

Escuela Universitaria de Teología
C.E.D.I.E.R.
Profesorado de Teología

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En el derrotero hacia otro modelo de Iglesia



TESIS FINAL

Alumno: Diego Facundo Sánchez

Profesor tutor: Lic. Pbro. Pablo Etchepaleborda

Fecha: 20 de julio de 2009

INTRODUCCIÓN

La convocatoria de Juan XXIII a realizar el Concilio Vaticano II significó un giro copernicano en el 'ser y hacer' de la Iglesia y en sus bases. Desde ese momento -como un pedido expreso del Sumo Pontífice- se puso en marcha todo un esfuerzo colegiado para resignificar el caudal teológico y pastoral del Concilio a partir de la realidad de cada continente.

En este contexto se llevó a cabo la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en la ciudad de Medellín (octubre de 1968). Este encuentro significó la recepción creativa del Concilio Vaticano II y su reinterpretación desde América Latina. Parte del gran 'acontecimiento Medellín' fue también el nacimiento formal de una nueva corriente eclesial, que desde el mismo corazón de la Iglesia Católica, buscó renovar y profundizar el compromiso original de la experiencia cristiana: *la opción por los pobres*. Así, en un continente católico casi en su totalidad y paradójicamente marcado por la injusticia, la pobreza y la opresión surgió un nuevo horizonte desde donde vivir la fe cristiana y la eclesialidad: *el de la liberación*. En poco tiempo y casi de modo simultáneo, esta nueva experiencia se plasmó en una teología con rasgos propios y con método original. Surgió así la Teología de la Liberación (TdL), la primera gran corriente teológica nacida en la periferia de los centros metropolitanos de la cultura y de la producción teológica, y con una repercusión a nivel de toda la Iglesia. Aunque se formuló inicialmente en América Latina, la TdL se constituyó con el tiempo -no sin conflictos- en un marco de reflexión para todos los grupos considerados como 'oprimidos' tanto del primer mundo (las minorías), como del tercero (las mayorías).

¿Cómo llegó a tanto una teología periférica? ¿Cual fue su originalidad y riqueza que la llevó a tener repercusión mundial? ¿Qué recorrido debió atravesar para llegar hasta el presente? ¿Sigue aun vigente luego de más de 40 años? Porque el mundo y la Iglesia cambió y eso es evidente...¿Cambió junto a ellos la TdL? El intentar responder a estas preguntas generó en mí la necesidad de realizar este trabajo.

Para llevarlo adelante me serví de un enorme caudal de escritos sobre el tema que a lo largo de estos años se plasmaron en artículos y libros. Elegí para esto, los escritos de los teólogos de la generación conciliar. En comunión con Claude Geffré (director del primer número de la Revista CONCILIUM destinada a la TdL) considero que *se haría imposible recuperar la Teología de la Liberación y ponerla al servicio de una teología con pretensiones universales si no se está participando en las luchas de los cristianos comprometidos en el*

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

*proceso de liberación; de igual modo, más difícil sería emitir desde el exterior un juicio crítico sobre dicha teología, lo cual no es más que un signo de que la originalidad misma de esta clase de discurso teológico proviene del hecho de estar indisolublemente unido a una práctica concreta*¹. Por estos motivos, quise conceder la palabra casi exclusivamente a los teólogos latinoamericanos.

Debo confesar que a medida que avanzaba con mi estudio se me presentó una dificultad: a partir de la década de los años noventa el material sobre el tema se redujo. Noté que la producción escrita en torno a la historia de la TdL comenzó a interrumpirse aproximadamente hacia los años de la conferencia de Santo Domingo, profundizándose aun mas en los años posteriores a la misma.

Considero que esto no fue casualidad, sino que se debió a la propia dinámica de esta década la cual se presentó con dos fuertes cambios, uno al interior de la Iglesia Católica y otro al exterior de ella. Podríamos decir en ambos casos que los cambios no irrumpieron en los 90' sino que venían de antes; no obstante, a partir de estos años, recrudecieron con fuerza. Al interior de la Iglesia se profundizó el proceso de la Restaurador y al exterior de ella, el Neoliberalismo. Estos cambios impactaron de sobre manera en la Iglesia Latinoamericana y, como consecuencia de ello, los teólogos de la liberación se vieron obligados a gastar sus esfuerzos en repensar el contexto socio-económico ya no en clave de dependencia (paradigma de los 60', 70' e incluso de los 80') sino en clave de exclusión y en un marco de globalización. Fue preciso responder con creatividad a las exigencias de este nuevo contexto que encima de ser complejo en sí mismo, vino aparejado en lo eclesial de un fuerte centralismo y un constante debilitamiento de los espacios de diálogo con el mundo y con las demás Iglesias. Este replanteo de paradigma epocal, en contextos eclesiales adversos, llevó tiempo ser madurado. De ahí, considero yo, el silencio en los temas que hacen a la historia actualizada de la TdL. Las fuerzas estuvieron puestas en otro lado.

Aclaro, en torno a esto, que el motivo por el cual explico este corte en la cantidad de escritos, es uno entre otros, aunque sea a mi criterio, de gran relevancia. Hay otros motivos que también son importantes y que en cierta manera, son lógicos. Que durante los primeros 20 años se haya producido abundante material responde también a que fueron años cargados de acontecimientos de relevancia para esta naciente experiencia eclesial y teológica. La TdL nació, creció y se desarrolló con mucha rapidez, generando por ello muchas controversias hacia fuera y hacia adentro de la Iglesia. La intensidad, el compromiso y profundidad de esta espiritualidad le hicieron vivir en carne propia el exilio,

¹ GEFRE CLAUDE. 'La conmoción de una teología profética'. En: *Concilium* n° 96. (1974).

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

la censura, la tortura y la desaparición de muchos de sus integrantes que pagaron con su propia sangre la fidelidad a su opción por los pobres y contra la pobreza, por la vida y en contra de la muerte en todas sus formas. Esto dio para escribir, y mucho. Ya para los 90', el ritmo de los acontecimientos se redujo considerablemente, en algunos casos porque decantaron algunos temas conflictivos que "aparentemente" se aclararon (como los peligros de la 'influencia marxista' o las controversias de la 'Iglesia popular'), y en otros casos porque se logró debilitar la TdL, desestructurando además algo que fue históricamente medular en el proyecto: la *alianza entre las clases populares y no populares que en el seno del pueblo se articularon solidaria y evangélicamente a favor de la liberación*.

De aquí el hecho de que se hace imposible comprender a la historia de la Iglesia y de la Teología Latinoamericana de la liberación si no se la incluye en contextos eclesiales y sociales más amplios; además de que es necesario tener en cuenta para esto, las características históricas del sistema socio económico imperante (el capitalismo) violento e injusto; y de la propia Iglesia Católica por naturaleza conservadora y reticente a los cambios. Esto es parte de lo que tuve que hacer.

Finalizo explicando que el presente trabajo está estructurado en tres partes. La primera intenta mirar el pasado y hacer memoria de todo el proceso eclesial que se vivió a partir del Concilio Vaticano II, acontecimiento éste, sin el cual hubiese sido impensable la experiencia eclesial de Medellín, caldo de cultivo para todo el proceso Latinoamericano posterior. Ambos encuentros significaron una profunda renovación dentro de la Iglesia y permitieron el surgimiento y el pronto desarrollo de una teología en perspectiva latinoamericana y planteada desde el reverso de la historia.

La segunda parte, busca analizar los años del crecimiento y maduración de la TdL pero ya no en clave de 'renovación' sino, por el contrario, en clave de 'restauración eclesial'. Se asume aquí el hecho de que para América Latina, el punto de inflexión que marcaría un cambio en la correlación de fuerzas (a favor de la restauración) sería la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano reunido en Puebla (1979) momento en el cual, se comienza a evidenciar que el rumbo de la Iglesia era contrario al que se venía forjando desde los años conciliares. Esto significó un duro revés para la Iglesia Latinoamericana en general y para la TdL en particular. Hay que agregar que por estos mismos años el mundo se encontró dividido bajo dos grandes ideologías. Por este motivo, tanto el proceso de la restauración como las luchas entre los bloques, condicionaron severamente el desarrollo de su historia: recordemos que las opciones tomadas por la iglesia latinoamericana y por la TdL fueron

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

duramente cuestionadas por los poderes eclesiásticos, políticos y militares. Hubo un proyecto común para debilitarla y también para desestructurarla. Con todo, por la riqueza de estos años y por las características propias de quienes asumieron este proyecto inspirado en la fe (capaces de llevar la fidelidad a las opciones hasta el extremo del martirio) la TdL pudo madurar en medio de los conflictos bebiendo del agua de su propia experiencia y de sus ricos aprendizajes.

Finalmente la tercera parte pone de manifiesto la gran crisis que vivió la TdL a partir de los años 90' cuando el mundo se revolucionó transformando las bases socioeconómicas, culturales y también religiosas a lo largo y a lo ancho de toda Latinoamérica y el mundo. Debilitada por tantos años de represión y por una fuerte disminución en sus agentes (los más comprometidos con el proyecto), pero también un poco desorientada por estos cambios epocales, la TdL buscó encontrarse nuevamente consigo misma y con sus intuiciones fundamentales para fortalecerse y para reorientar su proyecto. Fueron muchos años de silencio. Superada esta etapa, la TdL comenzó a renacer lentamente desde sus bases para servir en un nuevo tiempo, para renovar su compromiso en favor del Dios de los pobres y para resignificar, en contextos de endurecimiento eclesial, de neoliberalismo y de exclusión, su análisis, su juicio evangélico y su práctica liberadora. Desde este renacer desde las bases, es que la TdL hoy busca ser útil en la construcción de *otro modelo de Iglesia*, necesario en medio del siglo XXI, alternativo al actual -que se encuentra en irreversible crisis- y liberador de todas las opresiones. Desde este renacer es que se entienden, también, los desafíos que a esta teología se le presentan en la actualidad, y a su vez los nuevos desafíos que ella le presenta a la sociedad en general y al mundo desarrollado en particular. Y es que como dice Leonardo Boff cuando se refiere a la crisis global, 'ya no habrá un Arca de Noe que salve a unos pocos'. Otro mundo debe ser posible, pero esta vez, para todos.

