² la realidad del capitalismo salvaje demanda una teología que denuncie la deshumanización y el empobrecimiento de los pueblos mientras anuncia la posibilidad de la construcción de un mundo donde la vida misma no sea reducida al común denominador del capital. En otras palabras, las ideas de un evangelio liberador se hacen necesarias, hoy más que nunca.

Hace 30 años salí de Guatemala y desde entonces he regresado cada dos años. Durante esas tres décadas, he visto el país cambiar enormemente. Mis comentarios en este artículo se refieren principalmente a tres grandes cambios sociales específicos: 1) la superación de la guerra civil; 2) la adopción de medidas capitalistas neoliberales de mercado; 3) y el crecimiento del evangelicalismo/pentecostalismo. Mi intención es someramente explorar estos tres cambios que superficialmente pueden percibirse como promesas de una mayor mejora social, pero que una vez vistos críticamente se tornan en graves problemas para la población del país. Con esta exploración mi intención es hacer evidente la posible relevancia de las teologías de la liberación para el pueblo guatemalteco.

1. María Alejandra Giupponi. *La voz de 'los del color de la tierra: Notas sobre la teoría zapatista*, en Libertad, Solidaridad, Liberación: Homenaje a Juan Carlos Scannone, VII Jornadas Internacionales Interdisciplinarias Río Cuarto, 5 al 7 de noviembre de 2003, ed. Dorando J. Michelini, et al. (Argentina: Ediciones del ICALA, 2003), 389.
2. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, rev. ed. (New York, NY: Perennial, an Imprint of Harper Collins Publishers, 2000), 319 pp.

Promesas

1. Superación de la guerra civil.

El pasado año 2016 estuve en Guatemala visitando a mi familia, y para muchos parece que este pequeño país está “progresando.” Uno pudiese decir que, desde una perspectiva política, Guatemala ha mejorado la condición de la población, particularmente en el interior del país, porque ha superado su estado de guerra civil. El costo de la guerra dejó un monto humano de más de doscientas mil personas, la mayoría de las cuales (83%) eran de trasfondo indígena. Ciertamente el acuerdo de paz entre las guerrillas y el ejército fue firmado en 1996. Como resultado positivo y como condición del acuerdo de paz, una Comisión para el Recobro de la Memoria Histórica fue establecida, la cual ayudó a ver que la mayoría de los abusos y crímenes en contra de la población fueron perpetrados por los cuerpos militares y paramilitares.³ Se logró desenmascarar la política de genocidio de los gobiernos anteriores, y oficialmente se prometió la adopción de medidas para la protección de los pueblos indígenas.⁴

El acuerdo de paz trajo la desmilitarización de la vida social, creó pautas para la mejora del contexto social y político, y abrió la puerta para trabajar hacia el recobro de la dignidad de los pueblos indígenas. Hoy, se han inaugurado universidades indígenas diseñadas para preservar las tradiciones, culturas y los saberes de los pueblos originarios, y pareciera que la socialización de nuevas actitudes que buscan construir en Guatemala una sociedad multicultural, multilingüe y multiétnica está tomando raíces. Algunos parecen contemplar la posibilidad que en Guatemala se ha superado su historia oscura marcada por el racismo en contra de los pueblos indígenas.⁵

3. *Guatemala, Never Again*, trans. Gretta Tovar Siebentritt, Recovery of the Historical Memory Project, The Official Report of the Human Rights Office and Archdiocese of Guatemala (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1999).

4. En 1998, *Guatemala Nunca Más* fue producido por la oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG) y el Proyecto de Comisión para la Recobro de la Memoria Histórica (REMHI). Las fuerzas de gobierno, la policía y el ejército hicieron todo lo posible para impedir que los responsables fuesen nombrados y castigados por las leyes del país. En 1999 fue publicado el reporte de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) titulado *La Memoria del Silencio*.

After 36 years, the Guatemalan armed conflict ended in 1996 when the government signed a peace accord (the Oslo Accords) with the insurgent group, the Guatemalan National Revolutionary Unity (URNG). Part of the accords directed the United Nations to organize a Commission of Historical Clarification (CEH). It began work in July 1997, funded by a number of countries, including the United States. In February 1999, it released its report, “Guatemala: Memory of Silence,” which stated that a governmental policy of genocide was carried out against the Mayan Indians. The CEH concluded the army committed genocide against four specific groups: the Ixil Mayas; the Q’anjob’al and Chuj Mayas; the K’iche’ Mayas of Joyabaj, Zacualpa and Chiché; and the Achi Mayas.

5. Conocida como “Mayab Nibatijob” en Quiché, desde el 2004 la universidad fue presentada oficialmente el 10 de diciembre del 2004 por el Consejo Nacional de Educación Maya (CNEM) la cual es dirigida y administrada por los indígenas. Usando aún ciertos parámetros occidentales en lo que respecta a la división de los saberes y de las disciplinas tales estudios superiores incluirán agronomía, educación, astronomía, arquitectura y las artes, desarrollo comunitario, también incluye medicina, derecho y matemática maya. Lo fascinante es que los catedráticos son ancianos conocedores de la cultura indígena y que no necesariamente poseen grados académicos para impartir los temas. Dirigida por un consejo de ancianos buscando destacar y divulgar la milenaria cultura maya. Ver “Guatemala: Universidad Indígena para preservar la cultura Maya.” *Terribelere* December 21, 2004, <http://www.terrelibere.org/490-guatemala-universidad-indigena-para-preservar-cultura-maya> (accedido junio 9, 2016). También está la Universidad Ixil que no es reconocida por el Ministerio de Educación de Guatemala, pero sí es

2. Aumento de urbanización y mejoramiento de infraestructura.

También en Guatemala hay indicios de avance industrializado. Desde los 1990s el país entró en un profundo proceso de urbanización. Hoy es un país con abundantes y nuevas carreteras que atraviesan el país y que facilitan el mover de personas, y flujo de vehículos y productos con mayor eficiencia que antes. La construcción de grandes supermercados y mega proyectos de centros comerciales—localizados en lugares geográficamente estratégicos del país—hacen más eficiente el acceso a productos y su consumo por la población.

Por su posición geográfica, historia, y enorme diversidad etnoracial y cultural, Guatemala es también un punto de intersección de comercio y turismo, de manera que además de gozar de una población bastante diversa, uno puede encontrar visitantes de muchos otros países del mundo. Como resultado, con sus 15.47 millones de habitantes, Guatemala se ha convertido en una ciudad donde múltiples etnias, culturas y tradiciones intersectan y contribuyen al rico tejido social; alguien diría, una verdadera urbe cosmopolita.

3. Una nueva evangelización.

Junto con los cambios de infraestructura y urbanización, uno también encuentra la campaña guatemalteca adornada por la cantidad de iglesias de corte pentecostal, neopentecostal, y carismático. Para las muchas personas que se han convertido al evangelicalismo/ pentecostalismo, la presencia y crecimiento acelerado de estas iglesias es un aspecto realmente positivo. Para las muchas familias cuyos esposos se ausentaban y se emborrachaban, condenando a sus hijos/as a vivir en pobreza, conversión ha significado una real bendición. Para las familias con hijos adictos a la droga o el crimen, la conversión de ellos/as significa una promesa de un futuro mejor. Como veremos después, los cambios no siempre son positivos. Por ahora resta decir que la presencia de los evangélicos/pentecostales ha impactado profundamente la fábrica social y religiosa de la nación, y eso nos ofrece vistazos de los profundos cambios que han tomado lugar en el contexto religioso en las últimas décadas.

Históricamente Guatemala ha sido un país con una población mayormente afiliada al catolicismo. El dominio del catolicismo vendría a ser interrumpido en la década de los 1960 en adelante, particularmente porque grandes sectores de la población se convirtieron al evangelicalismo-pentecostalismo. Mientras mucha gente se afilió al evangelicalismo-pentecostalismo por cuestiones de seguridad (lo cual discutiré en el siguiente párrafo), en 1976 la nación fue sacudida por un gran terremoto que dejó un monto alto de fallecidos y miles de personas sin casa. El estado de crisis confrontado por el gobierno del presidente Kjell Eugenio Laugerud García era enorme, y un llamado general fue dirigido a las ONGs y organizaciones eclesíásticas para ayudar en el proceso de reconstrucción del país y atención a los damnificados. Como lo dice Virginia

avalada por la Universidad Martin Luther King en Nicaragua. Finalmente, la Universidad Maya Kaqchikel comenzó sus actividades en el 2011. Se inició en Santo domingo Xenacoj en San Pedro Sacatepéquez y funciona en los departamentos de Chimaltenango, Sacatepéquez, Tiene tres sedes en ChiXot-San Juan Comalapa, B'oko'-Chimaltenango cabecera departamental y Xena Koj-Santo Domingo Xenacoj, departamento de Sacatepéquez. Ver <http://universidadmayakaqchikel.weebly.com/uploads/4/2/7/2/42729367/umayakaqchikel-briefinformativo.pdf> (accedido Junio 17, 2016).

Garrard -Burnett, el carácter acéfalo de las iglesias evangélicas y pentecostales les permitió responder con ayuda y comida inmediatamente.⁶ La centralización de las estructuras eclesíásticas católicas no permitió que las iglesias locales respondieran con la misma rapidez. Las iglesias evangélicas tomaron la oportunidad para evangelizar a las personas mientras le ofrecían ayuda a los damnificados; conversión al movimiento pentecostal les aseguraba alguna clase de ayuda. Este intercambio de ayuda a cambio de la conversión de las personas vino a ser llamado *lámina por ánima*.⁷ Durante este período, muchas iglesias de corte pentecostal registraron un crecimiento rápido, marcando un giro radical en la afiliación religiosa de las personas.

A manera de trasfondo, los 70s y los 80s también marcan el período más sangriento de la historia guatemalteca, desde la conquista española. Durante estos años la guerra civil fue elevada a nuevos niveles de violencia. Muchos sacerdotes inspirados por el Segundo Concilio del Vaticano (1962-65) y por La Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín, Colombia (1968) adoptaron la teología de la liberación. Estos sacerdotes optaron por caminar junto con los pueblos indígenas y condenar los abusos de sus derechos humanos por el ejército y los gobiernos. En el contexto guatemalteco algunos sacerdotes apoyaban a los líderes locales y participaron en la organización de muchas comunidades eclesiales de base. Estas llegaron a ser muy fuertes y tuvieron mucha influencia organizativa en el altiplano del país. Muchos de estos líderes y no pocos sacerdotes perdieron la vida acusados de ser guerrilleros y comunistas.⁸ Durante este período, la vida social fue militarizada y surgió una cultura de impunidad de los abusos del ejército hacia los pueblos indígenas. Miles de guatemaltecos, indígenas y ladinos acudieron al evangelicalismo-pentecostalismo por temor a ser víctimas de las acciones del ejército. Como resultado, Guatemala experimentó otra enorme explosión de iglesias de corte pentecostal.

El crecimiento del pentecostalismo trajo un profundo proceso de reconfiguración y “re-evangelización.” Definitivamente la iglesia católica ya no tiene el monopolio de la dimensión religiosa del pueblo guatemalteco. Eso no significa que la religiosidad católica de los guatemaltecos ha mermado; esto es más notorio durante la celebración de la Semana Santa o la visita al Cristo de Esquipulas, por ejemplo. Pero hay marcadas diferencias. Las mismas procesiones son acompañadas por feligreses a menudo cantando coritos que anteriormente caracterizaban sólo a los pentecostales. Durante estas décadas de crecimiento, las iglesias de corte pentecostal lograron penetrar todos los niveles sociales del país y muchas de ellas han crecido y se han convertido en Mega-iglesias. El reciente crecimiento de iglesias de corte neopentecostal y carismático es otro indicio del enorme proceso de reconfiguración religiosa que ha estado tomando en el país por las últimas décadas.

6. Virginia Garrard-Burnett, *Living in the New Jerusalem: Protestantism in Guatemala* (Austin: University of Texas Press, 1998), 120.

7. *Ibid.*, 121.

8. Néstor Medina, “The New Jerusalem Versus Social Responsibility: The Challenges of Pentecostalism in Guatemala,” in *Perspectives in Pentecostal Eschatologies*, ed. Peter Althouse and Robby Waddell (Eugene, OR: Pickwick Publishers, 2010), 325–27.

Desafíos

Junto con la urbanización, el empuje al desarrollo industrial, y con los cambios a nivel religioso, uno también encuentra otros cambios a nivel social. Desde una mirada superficial, uno puede caer en el peligro de concluir que la sociedad guatemalteca está bien encaminada al progreso capitalizado, y que le anticipa un futuro próspero. Pero una mirada más a fondo revela otros problemas sociales que no han sido superados y otros retos que han surgido recientemente como secuelas de la historia de violencia del país y la adopción del capitalismo como alternativa económica y social. La otra cara de la moneda del capitalismo neoliberal, en su adopción en el contexto guatemalteco, son las dos nuevas fuerzas promotoras de la ideología de consumo y comercialización de la vida misma.

1. Destrucción del ecosistema nacional.

En el caso del avance industrializado e híper urbanización, la contaminación del medio ambiente es una realidad que confrontan comunidades enteras. Por un lado, está la contaminación del aire causado por el aumento de motoristas particulares y vehículos de carga en las carreteras. El país y la ciudad de Guatemala se han convertido en una compleja red de carreteras donde congestión de vehículos contaminan el aire y causan problemas respiratorios.⁹ Por el otro lado está la contaminación por las compañías mineras que han desplazado pueblos enteros, contaminado las reservas de agua y contribuido al aumento de cáncer y otras enfermedades causadas por esa misma contaminación.¹⁰

Esto no es lo mismo que cuando se creó el proyecto de la franja transversal del norte (1970s) cuando el gobierno controlaba las corporaciones y decidía donde habrían de explorar las corporaciones mineras.¹¹ Con los tratados de libre comercio, ahora dichas corporaciones actúan

9. Mientras es importante reconocer que varias son las causas de los problemas respiratorios en cualquier población, me parece importante resaltar que urbanización y desarrollo industrializado son listados como factores contribuyentes a la inmigración urbana y proceso de aculturación. Estos factores influyen en la adopción de estilos de vida sedentarios y cambios de alimentación los cuales terminan empeorando la salud respiratoria de la población. Ver Juan Carlos Vásquez-García, Jorge Salas-Hernández, Rogelio Pérez Padilla, and María Montes de Oca, “Salud respiratoria en América Latina: Número de especialistas y formación de recursos humanos,” *Archivos de Bronconeumología* 50, no. 1 (Enero 2014): 34–39,

<http://www.archbronconeumol.org/es/salud-respiratoria-america-latina-numero/articulo/S0300289613002299>

(accedido Agosto 18, 2016).

10. Las adquisiciones de tierras para la industria minera han afectado directamente comunidades enteras, la existencia de sus familias, y pone en riesgo la existencia de las mismas comunidades adyacentes a la mina, por la disminución del acceso a la tierra y del control sobre ella. Existen riesgos considerables de degradación del agua y del medio ambiente. Varios estudios de monitoreo de agua realizados por ONG locales, muestran un incremento de la contaminación del agua. De hecho, la ansiedad causada por la competencia por el agua, ha llevado a tensiones y ocasionalmente al aumento de conflictos entre las comunidades mismas y entre las comunidades y la compañía minera. Ver Joris van de Sant, *Conflictos mineros y pueblos indígenas en Guatemala*, Official report by the study on Degradación ambiental, recursos naturales y conflictos violentos en hábitats indígenas en Kalimantan, Indonesia, Bayaka, República Centroafricana, y San Marcos, Guatemala (The Netherlands: Cordait, 2009). También ver: Amnesty international, *Mining in Guatemala: Rights at Risk*, Official rept. (2014),

<http://www.amnesty.ca/sites/amnesty/files/mining-in-guatemala-rights-at-risk-eng.pdf> (accedido Agosto 18, 2016).

11. Durante los 36 años de guerra civil, los gobiernos de Guatemala se aseguraron de desplazar a los pueblos Mayas para poder explotar los minerales de la región con proyectos tales como la “Franja Transversal del Norte.” La Franja

sin tener que dar cuentas a ningún organismo gubernamental.¹² Parte de la complejidad es qué en muchos de los casos la corrupción de oficiales del gobierno garantiza que estas compañías no tomen responsabilidad de sus actos, que terminan infringiendo los derechos de los pueblos indígenas, incluyendo asesinatos de líderes locales. Las oficinas de derechos humanos y ONGs confrontan un aparato de gobierno inclinado a privilegiar las corporaciones aun cuando eso signifique sacrificar la misma población.

2. El capitalismo salvaje se enculturiza.

En el caso guatemalteco, las fuerzas de comercio extranjero y la creciente globalización del mercado coinciden directamente con la clase de productos que los campesinos pueden sembrar,¹³ la clase de mercados en los que puedan entrar para vender sus productos, y la disponibilidad de productos para el consumo rapaz de las sociedades del norte global.¹⁴ Además, los mega-centros comerciales se han convertido en los nuevos núcleos de interacción social, donde la vida familiar y nociones de felicidad y alcance se entretajan con nuevas formas de consumo y un alto poder de compra reservado para un pequeño sector del país. Los productos a la venta revelan una idiosincrasia emergente que imita el estilo de vida de los países ricos. Lo que está surgiendo es el entendimiento de una nueva humanidad basada en el poder económico de las personas y un sentido de familia entretajido con la cultura de consumo.

Sin embargo, la entrada del país al mercado mundial no ha representado buenas noticias para el pueblo guatemalteco, sino ha representado el asfixio de la mayoría de la población al encarecerse

marca los territorios más ricos de minerales y metales preciosos y curiosamente correspondía con la zona de conflicto armado.

12. van de Sant, *Conflictos mineros*; Amnesty international, *Mining in Guatemala*.

13. Cada año los campesinos de la ciudad de Almolonga, en el departamento de Quetzaltenango, Guatemala celebran lo que muchos denominan una cosecha milagrosa. Estos campesinos ameritan el tamaño enorme de sus frutas y vegetales al hecho de que la mayoría de la población se ha convertido al evangelicalismo-pentecostalismo. Sin embargo, está confirmado que el “milagro” de grandes frutas y vegetales corresponde al uso de semillas modificadas genéticamente que los campesinos adquieren de Monsanto. Por supuesto, la invasión semillas transgénicas distribuidas por Monsanto, DeKalb, Sygenta, NK, Dupont, and Pioneer alcanza a todos los países centroamericanos. Ver Gilberto Aboites Manrique and Gutavo Félix Verduzco, *Centroamérica: Uso de Semillas Genéticamente Modificadas e Incremento del Ingreso de los Agricultores*, Oficial rept. (México, D. F.: United Nations; Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2011), http://www.fao.org/fileadmin/user_upload/AGRO_Noticias/docs/CEPAL2011-014-L1006.pdf (accedido Agosto 20, 2016).

14. Un buen ejemplo del problema de la soberanía de la producción de alimentos en Guatemala es la reciente “Ley para la protección de nueva variedad de plantas,” mejor conocida como la “Monsanto Law.” Bajo esta ley, los Estados Unidos de América intentó promover la privatización de la provisión de semillas transgénicas y otorgar el monopolio de ellas a las corporaciones transnacionales como Monsanto como parte del tratado de libre comercio entre los países centroamericanos y los Estados Unidos de América. Aunque la ley ha sido rechazada por los países centroamericanos, el control foráneo y monopolio de vegetales producidos en Guatemala ya es un hecho, dónde los vegetales producidos no se abren para la venta y consumo local, sino que son inmediatamente exportados a los E.E.U.U. Ver Christina Sarich, “Highest Guatemalan Court Refuses US-Supported Monsanto Law, Charges Fines for Growing GMO,” *Natural Society*, 8 Septiembre 2014, <http://naturalsociety.com/highest-guatemalan-court-refuses-us-supported-monsanto-law-charges-fines-growing-gmo> (Accedido Agosto 18, 2016).

los productos de consumo básico, pero sin estos afectar los salarios de la mayoría de la población.¹⁵ Esto causa un mayor empobrecimiento de la mayoría de la población y perpetúa actitudes y condiciones de explotación de la mayoría de la población por los sectores ricos. Por supuesto, la explotación ocurre a muchos niveles sociales, incluso entre los más pobres. Ya no se puede pensar de explotación de un sector a otro, sino de un entreteje social, político y económico donde raza, género, educación, edad, etc., son factores que facilitan la explotación.

3. Se comercializa la fe.

Mientras tanto, los enormes templos del capitalismo y consumo, los centros comerciales o ahora llamados Malls, compiten en tamaño con las mega-iglesias. Estas son centros de consumo de espiritualidad y desde donde aún la fe cristiana se comercializa y se convierte en otro producto de consumo disponible en el supermercado espiritual y social. No estoy refiriéndome exclusivamente a la adopción de los movimientos de *evangelio de prosperidad*, la *G12*, o *apostólico*, de los cuáles Guatemala tiene muchos. Me refiero más específicamente a cómo las iglesias se han convertido en las destinaciones para familias evangélicas (pentecostales y neo-pentecostales) enteras como centros de recreación y entretenimiento. No que sea negativo precisamente, sino que ocasiona ideas erróneas en las que el éxito y la presencia de Dios en algunas iglesias son reducidos al tamaño de la membresía.¹⁶ La espiritualidad de las personas es medida por el número de veces que las personas asisten a las actividades de iglesia.¹⁷

Más compleja es aún la teología que alimenta muchas de estas expresiones, particularmente la interpretación de la pobreza y la riqueza. Ambas son los dos lados de la misma conceptualización teológica. La riqueza es interpretada como la recompensa de la fe de las personas, de su fidelidad económica en la forma de los diezmos, y de su integridad espiritual. La pobreza, por su lado, es el producto de la carencia de fe de las personas o el resultado de algún pecado cometido. Por un lado, esto ayuda explicar por qué la mayoría de estas iglesias no ven la necesidad de organizar programas sociales,¹⁸ aunque eso está cambiando rápidamente en muchos contextos.¹⁹ Por el otro

15. A manera de comparación, al inicio del 2016 el costo de la canasta básica alimenticia, que corresponde con es Q3, 662.00 Quetzales, pero los salarios mínimos oficiales son entre Q2, 284.15 a 2,497.04. De manera que cada mes las familias operan con un déficit para suplir sus necesidades básicas. Ver Instituto Nacional de Estadística Guatemala, “Índice de precios al consumidor y Costo de la Canasta Básica Alimentaria y Vital: 2016,” Official Report, February 2016. <https://www.ine.gob.gt/sistema/uploads/2016/02/08/sIJTMWlhVvAstaHXD3oChdj8th6r22uX.pdf> (accedido Agosto 18, 2016); Ministerio de Trabajo y Previsión Social, Guatemala, “Salario Mínimo 2016,” <http://www.mintrabajo.gob.gt/index.php/salariominimo.html> (accedido Agosto 15, 2016).

16. Juan Manuel Medina Bermejo, “Una investigación de los factores críticos para el crecimiento espiritual saludable en la iglesia local de la Misión Cristiana Evangélica Lluvias de Gracia en Guatemala,” DMin Dissertation (Dallas, TX: Dallas Theological Seminary, 2014).

17. Ver Clifton L. Holland, *Research on the Evangelical Mega-Church Phenomenon in Central America: Facts and Fiction*, PROLADES research rept. (2011), [Http://www.prolades.com/cra/regions/cam/holland_megachurch_study_CAM_eng2.pdf](http://www.prolades.com/cra/regions/cam/holland_megachurch_study_CAM_eng2.pdf) (accedido Agosto 11, 2014).

18. Como lo demuestra Israel Ortíz, muchas de estas iglesias tienen enormes recursos económicos pero su enfoque principal es evangelismo. Ver Israel Ortíz, “Neo-Pentecostal Churches in Guatemala: With Special Reference to Their Presence and Social Role 1976–2006,” PhD Dissertation (Oxford, London: University of Wales, 2007), 188–92.

19. Donald E. Miller and Tetsunao Yamamori, *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement* (Los Angeles, CA: University of California Press, 2007).

lado, a menudo se espera que conversión a algunas de estas iglesias representará una mejora social y económica. No es sorprendente ver que muchas de estas iglesias han adoptado expresiones del evangelicalismo estadounidense, incluyendo nociones de participación en los procesos políticos y aspirando a cargos de gobierno.²⁰

Pero la paradoja social se hace más obvia: a pesar del alto índice de personas convertidas al evangelicalismo-pentecostalismo, y del crecimiento del carisma entre las comunidades católicas, la sociedad no es menos violenta.²¹ Desde el comienzo del siglo veintiuno la violencia de las maras ha crecido y el crimen organizado ha empeorado. En muchos aspectos, estos son una secuela de la guerra civil. Ciertamente, se firmó el acuerdo de paz entre la guerrilla y el gobierno de Guatemala, y se acordó la desmilitarización del país. Pero no se crearon las condiciones necesarias o programas de reinserción social tanto para los ex miembros del ejército y de las guerrillas. Una vez descomisionados, estos combatientes no recibieron otra clase de entrenamiento para reinsertarse en la sociedad mayor sin el uso de armas. Muchos de ellos terminaron enlistados en el crimen organizado por su entrenamiento previo con armas de fuego.

Por otro lado, el incremento de las maras tiene también mucho que ver con la deportación de jóvenes, que llegaron a los Estados Unidos de América cuando eran niños/as, pero que luego por una convicción criminal fueron deportados a los países centroamericanos. En el intento de desestabilizar las maras en Los Ángeles, California, el gobierno estadounidense vio la deportación de criminales como una alternativa y solución a sus problemas locales. Antes de 1996 solamente aquellos criminales que habían cometido delitos con sentencias mayores de cinco años podían ser deportados. Pero el Congreso tomó la postura de “mano dura” ante el crimen y con la excusa de una reforma migratoria²² decidió hacer posible que personas con sentencias de un año o más pudiesen ser deportadas a sus países de origen; la mayoría eran centroamericanos.²³ El aumento de estos criminales deportados²⁴—muchos de los cuáles no tenían conexiones culturales o familiares en los países centroamericanos por razón de haber salido temprano en su niñez—causó la

20. Por ejemplo, el pastor Harold Caballeros se postuló para presidente de la república, líderes de la alianza evangélica han sido convocados repetidas veces a orar por el presidente; la organización de hombres de negocios del evangelio completo mantiene hilos muy estrechos con el gobierno.

21. Algunos pastores de estas iglesias han comenzado a darse cuenta que el impacto en relación a mejorar el contexto social es mínimo sino inexistente. Como lo dice Harold Caballeros, pastor y ex pastor de la mega-iglesia Elim en Guatemala, “la iglesia necesita entender el proceso de transformación y la necesidad de estar envueltos en el impacto social.” El añade, pero para que esto ocurra, necesitamos cambiar nuestros paradigmas y posiblemente nuestra teología.” (Cited in Ortíz, “Neo-Pentecostal Churches in Guatemala,” 191.

22. En 1996 el Congreso aprobó la ley de Illegal Immigrant Reform and Immigrant Responsibility Act, la cual efectivamente permitía la deportación de criminales a sus países de origen.

23. Brianna Lee “Us Deportation Policies Have Close Ties to Central American Violence.” *International Business Times*. July 14, 2014. <http://www.ibtimes.com/us-deportation-policies-have-close-ties-central-american-violence-1627700> (accedido Julio 23, 2016).

24. A manera de comparación, en 1995, 513 criminales fueron deportados de Guatemala, pero para 2013, ese número había aumentado a 13, 459. Ver Lee, “U.S. Deportation Policies.”

expansión de redes de crimen organizado desde Centroamérica a los Estados Unidos Americanos y a otros países.²⁵

La relevancia de la teología de la liberación en la presente encrucijada histórica

Debo comenzar diciendo que la relevancia de la teología de la liberación corresponde con su visión crítica y tangible de formas de vida alternativas que celebran la vida de los pueblos, mientras desenmascara estructuras de explotación. En sus orígenes, la teología de la liberación nace desde las experiencias de fe de los pueblos e incorpora sus esfuerzos por justicia social, política y económica. En Guatemala hablar de la teología de la liberación significa un reclamar el papel protagonista de los pueblos. Sin embargo, debemos ir más allá de pautas de carácter económico. Hoy sabemos que estructuras y dinámicas de clase también cortan transversalmente utilizando factores de raza, género, color, y cultura, y afectan directamente nuestro medio ambiente. Por lo mismo, habrá que repensar las pautas de la liberación y nuestro entendimiento de pobreza, de manera que esos factores sean registrados en nuestro repensar teológico. Dicho de otra manera, la teología de la liberación nos invita a vivir-encarnar el evangelio de Jesucristo.

Evidentemente el acuerdo de paz no logró cumplir con la restauración de las poblaciones indígenas afectadas. Generalmente, los pueblos indígenas continúan siendo discriminados por el resto de la población ladina. Sus vidas, tradiciones, culturas, continúan bajo la amenaza de fuerzas internas y externas. Mientras tanto, sus tierras son contaminadas y son objeto de la comercialización y explotación ilegal por corporaciones extranjeras. En el imaginario guatemalteco, los indígenas figuran fuertemente como memoria del pasado, pero no como fuerza de vida social y ciudadana del presente. Además, el tejido cultural y social tampoco ha logrado recobrar la memoria de los pueblos afrodescendientes habitando las costas del Atlántico. En Guatemala los grupos afrodescendientes (como los Garífuna) son invisibles dentro del marco de identidad nacional.

Igualmente, las medidas del mercado no han logrado cumplir las promesas de mejorar las condiciones de vida del pueblo, como lo prometieron los tratados de libre comercio. Sabemos hoy que el costo de la canasta básica supera la capacidad de las personas de comprarla. Mientras hay una entrada mayor de productos de consumo, más son las personas que viven con un dólar al día. La población está siendo exprimida de su fuerza de trabajo mientras no puede comer aun lo que producen.²⁶ El alto costo de combustible y de materia prima impide que los pequeños comerciantes puedan competir con las grandes transnacionales originarias de la China, Corea del Sur, y las supertiendas como Walmart, por ejemplo.

Además, el crecimiento del evangelismo-pentecostalismo no parece tener un impacto directo en la sociedad mayor. Todos los niveles de gobierno muestran altos grados de corrupción. Parece que se ha perdido el compás moral en las oficinas de gobierno desde que Efraim Ríos Montt y Serrano Elías estuvieron en el gobierno y dijeron ser evangélicos-pentecostales. Es más, recientemente los evangélicos han corrido a dar su apoyo a líderes políticos, algunos de los cuales terminan siendo

25. Un reporte del 2013 por el International Assessment and Strategy Center encontró que muchos miembros de las maras-pandillas usan la deportación como estrategia para expandir sus redes en los países latinoamericanos. See Lee, "U.S. Deportation Policies."

26. La coliflor en Todos Santos, Huehuetenango.

corruptos robando los recursos económicos del país. Por lo mismo, pareciera como si las iglesias se han convertido en fábricas de lo espiritual sin mayor impacto o relevancia social mayor. De hecho, el énfasis en iglecrecimiento, es decir en números y recursos económicos se ha convertido el enfoque central. En algunos casos, se ha descubierto que líderes de iglesia están mezclados con el crimen organizado e inmiscuidos con oficiales de gobierno corruptos.²⁷

Sin embargo, la situación de violencia y crimen en el país es tan horrenda que hasta iglesias han sido víctimas del impuesto pedido por las maras, y algunos pastores han sido buscados por las maras para ver si sus iglesias se convierten en centros de distribución de drogas. Roberto Brenneman nos recuerda que en algunos casos el evangelicalismo-pentecostalismo es visto como las últimas posibles alternativas para poder salir de una mara-pandilla. Pero también se está viendo que en algunos otros contextos conversión al evangelicalismo no asegura la vida de los nuevos convertidos.²⁸ Esta situación, que encuentra paralelos en El Salvador y Honduras, necesita una nueva manera de interpretar la vida y el evangelio como lo ha estado haciendo la teología de la liberación, por ya más de 60 años.

Desde una perspectiva de fe, es evidente que asuntos de inseguridad y crimen en el país, de contaminación del medio ambiente, y el empobrecimiento de los pueblos, son síntomas de un mayor problema espiritual y teológico. Guatemala necesita recobrar los principios de compromiso por la vida de los pobres y oprimidos, pero que en éste caso requerirá afirmar la misma humanidad de los pueblos indígenas y afrodescendientes, y desmontar jerarquías racializadas artificiales que dominan las estructuras e instituciones sociales.²⁹ La teología de la liberación hace un llamado a resistir las fuerzas que conspiran contra la vida de estos pueblos, que silencian sus contribuciones a la sociedad, y les reducen a objetos de explotación y de ganancia.³⁰

Hay necesidad de recobrar los saberes de los pueblos indígenas; sus propias cosmologías, cosmogonías y cosmovisiones, sus tradiciones y leyendas son fuentes de conocimiento que necesitamos. Por ejemplo, esas fuentes nos enseñan a entrar en una mejor relación de balance e interrelación con la tierra. La fe cristiana tiene mucho que aprender de la sabiduría de los pueblos indígenas y de su relación con la tierra.³¹ La preferencia hermenéutica propuesta por la teología de

27. Los ejemplos más recientes son las conexiones entre el expresidente depuesto Otto Pérez Molina y la ex-vicepresidenta Roxana Baldetti con la iglesia liderada por el pastor Cash Luna. De acuerdo a los reportes, Luna recibía sobornos y ayudaba para esconder dinero robado por los mandatarios. Ver <http://elperiodico.com.gt/2016/06/13/pais/sobornos-recibidos-por-empresas-de-carton-financiaban-excentricidades/> (accedido Septiembre 29, 2016).

28. Robert Brenneman, *Homies and Hermanos: God and Gangs in Central America* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2011).

29. Néstor Medina, "The Future of Liberation Theology: The Return of What Wasn't Gone," paper presented at the panel: The Future of Liberation Theology: Prospects and Prognoses, Canadian Theological Society, Canadian Congress of the Humanities and Social Sciences (York University, Toronto, 2006).

30. Como lo diría Jon Sobrino, la pobreza significan la muerte para los pobres. ver Jon Sobrino, "Poverty Means Death to the Poor," *Cross Currents* 36 (1986): 267-76.

31. Javier García González, *El rostro indio de Jesús: Hacia una teología india en América* (México: Editorial Diana, 2002); Felipe Arizmendi Esquivel, "Eventos del CELAM y de la CEM sobre teología India," General rept., XV Encuentro Nacional de Sacerdotes Indígenas (2008), File:///C:/Users/Nestor%20Medina/Dropbox/Documents/Arizmendi_Eventos_CELAM_Teologia_india.pdf

la liberación deberá ser también una preferencia epistemológica por los pueblos indígenas y afrodescendientes. Además, la teología de la liberación nos muestra que los pobres son las mayores víctimas de la crisis ambiental que confrontamos.³² El evangelio, desde la perspectiva de liberación, nos anima a recobrar la visión divina del acto creativo: la naturaleza, la tierra y los seres humanos coexisten como elementos constitutivos. Rechazando jerarquías arbitrarias y actitudes adoptadas del capitalismo, puede ayudarnos a reclamar la producción de comida siguiendo pautas de auto-sostenibilidad y elevando la vida de los pueblos—principalmente los pobres—como eje y criterio principal teológico.³³ En otras palabras, la teología de la liberación nos ayuda a apreciar la interrelación entre el cuidado por la creación y el compromiso por los pobres; ambos se entrelazan en nuestro compromiso por la vida.