Este sería el recorrido que le propongo hacer a quien pretenda leer este trabajo. A medida que avancen con su lectura, comenzarán a darse cuenta que el relato es fundamentalmente 'histórico'. Esa es la idea, que nos podamos encontrar con una historia. Y por encontrarnos con una historia, que nos podamos encontrar también con personas, con opciones, con sueños y con luchas. Muchas de ellas, inspiradas en la fe y en los sueños y luchas de Jesús. Otras no. Será cuestión de cada lector se posiciones y opte como vivir, como soñar y como luchar. Y desde donde hacerlo. La TdL, como el propio Jesús, intentó hacerlo siempre 'desde' el lugar del pobre.

Ojala que este trabajo nos empuje a hacer nosotros lo mismo.

I PARTE – UNA ESPERADA PRIMAVERA:
LA RENOVACIÓN ECLESIAL (1962 – 1979)

Desde 1945 en adelante, se dio en Europa un proceso de recuperación económica, social, cultural y espiritual. En estos años nació el Estado de bienestar social y fue impuesto un capitalismo reformista y social. Reformismos expansivos que permitieron movilizaciones y organizaciones sociales.

A principio de los años 60', Europa vivía todavía en el período de los años llamados 'Los treinta gloriosos', caracterizados por esta recuperación económica que venía desde los años de la pos guerra y que se inscribía en el marco de la reconstrucción europea. A pesar de que estos años estuvieron marcados por la guerra fría, la fe en el progreso pudo nutrir las ambiciones de un continente que creyó ciegamente en las bondades de la modernidad, de la ilustración, y de las revoluciones francesa e industrial. Europa fue conciente de su 'superioridad cultural' basada en el progreso material fruto de una aceptada racionalidad instrumental.

En este ambiente de estabilidad y confianza en el presente y en el futuro, quedó inscripto uno de los acontecimientos eclesiales más importantes de la historia de la Iglesia.

1- Un fuerte viento sacude a la Iglesia: El Concilio Vaticano II

El 9 de octubre de 1962 se dio inicio al Concilio Ecuménico Vaticano II. El papa Juan XXIII fue capaz de darle un crédito ilimitado a Dios para que *subvirtiera* las bases de una Iglesia separada de un mundo que desde siglos atrás caminaba al margen de ella, cuando no en su contra. En su mente y en su corazón estaba la intención de hacer entrar a la Iglesia en la historia y en la sociedad del siglo XX. Ella, según su criterio, debía aggiornarse sacudiéndose el polvo imperial y entrando en un diálogo profundo con la cultura moderna.

Al hablar en aquellos años del concilio del 'fin de la época postridentina' se estaba tratando de cerrar una etapa histórica en la que se había consolidado una idea imperial de Iglesia -que había nacido con Constantino y que se había consolidado con la reforma gregoriana- , y se estaba comenzando a abrir otra etapa históricamente nueva, en la que se trataría de entender la Iglesia desde otras perspectivas completamente distintas.

Ante el ritmo acelerado de los cambios sociales y la necesidad de reconstruir la unidad entre los cristianos, el papa tomó la decisión irreversible de convocar a un gran concilio ecuménico. Era necesario evitar un retraso fatal, como ya había ocurrido en los tiempos de

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

la reforma protestante² y actuar con rapidez. La Iglesia debía salir cuanto antes de su mutismo de vieja dama arropada en su pasado, para hablarles finalmente a los hombres del nuevo tiempo para servirles y para conducirlos a Cristo³.

El Concilio Vaticano II (CV II), que comenzó el 11 de octubre de 1962 bajo el pontificado de Juan XXIII y culminó el 8 de diciembre de 1965 bajo el pontificado de Pablo VI, fue sin duda alguna la más amplia operación de reforma jamás realizada en la Iglesia, no sólo debido al número de padres conciliares (2540 a su inicio frente a los 750 del Vaticano I y 258 del Concilio de Trento) y a la unanimidad de las votaciones que muchas veces batieron records, sino también por la amplitud de los temas abordados. Además, de esto, el CV II representó un acontecimiento de originalidad única: los concilios anteriores, de ordinario, estuvieron provocados por alguna herejía o desviaciones particulares e incluso regionales. El mismo Concilio de Trento evolucionó dentro de fronteras doctrinales bien delimitadas: relación escritura-tradición, pecado original, justificación, sacramentos. El Concilio Vaticano I siguió siendo un concilio occidental y hasta europeo. Con el CV II sin embargo, la Iglesia *adquirió una dimensión y una conciencia universal*⁴. A la universalidad de los temas abordados hizo eco la universalidad de la representación episcopal. Concretamente, Europa representó el 35% de padres conciliares; los EEUU y Canadá, el 15%; América Latina, el 23%; Asia, el 10%; África, el 11% y, finalmente, el Medio Oriente y Oceanía el 6%.

A lo dicho anteriormente sobre las dimensiones del concilio en torno a su grandeza histórica en términos cuantitativos y cualitativos, es preciso sumarle la fuerza del Espíritu que le confirió a este acontecimiento una profunda densidad evangélica a su mensaje y a sus orientaciones⁵.

Tres intuiciones guiaron a Juan XXIII a la hora de convocar el Concilio: *abrirse al mundo moderno, lograr un diálogo ecuménico fecundo y ser una Iglesia de los pobres*⁶.

² Según el gran teólogo luterano alemán Adolf Harnack (Livonia 1851 – Heidelberg 1930), si el concilio de Trento se hubiese anticipado quince años, quizás podría haberse evitado el drama de la Reforma.

³ Hemos de añadir que el kairós histórico era favorable, ya que en el momento del concilio la Iglesia se había liberado finalmente de las trabas políticas y gozaba además de un equipo excepcional de grandes teólogos tales como Theilhard de Chardin, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Henry de Lubac, Yves Congar, Réginal Garrigou Lagrange, Bernard Häring, Marie Dominique Chenu, Johan Baptist Metz y Gustave Thils, entre otros.

⁴ K. Rahner en G. GUTIÉRREZ, *Evangelización y opción por los pobres*. Paulinas, Buenos Aires, 1987, 76.

⁵ A poco más de 40 años de la clausura del CV II, aparece todavía con mayor claridad la presencia tan iluminadora y fuerte del Espíritu en el mismo, en sintonía con el horizonte de Pentecostés.

⁶ G. GUTIÉRREZ, *Evangelización y opción por los pobres*, Paulinas, Bs. As., 1987, 78.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Las dos primeras intuiciones tuvieron buena acogida y se desarrollaron en profundidad tanto en las Constituciones como en los Decretos Conciliares. Así, en función de su misión, la Iglesia del Vaticano II acogió al mundo moderno y a sus conquistas tan ardorosamente cuestionadas en la etapa anterior: la libertad de conciencia (GS 26), de pensamiento, de religión (DH 2); la autonomía de las realidades terrestres (GS 36); el espíritu democrático (GS 31); el aprecio a la persona humana en su objetividad sagrada (DV 5), en su historicidad y en su dinamismo transformador (GS 1); la conciencia de la unidad de la historia humana la cual interpreta en perspectiva histórico-salvífica (GS 38); el descubrimiento de las Iglesias cristianas como Iglesias en las cuales se ve realizada, aunque de forma incompleta, la Iglesia de Cristo (UR 2); acepta el desafío de las religiones y su significación histórico-salvífica (NA 1); admite el dialogo hacia adentro y hacia fuera como la manera de construir el consenso, como mutuo aprendizaje y enriquecimiento y como expresión del respeto ante el pluralismo.

No sucedió lo mismo con la tercera intuición ya que no había en la Iglesia ni una experiencia ni una reflexión de magnitud semejante a las que había con respecto a la apertura del mundo y al ecumenismo, dos temas en los cuales se venía trabajando en Europa desde hacía mas de medio siglo⁷. No obstante, el tema ‘pobreza’ no pasó desapercibido en los debates y en la reflexión. Ejemplo de ellos fue el impacto que tuvo el mensaje radial pronunciado por el papa al cumplirse un mes del inicio de las sesiones conciliares. Dijo: *para los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y como quiere ser, como la iglesia de todos, en particular como la iglesia de los pobres*⁸. Tan profundas fueron estas palabras que esta tercer intuición suscitó la inspiración de un ‘Foro sobre los pobres’⁹ en cuyas sesiones romanas a lo largo de las cuatro etapas del Concilio participaron obispos, cardenales, peritos y teólogos, con asidua presencia latinoamericana. Para los 600 obispos latinoamericanos (el 23% del total) que asistieron, el Concilio se les presentó como un catecumenado espiritual y teológico. Al conocerse mejor entre sí,

⁷ Para profundizar en las opciones asumidas por el Concilio Vaticano II, puede leerse el *Anexo I en su primera parte al final del presente trabajo*.

⁸ Radiomensaje del 11 de septiembre de 1962.