Desde sus orígenes, la teología y la filosofía de la liberación condenaban los ídolos de muerte. Hoy esos ídolos se han mutado y fusionado en el contexto religioso guatemalteco. La teología de la liberación interpela cualquier comercialización del evangelio por las megas iglesias. Dicha crítica deberá incluir cómo muchas iglesias son cómplices al reproducir la racionalidad capitalista. A veces no se puede distinguir la racionalidad capitalista de la racionalidad evangélica/pentecostal de prosperidad individual, aumento de membresía, y acaparamiento de recursos económicos en las iglesias. Hay una línea muy fina entre la manera de la que muchas personas entienden el evangelio y la manera de la que la población se relaciona con el capitalismo de mercado. En efecto, Harvey Cox nos recuerda que hay un carácter religioso en la manera de la que las personas se relacionan con el mercado.³⁴ Aún más insidiosa es la racionalidad capitalista que una vez vestida como espiritualidad desplaza al Dios del evangelio, que condena toda injusticia.

Cualquier evangelismo que no condena las fuerzas de muerte y empobrecimiento y explotación de los pueblos, y destrucción del medio ambiente constituye un ídolo de muerte. De esta manera, la relevancia de la teología de la liberación se hace más evidente, porque desenmascara los falsos profetas del capitalismo y las falsas versiones del evangelio dentro de la iglesia. El evangelio es para todos, y constituye una proclamación de vida, paz, hospitalidad, e incluso prosperidad, pero tomando justicia como requisito innegociable...³⁵ Ese es el ejemplo que Jesucristo nos deja, una vida comprometida a defender las víctimas de las fuerzas del anti-reino que traen muerte.³⁶ El evangelio nos invita a vivir nuestra espiritualidad y santidad afuera de las iglesias, orientados a

(accedido Agosto 23, 2016); Eleazar López Hernández, “La teología india en la matriz latinoamericana: Una larga lucha de resistencia al modelo impuesto,” in *Construyendo puentes entre teologías y culturas: Memoria de un itinerario*, ed. Rosario Hermano and Pablo Bonavia (Montevideo, Uruguay: Dogle Clic Editoras; Amerindia, 2009), 147–56.

32. Leonardo Boff, *Cry of the Poor, Cry of the Earth* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997).

33. Leonardo Boff, “Liberation Theology and Ecology: Alternative, Confrontation or Complementarity,” trans. Paul Burns, in *Ecology and Poverty: Cry of the Earth, Cry of the Poor*, vol. 5, ed. Virgilio Elizondo and Leonardo Boff, Concilium (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995), 67–76.

34. Harvey Cox, “The Market as God: Living in the New Dispensation,” *The Atlantic Online* 283, no. 13 (March 1999): 18–23, [Http://www.theatlantic.com/past/docs/issues/99mar/marketgod.htm](http://www.theatlantic.com/past/docs/issues/99mar/marketgod.htm) (accessed December 16, 2010).

35. José Severino Croatto, “The God’s of Oppression,” in *The Idols of Death and the God of Life: A Theology*, ed. Pablo Richard and et al., trans. Barbara E. Campbel and Bonnie Shepard (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983).

36. Jon Sobrino, *Jesucristo liberador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid: Editorial Trotta., 1991), 210.

luchar por la justicia, igualdad, paz, y dignidad de todas las personas.³⁷ Predicar prosperidad sin justicia niega el efecto transformador del evangelio.

La transformación deberá penetrar todos los aspectos de la cultura guatemalteca. Ya no se puede hablar de asuntos económicos como lo hizo la teología de liberación originalmente. La intersección de los factores de raza, clase, cultura, género, color, etc., muestran claramente como los marcos dualistas de oprimido y opresor tienen que ser reconfigurados. El entrelace y las dinámicas de poder son más complejas y fluidas de manera que personas pueden encontrarse en espacio sociales simultáneamente oprimidos/as pero oprimiendo a otros/as. Los más pobres y excluidos de Guatemala son pobres y excluidos porque son de trasfondo indígenas y afrodescendiente, mujeres, de tez oscura, o porque no hablan el español y tienen poco acceso a las instituciones educacionales. En las clases social “media” y “media alta,” la mujer continúa siendo oprimida y explotada, en muchos casos dentro de sus mismos hogares. El machismo tendrá que ser desmontado como esquema de violencia en contra de las mujeres que pervive en las estructuras sociales y aún en las estructuras eclesiales. Esa cultura androcéntrica condena injustamente a las mujeres a trabajar doblemente, teniendo trabajos afuera de la casa para ayudar a sustentar la familia, pero aún responsables por las actividades domésticas en el hogar.

Comentarios finales

Como he demostrado, los cambios presentes y la encrucijada histórica de Guatemala no permiten el fácil recobro de la teología de la liberación en sus versiones originales. Por supuesto, eso no minimiza la profunda relevancia que esta corriente teológica tiene en el país, especialmente por la intersección de fuerzas de “progreso” y urbanización, adopción de medidas económicas salvajes del capitalismo de mercado, y agigantado crecimiento de las iglesias evangélicas/pentecostales, carismáticas y neo-pentecostales. Por un lado, es vital que nos preguntemos qué elementos hacen que tantas personas se vean atraídas al evangelicalismo-pentecostalismo y que en cierta manera la teología de la liberación no logró atrapar la imaginación de los pueblos pobres en Guatemala. ¿Cuáles son los valores, realidad comunitaria y mejora a la unidad familiar, que deben tomarse en cuenta cuándo se habla de liberación? Por el otro lado, se deben de buscar alternativas de justicia integrales que se enfocan en todos los aspectos de las personas dentro de sus esferas locales sociales, económicas, políticas y culturales. Verdadera liberación tendrá que incluir estrategias que ayuden a las personas a una concientización—como lo diría Freire—desde donde puedan discernir cómo ellas mismas mientras resisten las fuerzas que asaltan la vida y traen muerte, también a menudo las reproducen sin darse cuenta. Desde esa perspectiva, hoy Guatemala necesita la teología de la liberación más que nunca.

Guatemalteco. Doctor en Teología y docente en Toronto School of Theology. Especializado en Teologías de la Liberación, Cultura y Teología, Teologías Post-coloniales y Decoloniales y Teologías Latinas

37. Pedro Casaldáliga and José María Vigil, *Political Holiness: A Spirituality of Liberation*, preface by Ernesto Cardenal, Epilogue by Gustavo Gutiérrez, trans. Paul Burns and Francis McDonagh, Theology and Liberation Serie (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993); Jon Sobrino, *Spirituality of Liberation: Toward Political Holiness*, trans. Robert R. Barr (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988).

EL CELO POR TU CASA ME DEVORARÁ

Emilie Smith

Nací en el sur. Crecí en el norte. Y en el medio, en la cintura de América, de nuestra Abuela Abya Yala, encontré mi camino, mi lucha, mi luz, mi Dios. Alta Gracia – tierra empapada por los tempranos andares del Che – guarda mi ombligo, y dice mi mamá que nací durante un levantamiento de trabajadores y estudiantes en contra del vil opresor de siempre. En el norte, con una abuela comunista de los años 30, aprendí a amar a los que luchan por un mundo nuevo. Y en Ixim Ulew, tierra de maíz, Guatemala, con sus campos arrasados y violentados, con sus pueblos masacrados y violados, soñadores y luchadores; conocí por fin un lenguaje, una teología que me ayudó a hablar de la resurrección ante la crucifixión brutal de tantos inocentes.

No nací ni crecí en un hogar cristiano y la fe que fui recibiendo en mis jóvenes peregrinajes por Centroamérica y México en los años revoltosos y ensangrentados de los ochenta, era de una vez la fe construida por la Hermana Raquel Saravia, por la poeta Julia Esquivel y la luchadora social Marta Torres, por nuestro queridísimo abuelo Samuel Ruiz, por Jon Sobrino, los Boffes y los Mejía Godoyes, por San Romero, y por los miles y miles de mártires de Latinoamérica que mostraron su comprensión de la fe en la forma más grande y perfecta.

Estas maestras y maestros me enseñaron El Magnificat, Las Bienaventuranzas, la carne y el hueso de la opción preferencial por los pobres, y me mostraron cómo era en vida la lucha constante y sin tregua por una justicia verdadera. Hicieron caminar nuestras historias antiguas, hicieron verdad nuestra proclamación del triunfo de la vida y del amor; y esto era para mí agua en el desierto, era la unión de lo que yo sabía por intuición y de aquello por lo que había luchado desde siempre en mis cortos años vividos. Mi fe recién nacida era, de por sí y por siempre, una fe marcada permanentemente por la liberación. Por supuesto, en América Latina igual que en el resto del mundo ha existido, desde la invasión inglesa-francesa-española-portuguesa, una supuesta fe cristiana atada a los poderes de Estado, los señores enamorados del oro y de la espada. Y así se ha profanado la proclamación de este refugiado nazareno, nuestro Dios, el Creador del Cielo y de la Tierra, que amó tanto a sus criaturas y a su creación que envió a su hijo único para abrirnos el camino hacia el amor.

Cuando regresé a vivir en el norte de nuevo, seis meses antes de la firma de la paz en Guatemala, también encontré versiones y expresiones de una fe liberadora, y a la vez otras versiones de fe afiliadas a los centros del poder político y económico. Al poco tiempo de involucrarme en la iglesia canadiense, ya como estudiante en el seminario y entrenándome para ser sacerdote, me topé con la historia más amarga de la iglesia en Canadá. Nuestro pecado histórico mayor – una verdadera catástrofe – fue nuestra colaboración con el Estado en la construcción y mantenimiento de las llamadas ‘escuelas residenciales de indios’.

Este instrumento de genocidio que funcionó desde el año 1876 hasta 1996, consistió en el secuestro de 150,000 niños indígenas de sus aldeas y comunidades en los bosques y en el campo, y su inserción en un mundo totalmente extraño para ellos, donde fueron sometidos a abusos físicos, psicológicos, espirituales, sexuales, y donde les fue prohibida toda expresión cultural: sus idiomas, sus prácticas religiosas, sus formas de vestir, su manera de entender y vivir en la tierra. La intención era de destrucción total, y el efecto fue devastador para generaciones de mujeres y hombres,

sus familias y sus comunidades. Vergonzosamente, las iglesias- incluyendo la mía, la anglicana- participaron de lleno en este proyecto de destrucción. Por este motivo en el año 1993 el entonces primado de la iglesia, Michael Peers, se confesó y pidió disculpas ante las comunidades indígenas canadienses:

Acepto y confieso ante Dios y ante ustedes nuestro fracaso en las escuelas residenciales. Les fallamos a ustedes. Nos fallamos a nosotros mismos. Le fallamos a Dios. Estoy arrepentido, más de lo que puedo expresar, por haber sido parte de un sistema que los arrebató a ustedes y a sus hijos de sus hogares y familias. Estoy arrepentido, más de lo que puedo expresar, de haber intentado rehacerlos a ustedes en nuestra imagen, quitándoles su idioma y las señales de su identidad.

También expresó:

Reconozco también que necesito sanarme, y que mi propio pueblo necesita sanarse y que nuestra iglesia necesita sanarse. Sin esta sanación, seguiremos en las mismas actitudes que han causado tanto daño en el pasado.

Ahora, 24 años después de esta petición de disculpas, estamos aún en un gran plan de reconstrucción de nuestra relación con los indígenas canadienses y con los descendientes de los colonialistas. Apenas estamos empezando a entender e imaginar cómo construir una nueva forma de ser. Requiere por parte de la iglesia institucional entera, desde arriba hasta la parroquia más pequeña, el valor de ser profundamente auto-crítica y abierta, dispuesta a salir de los lugares de poder, dispuesta a no ser quien siempre lleva el timón para impulsar sus asuntos particulares. Esta experiencia, si permitimos que penetre en nosotros y que nos cambie, podría llegar a ser un verdadero signo de esperanza.

Debemos entender que una iglesia aferrada a los grandes poderes políticos y económicos, siempre va a terminar construyendo compromisos y afiliaciones con esos poderes, y que esta relación va a ser de pecado permanente y grave en contra de los mandamientos de nuestro Dios que insiste -una, dos y tres veces- que cuidemos primero a los excluidos, los olvidados y los oprimidos por estos mismos sistemas corruptos.

Ser este tipo de iglesia nueva, con un compromiso sincero con los pobres, implica este examen frontal, y luego un cambio en muchas de nuestras formas de relacionarnos tanto a nivel local, como nacional e internacional. Esta iglesia nueva y transformada, tiene que tener una visión profética que no se inhiba de proclamar la verdad. Y cabalmente resulta que hoy día nosotros, las y los canadienses- incluyendo los de la iglesia- necesitamos desesperadamente de esta visión y voz profética porque estamos, cada uno de nosotros, involucrados en un proyecto económico mundial de gran pecado que es de los más devastadores en la historia de la humanidad: la minería industrial química de cielo abierto.

Actualmente un 75% de los grandes proyectos mineros a nivel mundial tienen su sede en Canadá. No hay continente en el mundo que no tenga un monstruo-proyecto de este tipo: en África, Asia, Europa, América sur, centro y norte; todos bajo la bandera sincera y noble de la hoja de arce pintada en rojo. Como co-presidenta de la red SICSAL (Servicio Internacional Cristiano con

América Latina) he tenido la bendición de visitar México, Guatemala, El Salvador, Honduras, la República Dominicana, Haití, Colombia, Brasil y Argentina, y me ha dolido hasta los huesos ver que en cada país hay conflictos, luchas, contaminaciones devastadoras de tierras, montañas, ríos y aguas subterráneas a raíz de la minería.

Ha habido violaciones y asesinatos, criminalización de líderes comunitarios, desalojos. Lo que permite florecer a las mineras no es sólo un sistema económico o un poder político totalmente destructivo. Debajo de toda manera de pensar y actuar económicamente y políticamente, existe un marco cosmológico que forma las raíces profundas de cada estructura humana. Cada construcción histórica de la sociedad humana tiene sus cuentos sagrados, sus rituales y sus explicaciones de por qué las cosas son como son. El capitalismo, que es por supuesto la cuna de la industria minera, tiene su propia cosmovisión, su forma de imaginar el mundo y los seres humanos. Se podría llamar a esto, entonces, la cosmovisión mercantil. En esta manera de concebir la creación cuando se ve un árbol no se imagina un ser vivo, con su propia forma de existir y su propio valor; se ve un árbol como una entidad que no tiene valor si no es procesado y convertido en un producto, en madera, para el uso humano. Un árbol no tiene valor si no es para la acumulación de dinero. Una montaña, igual, no tiene valor de por sí, ni belleza, ni por qué de existir. La cosmovisión mercantil usa este mismo esquema para entender el valor de toda creación, todo ser humano, toda idea, todo esfuerzo artístico o cultural. Es completamente ciega a las riquezas de las entidades distintas, tanto naturales, árboles, ríos, montañas, como de la creación humana, la imaginación, la ciencia, la comida, el arte, el canto. Si no sirve para juntar plata, pues es invisible y sin importancia. Es basura.

Para nuestra fatalidad, prácticamente cada canadiense ha aceptado esta visión del mundo. Sin entender los resultados desastrosos a todo nivel, hemos comprado la cosmovisión mercantil vendida por las grandes compañías mineras. Es sabido que muchísimas instituciones, hasta el mismo Fondo de Pensiones de Canadá (CPP), tienen grandes cantidades de dinero invertido en esta industria internacional. Están incluidas también, tristemente, las iglesias. Nos hemos aferrado de nuevo a los grandes poderes, nos hemos comprado un paquete de mentiras y manipulaciones y, con la preocupación de cuidar nuestras responsabilidades fiduciarias, hemos abandonado nuestro compromiso bíblico de caminar con los más pequeños.

Unos pocos años después de mi ordenación como sacerdote fui a vivir de nuevo en las montañas de Guatemala. Fue un tiempo de bendición sobre bendición. Tuve la dicha de arrodillarme muchas veces frente al sagrado fuego y escuchar palabras santas sobre la creación. Aprendí cosas inimaginables de las comunidades Mayas, de su propia cosmovisión sobre lo que es la Tierra y cómo es el equilibrio, la armonía, el ciclo sagrado de los tiempos. En la cosmovisión Maya la Tierra no es sólo un trozo de piedra. Ella no es una cosa, un objeto frío y sin vida zumbando sin sentido por el tiempo y el espacio. Es un ser que tiene vida, sentidos, memoria; y también tiene alma. Un alma que no podemos ver pero que existe, inexplicable e intocable, como la memoria de Dios y su regalo de amor incrustado en toda la creación. Esta visión choca irreconciliablemente con la cosmovisión mercantil. Si nosotros, los que no somos Mayas, entendemos y compartimos algo de esta visión de la creación, necesariamente va a exigirnos otra forma de vivir entre nosotros como seres vivos y, más que todo, otras acciones de parte nuestra en relación a la Tierra misma.

Es aquí donde a las personas de las distintas espiritualidades nos toca trabajar. Nos toca unirnos frente a las fuerzas de muerte que amenazan al mundo entero. Nos toca ver nuestras propias

raíces, luchar por la recuperación de una actitud de respeto profundo a la creación y hacer una alianza total e inamovible con todos los que resguardan la vida, la tierra, y sus territorios. Por supuesto que esta alianza incluye a los cristianos, teólogos y poetas, y los que estudiamos la biblia profundamente, en nuestro compromiso con la encarnación de Dios en el mundo que tanto amó. A los cristianos nos toca examinar, ver, criticar y actuar sobre bastantes puntos nuevos y renovados. Nos toca examinar las raíces históricas de nuestros propios ancestros en la fe, esos que tuvieron otra visión sobre cuál era la intención de Dios para su creación. Tenemos que ver en qué momento cambió este entendimiento y compromiso, y ver críticamente por qué motivos se unió la iglesia institucional a los poderes estatales. Tenemos que recuperar una identidad pre-capitalista, pre-conquista. Nos toca ser parte en esta construcción de nuevas alianzas. Todo esto hace parte de la lucha por sacar a nuestra fe de las garras de la cosmovisión mercantil. Nuestra fe proclama otra cosa: un amor profundo a la creación, a la tierra. Y una seguridad sobre quién es el verdadero y único propietario del mundo: Dios... *“Del SEÑOR es la tierra y todo lo que hay en ella; el mundo y los que en él habitan”*. (Salmo 24:1)

Hay un himno del siglo pasado que dice: “...dulce Jesús, manso y humilde.” Al escribir esto el compositor no tenía en mente al Jesús de Juan 2:13-17. Se cuenta en los tres evangelios sinópticos, con sus variaciones, que cuando Jesús entra al templo en Jerusalén y saca a todos los vendedores desparramando el dinero por el suelo dice: “no hagan de la casa de mi Padre un mercado. Jesús está furioso, está lleno de rabia. Ha llegado al límite de su tolerancia y, en su lucha por restaurar el Reino de su Padre, está recordando a los vendedores – y a sus seguidores desde ese entonces hasta hoy día – cuál es el sentido y la función de un templo. Un templo es la casa de Dios. Es un lugar sagrado, para orar, para dar alabanzas, para escuchar la palabra de memoria y de promesa, para reafirmar nuestro compromiso como hijas e hijos de Dios de servirle a Él y a su mundo. Es el lugar para cuidar a las viudas, a los huérfanos y los refugiados, no el lugar para venderles a la fuerza un par de palomas a estas personas vulnerables para que supuestamente puedan asegurar su lugar en el seno del Señor. Jugar con el dolor de las personas y de los pueblos más débiles, es una abominación.

Ahora bien, reconocemos que los mercados verdaderos son saludables y necesarios. El mercado debe ser un lugar para encontrarnos y para intercambiar productos necesarios para la vida humana y hasta podrían ser lugares de encuentro de ideas, talentos, imaginaciones y creaciones culturales. Pero un mercado se desvía cuando se pone al frente el Dios de la Ganancia antes que el Dios de la Vida; y un mercado desviado, preocupado por la ganancia por encima de todo, no tiene nada que ver con el mejoramiento de la vida de los pueblos. Algunos individuos acumulan demasiado, hartándose del banquete que Dios ha preparado para todas sus criaturas, mientras otros son despojados de las cosas esenciales de la vida o hasta de su propia vida. Este tipo de mercado sucio depende de la manipulación y la mentira y trae la muerte de personas, y la destrucción de comunidades y de la tierra sagrada. Recordemos el terrible desastre de Bangladesh en abril de 2013, cuando una fábrica de ropa barata para los mercados de los países ricos colapsó por completo. Hubo 1.137 muertos confirmados en Rana Plaza y más de 200 personas siguen desaparecidas. Es más que un horror. Es el pecado en su máximo nivel, es el mercado en su forma más horrenda. Dios mismo debe llorar por ver tanto abuso y tanta maldad en este mundo que hizo para todas y todos.

Viendo las acciones decisivas de Jesús, y citando el salmo 69:9, los discípulos recuerdan que la persona de máxima fe se sentirá devorada por el celo de la casa de Dios. En la purificación del templo, Jesús es este verdadero hijo de Dios. Y si abrimos nuestros corazones, no nos queda más que entender que no sólo un edificio construido hace más de 2000 años en Jerusalén es la Casa de Dios, sino que todo el mundo, el universo y la creación, es de Dios. Y si todo es sagrado, es templo, nada está a la venta. Absolutamente nada.

La industria minera es una abominación. Que las iglesias canadienses participen en este chantaje que está arruinando comunidades en cada continente es, sin lugar a dudas, una situación de pecado sumamente grave. Es esencial que paremos ya, y que nos convirtamos en una voz profética en estas tierras del norte. Si no lo hacemos, en el futuro nos va a tocar pedir disculpas de nuevo, al igual que a Michael Peers. Si no cambiamos nuestra forma de actuar en colusión con el estado y con las grandes empresas, “seguiremos con las mismas actitudes que han causado tanto daño en el pasado.”

Dios amó tanto a su buena creación que mandó a su hijo a enfrentar los corazones de piedra, confundidos, enamorados del oro y la plata y no de las bellezas de Dios. Su hijo se encarnó en este mundo para recordarnos agradecer la salvación, por este amor infinito de nuestro Dios de Israel. La gloria de Dios está celebrada en el brote verdadero de comunidades liberadas donde las criaturas de la tierra, incluyendo los humanos, gozan de la plenitud de la vida. Los montes saltaron como carneros, y los collados como corderitos (Salmo 114:4). Dios, Creador del Cielo y de la Tierra, este mismo, nos ha invitado a un gran festival, y su abundancia y su cosecha no tienen fin. ¡Saltemos! ¡Bailemos!

Canadiense. Reverenda anglicana y Co-presidenta del Servicio Internacional Cristiano de Solidaridad con los Pueblos de América Latina “Oscar Arnulfo Romero” (SICSAL).



DE LA SANACIÓN A LA LIBERACIÓN

Sofia Nicolasa Chipana

*El ser humano, no teje la trama de la vida,
no es más que una de sus hebras.
Todo lo que le hace a la trama, se lo hace a sí mismo.
(Sabio de Seattle)¹*

Colores necesarios para el telar

Hace varios días que me siento, como hacen las mujeres que sueñan con el tejido que sus manos diseñarán, conectándose primero con su inspiración, y llegan a mi corazón: los pájaros de pecho amarillo que me deleitan con sus cantares por las mañanas, el chorro de agua que fluye cuando riego los geranios floridos que me acompañan, la fragancia de la madre selva que se posa en mi ventana, el sol radiante, las noches plenas de luna llena acompañada de la gran constelación de estrellas, y los diversos rostros que llevo en el corazón, y hago eco de sus Sabidurías. Luego miro los colores y textura de las lanas, y los hilos, para armar el telar e iniciar con el arte de tejer. Del mismo modo miro las lanas que darán color a mi tejido, que es mi vida en relación con las diversas comunidades con quienes comparto mi paso por esta vida y que me inspiran a seguir ahondando en este tiempo la espiritualidad de la sanación, muy necesaria en nuestros contextos como un camino de liberación.

Comparto este escrito usando la imagen del tejido, pues en los contextos andinos el arte textil nos ofrece su mensaje a través de los colores y los diversos diseños de las imágenes y expresa los sentimientos, sueños y anhelos de su tejedora. Del mismo modo, narraré algunas experiencias que sitúan mi caminar desde el pasado que se une a mi presente y me empuja a vislumbrar el futuro. Creo que la *Pacha*, el cosmos, ha conspirado para que empiece con el camino de la espiritualidad sanadora que me lleva por el camino de la espiral, donde la salida no es hacia fuera, sino hacia adentro, al centro, el espacio de plena conexión con los tambores del corazón de la tierra, que espera seguir bombeando la Vida en Plenitud, o lo que en el contexto andino se denomina el *Suma Qamaña*, el Buen Vivir.

Lo que sostiene la urdimbre de mi tejido

Partiré de las experiencias que no sólo inspiraron mis opciones y fortalecen mis convicciones, sino que se quedan en el corazón para hacerse vida. Son muchas las experiencias vividas, los caminos recorridos, lo compartido y lo recibido, realmente voy tejiendo mis saberes desde los ricos *aphtapis* (compañeros) que se dan en el gran altar de la vida, no solo con la gran comunidad humana, sino desde las otras comunidades de seres vivientes que nos ofrecen sus sabidurías profundas, y nos llevan a superar nuestro gran complejo humano de creernos el centro de la Gran Comunidad de la Vida, a lo que algunos le llaman antropocentrismo.

¹ Carta del Jefe Seattle al presidente de los Estados Unidos. Recuperado a partir de <http://ciudadseva.com/texto/carta-del-jefe-seattle-al-presidente-de-los-estados-unidos/>

En una parte de mi itinerario, rescato la experiencia de fe que viví en una comunidad parroquial, donde no llegué por casualidad, después de dejar las viviendas obreras; llegamos junto a mi familia a lo que hoy se conoce como la Ciudad de El Alto de La Paz, donde teníamos que buscar espacios para seguir creciendo en nuestra con-vocación humana, junto a las/os que habían dejado sus tierras de origen, supuestamente para encontrar “mejoras de vida”.

Siento que la comunidad parroquial y las diversas oportunidades que encontré en ella me vincularon con la teología de la liberación, que no me era tan desconocida ya que crecí en un contexto obrero donde, si bien no había comunidades cristianas, era muy común escuchar canciones y mensajes que nos invitaban a la liberación, aún recuerdo algunas letras: “para el pueblo, lo que es del pueblo, porque el pueblo se lo ganó, para el pueblo lo que es del pueblo, para el pueblo liberación” (Piero); o el otro canto que coreábamos “hermano dame tu mano vamos juntos a buscar una cosa chiquitita llamada libertad” (Mercedes Sosa)

Mi infancia estuvo marcada por la dictadura, nací en el 73, tiempo en que muchos de nuestros territorios se llenaron de la sombra armada, del plan Cóndor; pero si bien crecí en ese ambiente, como familia no fuimos tocados de manera directa por ese poder que desaparecía personas, eliminaba todo cuanto le significaba amenaza y, sobre todo, inventaba comunistas. Evoco algunas palabras de Domitila Chungara, que fue representante del Comité de Amas de Casa en el campamento minero de Siglo XX:

A mí, por ejemplo, cuando me apalearon en las celdas por ser “comunista”, “extremista” y todo, me despertaron una gran curiosidad: “¿Qué es comunismo? ¿Qué es socialismo?” Porque a diario me apaleaban con eso. Y empecé a preguntarme: “¿Qué es un país socialista? ¿Cómo se solucionan allá los problemas? ¿Cómo vive allí la gente? ¿Los mineros son allí masacrados?” Y entonces, me ponía a analizar: “¿Qué he hecho yo? ¿Qué quiero yo? ¿Qué pienso yo? ¿Por qué estoy aquí? ¿Qué he dicho? Yo solamente he pedido que se haga justicia al pueblo, yo solamente he pedido que todos tengan que comer, yo he pedido que no haya más masacres como esa terrible, de San Juan. ¿Será eso socialismo? ¿Será eso comunismo?”²

La vida compartida que viví desde la comunidad parroquial, me aportó en mi vida de fe, acoger a un Dios de las/os pobres, de las/os más necesitados/as. El texto bíblico de Éxodo 3:7 “*ciertamente he visto cómo sufre mi pueblo que está en Egipto. Los he oído quejarse por culpa de sus capataces, y sé muy bien lo que sufren*”, para mí fue un gran descubrimiento porque como familia no éramos fervorosos practicantes de las oraciones repetitivas de la iglesia católica, ni devotas/os de santas/os, aunque en mi familia había la tradición de elegir nombres de las santas/os del día de nuestro nacimiento, y nos acompañan hoy como una de las muchas huellas coloniales que heredamos.

² Viezzer, Moema (1978). Si me permiten hablar: Testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia. México: Siglo Veintiuno Editores.

De niña tuve otras experiencias que llenaron mi corazón, con las que me es más fácil encontrarme ahora, pues por mi mamá cultivé una espiritualidad de mucha conexión con la naturaleza y de vínculo con mi ancestralidad *aymara*. Ella, al igual que muchas mujeres, conservó la espiritualidad andina en casa cultivando ritualidades propias en cada tiempo y poniéndonos en contacto con las hierbas sanadoras de la vida, puesto que nunca se alejó de su comunidad de origen, a donde constantemente nos invitaba a peregrinar para encontrarnos con nuestra sabia mayor, mi abuela, que nos recibía con una gran sonrisa de sus labios marcados por la esencia verde de la hoja de coca, y la caricia de sus manos curtidas por el frío, el sol y la crianza de la tierra.

Rescato estas dos experiencias: mi espiritualidad ancestral y mi conexión a la comunidad parroquial, porque han sido fundamentales y constituyeron mi modo de ser y estar en esta gran casa que habitamos y que nos habita, pues mi experiencia de fe vinculada a ese Dios que ve y escucha a las/os más desfavorecidas/os, y el vínculo entre la fe y la vida, que tanto nos repetía el maestro Pepe H³, me llevó a comprometerme con la vida de mi barrio, y posteriormente a compartir mi vida con otros pueblos que me conectaron con las raíces profundas de mi ancestralidad, y por tanto a mis referentes femeninos- mi mamá y mi abuelita, y otras mujeres que conocí en el camino- a través de sus escritos, de su música, su arte, sus vidas compartidas y repartidas que nutren la espiritualidad que cultivo.

Las figuras que se diseñan desde la trama de mi tejido

Después de caminar por los caminos o senderos hechos por los pies que la atraviesan incansablemente, en los que es imposible encaminarse, si es que no se está atenta/o a todas las señales que puedan ayudar a reconocer el camino, hasta que los pies se conectan con las huellas y se hacen una busco transitar, desde esa experiencia, por los senderos de mi ancestralidad para “beber de mi propio pozo”, como decía Gustavo Gutiérrez.

Uno de los diseños que ofrezco en mi tejido parte de la memoria ingrata del suceso doloroso de la conquista, memoria que habita en una parte del corazón, no para anidar odio y rencor, sino para mantener la resistencia, como dice una canción de Víctor Heredia, “una tierra sin memoria no nos cobijará jamás, nuestra luz se irá apagando, desamparada morirá” ; se trata de una manera de ubicarse en el tiempo, donde miramos el pasado muy vinculado a nuestro futuro pues en el tiempo de la conquista y colonización se institucionalizaron las opresiones y se invalidó a las sabidurías y espiritualidades que se habían desarrollado en estas tierras. Desde la memoria, también cultivo un profundo y cotidiano vínculo con las espiritualidades de resistencia de muchos pueblos que se negaron a morir. Se trata de una gran herencia, porque a lo largo de estos más de cinco siglos la memoria mantuvo de pie a muchos pueblos que en actitud de vigías conservaron el fuego entre las cenizas, a fin de que no se extinga.

³ José Hinojosa, sacerdote jesuita, que trabajó mucho tiempo en la comunidad de Jesús de Machaca, en La Paz – Bolivia. Se hizo *aymara* por opción.

Conectarnos con las sabias profundas de nuestras espiritualidades ancestrales en Abya Yala⁴, implica dejar ciertos ropajes aprendidos en la colonización religiosa del cristianismo de la cristiandad⁵ que se empeñó en extirpar las supuestas idolatrías de nuestros pueblos, desterrando a nuestras Divinidades al olvido y con ellas nuestras sabidurías, dejando sin duda un vacío interior. Por ello, las y los que fuimos tocadas/os en nuestro ser por el cristianismo, nos encontramos con el desafío de entrar en la misteriosa dinámica del ch'uju (silencio de la razón), para sentir y acoger nuevamente desde el corazón a nuestras ancestras y ancestros, como las raíces que sostienen nuestras existencias y nos recuerdan las palabras sabias de los mayas, “arrancaron nuestros frutos, cortaron nuestras ramas, quemaron nuestro tronco, pero no pudieron matar nuestras raíces” (Popol Vuh).

Por mucho tiempo aquellas/os que buscamos sostener nuestras identidades “indígenas” en las ciudades, lejos de nuestras comunidades de origen, desde nuestra condición de migrantes de segunda y tercera generación y en el afán de buscar la epistemología de nuestras espiritualidades, empezamos a buscar sus sabias en los escritos, en la palabra y algunas experiencias promovidas por lo general desde los espacios académicos (universidades o institutos), lo que nos llevó muchas veces a delimitar la experiencia de nuestros pueblos como objetos de “investigación”.

Pero también encontramos otras oportunidades desde los procesos de la Teología y Pastoral Indígena que se promueve en las diversas regiones de *Abya Yala*, en los que se busca reflexionar acerca de la convivencia de las dos espiritualidades: la ancestral y la cristiana, en la vivencia de los pueblos como caminos alternativos a la oficialidad eclesial. Aunque sin duda, las fuentes profundas de las espiritualidades ancestrales son las que se viven en los espacios íntimos de los hogares y en la organización comunitaria de cada pueblo, y a través de las ritualidades que buscan restablecer la comunión con la Gran red de la Vida en diversos tiempos y espacios, de maneras complementarias y relacionales.

Desde la búsqueda de la comunión, las espiritualidades ancestrales, tienen la fuerza de la sanación o restauración no sólo del cuerpo y el espíritu humanos, sino de toda la *Pacha* (del cosmos habitado), como lo buscaron hacer las mujeres y hombres del movimiento del *Taqi Onkoy*⁶ que, entre danzas y cantos, invocaban el poder de las *huacas*⁷ para limpiar el territorio que sufría el dolor de la invasión.

⁴ Literalmente significaría *tierra en plena madurez*, y una forma en que el pueblo Kuna de Panamá y Colombia, nombraba a lo que hoy se llama América Latina.

⁵ Según los aportes de Víctor Codina: Ordinariamente se acepta que la Cristiandad nace en el siglo IV con el llamado giro constantiniano (en tiempos de Constantino y Teodosio), se consolida y capitaliza con la reforma gregoriana (Gregorio VII) y con la teocracia pontificia medieval (Inocencio III) y se mantiene en pie hasta el Concilio Vaticano II, a pesar de las fuertes críticas y sacudidas históricas que la Cristiandad sufrió de parte de la Reforma, de la Modernidad ilustrada y de la Revolución francesa. La Cristianad es una Iglesia estrechamente ligada al Imperio, una Iglesia identificada con la sociedad masivamente bautizada, que configura todo el orden social, político, cultural, legislativo y moral de la sociedad. Según ella, fuera de la Iglesia no hay salvación, la Iglesia es el Reino de Dios presente en la tierra, la Iglesia representa el mundo de lo sagrado, de la gracia, frente al mundo profano y de la naturaleza, que tiene que acceder a la jerarquía eclesiástica para alcanzar su salvación.

⁶ Movimiento que surgió hacia el 1565, usó la danza para limpiar la tierra de los males que la aquejaban. Es conocido como “la enfermedad del baile”, al parecer usaba un danza ritual de relación con las divinidades andinas, porque su propuesta fue que las Huacas, divinidades andinas hagan frente a los conquistadores y al dios cristiano, desde la reivindicación de la espiritualidad ancestral a fin de restaurar la organización andina. Se dice que fue uno

Los cuerpos y los territorios son una realidad integrada, pues el dolor profundo del espíritu afecta al cuerpo y/o a la inversa las dolencias del cuerpo afectan al espíritu; sin embargo, para que se propicie la sanación no basta sólo el contacto con el cuerpo dolido, es importante el restablecimiento de la relación con la *Pacha*, por ello las sabias/os harán la invocación a todas/os las/os protectoras/es del espacio, a los que posiblemente la persona enferma pudiera afectar, o la invocación de las fuerzas para restablecer al cuerpo dolido. De esa forma se integra el *cuerpo territorio* y el *territorio tierra*.