⁹ Momento de gran iluminación teológica fue dicho Foro. Se conformaron dos grupos de trabajo (convocados por Don Hélder Cámara y Manuel Larraín), para pensar el Tercer Mundo. En esos espacios se hacían presentes los mejores teólogos conciliares tales como Congar, Rahner, Danielou, Schillebeeckx, etc.

adquirieron una conciencia aguda de su misión en el Continente, sobre todo en el campo de la justicia social¹⁰.

Así, para el otoño europeo de 1965, cuando el Concilio se acercaba a su fin, Don Manuel Larraín, obispo de Talca (Chile), confió a los compañeros y amigos su sentir y sus preocupaciones con estas palabras: *lo que hemos vivido es impresionante, pero, si en América Latina no estamos muy atentos a nuestros propios signos de los tiempos, el Concilio pasará al lado de nuestra Iglesia, y quien sabe lo que vendrá después*¹¹.

Con esas palabras del presidente del CELAM, quedó allanado el camino para la realización de un ‘concilio continental’.

2- Un fuerte viento sacude América Latina: Medellín y la recepción del Concilio

Haciendo eco de este profundo sentir expresado por Monseñor Larraín, la Conferencia de Medellín significó entonces, la transposición de la perspectiva del Concilio y sus intuiciones al contexto específico del continente latinoamericano¹².

A diferencia de Europa en donde se vivía un tiempo de profundo optimismo, en América Latina el contexto era totalmente diferente. Por estos años se implantaba en el continente un capitalismo transnacional, apoyado en la ideología del desarrollismo, frente a la cual se propugnaba la liberación en el interior de los países y de cara a los países centralizadores. El mundo político se incendió con el auge de los movimientos populares y estudiantiles, con la organización de sindicatos urbanos y rurales y, sobre todo, con movimientos revolucionarios que embistieron una fuerte lucha contra un sistema económico y político macabro cuyo trasfondo, las clases dirigentes ya no podían ocultar. Este sistema se tornaba cada vez más desigual e injusto, favoreciendo a los grupos de poder y segregando al pueblo que sufría un deterioro constante. Este fracaso del modelo hizo surgir la ‘Teoría de la Dependencia’, cuyo postulado central se basó en la imposibilidad de un verdadero desarrollo sin la definitiva ruptura de la dependencia con el Primer Mundo. *El subdesarrollo se presentaba así como el reverso de la moneda del desarrollo y su*

¹⁰ C. FLORISTÁN, “Yo y la teología latinoamericana”. En: L.C. SUSIN (ed); *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Sal Terrae, Santander, 61.

¹¹ G. GUTIERREZ, “La recepción del Vaticano II en Latinoamérica”. En G. ALBERIGO – P. JOSSUA, *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid, 1987, 227.

¹² El Concilio Vaticano II como espíritu y como conjunto doctrinal incidió con gran impacto en la Iglesia de América Latina. Él mismo legitimó la renovación de la Iglesia en curso y permitió la recepción creativa desde otra perspectiva.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

*consecuencia*¹³. La solución a este estado de cosas consistiría entonces en un proceso de ruptura de lazos de dependencia y la consiguiente liberación para llevar a cabo los proyectos nacionales autónomos.

Este era entonces el contexto de América Latina para el momento en que se reunió el episcopado. Confluyeron aquí tres situaciones que hicieron de la II Conferencia del CELAM un hito en la historia de la Iglesia latinoamericana: la fuerza del Concilio Vaticano II como guía e inspiración, el complejo contexto de América Latina, y la valentía, creatividad y profecía de una generación de pastores que lograron hacer una ‘recepción creativa’ del Concilio a partir de la realidad del continente latinoamericano signado por una tremenda pobreza, una injusticia estructural y un clamor por la liberación integral.

Comenzó a emerger así lo que fue el eje transversal de la asamblea. Si el Concilio había reclamado la presencia de la Iglesia en el mundo, Medellín logró comprender que en América Latina ese mundo era el mundo pobre, el submundo (Introducción 6). Surgió entonces una nueva conciencia y modo de vivir la Iglesia recogiendo el deseo y petición de Juan XXIII de que la Iglesia fuese preferentemente ‘Iglesia de los pobres’. Siguiendo al Jesús de las bienaventuranzas (Lc 6,20-26) y a su espíritu, y volviendo a colocar a los pobres y su liberación en el centro de su vida y su misión (Lc 4,16-21) fue como la Conferencia Episcopal de Medellín dio acogida plena a la tercera intuición conciliar. Este deseo del Papa, hecho realidad en nuestra Iglesia continental significó *que el proyecto de una Iglesia de los pobres quedase entroncada con una aspiración que había nacido en el corazón mismo de la Iglesia Universal*¹⁴.

La Conferencia de Medellín se llevó a cabo entonces desde el 26 de agosto hasta el 6 de septiembre de 1968 y llevó el nombre de “*La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*”. Para responder a los desafíos centrales que planteaba semejante acontecimiento, los obispos realizaron variados estudios de la realidad latinoamericana. Fue oportuna e inspiradora la encíclica *Populorum Progressio*, sobre el desarrollo de los pueblos la cual incentivó aún más este proceso. En las iglesias locales de los diferentes países de Latinoamérica diversos grupos de cristianos, tanto laicos como clérigos, se involucraron en la tarea de auscultar los ‘signos de los tiempos’ en nuestra realidad y reflexionarlos a la luz de la fe.

¹³ F. CARDOZO, ‘Desarrollo y dependencia: perspectiva en análisis sociológico’, en *Sociología del desarrollo*, Buenos Aires, 1970, 19s.

¹⁴ G. GUTIÉRREZ, *Evangelización y opción por los pobres*. Paulinas. 1987, 86.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Este dejarse impregnar por la realidad permitió a los obispos encontrarse con las mayorías empobrecidas y creyentes del continente: indígenas, campesinos y moradores de las periferias urbanas. Todos ellos les revelaron al episcopado su propia verdad. Así lo expresaron en el documento: *El episcopado latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria. (...) Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte* (Pobreza 1 y 2).

De este modo, todas las reflexiones y los escritos de Medellín estuvieron atravesados por la realidad inhumana e injusta de los pobres. En ella se fundamentó su clamor profético. Al discernir ésta, se transparentó a la luz del Espíritu que la vida de inhumana pobreza en que vivían las mayorías no era voluntad de Dios (Pobreza 1, Paz 2), sino que era una situación de pecado que se debía superar (Justicia 2, Paz 14).

Tal como lo expresaron los obispos en las primeras palabras del documento, lo que vivieron en esta II Conferencia fue un verdadero acontecimiento salvífico, es decir, un verdadero kairós de la gracia. Como se dijo anteriormente con el Concilio Vaticano II, por la fuerza y claridad del mensaje se notó en Medellín profunda sintonía con el horizonte de Pentecostés.

¿Quién hubiese imaginado en aquel entonces que aquellos obispos latinoamericanos, llamados durante el Concilio ‘Iglesia del Silencio’ por su escasa participación, abrieran las puertas y las ventanas del cenáculo de Medellín para acoger, proclamar y ponerse proféticamente del lado de los pobres y su justa liberación, con sorprendente valentía, fuerza y claridad? Lo que sabemos es que semejante acontecimiento sucedió, que en Medellín la Iglesia Latinoamericana percibió con realismo el mundo en el que se hallaba y se vio a sí misma con mayor lucidez, empezó a tomar conciencia de su mayoría de edad y asumió su propio destino¹⁵.

¹⁵ Para profundizar en las opciones asumidas por la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano reunido en Medellín, puede leerse el *Anexo I en su segunda parte al final del presente trabajo*.

EL IMPULSO DEL 1° POSCONCILIO:
NACE UNA TEOLOGÍA DESDE EL REVERSO DE LA HISTORIA

3- El impacto de Medellín: Preparación y formulación inicial de la TdL (1968 - 1972)

El Concilio Vaticano II y la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín fueron dos marcos de referencia para el nacimiento de la Teología de la Liberación (TdL). Ella es hija del proceso de reforma y de renovación teológica y eclesial. Los años transcurridos entre 1962 y 1968 conformaron entonces la *fase de preparación* de la TdL.

A su llegada del Concilio los padres conciliares latinoamericanos (Larraín, Proaño, Cámara, Pironio...), pusieron en marcha el proyecto de la realización de la II Conferencia General del CELAM comenzando así una etapa no sólo intensa y original, sino decisiva y realmente transformadora de la conciencia, de la teología y de la praxis de la Iglesia del Continente.

Medellín (la preparación, los textos, el símbolo, su imaginario y el espíritu que suscitó) marcó un hito absolutamente decisivo, con un antes y un después, en la historia entera de la Iglesia del Continente. Medellín fue la *recepción creativa del Concilio Vaticano II desde la perspectiva de los pobres*¹⁶. Una recepción realmente asimilada, entusiastamente acogida y creativamente aplicada, que a partir de este momento pasó a ser la característica de este continente frente a todos los demás.

Si bien Medellín nunca empleó la expresión técnica ‘teología de la liberación’, al utilizar ampliamente la categoría de liberación influyó en el proceso que condujo a la elaboración del nuevo proyecto teológico a escala continental. *De este modo la idea de liberación y la TdL adquirieron estatuto eclesial*¹⁷. Con la claridad que lo definió siempre, el teólogo conciliar E. Schillebeeckx expresó que la TdL fue *el espíritu de Medellín plasmado en una teología*¹⁸.

Después de Medellín floreció en casi todos los países la TdL. Esta segunda *fase*, la que podríamos llamar ‘*de formulación teórica inicial*’, comenzó en diciembre de 1971 con la

¹⁶ Cf. G.GUTIÉRREZ, *Evangelización y opción por los pobres*. Paulinas. 1987, 87.

¹⁷ S. GALILEA, *Teologia da Libertação. Ensaio de síntese* (1976) [en línea] . *Biblioteca Servicios Koinonía* <<http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/teologica/GalileaSegundoTeologiaDaLibertacao.pdf>> [Acceso: 12 de agosto, 2007].

¹⁸ En R. GIBELLINI, *La Teología del siglo XX*. Sal Térrea, Santander, 1998, 373.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

publicación del libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas*¹⁹. Este libro marcó un hito y un salto cualitativo en la teología latinoamericana. El esfuerzo teológico de los sesenta encontró forma y cauce en este trabajo. En él se expresó con claridad el tema central de lo que sería, a partir de entonces, el quehacer teológico en América Latina: hablar de TdL -decía Gutiérrez- era *buscar una respuesta al interrogante sobre la relación existente entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre*²⁰.

De este modo el libro '*Teología de la liberación. Perspectivas*' se constituyó en el paradigma para quien quisiera entender y juzgar al quehacer teológico desde la perspectiva de la liberación. De la mano de los grandes teólogos de la primera generación y anclados sobre los cimientos principales del libro de Gutiérrez, se comenzó a construir todo el edificio posterior.

- *Se constituyó el método teológico* de la TdL estudiándose y resituándose, a partir del mismo, las tareas clásicas de la teología ampliándose de este modo el concepto: de función crítica de la acción pastoral de la Iglesia pasó entenderse ahora como la *reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra de Dios*²¹.

- *Se elaboraron también los conceptos fundamentales de la TdL*, conceptos tales como 'pobres', 'pobreza', 'praxis', 'liberación', 'utopía' y 'salvación', entre otros. Todos ellos fueron expuestos y esclarecidos en sus diversos niveles y perspectivas. De este modo, se logró de entrada una claridad tal en la exposición inicial, que se pudieron evitar muchas confusiones y malentendidos, y a su vez, se pudo impulsar una mejor puesta en práctica.

- *Se reorientaron desde la praxis de liberación los grandes ejes de la existencia cristiana*. El recuperar, por ejemplo, la 'manifestación privilegiada del Señor en el pobre' enriqueció de un modo particular todo el misterio relacionado con el encuentro y seguimiento de Jesucristo. Se analizó la dimensión y la responsabilidad política de la fe en situaciones de injusticia y violencia estructural, y también la comunidad eclesial y su misión ante el desafío de construir una sociedad fraterna, entre otros puntos relevantes.

- En torno a la *temporalidad de la TdL* fue un merito de mismo G. Gutiérrez el haber señalado enfáticamente que toda reflexión teológica tiene significación histórica, en tanto

¹⁹ El origen de este trabajo fue una conferencia del propio Gustavo Gutiérrez pronunciada en Chimbote, Perú, en julio de 1968, antes de Medellín. Esta ponencia fue publicada al español con el título de Hacia una teología de la Liberación en Bogotá, en el año 1971.

²⁰ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación. Perspectivas* (11ª edición). CEP, Lima, 2005, 108.

²¹ G. GUTIÉRREZ, *Evangelización y opción por los pobres*. Paulinas. 1987, 88.

prevalezcan los problemas, necesidades y características en la sociedad y en la iglesia que le dieron origen.

Este momento de génesis sobre la reflexión acerca de la TdL fecundó y dinamizó de manera decisiva el quehacer teológico de América Latina. Recogió y relanzó además, el espíritu y la dinámica del Concilio y de la Conferencia de Medellín. A partir de estos años comenzó a producirse una amplia bibliografía en la perspectiva de la liberación, con diverso valor epistemológico, según los autores, pero siempre tratando de pensar la fe a partir de las prácticas concretas de los cristianos en América Latina y en función de ellas²². Se destacan, además de Gustavo Gutiérrez, figuras como Hugo Assmann, Segundo Galilea, Enrique Dussel, José Míguez Bonino y José Comblin, todos ellos teólogos de la primera generación.

El primer posconcilio: Los años de las experiencias

Por su parte, y como consecuencia de su indisoluble relación, el impacto de toda esta corriente teológica se trasladó al ámbito de lo pastoral. Los años posteriores a la Conferencia de Medellín estuvieron marcados por una dislocación cada vez mayor y consecuente de toda la Iglesia del 'centro a la periferia'. Surgieron por todas partes millares de Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), los pueblos latinoamericanos se apropiaron de la Biblia aflorando de este forma millares de círculos bíblicos; se renovó la pastoral con el surgimiento de nuevos ministerios laicos sobre todo de catequistas y delegados de la Palabra; se transformó el ministerio sacerdotal saliendo de su rutina clásica parroquial, hacia un nuevo modelo de acompañamiento a las masas cristianas populares, tanto en los barrios de la periferia como en el campo; la vida religiosa asumió también con pasión una transformación de su propio modelo, una relectura de su propio carisma como 'seguimiento de Jesús en radicalidad'²³; comenzó a crearse una nueva conciencia y actitud de la Iglesia

²² Cf. Mons. E. PIRONIO, *Teología de la Liberación*, I y II: *Criterio* n° 1607/8 (1970), 783-789, 822-824; H. ASSMANN, *Opresión y liberación. Desafío a los cristianos*. Montevideo, 1971; E. DUSSEL, *Caminos de liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1972; S. GALILEA, *¿A los pobres se les anuncia el evangelio?*, IPLA n° 11(1972).

²³ La inserción de los religiosos en los medios populares fue el signo privilegiado de este nuevo compromiso, que marcó también para la vida religiosa un 'éxodo hacia los pobres'. CRIMPO fue -y sigue siendo- una de las expresiones más claras de ese éxodo. En este contexto la CLAR se constituyó en uno de los centros

frente a los pueblos indígenas o hacia el mundo afro reconociendo su identidad, su valiosa cultura, los pecados históricos contra ellos cometidos y la necesidad de trabajar hermanadamente para recuperar junto a ellos la conciencia y la autoestima negada históricamente. El rol de los Obispos y religiosos comprometidos con el proyecto fueron fundamentales en esta alianza entre los mundos populares y no populares en el seno del pueblo.

Se podría continuar con un sin fin de experiencias de la vida de la Iglesia que fueron adelante en estos años. Sólo una no podríamos olvidar, la que precisamente hace referencia a la página más gloriosa de la historia de la Iglesia Latinoamericana: *los mártires*. En estos años, Iglesia y martirio volvieron a tomarse de la mano como en los primeros siglos de la fe cristiana. A lo largo y a lo ancho de toda América Latina y animados por una misma espiritualidad nacida de la opción por los pobres, los mártires regaron el suelo con la sangre fecunda del seguimiento de Cristo. El martirio se transformó así en un signo de los tiempos de esta Iglesia Latinoamericana del posconcilio. Por la originalidad de esta experiencia, Karl Rahner, uno de los más grandes teólogos del siglo XX y de la historia de la Iglesia, pidió ampliar el concepto de martirio: surgieron así los ‘mártires jesuánicos’, aquellos que no son asesinados ‘in odium fidei’, sino *en represalia a las consecuencias de la fe como lucha por la justicia*²⁴. La iglesia latinoamericana se convirtió, con todo, en un hervidero de ideas, de nuevas experiencias, de compromiso, de renovación pastoral, de compromiso social, de reflexión teológica y de una nueva experiencia espiritual.

Este fue el contexto en el cual nació y creció la TdL, contexto de maravillosa creatividad y de fidelidad a Dios en un difícil momento histórico. Quizás no podría haber sido de otro modo. De hecho, la TdL sólo podía nacer allí donde nació: *en el momento histórico y preciso* (década revolucionaria de los sesenta) *en que un continente empobrecido* (la pobreza como resultado de una larga dependencia histórica) *y reconocido como cristiano tomó conciencia de esa situación contradictoria tanto desde el punto de vista del análisis social* (causas estructurales de pobreza) *como desde el punto de vista de la fe cristiana* (la injusticia como contradicción del ser cristiano y negación de la voluntad de Dios).

animadores de renovación en el continente a través de la presencia ubicua de los religiosos/as a lo largo y a lo ancho de todo el continente.

²⁴ Cf. K. RAHNER, ‘Dimensiones del martirio. *Concilium* n° 183 (1983), 321 ss.

4- Crecimiento de la TdL entre temores y esperanzas (1972 – 1979)

El relativo optimismo de los años sesenta y de comienzos de los setenta, donde se creía y se esperaba una rápida transformación política y social de Latinoamérica, chocó con una trágica realidad de gobiernos militares en todo el cono sur de características mucho más feroces que los que podrían haberse encontrado en años anteriores²⁵. Además, conocieron gobiernos militares Brasil, Uruguay, Perú, Paraguay, Nicaragua, Guatemala, El Salvador y Panamá. El militarismo institucional nació ligado a la penetración del capital en Latinoamérica, a la política autoritaria de los EEUU llevada a cabo por Mc Námara y H. Kissinger y a la elaboración teórica de la llamada Doctrina de la Seguridad Nacional (DSN), creada para luchar contra la ‘subversión’. En nombre de esta lucha, se conculcaron los derechos humanos, se persiguió a partidos y sindicatos, y se ejerció presión sobre las universidades, la prensa y la Iglesia²⁶.