Un diseño que se desprende de la espiritualidad sanadora es el aporte epistemológico, espiritual y político del *cuerpo territorio* y del *territorio tierra*, que es un gran aporte que se gesta en los espacios de mujeres indígenas autonombradas como feministas y que, por el modo en que orientan su caminar, tienen mucho en común con las propuestas ecofeministas, aunque para las comunidades de mujeres “indígenas” el punto de partida es la espiritualidad vinculada a las ancestras, desde las que nutren y acompañan sus luchas por los *territorios tierra* en plena conexión con sus cuerpos, como diría la sabia xinca Lorena Cabnal:

En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría, vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto a la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud. Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra. En ese sentido todas las formas de violencia contras las mujeres, atentan contra esa existencia que debería ser plena”⁸.

Este es un gran aporte de la sabiduría ancestral, ya que la mayoría de las cosmovisiones ancestrales ubica a la comunidad humana dentro de las interrelaciones que se dan al interior del cosmos, como recordamos en las palabras del sabio de Seattle “el ser humano, no teje la trama de la vida, no es más que una de sus hebras. Todo lo que le hace a la trama, se lo hace a sí mismo”.

Esta sabiduría a veces ensombrecida y otras veces mucho más corazonada, es la que incomoda al capitalismo extractivista que busca a toda costa recolonizar los *territorios tierra* y los *territorios cuerpo*, con la complicidad de las fuerzas armadas de los estados, a fin de seguir sosteniendo el poder y bienestar de unas/os cuantos. Pues desde las memorias de las luchas por criar⁹ la vida que surge de las fuerzas vinculadas a las/os ancestras/os- sabias/os, guardianas/es y guerreras/os, en pleno contacto con las *Huacas*-muchos pueblos se sienten empujados a luchar por la tierra y el territorio habitado no sólo por las comunidades de las/os otros seres vivientes de nuestro espacio

de los movimientos que se extendió por diversas regiones de la Serranía de Perú, la costa de Lima y Sucre en Bolivia, denominada como Charcas.

⁷ Se trata de lugares y piedras sagradas, protectoras de las comunidades, consideradas como sus divinidades.

⁸ Cabnal Cabnal, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. Feminista Siempre. Feminismo diversos: el feminismo comunitario (pp. 10 – 25). España: ACSUR – Las Segovias. Recuperado a partir de <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>

⁹ Criar en aymara es *uywaña*, y se comprende mejor, porque tiene el sentido de adoptar y responsabilizarse de la vida, cuidarla con ternura, alimentarla, quererla, protegerla.

y tiempo, sino también por las otras comunidades que habitan de otras maneras en las montañas, lagunas, ríos, vertientes, bosques, nevados; por lo que la devastación de los territorios no sólo supone la contaminación y expropiación, sino la destrucción del mundo simbólico, que conllevaría a la pérdida de nuestras identidades y la desaparición de muchos pueblos, siendo que sus cosmovisiones y espiritualidades tienen sus orígenes y sus sabias nutrientes en sus territorios milenarios.

Otro diseño que empieza a adquirir forma en mi tejido, muy pegadito a la defensa del *cuerpo territorio* y el *territorio tierra*, es la transgresión de algunas comunidades de mujeres inspiradoras que empiezan a cuestionar aquellos usos y costumbres de sus comunidades de origen que generan relaciones de subordinación y que se ejercen en la organización de sus comunidades y en las organizaciones sociales vinculadas a ellas. Sus palabras y presencias no buscan invalidar el aporte y sabiduría de sus pueblos, sino romper con las relaciones jerárquicas que se presentan mucho más violentas y que se viven en las sociedades consideradas “occidentales”, aunque sin duda, el reciclaje del patriarcado, usa lenguajes y símbolos mucho más sutiles para seguir sosteniendo su poder.

Por ello, muy pertinentemente desde diversos espacios, se empieza a cuestionar el sentido del Buen Vivir que se ofreció desde los espacios indígenas para restablecer la interrelacionalidad, la complementariedad y la reciprocidad de las diversas comunidades humanas y no humanas, a fin de generar el equilibrio necesario para la armonización de la Red de la Vida frente al sistema hegemónico del capitalismo patriarcal que desde las conquistas, las colonizaciones, las neocolonizaciones del mercado y hasta las supuestas “democracias”, sigue rompiendo sistemáticamente las relaciones al interior del Cosmos. Dentro de ese gran aporte algunas voces de mujeres van visibilizando las rupturas internas en sus comunidades de origen que bloquean el sentido del Buen Convivir, como diría Lorena Cabnal, se trata de “evidenciar que existe desarmonía cosmogónica entre mujeres y hombres, e invita a repensarnos profundamente para desmontarlo y volver al camino que nos permita construir la plenitud de la vida”¹⁰

El diseño que acabo de presentar refleja las rupturas dolorosas al interior de nuestros pueblos ancestrales y en nuestra comunidad humana; por ello, desde las diversas espiritualidades, será necesario sanarlas, pues se trata de las diversas formas de violencias ejercidas que desarmonizan, y hacen que el sentido a la que está llamada la persona en su caminar por esta tierra, se vea completamente distorsionado. El Buen Vivir que se queda sólo en palabras, no tiene la potencia del *Ajayu* (fuerzas vital) y la *Qamasa* (coraje) para transformar las realidades más pequeñas y las más grandes.

Desde esos diseños tejidos con diversos matices que hoy forman parte de mi tejido, percibo que las perspectivas de la liberación pactan con los procesos de la descolonización, ya que tenemos una serie de aprendizajes interiorizados que no permiten una liberación integral, pues el “desarrollo” no sólo implica equilibrio económico, sino el desarrollo pleno de la humanidad en todos los sentidos y, como ya he advertido en algunos otros escritos míos apoyándome en un texto de Galeano: “si los siete millones de pobladores del planeta consumieran lo mismo que los

¹⁰ Cabnal, s/a, p. 13.

países desarrollados de Occidente, harían falta diez planetas como el nuestro para satisfacer todas sus necesidades”¹¹

Desde el vínculo del corazón, que es el espacio pleno de la espiritualidad sanadora que toca la vida y transfigura los cuerpos, será necesario seguir los procesos de descolonización no sólo en *Abya Yala* y las poblaciones “indígenas” y “afros” colonizadas, se trata de una descolonización de la comunidad humana, ya que desde la historia que nos acompaña en los diversos espacios de esta gran *Pacha* hay una serie de colonizaciones que configuraron modos de ser y modos de estar en el Cosmos, y por ello será fundamental plantearnos el aporte que nos llega desde diversas reflexiones sobre la descolonización del ser, el saber y el poder, que yo considero desde el proceso de la espiritualidad sanadora.

- *Descolonización del Ser*: La colonización sostuvo su organización bajo el principio de lo humano (colonizadores) y lo no humano (colonizados), perspectiva deshumanizadora que afectó nuestros modos de ser que se cubrieron con muchos ropajes internos y que no permiten reconocer todos los manantiales internos que fluyen en cada ser, para que siga siendo. Se trata de una conexión interna y de plena comunión con ese misterio de vida que habita en cada ser, por lo que la tarea no sólo es para los pueblos “colonizados”, sino para todos los pueblos que quieren seguir viviendo desde la profundidad de la vida y en esa conexión con las espiritualidades conectadas con la Gran Red de la vida, nombrada de diversas maneras.

- *Descolonización del Saber*: La organización colonial nos legó un modo de saber que sostuvo y aún sostienen las neocolonizaciones, por lo que las escuelas, los colegios y las universidades siguen transmitiéndonos saberes funcionales para el sistema hegemónico. Este presenta un sólo modo de pensar, sentir y vivir como la verdad absoluta, limitando así los diversos saberes; por lo que la descolonización supone romper todas las pretensiones hegemónicas para provocar espacios de los *aphtapis*, de saberes desde donde podamos tejer otros modos de sabidurías.

- *La descolonización del Poder*: el patrón de dominación en el sistema colonial se estableció sobre la base de la construcción de la “raza”, que supuso el despojo de las identidades desde el ejercicio del poder como dominio, opresión y subordinación a los que se consideraron inferiores. La descolonización supone reflexionar sobre los modos en que comprendemos y ejercemos el poder, pero también implica reconocer que hay otras formas de poderes circulares que proceden no sólo de la comunidad humana, sino de las otras comunidades y de las/os otros seres que cohabitan con nosotras/os.

Lo que el tejido ofrece

Con la certeza de que los diversos caminos convergen hacia una ruta común, gracias a las fuerzas del *Cosmos*, que nos ofrecen diversas oportunidades de encuentros con las comunidades y pueblos buscadores del Buen Vivir, del *Sumaq Kausay*, el *Suma Qamaña*, y que se va corazonando desde experiencias creativas y dinámicas que nos desafían a establecer pactos a favor de la vida, planteo algunas palabras a las comunidades cristianas que se vinculan desde el corazón con el maestro de la Vida en Plenitud, Jesús de Nazaret:

¹¹ Galeano, Eduardo (1998). *Úselo y tírelo*. Argentina: Planeta.

- Reconocer la resistencia constante de los diversos pueblos ancestrales, en el cuidado de los territorios habitados de *Abya Yala* que los gobiernos “democráticos” criminalizan y militarizan. Y asumir que las espiritualidades ancestrales son el eje de la resistencia de los diversos pueblos buscadores de la tierra sin males.
- Restaurar las relaciones desiguales que, desde el discurso de la “opción por los pobres”, generó asimetrías entre los que saben y los que no saben, entre los libres y los aún no libres, entre las víctimas y las no víctimas.
- Escuchar con atención las diversas voces que expresan sus historias y componen sus deseos, sueños y anhelos.
- Reubicar el antropocentrismo en las reflexiones teológicas, ya que “la vida humana depende de todos los otros seres vivos para mantenerse en la vida”¹²
- Reconocer plenamente los otros modos de espiritualidades ancestrales de *Abya Yala*, y superar las categorizaciones religiosas, como monoteístas, politeístas, animistas, panteístas.
- Abrir desde las iglesias cristianas el crecimiento en un diálogo sincero, intercultural, interreligioso y descolonizado con las espiritualidades ancestrales de las comunidades indígenas y afrodescendientes.
- Seguir la ruta de los aportes y desafíos de la descolonización y despatriarcalización comprendido esto como el sistema de todos los poderes.
- Superar las figuras esotéricas y feminizadas de la *Pacha* que distorsiona las espiritualidades y los principios del Buen Vivir de los pueblos indígenas.

En este tejido de palabras intenté ofrecer algunas señales de un *pachakuti*¹³ en las reflexiones que van revelando caminos posibles para seguir andando por las rutas del *Qapac Ñan*, la ruta de las sabidurías, espiritualidades y cosmovisiones de los diversos pueblos que habitan *Abya Yala* y que van saliendo de las clandestinidades para seguir siendo, recordándonos que somos parte de territorios despojados y de identidades enajenadas que buscan ser sanadas y reconciliadas.

Boliviana. Teóloga y biblista. Entre sus obras se encuentra *Profundizar e Interpretar la Biblia* (2008), *Mujeres gestando vida y liberación* (2011), **Apocalíptica** (2012) entre otros.



¹² Gebara, Ivone (2002). Itinerario teológico: una breve introducción. En: Tamayo y Bosch (eds).

¹³ Un tiempo de cambio del Cosmos, tiempo y espacio.

PANORÁMICA DE LA TEOLOGÍA PROTESTANTE EN CUBA EN EL PERÍODO DE LA REVOLUCIÓN

Ofelia Ortega

Introducción

El teólogo e historiador presbiteriano Rafael Cepeda, en su trabajo “De Las Casas a Martí: raíces de liberación en la teología cubana”, se refiere a los que iniciaron la labor de reflexión teológica en Cuba y advierte lo siguiente:

“En la búsqueda de las raíces teológicas cubanas nos asombra el hallazgo de una cultura multicolor dentro de un mundo insular, que contiene sus particulares expresiones y su típica sensibilidad.

La teología cubana no se gesta —como en tantas naciones europeas— de una misma semilla plantada por un solo sembrador en una tierra homogénea, sino de diversas semillas en parcelas distanciadas. Y los sembradores han procedido desde todos los rumbos en épocas dispares, sin que pretendieran realmente sembrar teología mediante reglas establecidas ni patrones sistemáticos. La verdadera teología cubana surge —en la mayoría de los casos, en forma de imagen o símbolo— como producto de la inconformidad y la protesta.

Una rápida revisión de nombres y acontecimientos nos lleva al encuentro, primeramente, de aquel sacerdote singular cuya “pelea” —la imagen es de Martí— se mantuvo vibrante, tirando golpes certeros, durante cincuenta años: el Padre Las Casas. Desde el mismo texto bíblico, desde el deuterocanónico libro de Eclesiástico en su capítulo 34, denuncia: “Robar algo a los pobres y ofrecérselo a Dios, es como matar a un hijo ante los ojos de su padre. La vida del pobre depende del poco pan que tiene; quien se lo quita, es un asesino. Quitarle el sustento al pobre es como matarlo; no dar al obrero su salario es quitarle la vida”.¹

Este fue el fundamento de su sermón en la villa de Sancti Spiritus, predicado el 15 de agosto de 1514. Recientemente se cumplieron 502 años de aquella heroica indignación, donde la teología cubana tuvo su inicio. Y así comenzó un recorrido que sería testigo de la colonización, los finales de la presencia indígena, la llegada del español y del africano, el enfrentamiento de los imperios por la isla antillana, el surgimiento de la nacionalidad, esclavitud y abolicionismo, las luchas por la independencia, la ocupación extranjera, las guerras civiles y los golpes de Estado, la Revolución del 30 y la prosperidad azucarera, y por último la revolución liderada por Fidel Castro, que se iría radicalizando hasta convertir a Cuba en el primer país socialista de América.

¹ Rafael Cepeda Clemente: “De Las Casas a Martí: raíces de liberación en la teología cubana”, *Cuba Teológica*, no. 10, Matanzas, 2006, pp. 3-4.

Dentro de estos contextos, al decir de Sergio Arce:

*“...tenemos que ir a desentrañar el legado teológico de acción y reflexión revolucionarios para su tiempo, que nos dejaran figuras como Bartolomé de las Casas, Juan Conyedo, Espada, Caballero, Don Pepe Vélez, Varela, Sardiñas, Davidson, Someillán, Díaz, Collazo, Duarte, Eladio Hernández, José Antonio Echeverría, Frank y Josué País, Esteban Hernández. La lista no es completa ni mucho menos y requerirá un gran esfuerzo de desentrañamiento histórico y reflexión socioteológica”.*²

Eran gente de fe y su fe hacía que para ellos el papel que desempeñaban, sus actividades y su modo de ver la vida tuvieran una perspectiva diferente.

Algunos historiadores, tanto eclesiásticos como seculares, les atribuyen a ellos la condición de precursores del pensamiento cristiano cubano de hoy.

Pero pasemos a ver la contribución de cubanos de la Isla a la teología protestante en las últimas seis décadas. Con este trabajo no pretendo seguir un estricto orden cronológico.

Tampoco intenta esta exposición llegar a ser considerada como completa y mucho menos como definitiva. Para aproximarse a esas características sería necesario, entre otras contribuciones, estudiar el pensamiento y la teología del sector más conservador, al igual que la forma de preparar a los ministros y la perspectiva general de las principales denominaciones.

Hechas estas salvedades podemos limitar el tema de este artículo, principalmente, al quehacer teológico de personas formadas en el Seminario Evangélico de Teología de Matanzas, fundado en 1946.

Panorama de la presencia protestante en Cuba

En el año 2013, se cumplieron 130 años de la presencia y ministerio permanente del protestantismo cubano en la Isla. Este no fue iniciado por misioneros norteamericanos o ingleses, como fue el caso de muchos países de Latinoamérica. Sus fundadores fueron cubanos, todos ellos activos partidarios de la independencia. Pero a partir de 1898, al llevarse a cabo la intervención estadounidense, las juntas de misiones entraron en Cuba y establecieron congregaciones a lo largo del país, produciéndose gradualmente un control norteamericano de las iglesias protestantes: un período de norteamericanización que duraría hasta entrada la década de 1960.

Vale recordar que las iglesias protestantes históricas que han trabajado en Cuba desde antes de 1902, son las bautista, metodista, presbiteriana, episcopal y cuáquera. Igualmente, llegaron los Discípulos de Cristo y los Congregacionales, que más tarde pasaron a la jurisdicción presbiteriana.

² Sergio Arce Martínez: “Teología del pueblo: reto y legado”, *Cuba Teológica*, año 1, no. 1, Matanzas, jul.-dic., 1982, p. 3.

Con el paso del tiempo, arribaron los Adventistas del Séptimo Día, y, alrededor de 1930, denominaciones fundamentalistas o carismáticas, como las Asambleas de Dios, otros pentecostales, varios grupos denominados Iglesia de Dios y algunos movimientos independientes.

Fue precisamente en esa época que se fundaron dos movimientos religiosos autóctonos. El primero, de teología evangélica conservadora: la Asociación Evangélica “Los Pinos Nuevos”. El otro, evangélico con cierto grado de influencia pentecostal en la adoración y del adventismo en la observancia del sábado: el Bando Evangélico Gedeón o Iglesia Evangélica Internacional Soldados de la Cruz de Cristo.³

Debe señalarse que, desde el principio, muchas de estas iglesias debieron librar una lucha por la libertad religiosa y afrontar la oposición del catolicismo que las consideraba invasoras de un espacio sobre el cual había tenido la exclusividad. Esto representó, obviamente, todo un reto.

La situación actual

Con altas y bajas ha continuado el avance de las iglesias. Quizás de 300 000 a 500 000 personas —o menos del 5 % de la población— asiste a servicios protestantes con alguna regularidad. Entre los protestantes, desde hace casi tres décadas se ha producido el fenómeno de las llamadas “casas culto”, o congregaciones en los hogares, cuyo número oscila entre 3 000 y 5 000.

En la actualidad, 54 denominaciones están registradas oficialmente, pero otras se arriesgan a funcionar sin autorización. La mayor denominación es la bautista, que está dividida en cuatro grupos: Convención Occidental, Convención Oriental, Bautista Libre y Fraternidad de Iglesias Bautistas. Le siguen los pentecostales, cuyo mayor grupo es la Iglesia Evangélica Pentecostal, también conocida como las Asambleas de Dios. Luego vienen los adventistas, los metodistas, y la Convención Evangélica Los Pinos Nuevos. La Iglesia Presbiteriana-Reformada es más pequeña que los anteriores grupos, pero ha crecido apreciablemente.

La Iglesia Episcopal también ha crecido, pero más lentamente. Denominaciones que históricamente han sido pequeñas en Cuba, experimentaron en las últimas décadas variables de crecimiento, incluidas la Liga Evangélica, la Iglesia Apostólica, las Iglesias de Dios, la Iglesia de Cristo, la Iglesia del Nazareno, la Iglesia Evangélica Luterana y otras. El Bando Evangélico Gedeón ha tenido un resurgir después de las restricciones sufridas en los años 60 y 70.

Hay que destacar que aunque gran parte de los evangélicos cubanos son fundamentalistas, existen relaciones fraternales entre muchas congregaciones evangélicas y parroquias católicas a nivel local. A la vez, un sector integrado por denominaciones no históricas o

³ Véase Marcos Antonio Ramos: *Nuevo diccionario de religiones, denominaciones y sectas*, Editorial Caribe, Miami, 1998, pp. 250, 130.

fundamentalistas, no tiene relaciones con la Iglesia católica, ni tampoco con los protestantes históricos.

En cuanto a la pedagogía, según un análisis del Encuentro Anual de Colaboradores y Referentes del Centro Memorial Dr. Martin Luther King, Jr., muchas iglesias presentan programas con “perfil bancario, jerárquico en lo organizativo, patriarcal en lo antropológico, dualista y conservador en lo teológico, y fundamentalista en lo bíblico”. Entre los principales desafíos de las iglesias se hallan el crecimiento notable de las mismas, y la carencia de pastores y laicos capacitados teológicamente.

Transformaciones en la reflexión teológica debidas al hecho revolucionario

El 1° de enero de 1959 abrió una nueva época en todos los órdenes de la vida nacional y, por ende, en la historia eclesial y teológica. Es indudable que a partir de esta fecha se crean las condiciones para la constitución de un movimiento protestante diverso y renovado, en el marco del cual se ha desarrollado el quehacer teológico a lo largo de las casi seis décadas transcurridas.

No resulta fácil tratar de resumir las transformaciones producidas en la reflexión teológica y en el complejo ámbito eclesial en este lapso. Tampoco puede hablarse de esta tarea sin dejar de mencionar —al menos someramente— el contexto eclesial en que esta se ha desenvuelto y que ha incidido de modo decisivo en ella.

De las páginas de *La siembra infinita: itinerarios de la obra misionera y la evangelización protestantes en Cuba*, de los historiadores Rafael Cepeda y Carlos R. Molina, extraigo esta breve reseña del movimiento protestante en el período:

*“Con el triunfo revolucionario de 1959 comenzaron a ocurrir notables modificaciones sociopolíticas que afectaron de manera sustancial la vida de las iglesias protestantes, tanto negativa como positivamente. La pérdida de las escuelas diarias, el éxodo de una gran proporción de sus miembros y pastores, la reglamentación de algunas de sus actividades, la presión indirecta ejercida sobre algunos pastores en algunos lugares, y la acción directa en otros, generalmente en poblaciones pequeñas, afectó negativamente la vida y el trabajo de las iglesias”.*⁴

Aunque en las últimas tres décadas han ocurrido cambios muy positivos en el marco normativo y la política del Estado hacia la religión y los creyentes, por casi medio siglo, señalan Cepeda y Molina:

“...no se ha permitido la realización regular de cultos de evangelización en lugares abiertos como calles y plazas, ni existen “horas evangélicas” por radio y televisión, ni distribución o venta pública de literatura evangelizadora, ni educación cristiana en las escuelas, ni publicación de libros religiosos. Las manifestaciones cúllicas de

⁴ Rafael Cepeda y Carlos R. Molina Rodríguez: *La siembra infinita. Itinerarios de la obra misionera y la evangelización protestantes en Cuba*, Ediciones CLAI / Consejo Mundial de Iglesias / Seminario Evangélico de Teología, Quito / Ginebra / Matanzas, 2011, p. 259.

*las iglesias, por lo general, se han limitado a sus predios y entre sus propias gentes. Sin embargo, existen amplios programas de educación cristiana para todos los niveles, escuelas dominicales, y fraternidades de jóvenes, mujeres y hombres, etc. Asimismo, trabajan varios seminarios, se celebran campamentos de niños y jóvenes, y se publican diversas publicaciones denominacionales y ecuménicas”.*⁵

En medio de ese contexto —que en los últimos años también se ha caracterizado por una mayor inserción social de nuestras iglesias—, los temas teológicos desarrollados han sido diversos.

En los primeros años del período revolucionario, algunos tópicos abordados fueron:

- El tema de *la presencia*. Cuando ir a la iglesia era un señalamiento y pertenecer a las organizaciones políticas y de masas suponía un rechazo, muchos creyentes se mantuvieron fieles.
- El tema de la *unidad ecuménica*. Se compartía con otros, pues éramos pocos y así nos sentíamos fuertes.
- Una teología del sufrimiento, de *kenosis*, por causa de ser cristiano y debido a la pérdida de la obra social (colegios, dispensarios, etc.). Nos preguntábamos: ¿cómo ser iglesia sin eso? También se enfatizó el hecho de marchar en un peregrinaje, guiados por el Espíritu. (Algunos pensaban: “En la lealtad al Señor está la fuerza de la iglesia, no en convenios con el Estado”.)
- Una *teología de la esperanza* contra toda esperanza, con énfasis en el avivamiento que el Señor enviaría; un esperar el cambio favorable. De ese modo se vivió el ministerio de “amar al enemigo”, al que te rechazaba, y así se sostuvo la iglesia.

A partir de 1961, cuando se declaró el carácter socialista de la Revolución y surgieron leyes que privaron a la Iglesia de sus escuelas y otras propiedades, ocurrieron también afectaciones a la producción teológica:

- No hubo tiempo para hacer teología.
- Debido al carácter inédito del proceso revolucionario, no resultaba fácil reflexionar acerca del mismo. Solo con el tiempo, la iglesia logró adquirir alguna preparación para sistematizar cierta teología.
- El embargo económico estadounidense a Cuba —impuesto de manera oficial en 1962— nos separó del mundo, provocando un rompimiento con las instituciones religiosas y civiles internacionales.

Pero a pesar de todo, quienes buscaron una inserción tomaron diferentes posiciones desde los años 70 hasta principios de los 80. Algunos creían que la dificultad de insertarse teológicamente en el proceso estaba en el hecho de que la iglesia no estuvo preparada para entender la Revolución. Otros diferían, no considerando esta “inmadurez teológica” como lo problemático, sino el factor eclesial-institucional, es decir, la pérdida de influencia,

⁵ *Idem.*

propiedades, prestigio, etc. Mientras tanto, algunos asumían la conjunción de ambos factores.

Otra cuestión de discusión teológica era ¿qué es lo específico de ser iglesia? ¿los colegios y la obra social?, sobre todo luego de la pérdida de ellos.

Sin embargo, hubo un avance en el esfuerzo ecuménico: surgió un mayor contacto intereclesial y el ecumenismo de base llegó a ser aún mayor que el institucional.

Vino luego la etapa de autoctonía al hacerse las iglesias independientes de las de los Estados Unidos. Aquí comienza un quehacer teológico no estructurado ni sistemático, sino una teología de campaña, y se hablaba de una *teología de la encarnación* en medio de la deserción y el éxodo. Había muy pocos profesores y estudiantes en el Seminario Evangélico de Teología (SET) de Matanzas. El ambiente era difícil y turbulento. Fue entonces cuando Francisco Normiella, pastor presbiteriano y profesor del SET, se dedicó al estudio del libro de Jeremías (“Aún plantarás viñas”, 31,5).

Existían, en general, dos vertientes teológicas: la de *coexistencia*, que propugnaba convivir al margen de la situación, y la de *proexistencia*, que iba en la línea de la cooperación.

Políticamente, a algunos teólogos se les tildó como “agentes de la CIA” y a otros como “agentes de Castro”. Una tendencia era interpretar la Biblia a partir de la situación sociopolítica que se vivía. Otros hablaban de vivir “en el desierto”, o “en el exilio”, o “en el retorno”, aunque sabemos que la Biblia no da modelos de sistemas, sino pistas para poder construirlos. En cualquier caso, el trabajo teológico estaba lleno de fe.

Algunas influencias foráneas

La influencia teológica foránea nos llegó a través de movimientos ecuménicos como el Consejo Mundial de Iglesias, la Conferencia Cristiana por la Paz y la Alianza Mundial Reformada. Esta teología enfatizaba en cómo adecuarse a un país socialista del tipo de los de Europa del Este. Hubo una muy buena influencia de la teología de Praga y Berlín Este. La rusa no aportó mucho, debido a proceder del ámbito ortodoxo, ajeno a nosotros. De los Estados Unidos hubo buena influencia de los teólogos modernos, vía Consejo Mundial de Iglesias y otros movimientos como la Federación Universal de Movimientos Estudiantiles Cristianos. De igual modo, apareció la relectura bíblica. De gran utilidad fueron también los textos de Dietrich Bonhoeffer, Josef L. Hromádka, Mauricio López y Jürgen Moltmann, entre otros pensadores.

Durante las décadas de 1960 y 1970, recibimos la visita de líderes de países socialistas del este europeo, quienes fueron enviados por el Consejo Mundial de Iglesias para ayudarnos a entender que la iglesia podía ejercer su obra misionera y testificar del evangelio en el nuevo contexto. Entre ellos se destacan: Karoly Toth, obispo de la Iglesia Reformada en Hungría; Elizabeth Adler, pastora de la Iglesia Luterana de Alemania del Este y funcionaria de la Federación Universal de Movimientos Estudiantiles Cristianos; el sacerdote ortodoxo Sokolosky, de la Iglesia Ortodoxa Rusa; y Milan Opocensky, de la Iglesia Evangélica de

los Hermanos Checos. Un aporte apreciable a la teología del laicado lo hizo Chirapurath Itty, de la Iglesia Ortodoxa Siria de la India.

Vale recordar la visita a Cuba de John A. Mackay, teólogo reformado y ecumenista escocés, que ocupó una cátedra en el Seminario Teológico de Princeton, institución que formó también a varios de nuestros mejores teólogos. Tuvimos el privilegio de recibir su visita en 1963, como invitado al primer Instituto Nacional Presbiteriano. En esa reunión, nos habló sobre “La naturaleza y misión de la iglesia en Cuba hoy”, usando el lema de la Conferencia de Vida y Acción celebrada en Oxford, Inglaterra, en 1937: “Que la iglesia sea la iglesia”. Este último tema fue utilizado por la misionera presbiteriana Lois Kroehler para componer su himno “Que la iglesia sea la Iglesia”, que hoy forma parte de la himnodia de varias iglesias cubanas. La influencia de Mackay sigue presente en el estudiantado del Seminario de Matanzas, que desde su fundación, tiene como lectura obligatoria su *Prefacio a la teología cristiana*.

En el marco del encuentro internacional “La herencia misionera en las iglesias cubanas”, celebrado en 1984, la Comisión de Teología, al referirse al aporte de América Latina a nuestra teología, expresó:

*“Reconocemos el aporte al desarrollo de la nueva teología cubana del quehacer teológico latinoamericano, en especial por el esfuerzo en vincular la fe y mejores tradiciones históricas con la realidad de pobreza e injusticia social en que viven nuestros pueblos. También con la praxis de los cristianos al entregarse a las luchas por buscar un nuevo orden latinoamericano donde impere la justicia de Dios, utilizando en este análisis las ciencias sociales que nos capacitan para lograr un reconocimiento más objetivo de las estructuras que atentan contra la vida y su plena realización”.*⁶

Principales énfasis teológicos

Aunque mencionaré algunos datos aislados en relación a este asunto, deseo referirme antes a varias de las señales distintivas del quehacer protestante en el campo de la teología:

- La confrontación con el marxismo-leninismo (ver qué había de positivo en este). Se empleó la crítica marxista a la religión para mejorarse uno mismo en cuanto a identidad y especificidad del ser cristiano.
- No había paradigmas ni un magisterio previo, por lo que la situación existente era totalmente inédita.
- Se dividió la iglesia, no ya por los cuestionamientos denominacionales sino debido a la inserción política de muchos de sus miembros y líderes.
- Existió una teología apologética, cuyo máximo exponente tal vez fue la Confesión de fe de la Iglesia Presbiteriana-Reformada en Cuba, de 1977, que presentaba valores en ambas direcciones (para los marxistas y para la iglesia).

⁶ “Conclusiones de la Comisión de Teología”, en Rafael Cepeda, ed.: *La herencia misionera en Cuba. Consulta de las iglesias protestantes realizada en Matanzas, Cuba, del 26 de octubre al 3 de noviembre de 1984*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1986, pp. 120-121.

- Hubo también una teología de la encarnación. Sobre todo la juventud vivió la encarnación, a pesar de la discriminación ideológica. Este proceso llevó a muchos a un perfeccionamiento de la fe, en un ambiente a veces hostil a ella.

Todo esto propició una riqueza en el trabajo teológico. Mucho de lo que se produjo no pudo escribirse por falta de tiempo o de recursos, pues tampoco había acceso a las editoras estatales. Independientemente de ello, múltiples y diversos han sido los temas tratados por las distintas generaciones de teólogos protestantes de las últimas décadas. Un repaso a sus principales textos y líneas teológicas nos lo revela:

Un Amor eficaz: Recibimos la inspiración en las Jornadas Camilo Torres (1971-1983), en memoria del sacerdote guerrillero colombiano, que nos ayudó a desarrollar una reflexión teológica de una eclesiología Kenótica y una hermeneútica encarnacional. Este proceso nos ayudó a desarrollar un proceso que nos ayudó a desarrollar un pensamiento teológico cubano contextual y radical. .

Presencia y participación: Por influencia del Movimiento Estudiantil Cristiano, se publicaron tres pequeños libros que incidieron en la reflexión teológica cubana: *Evangelio para los ateos*, de Josef L. Hromádka; *Sincero para con Dios*, del obispo anglicano J. A. T. Robinson, y *Un cristiano en la RDA*, de Johannes Hamel.

Teología Ecuménica: (décadas del 60 y 70). Trabajamos intensamente en la escritura y publicación de materiales de Educación Cristiana que incluían reflexiones bíblico-teológicas contextuales. Nos inspiramos en los libros y las perspectivas educativas de Paulo Freire. Organizamos varias jornadas teológicas con teólogos y científicos sociales en el Seminario Evangélico de Teología en Matanzas.

El Ser de la Iglesia: Un proceso para lograr la autonomía de las iglesias y la búsqueda del auto-sostenimiento y la búsqueda de una misión específica en nuestra sociedad. Desarrollamos una "teología de la mayordomía" durante las décadas 70 y los 80.

Teología del desierto: No usamos el paradigma del Éxodo que fue tan relevante en la teología de la liberación latinoamericana debido a la fuerte emigración durante ese tiempo en Cuba. Para nosotros el principal paradigma bíblico en las décadas del 70 y principios de los 80 fue el desierto.

a) En el desierto se aprende a vivir como peregrinos (siempre caminando). El desierto nos ofrece siempre la oportunidad para cambiar (tener una experiencia de cambio (*metanoia*)).

b) En el desierto se aprende a vencer las tentaciones de retornar a la sociedad de consumo y adorar a Mammon.

c) En el desierto se aprende a depender de la Gracia de Dios.

d) En el desierto se aprende a practicar "una economía de lo suficiente". Se aprende a alimentarse evitando la avaricia y la acumulación.

- e) En el desierto se vive inspirados por una "teología de la esperanza"
- f) En el desierto se encuentran alternativas para superar las crisis económica y de liderazgo.
- g) En el desierto se recupera el rol profético. Todo el pueblo de Dios ejerce su rol profético (importancia del ministerio del laicado).
- h) El modelo del desierto necesita ser más democrático tratando de cambiar el modelo piramidal, hay una búsqueda de una mayor participación en la toma de decisiones.

Teología y economía: La relación con los asuntos ecológicos y el concepto bíblico del trabajo fue un énfasis especial en la Confesión de Fe de la Iglesia Presbiteriana-Reformada en 1977. Es importante mencionar la influencia de cuatro documentos en la reflexión teológica sobre la economía: “La Confesión de Accra”, aprobada por la Alianza de Iglesias Reformadas en el 2004; el Documento Agape presentado por el Consejo Mundial de Iglesias en la Asamblea General en Porto Alegre, Brasil, en 2006; el Documento de Sao Paulo: Transformación Financiera Internacional para la Economía de la Vida (2012) y el Movimiento Oikotree: Unidos a la Vida para aprender Juntos" (2012).

La Teología del Absurdo: Cuando el muro de Berlín cayó (1989) la economía cubana tuvo un descenso increíble (comenzó el llamado “período especial”), y algunos de los profesores del Seminario Evangélico de Teología desarrollaron "una teología del absurdo" basada en los profetas Habacuc y en Miqueas. El Salmo 73 también fue usado en este análisis hermenéutico. Tenemos que mencionar a los profesores René Castellanos y Carlos Camps en este proceso tan valioso para la teología cubana.