La aplicación de esta doctrina fue arrolladora. Su éxito implacable se explica a partir de que los regímenes autoritarios y corruptos del continente fueron formados y sostenidos por los EEUU que necesitaba sus petrodólares circulando por los países subdesarrollados (especialmente en Latinoamérica, una región históricamente controlada por ellos) para la transnacionalización de la economía y su comercio. A esto se le sumó que algunos sectores influyentes y poderosos de la Iglesia Católica (generalmente los sectores de las altas jerarquías), se negaron a introducir en las iglesias nacionales y locales las reformas del Concilio Vaticano II y de Medellín²⁷. Paradójicamente, quienes sí optaron por seguir las opciones emanadas de la renovación eclesial, muchos sacerdotes, religiosos y aún algunos obispos, no sólo fueron vistos en muchos casos como sospechosos por su compromiso con

²⁵ Son ejemplo de ello las dictaduras de Pinochet en Chile, de Bánzer en Bolivia y de Videla en Argentina.

²⁶V. CODINA, *Teología y fe en América Latina*. Paulinas, Buenos Aires, 1986, 19.

²⁷ El caso argentino es muy complejo. A partir del Concilio Vaticano II se profundizaron las tensiones al interior de la Conferencia Episcopal. La Iglesia Argentina, de fuerte impronta conservadora y muy romanizada, experimentó la controversia de que por primera vez, emanaban ‘en nombre de la propia Roma’, directrices que iban en contra de los lineamientos históricos. Eso generó que los grupos del ala progresista (la revista *Criterio*, el seminario de Devoto a la cabeza de Mons. Pironio, los curas del MSTM, los obispos de la renovación como Zaspé, Devoto, Angelelli, etc) se sintieran ‘avalados’ desde las más altas cúpulas eclesiales para llevar la transformación eclesial tan anhelada. A pesar de sus esfuerzos, por varios y muy complejos motivos, el proceso de renovación fue muy resistido y limitado por la cúpula eclesial y por los gobiernos de facto que se sucedieron desde el año 1966 en adelante. Cf. R. DI STÉFANO Y L. ZANATTA, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Grijalbo Mondadori, Buenos Aires, 2000, cáps. III y IV.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

el pobre, sino que también fueron seriamente atacados y marginados en sus iglesias locales o al interior de sus mismas congregaciones²⁸. Comenzó así el camino de la persecución y del martirio. Se profundizó en esta etapa el abundante martirologio latinoamericano mencionado anteriormente: Pereira Neto, Tito de Alencar, R. Luberhein, J.B. Penido Buernier (Brasil), Rutilo Grande (El Salvador), Juan Alsina (Chile), Héctor Gallego (Panamá), Iván Betancourt (Colombia), Raimundo Hermann Lefebvre, Luis Espinal (Bolivia) y Carlos Mugica, Enrique Angelelli, Mauricio Silva, Carlos de Dios Murias, Gabriel Longueville, Léonie Duquet, Alice Dumont, la congregación de Palotinos o la de los Asuncionistas (Argentina), entre muchos otros.

Para estos años la TdL comenzó a profundizar sobre el tema del cautiverio y el exilio del pueblo de Israel²⁹. Se le sumaron a la generación de los padres como Gustavo Gutiérrez o Hugo Assmann, una segunda generación de teólogos de la liberación: Leonardo Boff, Carlos Mesters, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, Ricardo Antoncich, José Marins, Pablo Richard, Oscar Maduro, Clodovis Boff, Julio De Santa Ana, Eduardo Hoornaert, Juan Bautista Libanio y Roberto Oliveros Maqueo, entre los más destacados.

La liberación del oprimido acarreó pesadas cargas a las ya existentes (Ex 5, 6-23), sin embargo, a pesar de las muchas dificultades y persecuciones, el nuevo germen de la Iglesia, en el espíritu del Vaticano II fue avanzando y haciendo profundizar las opciones emprendidas desde 1968. Asimismo, la reflexión de la fe, que acompañó a ese proceso social y eclesial, fue creciendo y purificándose en las pruebas. Desde el año 1972 con el famoso encuentro en El Escorial (España) donde se presentó la TdL, esta nueva corriente teológica se extendió y entró en contacto con la teología de sectores oprimidos de América del Norte³⁰ y con otras teologías del Tercer Mundo con las cuales se comenzó un verdadero proceso de intercambio y de enriquecimiento mutuo. El año 1976 marcó un hito en este proceso: del 5 al 12 de agosto se organizó en la ciudad de Dar-Es-Salaam, el I Encuentro ASETT (Asociación Ecuménica Teólogos del Tercer Mundo) desde donde se lanzó -con

²⁸ El asesinato de Mons. Angelelli y la masacre de los padres palotinos son un ejemplo claro del ataque sufrido por quienes llevaban adelante los procesos nacionales de reforma eclesial. En ambos casos la complicidades de los poderes eclesiásticos y represivos fueron evidentes.

²⁹ AAVV, *Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*, México, febrero de 1976; L. BOFF, *Teología del cautiverio y de la liberación*. Paulinas, Madrid, 1978.

³⁰ El encuentro realizado en Detroit del 18 al 24 de agosto de 1975 marcó el comienzo de esta nueva etapa de dialogo y enriquecimiento teológico con sectores de otros países y de otras confesiones cristianas.

mucha resistencia por parte de la curia romana- un nuevo movimiento teológico mundial³¹. Dicho encuentro significó un paso adelante en la conciencia y praxis eclesial en la lucha por la liberación integral de los pueblos oprimidos³²

La convocatoria y preparación de la Conferencia de Puebla (1977-1978) fue otro de los momentos históricos para la TdL. A finales de 1976 se convocó a una nueva reunión general del Episcopado Latinoamericano que tendría lugar en Puebla. Su finalidad, se afirmaba, era intentar recoger y evaluar el proceso eclesial desde Medellín. Dicha convocatoria suscitó un intenso trabajo teológico y fue un estímulo eficaz para purificar, profundizar y ampliar el servicio de la TdL. Los estudios y aportes de las iglesias locales y nacionales exigieron a las mismas el reflexionar sobre su ser y su quehacer. Este fue un momento importantísimo que favoreció mucho el poder avanzar en la profundización de los temas centrales de la TdL. Aquí, la primer y segunda generación de teólogos tuvo un rol central.

A su vez, estos fueron los años en donde al interior de la Iglesia comenzaron a surgir voces críticas frente a la TdL dándose por iniciada una fuerte campaña de desprestigio y difamación. Las personas que encarnaron este combate -de fuertes personalidades y de gran poder- comenzaron a ganar espacios. Esto se tradujo en una influencia cada vez mayor para diezmar el movimiento teológico y eclesial iniciado en el posconcilio volviendo así a un tiempo de fuerte control teológico y eclesial. Destacamos las figuras de López Trujillo, Veckemans, Kloppenburg y Hengsebach entre otros.

5- Corrientes de la TdL

Durante el proceso de preparación de lo que sería la Conferencia de Puebla se hizo presente el hecho de que ya no existía una conciencia eclesial común (una misma manera de percibir social y espiritualmente la realidad) ni una teología común para esa experiencia eclesial y social.

Fue el momento crítico del paso de la “teología de la liberación” a las “teologías de la liberación”, es decir, de una intuición común y convergente que se hallaba en el origen de la TdL, a una diversificación progresiva de perspectivas, en función de experiencias

³¹ E. DUSSEL, “Una autobiografía teológica latinoamericana”, en J.J.TAMAYO - J. BOSCH (eds), *Panorama de la Teología Latinoamericana*, Verbo Divino, Navarra, 2001, 192.

³² Los teólogos del Tercer Mundo comenzaron a reunirse con periodicidad, cada trienio. A esta reunión le siguieron la de San Pablo, Brasil (1980), India (1983), México (1986)... Sudáfrica (2006) y Brasil (2009).

históricas, diversidades regionales o culturales y opciones ideológicas diferentes. Esto influyó notablemente en la discusión acerca de la TdL y en la diferenciación de enfoque con respecto a puntos centrales de su método y temática. Fue un momento de tensiones y a su vez, de profundo crecimiento. A continuación identificamos las diversas corrientes que se influyeron mutuamente y que no siempre tuvieron límites definidos entre sí. Enumeramos cuatro vertientes de la TdL tal como se las comenzó a percibir desde 1972³³:

Teología a partir de la praxis pastoral de la Iglesia

Se la entendió desde un comienzo como una TdL en sentido amplio, más atenta a los aspectos pastorales y espirituales de la liberación que a los aspectos culturales y sociopolíticos. Prácticamente no recurrió al análisis social, sino casi exclusivamente a la reflexión bíblica y espiritual. Esta óptica fue adoptada por gran parte del episcopado latinoamericano, el cual, por tener la misión específica de custodiar la tradición y el vínculo de unidad eclesial, fue haciendo que esta posición teológica tendiera a tener menos en cuenta la explicitación teológica del momento teológico de la praxis liberadora propia de los laicos, quienes por su misión se comprometieron en mayor medida con la política³⁴. A esta corriente la llamamos TdL *en sentido amplio*, sobre todo por haber abordado la liberación como tema teológico aunque también con una intención explícitamente liberadora también en el plano histórico.

Teología a partir de la praxis de grupos revolucionario

En esta corriente prevaleció el discurso sobre la acción política revolucionaria de grupos cristianos. Se adoptó aquí el método marxista sin pretender aceptar su filosofía. Y se reflexionó teológicamente desde y para la praxis de grupos cristianos no sólo politizados, sino radicalizados y comprometidos con la acción revolucionaria (no necesariamente violenta). Con esto se corrió el peligro de hacerse claramente elitista: una teología de tal modo particular y provisoria (según los vaivenes de la praxis) que tendió a perder su carácter universal y tradicional.

³³ J.C. SCANNONE, *Teología de la Liberación y DSI*, Guadalupe, Buenos Aires, 1987, 54-80.

³⁴ El autor más representativo de esta corriente fue Monseñor Pironio. Cf. *Escritos pastorales*, Madrid, 1973.