Teología y cultura (70 y 80): La renovación litúrgica, la música y el arte relacionados con nuestra teología contextual fue un aporte especial de Lois Kroehler, Heber Romero, Perlita Moré, José Luis Casal, José Aurelio Paz, Pedro Triana y Clara Luz Ajo quienes participaron activamente en esta área. Se celebraron dos festivales de la canción cristiana de compromiso social en esta época.

El diálogo existencial Marxista Cristiano: Hubo un diálogo académico, entre líderes del Consejo de Iglesias y miembros de algunas instituciones estatales, como la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Habana y el Departamento de América del Comité Central del Partido Comunista; pero más bien a nivel personal. A otro nivel, el diálogo se daba entre personas de las iglesias —en sus barrios, escuelas o centros de trabajo—, movidas por el deseo de no ser discriminadas. Este fue un diálogo fecundo, pues ayudó un poco a cambiar actitudes y formas de pensar.

Teología de la misión, evangelización y trabajo diaconal: Las iglesias cubanas encontraron formas bastante originales para el desarrollo de la misión (las casas culto, la lectura popular de la Biblia y otras) Creo que ha habido elementos renovadores que deben articularse teológicamente. Durante el llamado “Período Especial” la labor diaconal de las iglesias ha sido muy relevante.

Teología e investigaciones históricas: Los esfuerzos de Rafael Cepeda por dilucidar nuestra herencia histórica fueron loables. Su estudio sobre “los misioneros patriotas” nos proveyó un concepto de la misión vinculado a la realidad vivida por nuestro pueblo a fines del siglo XIX e inicios del XX. Debemos señalar, además, la labor del joven historiador Carlos R. Molina como coautor de *La siembra infinita. Itinerarios de la obra misionera y la evangelización protestantes en Cuba* (2011), y compilador de *Protestantismo en Cuba. Recuento histórico y perspectivas desde sus orígenes hasta principios del siglo XXI* (tomos 1 y 2, 2011 y 2013).

Teología de la paz y la reconciliación: Ha sido trabajada desde la década de los 60 en el diálogo cristiano-marxista, en las Jornadas Camilo Torres y en encuentros teológicos entre cubanos de dentro y fuera de la Isla. El pastor Daniel Izquierdo, de la iglesia presbiteriana -reformada, y otros teólogos cubanos han profundizado sobre este tema. En épocas más recientes, fue retomado durante la lucha por la liberación de “los Cinco Héroe” —como se conoce en la Isla a un grupo de agentes cubanos presos en Estados Unidos, ya liberados— y tras el proceso de normalización de las relaciones entre Cuba y los Estados Unidos, anunciado en 2014.

Teología protestante desde la perspectiva de la mujer: En este tema, una importante contribución ha sido el libro *Encontrar la propia voz. Obras y autoras relevantes del protestantismo en Cuba (1902-1959)* (2013), de la joven teóloga e investigadora Beatriz Ferreiro García. Este estudio rescata el pensamiento de numerosas autoras protestantes en la República, muchas de las cuales extendieron su labor hasta bien entrada la Revolución. Movidas por la situación imperante, líderes cristianas cubanas como Blanca Rosa Ojeda, Dora Valentín, Clara Rodés y Nerva Cot, desarrollaron su reflexión teológica durante la etapa revolucionaria.

Otras teólogas contemporáneas que han hecho importantes contribuciones en diversas áreas son: Raquel Suárez (eclesiología necesaria para Cuba), Izett Samá (teología negra en Cuba), Daylín Rufín (teología feminista en el Antiguo Testamento), Gisela Pérez (ordenación de la mujer), Rhode González (mujer y pentecostalismo), Dora Arce (apertura feminista del Nuevo Testamento), Kirenía Criado (sexualidad y Biblia), Clara Luz Ajo (pluralismo religioso y teología intercultural) y Ofelia Ortega (género y teología y ética feminista). No han sido ellas las únicas en destacarse en el trabajo teológico, por lo que se requiere investigar más, a fin de recuperar los aportes de otras mujeres a la teología.

Finalmente, deseo resaltar el panorama editorial. En el campo de la teología propiamente dicha, en las últimas cinco décadas los protestantes han escrito relativamente poco. Sin embargo:

“...la publicación de unos pocos libros en las primeras décadas de la Revolución cubana sirvió para dar a conocer nuestro pensamiento teológico en el extranjero. El primero de ellos fue Cristo vivo en Cuba: reflexiones teológicas cubanas; y luego Religion in Cuba Today, compilado por Alice L. Hageman y Philip E. Wheaton. En los años ochenta, ve la luz La herencia misionera en Cuba, el cual, aunque es básicamente un libro de historia, tiene mucho contenido teológico. En esos años sobresale, además, Pensamiento reformado cubano —compilado por Francisco

*Marrero y publicado por la Iglesia Presbiteriana-Reformada en Cuba—, que agrupa contribuciones de Sergio Arce, Carlos Camps, Rafael Cepeda y Adolfo Ham. Más recientemente, Oscar Bolioli compiló The Caribbean: Culture of Resistance, Spirit of Hope, donde aparecen varios ensayos de autores cubanos”.*⁷

En cuanto a publicaciones seriadas, ocupa un lugar relevante la revista *Mensaje*, publicada originalmente por la iglesia presbiteriana, y que más tarde pasó al Consejo de Iglesias Evangélicas de Cuba. Esta colección es significativa de un momento histórico del pensamiento teológico ecuménico.

*“Otro tanto ocurre con Caminos, revista cubana de pensamiento socioteológico, editada por el Centro Memorial Dr. Martin Luther King, Jr., cuyo sello editorial homónimo —estrenado con la obra José Martí: su verdad sobre los Estados Unidos, de Rafael Cepeda— ha publicado también libros de importantes autores cubanos. Por último, han de mencionarse algunas publicaciones del Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba, como las revistas Raíz y Ala, Análisis de la Realidad Actual y Debarim. Igualmente, los cuadernos de Subsídios Bíblicos, y los volúmenes Las siete y las setenta veces siete palabras, de Sergio Arce; y Religión: poesía del mundo venidero. Implicaciones teológicas en la obra de José Martí, de Reinerio Arce Valentín. Del mismo modo, por abordar temas nacionales, cobran importancia las compilaciones Carismatismo en Cuba, Y me seréis testigos. Un acercamiento a la evangelización y la misión desde Cuba, y 40 años de testimonio evangélico en Cuba”.*⁸

Deben reconocerse, por su contribución, las revistas del Seminario Evangélico de Teología. En primer lugar *Cuba Teológica*, fundada por Sergio Arce en 1982, dedicada hasta hoy a la difusión de estudios relevantes del SET en los distintos campos de la actividad docente e investigadora. También *Didajé*, que comenzó a editarse en 1998, orientada a la formación y actualización de conocimientos de pastores y laicos en temas bíblicos, teológicos, antropológicos y pastorales. Un apreciable número de teólogos, pastores, predicadores y líderes, en épocas más recientes, han plasmado su pensamiento en sus páginas.

Evocación de Sergio Arce

Siempre tenemos que mencionar al hablar de la teología cubana a Sergio Arce y la importancia de su obra teológica, incluidas *La misión de la iglesia en una sociedad socialista* (1965) y *Teología en Revolución* (1988).

Serían necesarias toda una serie de ponencias y numerosos estudios, y ni siquiera así sería posible hacer justicia a la contribución del querido hermano. Solamente mencionaré algo: yo viví la experiencia de su rectorado en el Seminario Evangélico de Teología de Matanzas

⁷ Adolfo Ham Reyes: "Pensamiento teológico protestante: aportes cubanos en los últimos cincuenta años", en Carlos R. Molina Rodríguez, comp.: *Protestantismo en Cuba. Recuento histórico y perspectivas desde sus orígenes hasta principios del siglo XXI*, vol. 2. Visiones y perspectivas, Seminario Evangélico de Teología / Editorial Caminos, Matanzas / La Habana, pp. 216-217.

⁸ *Ibidem*, p. 217.

y pude constatar cómo experiencias aparentemente negativas pueden transformarse en acciones revolucionarias inéditas que hacen historia.

Arce fue el rector del Seminario en etapas donde no había muchos estudiantes, pero nunca se desanimó. Al mirarlo, recordaba el famoso verso del poema de Fayad Jamis: “Con tantos palos que te dio la vida y aún sigues dándole a la vida sueños”.

Uno de sus méritos es haber convertido aquel Seminario con aulas casi vacías en una verdadera locura de fe, recibiendo en la década de los 70 a muchos de los que luchaban contra las dictaduras en América Latina. Con el tiempo, varios de ellos llegarían a ser mártires de la fe, como Augusto Cotto, Mauricio López y otros. El Seminario los acogió, y movidos por la esperanza regresaban a Chile, Argentina, Brasil, Uruguay, con la seguridad de que los cambios se producirían para el bien común de sus pueblos.

Únicamente el inmenso corazón de Arce pudo hacer que se abrieran las puertas de Cuba al sufrimiento de líderes cristianos y de otras fes, luchadores capaces de hacer frente a la adversidad y a la realidad, sostenidos por la esperanza en la justicia del Dios liberador.

En otras palabras, la vida de Sergio estuvo hecha de amor concreto, es decir, de servicio y disponibilidad. Fue así como este teólogo quijotesco se atrevió a iniciar el proceso para tener una confesión de fe reformada en 1977, y también a ejercer la teología pública —de la que tanto hablan hoy teólogas y teólogos—, que de modo admirable practicó en el Parlamento y en la región rural de Perico, en Matanzas, donde fue elegido como diputado.

Acudo de nuevo a sus propias palabras y con ellas terminaré este aporte:

*“No hay posibilidad de vivir sin ninguna ideología, sin ninguna doctrina religiosa o sin ninguna interpretación del sentido de la historia, tanto personal como universal. Lo cierto es que, si no nos suscribimos a una ideología, una doctrina religiosa o una interpretación de la historia, nos suscribimos a otra. Lo que le toca a la teología es enjuiciar la praxis de los cristianos desde la perspectiva de la fe para hacer posibles las opciones políticas, sociales e ideológicas apropiadas a la fe que decimos tener, en respuesta a las exigencias de esperanza, de justicia y de amor solidario que hagan posible una vida humana caracterizada por una hermandad cada vez más universalizada”.*⁹

Que Dios-Espíritu Santo y Jesucristo, nuestro Hermano Mayor, nos bendigan e impulsen a hacer realidad los sueños de la fe-confianza, la esperanza, la ternura y el amor.

Cubana. Pastora presbiteriana y Doctora en Teología. Profesora de Ética y Género en el Seminario Evangélico de Teología de Matanzas, Cuba. Directora del Instituto Cristiano de Estudios sobre Género y Diputada a la Asamblea Nacional del Poder Popular.

⁹ Sergio Arce: “Itinerario teológico”, en Juan José Tamayo-Acosta y Juan Bosch, eds.: *Panorama de la teología latinoamericana*, Verbo Divino, Navarra, 2001, p. 130.

¿QUÉ QUEDA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN?

José Ignacio González Faus

Esa pregunta se viene formulando desde hace tiempo con tonos algo triunfales: como si la pregunta significase que ya no queda nada y que fue una moda pasajera. Por eso comenzaré respondiendo provocativamente: *queda toda ella*. Estas reflexiones, más de cuarenta años después de su aparición, intentarán dar color a esa respuesta.

Eso no impide reconocer que la teología de la liberación (TL) puede atravesar una crisis importante, como una pubertad en la que hay que desprenderse de muchos elementos de la vida anterior para recuperarlos después transformados en la madurez, si es que se ha sabido afrontar la crisis de la adolescencia.

Valga o no valga ese ejemplo, aceptemos, como punto de partida, que la TL está en crisis. Pero no porque “era marxista y el marxismo ha pasado”. Tampoco por la caída de los regímenes del Este en el 89, sino más bien por la ofensiva neoliberal con su “pensamiento único”, y por la cultura individualista difundida por esa economía neoliberal. Es decir: por la misma razón por la que la izquierda está hoy en crisis en todo el mundo. Es pues una crisis externa no debida a ella misma, sino a ataques exteriores como los que reclamaba el tantas veces citado documento de “Santa Fe”, dirigido a Reagan.

Por eso sigue valiendo la vieja respuesta: *quedan Dios y los pobres*. A esa respuesta añadiría yo un tercer remanente, implícito en los dos anteriores: *queda la historia*. El encuentro con Dios en la historia aparece como aportación específica del cristianismo, cuando lo comparamos con otras experiencias de Dios: en la intimidad propia (Oriente asiático) y en la naturaleza (religiones amerindias con la Pachamama y demás). El cristianismo, por supuesto, no niega ninguna de esas dos maneras de ver, pero les añade la presencia de Dios *en la historia*, que actúa además como criterio de validación de las otras dos.

1.-Examen de conciencia.

En tiempos de crisis no conviene buscar las causas *sólo fuera* de nosotros. Para superarlas es más útil buscar los errores propios y preguntarse qué hemos hecho mal. Aquí conviene destacar al menos dos errores que considero innegables en la TL.

a.- El primero fue la expectativa inminente de un cambio histórico pleno y cercano. La liberación se convertía así en un acontecimiento histórico más que una dimensión teológica. Aquí sí creo que hubo un influjo negativo del marxismo y de su seguridad en la llegada de un paraíso ya al alcance de nuestras expectativas. Aquí y no en las tonterías de que se acusó a una TL supuestamente marxista (olvido de Dios, materialismo, economicismo, colectivismo...) y que sólo brotaban de una ignorancia no reconocida.

Ya dije que L. Boff intuyó algo de esta insuficiencia cuando habló muy pronto de teología de la liberación “y *del cautiverio*”. Pero esta segunda dimensión quedó olvidada, quizá por presiones ambientales de aquella hora histórica¹. La utopía, por vigente que sea, no deja de ser aquello que “no tiene lugar”

b.- El segundo fue el olvido de los mil problemas personales del ser humano y en concreto del hombre latinoamericano. No se los negaba: se daban simplemente por supuestos pero sin atenderlos, esperando quizás que el inminente cambio social ayudaría a resolverlos. La atención casi total a problemas estructurales llevaba a olvidarse de mil aspectos de la liberación personal: el alcoholismo por ejemplo; o tantos problemas afectivos, psicológicos, machistas, de abandono de la mujer... Este olvido dejó el campo abierto a las sectas norteamericanas que se han dedicado a él, con la clara intención de evitar los problemas estructurales, pero también con amplias posibilidades económicas y de cercanía del pastor frente a la ausencia del cura (por la ley del celibato ministerial), que han ayudado a liberar a muchos individuos de problemas personales muy verdaderos y agudos.

Reconocido esto, será bueno poner de relieve algunos logros de la TL aunque sólo sea para desmentir las acusaciones interesadas que proclaman su muerte con alegría no disimulada. De su impacto en España hablé antes. Prescindiré también de cómo haya podido fructificar en América Latina, aunque parece innegable que la aparición de gobiernos como los de Lula en Brasil, Correa en Ecuador o Evo Morales en Bolivia y, en general, el auge actual de las izquierdas políticas en el subcontinente, tiene algún nexo importante con la TL.

c.- Prescindiendo de lo anterior, la TL avivó un cierto despertar del cristianismo en los países del norte de Europa que ya dábamos por descristianizados. En este factor influyó también la presencia de muchos refugiados políticos de las pasadas dictaduras (vg. chilenos en Suecia). Y, a la vez, ha sido llamativa la presencia de pastores y pastoras de países nórdicos, por ejemplo en Centroamérica. Guardo una carta de un pastor finlandés (Sapio Taionara ya fallecido) desde Nicaragua, que quería traducir algunos textos leídos en Centroamérica, y me confesaba que el cristianismo que aparecía allí es el único que puede revitalizar la fe en su país. No sé cómo habrá continuado este fenómeno pero el hecho es que se dio.

d.- Como se ha dado también, y más intensamente, en el continente asiático, con la aparición de las teologías *mitjung* en Corea y *dalit* en India. Allí ha generado, además, una seria persecución de cristianos y un importante diálogo de la TL con las religiones del Oriente. En este mismo sentido, y pasando ahora al África, he contado otras veces mi encuentro en Javier, el año 2006 con una teóloga laica anglicana, de Sudáfrica, mujer venerable ya con nietos, y que me explicaba que ella, allá donde iba o la llamaban, sólo ofrecía “liberation theology”; y si le decían que eso estaba “demodée”, ella insistía más en el tema para mostrar que no estaba pasado de moda. Habría que reconocer entonces que, si es que la TL ha muerto, ha muerto dando vida. Esa vida puede hacerla fecunda

¹ Me permito remitir a mi confrontación con la obra del gran J. P. Miranda (*Marx y la Biblia*) donde a la tesis del autor (“la fe cristiana consiste en creer que este mundo tiene remedio”) contrapuse esta otra: la fe consiste en creer *que tiene sentido luchar para que este mundo tenga remedio* (ver el último capítulo de *La teología de cada día*, Salamanca 1977²).

en otros lugares, caso de que la América elegida fuese infiel a la llamada que supuso la TL. Eso es lo menos que podrían reconocer los que ya se apresuran a entonarle responsos.

e.- Finalmente hay otra aportación ya enunciada y que retomaré después: la TL ha convertido a *las ciencias sociales en mediaciones auxiliares de la reflexión teológica*, igual que antes lo era la filosofía y sin eliminar por ello a ésta.

2.- Tareas pendientes.

Ahora debemos preguntar cuáles son las tareas actuales de una TL, más necesaria que nunca, pero afectada también por la crisis global que ha sacudido a nuestra economía y, desde ella, a toda nuestra cultura. Creo que han de ser sobre todo tareas “de escuelas”, porque quizá está pasando la época de los grandes maestros individuales.

2.1.- De la liberación a la apocalíptica.

En un número que dedicó la revista *Sal Terrae* a la misma pregunta que ahora encaramos, hablé de la necesidad de pasar de la liberación a la apocalíptica. Es decir: de expectativas inminentes de cambio, a una visión de la historia hecha desde el dolor de las víctimas y desde la fe en que Dios sigue siendo el Señor de la historia.

Para comprender esta tarea es necesario precisar qué es la apocalíptica: así veremos que también puede hacerse hoy con otro lenguaje (no críptico y sin alusiones numéricas), y que debe significar además una crítica al imperio: que hoy no será al imperio del César sino al imperio del Dinero y a la pseudoteología del mercado que lo sostiene.

La introducción a ese artículo, resumía todo el número de la revista² y vale como respuesta a nuestra pregunta. Decía así:

a.- Queda el método. Un modo de pensar que intenta ser transformador y no (sólo) justificador... Que hace teología desde “la irrupción del pobre” y desde el privilegio hermenéutico de los pobres, hasta parafrasear así un dicho antiguo: “fuera de los pobres no hay salvación”.

b.- Queda Dios. Que no se reveló como “buena noticia para los intelectuales” (aunque esto pueda ser lo que se da por añadidura cuando se busca el Reino de Dios y su justicia), sino como Misericordia para los que carecen de ella.

c.- Quedan los pobres y la opción por ellos... Como inmenso clamor no escuchado que provoca la experiencia del Espíritu y la comprensión de la teología como “intellectus amoris” (Jon Sobrino) También como “sacramento” de lo que es todo ser humano ante Dios: un pobre necesitado de Su ayuda

d.- Quedan los mártires. Los mártires “según Jesús” y no “según el derecho canónico”, porque ni siquiera pueden vindicar para sí el título de mártires, ya que no murieron por “odio a la fe” sino, muchas veces, a manos de aquellos que -como Caifás- decían defender la fe.

² Donde escribían Antonio González, Casaldáliga, G. Gutiérrez y J. Sobrino.

Esta panorámica pide una *visión teológica de la historia en tiempos de “cautiverio”*. Y así es como llegamos a la apocalíptica, la cual no es una profecía de calamidades estrambóticas, como algunos se imaginan. La palabra apocalipsis significa “revelación”, no catástrofe. Si se habla de desastres no es como algo que ocurrirá fatalmente, sino como algo que puede ocurrir: porque la historia humana tiene una doble dimensión de promesa y de amenaza entre las que debemos aprender a movernos.

Toda la historia bíblica está marcada por esa línea: del éxodo, como camino de liberación hasta la tierra prometida, se pasa a la destrucción de Jerusalén. Según los evangelios, el mismo Jesús comienza su andadura anunciando el Reinado de Dios y la termina con aquellos discursos tremendistas que cierran su vida pública. Y el cristianismo naciente del Nuevo Testamento, comienza con anuncios como el de que Cristo nos liberó para que vivamos en libertad, y se cierra con el libro del Apocalipsis, que ahora analizaremos un poquito más.

El *Apocalipsis* (tan leído estos días en América Latina) está escrito en tiempos de dificultad, persecución y sensación de promesas no cumplidas. Una situación así impone dos tareas: la primera proclamar de mil maneras que Dios sigue siendo el Señor de la historia; lo cual es una garantía de esperanza como se ve en las visiones de los capítulos 21 y 22 sobre la ciudad futura. La segunda es una tarea de denuncia: denuncia a la Iglesia (en las 7 cartas de los primeros capítulos), y denuncia a la sociedad.

Nosotros estamos hoy invitados a esas mismas tareas: pero ya no hemos de hacer la denuncia en términos crípticos, propios de situaciones de clandestinidad, porque al menos hemos conquistado cierta libertad de expresión³. Tampoco hemos de hacerla con simbolismos numéricos porque ya no somos pitagóricos... Pero fuera de estos dos condicionamientos, creo que hoy se nos impone una tarea seria de denuncia.

Denuncia ¿de qué? De la actual “Babilonia” del Capital que sólo produce ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres. O, del culto al “*Kyrios Money*”, que sustituye al antiguo *Kyrios Kaisar* de los romanos, y al que contraponemos nuestra única confesión: *Kyrios Iesus*. Éste es el momento de retomar lo antes dicho sobre la mediación de las ciencias sociales en la reflexión teológica. No es que nosotros hayamos de ser economistas. ¡Ojalá pudiéramos! Pero desde D. Schweickart (*Against Capitalism*), hasta los Stiglitz, Krugman, Piketty, Giraud o los españoles Vicenç Navarro y J. Torres López,... hay una cantidad de nombres que nos pueden ser muy útiles, al menos para perder el miedo a los falsos dogmas neoliberales disfrazados de inocentes ecuaciones como el lobo de Caperucita: porque no se trata de discutir sus cálculos sino *los presupuestos de esos cálculos*.

Últimamente vengo repitiendo que toda economía se apoya en una “meta-economía”, en unos presupuestos antropológicos que, si no son correctos, invalidarán todos los cálculos siguientes, como se invalida una ecuación cuando las incógnitas no tienen el valor que deben tener.

³ Aunque quizá debería añadir que no sabemos cuánto durará esto, si las reacciones norteamericanas ante los Vatikileaks siguen por donde están comenzando a ir.

Y el presupuesto desde el que reflexionan los economistas neoliberales es que los seres humanos son consumidores-rationales-libres. Pues bien, los tres rasgos son inexactos: hombres y mujeres somos algo más que consumidores y no debemos tolerar que se nos reduzca a sólo eso. Además, en cuanto consumidores, no somos en absolutos ni racionales ni libres. La publicidad sabe eso mucho mejor que los teólogos del mercado.

Pues bien: ésas son “las siete trompetas” que hoy debemos hacer resonar y “los siete sellos” del libro que nos toca abrir. Para eso tenemos también “siete señales” (cf. Apoc 8, 6, 14), hasta que desaparezca “la Bestia” y aparezca la nueva Jerusalén.

Hoy en día, además, esta denuncia se hace más urgente que antaño por la gravedad de la amenaza ecológica que quizá sea la más densa de todas las negras nubes que hay en nuestro cielo. Aquí no basta yuxtaponer la tierra y los pobres (como quizás insinuaba el famoso título de Leonardo Boff⁴) sino comprender que hay *una relación de causa y efecto*: la tierra llora como madre, por el mal trato que damos a los más pobres; ella hace suyo ese daño, y vengará el dolor que hemos ido causando a sus hijos. La encíclica de Francisco vincula también el daño causado a la “hermana madre tierra” con la irracionalidad e inmoralidad de nuestro sistema económico del que la enfermedad de la tierra es una simple metástasis. Ojalá lleguemos a tiempo de curar este doble cáncer.

Curiosamente, en estos momentos en que tan necesaria es una denuncia seria, radical y bien fundamentada, los sociólogos hablan de una apostasía de los intelectuales. ¿No debería la teología suplir ese silencio ominoso?. Uno de los libros “fundacionales” del Centro “Cristianismo y justicia” se titulaba: *El secuestro de la verdad*⁵. Y aplicaba a nuestro sistema económico la frase de la carta a los romanos: “los hombres secuestran la verdad con su injusticia” (1,18). La injusticia de un sistema “incapaz de crear pleno empleo digno y de reducir las lacerantes diferencias entre los hombres”⁶ y que sólo sabe producir “ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres” (Juan Pablo II), oscurece la verdad de Dios y hace cada vez más difícil la fe cristiana en medio de ese sistema.

2.2.- *Una dimensión de toda la teología.*

En segundo lugar, y más importante, la TL ha de dejar de ser vista como un tratado más o una disciplina más de la teología, para pasar a ser *un modo de enfocar* (o un “objeto formal”) de todos los tratados de la teología. El famoso decreto 4º de la Congregación General 32 de los jesuitas, decía que la promoción de la justicia no puede ser “asunto *exclusivo de unos cuantos jesuitas*” sino que es “una de las dimensiones constantes *de todo apostolado*”. Quizá por eso habló Juan Luis Segundo de una “liberación de la teología”. Porque alguna vez he visto programas bienintencionados de algún Centro, donde se hablaba vg. de Cristología, Trinidad, Eclesiología, Teología de la liberación... Pero no se trata de eso, sino de que la cristología sea una cristología de la liberación, la ecclesiología una ecclesiología de la liberación... etc. Porque sólo eso evitará que

⁴ Grito de la tierra, grito de los pobres.

⁵ El primero se titulaba: La justicia brota de la fe. En el segundo hay un largo capítulo: “los pobres como lugar teológico”, que creo que no ha perdido vigencia.

⁶ Ambas acusaciones no son de hoy sino que proceden de J. M. Keynes en su obra clásica sobre el empleo, el interés y el dinero.

(evocando otra vez a G. Gutiérrez) hagamos una teología “de los amigos de Job”, que cree poder hablar de Dios al margen (o en contra) del sufrimiento del inocente.

De un Cristo anunciador del Reino y Crucificado, revelador del Dios anonadado, y Redentor de la injusticia humana, brotará entonces un tratado de Dios que será del Dios de los pobres (revelado como buena noticia para ellos y no para los filósofos, como escribió A. González, hablando precisamente de la Trinidad⁷). Eso nos llevará a una eclesiología que sea de “la iglesia de los pobres”, a una antropología teológica que recupere la imprescindible paridad entre individuo y comunidad en el ser humano: lo que llevaría al tema jesuánico de reunir “las ovejas perdidas” de la casa de Israel, así como a la atención a lo estructural y las ciencias sociales, y al tema marcusiano de las falsas necesidades... La escatología incorporará la aportación definitiva de Josep Giménez cuando unifica la “palabra última” que es palabra sobre lo Último y palabra *desde los últimos*. Y finalmente tendremos una sacramentología de los pobres. Quizás este último es el tratado que menos se ha visto afectado por la TL, pero debe serlo también: pensemos vg. en un bautismo como “entrada en la Iglesia de los pobres”, que supone un abrigo para luchar no sólo contra el propio “pecado original” sino contra todo el pecado social y estructural; o en una confirmación que reafirme esa pertenencia a la iglesia de los pobres con la opción personal que ello comporta; en una eucaristía que recupere el valor de los gestos más allá de la mera materia desnuda: *partir* el pan y *pasar* la copa, como símbolos ancestrales de esa doble actitud de compartir la necesidad y comunicar la alegría, que es como el testamento de Jesús en el que el Resucitado se hace presente en la comunidad celebrante... Todo esto ayudaría a superar la crisis actual de los sacramentos, nacida de su impostación meramente ritualista e individualista, y demasiado mágica.

Queda una última alusión en la que ya no puedo entretenerme: se ha dicho con razón que la TL era una forma de teología *espiritual* (baste recordar la frase citada de Schillebeeckx a Gustavo: “tu metodología es tu espiritualidad”). Pues bien, desde aquí la TL debería entrar en el actual interés por la mística, dándole veracidad y evitando que la mística buscada sea una simple huida de la realidad y de la historia.

He reconocido otras veces que ese descubrimiento de la “mística” puede poner de relieve defectos de los años anteriores: un exceso de voluntarismo y unas expectativas ingenuas de triunfo inminentes a las que ya he aludido. Pero, concedido esto, hay que recordar en seguida que nada nace en la historia exenta de riesgos y de peligros, por bueno e importante que sea. Y me parece innegable que la reciente moda mística puede acabar derivando en una especie de “autismo espiritual” que parece presuponer que en el mundo solamente existen Dios y mi propio bienestar. El teólogo alemán J. B. Metz (bien cercano a la TL) repite sin cesar que la mística cristiana es una mística “de ojos abiertos” y no de ojos cerrados. Yo mismo hablé (a los inicios de esta corriente) de la diferencia entre “mística del éxtasis y mística de la misericordia”⁸.

⁷ Cf. *Trinidad y liberación*, San Salvador 1994, p. 59.

⁸ Ver el capítulo con ese título de *El factor cristiano*, antes citado. También la obra *Mística y compromiso por la justicia* (editada por el equipo de CyJ), más el título ya de por sí expresivo de Lucía Ramón: *Queremos el pan y las rosas*.

Recojo aquí estas alusiones porque, con la mística, viene dado el interés por los “testigos” que son lo único que resulta convincente en este mundo postmoderno sin casi verdades absolutas. Ahí tenemos el interés y el respeto que siguen despertando en el primer mundo figuras como Msr. Romero, Ignacio Ellacuría y sus compañeros. Por eso, terminaré proponiendo una tarea importante para la América Latina de hoy: acaba de aparecer en España un libro titulado “Maestros y Testigos”, que recoge las charlas dadas en el Colegio Mayor Chaminade de Madrid, el curso pasado. Allí se presentan unas pocas figuras de la amplia gama de testigos con que está regado nuestro siglo XX (Juan XIII, Bonhoeffer, Ety Hillesum...). Creo que algo semejante es urgente hoy a nivel del subcontinente latinoamericano. Algo se ha hecho ya con Msr. Romero. Pero creo que debería ampliarse porque América Latina está sembrada de testigos y de mártires. Ahí está el libro de la argentina Clara Temporelli (*Amigas fuertes de Dios*) sobre mujeres mártires en América Latina.

Ojalá todo lo anterior ayude a comprender la importancia de la TL para una espiritualidad de esa utopía que, como hemos dicho tantas veces y como indica su nombre, “no tiene lugar” en este mundo pero sigue teniendo una enorme vigencia para evitar que este mundo se desmorone. Terminaré por eso personificando estas reflexiones en un testigo concreto que no es exactamente un “teólogo de la liberación” pero sí un maestro espiritual y un poeta de la utopía, que es, a la vez, europeo y latinoamericano; y que es finalmente un hombre de Iglesia: tanto que es un obispo: me refiero naturalmente a P. Casaldáliga.

3.- Un paradigma común: Pere Casaldáliga.

No necesita presentación este obispo catalán radicado desde hace unos 50 años en el Matto Grosso brasileño. Referente fundamental en América Latina y España. Y también suavemente molesto para las autoridades romanas. Su teología que él reconoce deber a los teólogos de la liberación, se formula en su poesía y se activa en su praxis. Casaldáliga ha sido el teólogo-poeta y el activista-poeta unificando así las dimensiones teológica, mística y praxica que recorren este capítulo. En la imposibilidad de un análisis más extenso, elegiré un único ejemplo por el tono que tiene de autoidentificación:

“Si no sabéis quién soy, si os desconcierta – la amalgama de amores que cultivo – una flor para el Che, toda la huerta – para el Dios de Jesús. Si me desvivo – por bendecir una alambrada abierta... – Si tiento a Dios por Nicaragua alerta... - Sabed: del pueblo vengo, al pueblo voy... – Tenedme simplemente por cristiano – si me creéis y no sabéis quien soy”.

Son versos de un soneto que se titula precisamente “Identidad”. A destacar que, por desconcertante que parezca, ésta no es más que simplemente la identidad *cristiana*. Cuando “toda la huerta” es para el Dios de Jesús, no hay que temer dedicar una flor de ella a las promesas de la historia (como el Che Guevara o la primera revolución nicaragüense), por más que su brillo sea fugaz como el esplendor de las flores... Esa misma dialéctica se expresa en los dos últimos tercetos del soneto siguiente cuyo título proclama que esa es una identidad en “Éxodo”:

“Al acecho del Reino diferente – voy amando las cosas y la gente – ciudadano de todo y extranjero. – Y me llama Tu paz como un abismo – mientras cruzo las sombras guerrillero – del mundo de la Iglesia y de mí mismo”.

La mundanidad y la trascendencia del Reinado de Dios dan razón de toda la dialéctica que sigue (ciudadano-extranjero) y de esa inclusión de la dimensión revolucionaria (“guerrillera”) en la transformación de la Iglesia y de sí mismo. El Reino es “diferente” (es utopía) pero hay que vivir “al acecho” de él porque tiene vigencia para nosotros. Pero lo que más querría destacar del último terceto es la aparente ruptura de lo que sería una lógica (o una expresión) racional: si lo que cruza el cristiano son “las sombras”, esperaríamos que lo que llama a cruzar esas sombras fuese “Tu luz”. Y sin embargo Casaldáliga habla de “Tu paz” situando precisamente una experiencia mística en el origen de la llamada a esa triple guerrilla.

En resumen: religioso, obispo, poeta, activista, español y latinoamericano, la figura de Casaldáliga me parece el mejor símbolo del tema de todo este capítulo.



De los editores:

Daylíns Rufín Pardo (Matanzas - 1975)

Licenciada en Teología por el Seminario Evangélico de Teología de Matanzas y Máster en Biblia (AT) por el seminario Evangélico de Teología de Matanzas. Doctorante en Teología por el Graduate Theological Foundation (GTF).

Actualmente sirve como profesora para el Seminario Evangélico de Teología de Matanzas, en el Área de Antiguo Testamento (Teología del AT , Historia de Israel y Hebreo Bíblico) y en el Instituto Superior Ecuménico de Ciencias de la Religión “Rafael Cepeda Clemente” en los temas de Estudios de Género, Interpretación de Textos Sagrados y Religión y Ecología.

Combina, además, las labores docentes con la práctica eclesial como pastora ordenada en la Fraternidad de Iglesias Bautistas de Cuba (FIBAC) y trabaja como Especialista para el Área de Articulación Ecuménica Fe y Sociedad en el Centro “Oscar Arnulfo Romero” de La Habana, Cuba.

Luis Carlos Marrero Chasbar (La Habana – 1969)

Licenciado en Estudios Bíblicos y Teológicos por el Instituto Superior Ecuménico de Estudios Bíblicos y Teológicos y Máster en Ciencias por el Seminario Evangélico de Teología de Matanzas. Doctorante en Teología por el Graduate Theological Foundation (GTF)

Actualmente sirve como profesor en el Instituto Superior Ecuménico de Ciencias de las Religiones en el área de Religiones (Movimientos Religiosos Contemporáneos, Diálogo Interreligioso, Religión y Género y Espiritualidades Indoamericanas)

Combina, además, las labores docentes con la práctica eclesial como pastor ordenado en la Fraternidad de Iglesias Bautistas de Cuba (FIBAC) y trabaja como Especialista para el Área de Articulación Ecuménica Fe y Sociedad en el Centro “Oscar Arnulfo Romero” de La Habana y Director del Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba.