*Teología a partir de la praxis histórica*³⁵

En contextos de imperiosa necesidad de liberación integral como fueron los años donde explotó esta teología, se hizo urgente el poder destacar los aspectos sociopolíticos de la liberación. Esta corriente adoptó ciertos elementos y puntos de vista del análisis marxista, intentando asumirlos críticamente desde un horizonte cristiano de comprensión. Continuó las perspectivas abiertas por el libro *Teología de la Liberación*, de Gustavo Gutiérrez, ahondándolas y enriqueciéndolas. Se presentó desde un comienzo como radical en sus planteos de transformación estructural de la sociedad latinoamericana, siendo a su vez conciente del deseo de mantener fidelidad a la Iglesia y a la tradición teológica. No dejó de dar especial relevancia en su reflexión a la praxis liberadora (pastoral y política) de los sectores cristianos más concienciados y politizados, procurando no caer, como en el caso anterior, en elitismos. La atención y el esfuerzo realizado por la reflexión teológica se encontró arraigada en una militancia revolucionaria y siempre tuvo conciencia de encarnarse política y pastoralmente en el pueblo a través de los movimientos, de las organizaciones y de las CEBs. En palabras del propio Gustavo Gutiérrez, *la perspectiva nunca fue de elites o de pequeños grupos sino de organizaciones que en el movimiento popular y dentro de él, el pueblo cristiano se fue dando a sí mismo*³⁶.

Teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos

Esta corriente estuvo representada desde un inicio por algunos teólogos argentinos, como Lucio Gera y Juan Carlos Scannone. La misma privilegió, para comprender mejor la situación de los pobres, el análisis histórico-cultural, sin descuidar por ello el análisis social -no entendido en su concepción marxista- aunque reconociendo sus aportes. Junto con las categorías de 'pueblo', 'cultura' y 'pobres' (entendidas en perspectiva histórico-cultural), se dio especial relevancia a la de 'religiosidad popular', pues esta corriente teológica entendió (y entiende) la religión como lo central de la cultura ya que ésta se estructura en torno a la pregunta última por el sentido de la vida, de la convivencia y de la muerte. En el caso particular de Latinoamérica se ha tratado sobre todo de una piedad popular católica³⁷.

³⁵ Esta corriente realiza plenamente la descripción que venimos desarrollando a los largo del presente trabajo y que incluye a los principales representantes de la TdL.

³⁶ G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima, 1979, 378.

³⁷ Cf. S. POLITI, 'Teología del Pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana', *Nuevo Mundo* n° 43/44 (1985).

6- Excurso: Sobre el método de la TdL

Desde un comienzo la TdL pretendió ser un nuevo modo de hacer teología. Por ello también desde un primer momento intentó sentar las bases epistemológicas del mismo. La sistematización sobre el método de la TdL más sólida la realizó en el año 1978 el teólogo brasilero Clodovis Boff en un denso estudio sobre las relaciones entre 'teología y práctica'³⁸. En base al marco epistemológico planteado en ese libro su hermano Leonardo definió a la TdL como *aquella que trata de articular una lectura de la realidad a partir de los pobres y desde el interés por la liberación de los pobres; en función de esto, utiliza las ciencias del hombre y de la sociedad, medita teológicamente y postula acciones que alivien el camino de los oprimidos*³⁹.

Esta definición nos evidencia los cuatro elementos que estructuran el discurso de la TdL: *una opción previa y tres mediaciones* La utilizaremos entonces para hablar del método

Opción a priori: por los pobres y contra su pobreza

Para que no se evapore en eufemismos, la TdL supone por parte del teólogo, una clara conciencia y definición de su lugar social. Toda teología, sea la que sea, se encuentra socialmente situada. El teólogo de la liberación opta por ver la realidad (social) a partir de los pobres, analiza los procesos en interés a los pobres y actúa en la liberación junto a los pobres. Se trata de una *opción política* desde el momento en que se define el teólogo como un agente social que ocupa un determinado lugar, el de los pobres y oprimidos, en correlación de fuerzas sociales. Se trata, al mismo tiempo, de una *opción ética*, porque no se acepta la situación tal como está, se experimenta indignación frente al escándalo de la pobreza y se manifiesta claramente un interés por la promoción de los pobres, la cual sólo es posible si se produce un cambio estructural de la realidad histórico-social. Y es fundamentalmente una *opción evangélica* ya que los pobres son los primeros destinatarios del mensaje de Jesús y constituyen además el criterio escatológico por el que se define la salvación o perdición de todos y cada uno de los hombres (Mt 25, 35-46).

Esta opción previa determina el lugar social, el 'donde' desde el que el teólogo hace teología; y esto, a su vez, 'interfiere' en el lugar epistémico, en el 'como' hace teología el

³⁸ Cf. C. BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca, 1980.

³⁹ L. BOFF y C. BOFF, *Libertad y liberación. El sentido teológico de las liberaciones socio-históricas* (2ª edición), Sígueme, Salamanca, 1985, 35.

teólogo. La interferencia excluye tanto la falta de relaciones entre teoría y práctica como la existencia de una relación directa, en cuanto que la lógica de la ciencia no es la lógica de la praxis; la interferencia del lugar social en el lugar epistémico o teórico indica una relación indirecta, en el sentido de que el lugar social hace posible un discurso teológico correspondiente: el 'que hacer' se convierte en el 'que pensar'. En virtud de esta opción previa, así configurada, la TdL es teología desde y sobre la praxis, teología entendida rigurosamente como acto segundo⁴⁰.

La mediación socioanalítica: el uso de las ciencias sociales

La teología siempre ha utilizado y privilegiado en su reflexión mediaciones filosóficas: basta recordar el platonismo en la época patrística o el aristotelismo en la época escolástica. La TdL, que parte de la praxis y mira a la praxis, utiliza en cambio las ciencias sociales y privilegia la mediación socioanalítica⁴¹.

De aquí que desde un inicio, el recurso a las ciencias humanas, y especialmente a las sociales se ha tomado como una aportación específica de la TdL, en el sentido que ha concretado la advertencia conciliar en la práctica desde las víctimas⁴². A partir de esta recomendación, las ciencias sociales han sido incorporadas a la TdL y desde ella a la metodología teológica en general, de tal manera que *hoy día no se puede hacer teología sin tener en cuenta las ciencias profanas*⁴³.

De esto no se sigue que la TdL excluya la mediación filosófica. La TdL no es toda la teología, sino que es una 'teología segunda' que presupone una 'teología primera', es decir, todo el discurso previo y presupuesto sobre la revelación y la salvación cristiana, donde

⁴⁰ Cf. C. BOFF, 'Epistemología y método de la Teología de la Liberación', en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo I, UCA, El Salvador, 1990, 97 ss.

⁴¹ Cf. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1973, 103-138.

⁴² El mismo Concilio Vaticano II introdujo el análisis sociológico y recomendó su empleo en la reflexión teológica. Citamos para recordar un texto memorable en este sentido: '*Los teólogos, guardando los métodos y las exigencias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo mas apropiado de comunicar sus conocimientos a los hombres de su época; porque una cosa es el depósito mismo de la fe -o sea, sus verdades- y otra es el modo de formularlas, conservando el mismo contenido. Hay que reconocer y emplear suficientemente en el trato pastoral no sólo los principios teológicos, sino los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en la psicología, llevando así a los fieles a una más pura y madura vida de fe*' GS 62; ver también al respecto los números 54 y 44 de la misma constitución.

⁴³ Carta póstuma de K. Rahner dirigida al cardenal Juan Landázuri Ricketts, arzobispo de Lima, en defensa de la teología de Gustavo Gutiérrez, el 16 de marzo de 1984 y recogida en *Misión Abierta* 4 (1984), 113.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

sigue funcionando una triple mediación: filológica, histórica y filosófica. El hecho de que la TdL privilegie la mediación socioanalítica en su discurso parte del hecho de que ésta es la que vincula teología y praxis.

La mediación a elegir, o el tipo de análisis o teoría social que asumirá el teólogo de la liberación está en función del lugar social por el que previamente ha optado y por el sentido que le ha dado a su análisis que es en función de la liberación de ellos, los oprimidos. Por eso, la TdL comienza inclinándose sobre las condiciones reales en que se encuentra el oprimido, de cualquier orden que sea. Ciertamente el objeto primario de la teología es Dios. Sin embargo, antes de preguntarse que significa la opresión a los ojos de Dios, el teólogo necesita preguntarse más en la base, qué es la opresión real y cuáles son sus causas. Como bien decía Santo Tomás de Aquino *un error acerca del mundo, redundará en error acerca de Dios*⁴⁴.

Además, si la fe quiere ser eficaz, lo mismo que el amor cristiano, es preciso que tenga los ojos abiertos a la realidad histórica que quiere fermentar. Por eso, conocer el mundo real del oprimido forma parte (material) del proceso teológico global. Es un momento o mediación indispensable, aunque insuficiente, para un entendimiento ulterior y más profundo, que es el saber propio de la fe.

Así pues, del mismo modo que la asunción de la mediación socioanalítica depende de una opción previa a favor de los oprimidos y va dirigida a una praxis de liberación, así también se privilegia un análisis social no de tipo funcionalista (la sociedad como un todo orgánico), que llevaría a una práctica reformista, sino de tipo dialéctico (la sociedad como conjunto de fuerzas en tensión), porque responde mejor a los objetivos pretendidos por la fe y por las prácticas cristianas de liberación de los marginados y los sin poder.

En tal contexto, la asunción de la mediación socioanalítica conlleva generalmente la utilización crítica de instrumentos conceptuales elaborados por la tradición marxista: en palabras de Clodovis Boff, *después de Marx, la teología ya no puede poner entre paréntesis las condiciones materiales de la existencia, so pena de mistificar la realidad con situaciones inicuas. La palabra teológica concerniente a 'lo social', no tiene crédito si no es como palabra-segunda, es decir, después de haber explicado las condiciones mencionadas*.⁴⁵ Por eso, en este análisis de la realidad social conflictiva entran en juego determinados datos de la antropología social, la psicología social, la historia y todo el instrumental analítico elaborado por la tradición marxista (Marx y las diversas aportaciones

⁴⁴ *Summa contra Gentiles*, Libro 2, cap.3, n° 6.

⁴⁵ Cf. R. GIBELLINI, *La Teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander, 1998, 381.

del socialismo, de Gramsci, del marxismo académico francés, etc) desvinculado de sus presupuestos filosóficos (el materialismo dialéctico)⁴⁶.

La opción de cómo abordar el análisis, dependerá en última instancia, de la opción tomada por los teólogos los cuales siendo parte de una comunidad más amplia y de base, escogerán con decisión una lectura conflictiva de la realidad que están viviendo. Y esto lo harán a partir de los criterios que les ofrece la fe y en articulación con los análisis de las ciencias sociales⁴⁷.

La mediación hermenéutica

La hermenéutica es la ciencia y la técnica de interpretación por la cual se hace posible llegar a comprender el sentido original de los textos (o realidades) que para el hombre del presente se han hecho inteligibles. Nos referimos, concretamente, a las escrituras cristianas y a los principales textos de nuestra fe, debido a la distancia temporal y conceptual existente entre ellos y nosotros. Para comprenderlos hemos de interpretarlos. Con ayuda de la mediación hermenéutica se elaboran los criterios teológicos con los cuales se lee el texto socio-analítico (la realidad analizada). Solo así la realidad social, con sus contradicciones, puede ser teológicamente adaptada y convertirse en página teológica.

¿Qué es lo que Dios tiene que decir sobre los problemas de los pobres que fueron captados por la racionalidad científica? Aquí no basta la razón sino que es necesaria la fe. Mediante la Fe, la Escritura y la Tradición (doctrina de la Iglesia, *sensus fidelium* y enseñanza de los teólogos), se identifica entonces la presencia o ausencia de Dios en la realidad. Y allí donde el análisis social decía ‘pobreza estructural’, la fe dirá ‘pecado estructural’; donde decía ‘acumulación privada y excluyente de la riqueza’, la fe dirá ‘pecado social de egoísmo’ y donde el análisis decía ‘pobres explotados’, la fe reconocerá en ellos los ‘rasgos sufrientes de Cristo el Señor, que cuestiona e interpela’ (DP 31).

La tarea de la teología se realiza de cara a la realidad social, en tres niveles:

⇒ Discerniendo el valor histórico-salvífico de la situación a la luz de categorías bíblico-teológicas (tales como Reino de Dios, salvación, gracia, pecado, justicia, caridad, fe que se hace verdadera en la práctica, etc), y juzgando si este tipo de sociedad se orienta o no en conformidad con el designio divino. Sería este el ‘momento profético’ de la teología.

⁴⁶ Retomaremos el tema de la asunción de los presupuestos marxistas cuando abordemos los documentos emitidos por la CDF en torno a la TdL.

⁴⁷ C. BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca, 1980, 130.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

⇒ Haciendo una lectura crítico-liberadora de la propia tradición de la fe y preguntando hasta que punto una determinada comprensión del Reino, de la gracia, del pecado y de la actividad del hombre en el mundo no termina por reforzar, sin pretenderlo, aquello que precisamente se desea superar: el abismo entre los ricos y los pobres. Es preciso aquí, por cuestiones de rigurosidad metodológica, evitar la construcción de un discurso teológico paralelo al socio-analítico, lo mismo que mezclar ambos discursos sin caer en la cuenta de los diferentes campos epistemológicos respectivos. Es preciso articular ambos y elaborar una teología que sea realmente capaz de interpretar a la luz de la fe y de la Tradición los desafíos de la realidad social, especialmente de los pobres.

⇒ Haciendo una lectura teológica de toda la praxis humana, independientemente de su definición teológica. En este sentido le corresponde a la teología el afirmar la presencia o ausencia del Reino de Dios en todo tipo de práctica histórica o forma de convivencia social. La fe cristiana elabora su propia imagen del hombre, de la sociedad, del devenir y del futuro último de la historia. Aunque el ideario cristiano no puede agotarse totalmente en ninguna práctica política o sistema social, sin embargo, informa las formaciones sociales y ayuda al cristiano en sus opciones concretas. De este modo, la fe cristiana ayuda a escoger el instrumental socioanalítico más adecuado para desenmascarar las injusticias que se cometen contra los pobres.

Mediación práctico-pastoral

La TdL tiende a la praxis y exige una mediación práctico-pastoral coherente con el análisis socioanalítico realizado y con la lectura teológica efectuada. La previa asunción de la mediación socioanalítica y de la mediación hermenéutica asegura una correcta articulación de la relación entre teología y práctica: si se utilizara sólo la mediación socioanalítica, se caería en sociologismo, si por el contrario, si se utilizara sólo la mediación hermenéutica, se caería en el teologismo y si se utilizara sólo a mediación práctico-pastoral, se caería en el pragmatismo pastoral. La TdL se ha construido a partir de la opción fundamental por los pobres y en articulación mutua de estas tres mediaciones, las cuales corresponden al esquema tripartito (análisis de los hechos, reflexión teológica, sugerencias pastorales) que puede encontrarse en los documentos eclesiales que se sitúan en la línea de la TdL.

Articulando entonces la lectura socioanalítica de la sociedad con la lectura hermenéutica, llegamos al punto del 'que hacer' y del 'como continuar'. Extremadamente compleja es la

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

lógica de la acción. Comprende muchos pasos, como la apreciación racional y prudencial de todas las circunstancias y la previsión de las consecuencias de la acción.

Sea como fuere, la mediación práctica-pastoral comprende varios niveles discursivos⁴⁸:

- ✓ *Nivel del análisis de la coyuntura*: en él se aprecia la correlación de fuerzas presentes, como las resistencias de la sociedad y de la Iglesia, la capacidad del pueblo para llevar las propuestas hechas, etc.
- ✓ *Nivel de los proyectos y programas*: se constituye de las propuestas de lo que es históricamente viable: los objetivos que alcanzar a corto o largo plazo. Sin eso nos quedaríamos en las utopías puras y en las meras buenas intenciones.
- ✓ *Nivel de las estrategias y de las tácticas*: se definen aquí las medidas concretas para alcanzar los objetivos propuestos: alianzas, recursos, medidas varias; todo ello a través de juicios prudenciales que van hasta el nivel más concreto: la táctica.
- ✓ *Nivel ético y evangélico*: mediante los valores y criterios de la moral y de la fe se aprecian las metas y las medidas propuestas, privilegiando, por ejemplo, los métodos no-violentos: el diálogo, la presión moral, la resistencia activa, etc.
- ✓ *Nivel performativo*: se puede llegar hasta el discurso del obrar directo, apelando y arrastrando hacia a acción, y sirviendo de puente entre la decisión y la ejecución.
- ✓ En este tercer tiempo del método teológico liberador se verifica un saber que está hecho más de práctica que de teoría. Esto significa que se procesa de modo más ejecutivo que sistemático. Por eso, en esas alturas, más que la razón formal actúan sabiduría de la vida y la prudencia de la acción⁴⁹. Y en esto el pueblo sencillo, ‘doctor de la escuela de la vida’, lleva muchas veces la delantera sobre los ‘sabios y entendidos (Mt 11, 25-26)’.

Mística de liberación y compromiso

El compromiso de los cristianos para con los humillados y ofendidos de este mundo no se apoya tan solo en un análisis crítico de la realidad, ni únicamente tampoco en rigor de un discurso teológico acerca de lo socio-analítico, sino también en una práctica y una mística

⁴⁸ Cf. C. BOFF, *Como trabajar con el pueblo*, [en línea] *RELaT* n° 74 (1994) <<http://servicioskoinonia.org/relat/74.htm>> [Acceso: 25 de julio, 2007].

⁴⁹ C. BOFF, ‘Epistemología y método’, en I. ELLACURÍA - J. SOBRINO, *Mysterium Ilberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo I, UCA, El Salvador, 1990, 112s

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

de solidaridad e identificación con los oprimidos. Es esta poderosa mística la que alimenta el servicio a los hermanos como si se tratara de un servicio prestado al propio Dios. La pasión por Dios se une a la pasión por el pueblo. La identidad cristiana se conserva en la medida en que es estimulada por la oración, la meditación de las Escrituras y la vivencia de la fe comunitaria. Sólo así el creyente se da cuenta y es conciente de que los procesos de verdadera liberación son modos de historificar la gesta que el Dios liberador realiza con su pueblo⁵⁰.

⁵⁰ L. BOFF, *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, (2ª edición), Sal Terrae, Santander, 1981, 79.

II PARTE- EL 2º POSCONCILIO:
LA PRIMAVERA INTERRUMPIDA (1979 – 2009)

1- Odres viejos: la Restauración Conservadora

Los efectos institucionales del Concilio fueron importantes, como en toda institución que adapta sus valores y su forma de acción. La dificultad consistió en dos aspectos: por un lado las consecuencias no previstas y no queridas (en la euforia de la primavera eclesial se cometieron excesos y abusos que asustaron a los dirigentes de la Iglesia), y por otro lado el hecho que para una parte de los responsables de la Iglesia, el Concilio fue considerado punto final de un cambio (punto de llegada), cuando para muchos otros significó el principio de un proceso⁵¹, lo que se tradujo por una oposición entre una visión estática que finalmente se tradujo en una restauración y una perspectiva dinámica.

La resistencia al Concilio Vaticano II, *centrada fundamentalmente en la curia romana*, se dio ya desde el momento de la convocatoria por parte del papa Juan XXIII como así también durante toda la preparación y el desarrollo de Concilio mismo y el posconcilio inmediato. Durante el pontificado de Pablo VI, esta resistencia arreció con fuerza contra el Concilio. Fue por estos años en los que el propio papa expresó que *se había introducido en la Iglesia el humo de Satanás*⁵².

El gran giro, el salto cualitativo en este problema se dio con la elección de Juan Pablo II, una elección -es importante notarlo- que tuvo lugar en medio de una serie de acontecimientos aleatorios: en primer lugar la causa (la muerte súbita, imprevista y por demás dudosa del Papa Luciani) y en segundo lugar, el mismo proceso eleccionario del cónclave, debido al impase de la elección entre los dos candidatos consagrados sobre los que no fue posible un acuerdo. Todo ello combinado con la idiosincrasia peculiar de la personalidad de Karol Wojtila: su autoestima y su confianza en sí mismo a toda prueba, su carisma de masas y su magnetismo personal y su convencimiento de haber sido elegido por Dios como primer papa eslavo con una misión especial: reconducir a la Iglesia que en su opinión personal, se había apartado del camino debido al Concilio Vaticano II⁵³.

⁵¹ El Concilio Vaticano II fue entendido como punto de partida para la Iglesia Latinoamericana. La Conferencia de Medellín, tal como la analizamos anteriormente, es un ejemplo de ello.

⁵² Discurso del 29 de junio 1972 en ocasión al noveno aniversario de su ascensión al pontificado.

⁵³ Debe tenerse en cuenta aquí que durante el desarrollo del Concilio, Karol Wojtila estuvo del lado de la oposición al mismo, enfrentado incluso a las posiciones del mismo J. Ratzinger por entonces, un joven teólogo. Cf. J.M. VIGIL, 'El Concilio y su recepción en América Latina', en A. MOREIRA, M.

En palabras de Giuseppe Alberigo, historiador oficial del concilio, *los años posconciliares significaron una proyección de las tensiones que habían atravesado la asamblea y no por casualidad, los protagonistas fueron los personajes del mismo Concilio*⁵⁴. Y agrega que a partir de la asunción de Juan Pablo II *se comenzó a asistir a una nítida vuelta a las posturas que el Vaticano II invalidó o superó y que estaban circunscriptas a grupos nostálgicos*⁵⁵. Por esto, lo que en tiempos de sus tres predecesores fue una ‘resistencia minoritaria’, con el nuevo papa se transformó en hegemónica, instalándose en la cima del poder eclesiástico. Quedó abierto entonces el período de estabilización, de fin de las experiencias propiciadas por el Concilio, de la reglamentación canónica, de la proposición de nuevas (viejas) interpretaciones del Concilio, de la vuelta a la gran disciplina, de la vigilancia doctrinal, de la censura a los teólogos discrepantes, etc.

Comenzó entonces el tiempo de zozobra. Lo que hasta entonces había sido el norte indubitable para quienes habían encarnado las opciones de la renovación eclesial, comenzó ahora a entrar en crisis, a no estar claro. Las orientaciones del Concilio Vaticano II que para toda una generación había sido el programa a profundizar y seguir, comenzaron a ser desacreditadas por Roma quien comenzó a proponer una nueva lectura del Concilio que desdeñaba lo que hasta entonces se había recibido y vivenciado.

¿Qué sucedió? Dicho en palabras de muchos de los teólogos que fueron de la generación conciliar, *‘en nombre del propio Concilio Vaticano II, se comenzó a negar lo que había sido justamente un camino de fidelidad a su espíritu y a sus proposiciones’*⁵⁶. Con perplejidad, la iglesia latinoamericana comenzó a percibir como los aires restauradores se avecinaban cada vez con más fuerza. El camino elegido por Roma fue el de la reconstrucción del Concilio por la vía de la reinterpretación. ¿Cuáles fueron los elementos principales de este proceder? ¿Cómo se siguió el camino de restauración eclesial? Citamos a continuación los puntos más importantes:

⇒ Si el Concilio Vaticano II había replanteado el concepto de Iglesia, recuperando cierto protagonismo del pueblo creyente frente al poder omnímodo de la jerarquía cuya cabeza es

RAMMINGER y A.M.L. SOARES (eds), *La primavera interrumpida. El proyecto Vaticano II en un impase*, [en línea] Libros Digitales Koinonia, Vol II, 46 <<http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales /LDK/ LDK2 .pdf>> [Acceso: 24 de febrero de 2008].

⁵⁴ Cf. F. TEXEIRA, ‘Debate sobre una recepción del Concilio Vaticano II’, [en línea] *ADISTA* 56, (2007) www.atrío.org/?p=846 [Acceso: 30 de abril de 2008].

⁵⁵ En esta recuperación se hizo vigente nuevamente una valoración pesimista de la historia junto con la afirmación de una eclesiología cerrada, rígida, típica de la edad post-tridentina.

⁵⁶ J.M. VIGIL, *ibídem.*, 43.

el pontífice romano⁵⁷, el proyecto emprendido a partir del Sínodo del 85' implicó volver a jerarquizar completamente la Iglesia, volver a cerrarla, volver a recomponer la estructura jerárquica de la iglesia y volver a resaltar enfáticamente la figura del sumo pontífice junto a la infalibilidad papal. Esto significó a su vez, reprimir las disidencias y suplantar en lo interno el diálogo por la imposición. Es curioso en torno a este punto que el papa León II en el siglo V al definirse como 'indigno heredero de San Pedro' había separado la función petrina (la de ser el detentador del poder que le otorga el ser el sucesor de Pedro), de la persona individual que ejercía tal función, asegurando de este modo el poder del Papa que siempre había residido en la densidad de la herencia recibida que no debía depender de los avatares que pudiera sufrir la persona. Por el contrario -y de forma antagónica a esto- Juan Pablo II, *volvió a unir la herencia con la persona, al fusionarse la realidad de la Iglesia en la persona del papa polaco*⁵⁸. Efectivamente, *Juan Pablo II dejó de utilizar el 'nosotros' en los comunicados vaticanos, sustituyéndolo por el 'yo'*⁵⁹. De manera que de la "Iglesia-pueblo de Dios" del concilio Vaticano II se pasó no sólo a la 'Iglesia-jerarquía', sino a la 'Iglesia-Sumo Pontífice Romano'. El Papa pasó a ser directamente la Iglesia, llevando así el dogma de la infalibilidad pontificia a su máxima expresión.⁶⁰

⇒ Con el advenimiento del período de restauración comenzó a ponerse en cuestión la legitimidad de la praxis posconciliar practicada respecto a las Conferencias Episcopales. Se cuestionó su legitimidad teológica, se dictaron nuevas disposiciones jurídicas, hasta que prácticamente las vaciaron de contenido y fueron controladas. Los Sínodos se redujeron a meramente consultivos. La colegialidad rescatada por el Concilio Vaticano II quedó

⁵⁷ La constitución *Lumen Gentium* -documento en el que se define dicho concepto- invirtió el orden tradicional jerarquía-pueblo, colocando a este en primer lugar, significando de esa manera que la Iglesia no es la jerarquía sino el pueblo, denominado "Pueblo de Dios". En palabras de Joseph Comblin en su libro "*O povo de Deus*" referido al tema, *la curia romana suprimió de su vocabulario la expresión Pueblo de Dios desde 1985. El sínodo de 1985 fue concebido para eso; más ampliamente: para oficializar una reinterpretación del Concilio Vaticano II que descalificara eclesialmente lo que había sido hasta entonces el mensaje conciliar.*

⁵⁸ J. RATZINGER, *Juan Pablo II, mi querido predecesor*, Lumen, Buenos Aires, 16

⁵⁹ *Creo yo que tal fusión*, continua Ratzinger, *llevada a cabo en la vida y en la reflexión de fe, entre el 'nosotros' y el 'yo', fundamenta de manera excepcional el atractivo de la figura del Papa.* *Ibíd.*

⁶⁰ Esta sustitución del 'nosotros' por el 'yo' es altamente significativa. Los papas anteriores, Juan XXIII y sobre todo Pablo VI sentían dolorosamente la contradicción entre su realidad empírica como seres humanos frágiles y falibles y el dogma de la infalibilidad. De allí que fuese completamente remisos en condenar. El diálogo en lugar de la imposición. Juan Pablo II y actualmente Benedicto XVI, por el contrario no han dudado.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

reducida ahora a una palabra nueva pero vaciada de contenido. Los nombramientos episcopales se convirtieron en noticia en muchas ocasiones por la clamorosa unilateralidad de los criterios conservadores tenidos en cuenta en su elección⁶¹. Lo que había sido entonces a partir del Concilio Vaticano II y del magisterio de Pablo VI un valor fundamental como el diálogo en todas sus instancias, abriendo así espacios de democratización hacia adentro de la Iglesia como así también hacia fuera, con el pontificado de Juan Pablo II fue modificado recuperándose nuevamente la obediencia como valor fundamental. Para llevar adelante este proceso, se dio a la tarea de remover, controlar y limitar a los obispos más comprometidos con los valores fundamentales del Concilio. Los mismos pasaron a estar más limitados que en los tiempos anteriores al propio Concilio Vaticano II. La dependencia, el control y la persecución por parte de la curia aumentaron notablemente⁶². En el primer mundo se persiguió a los obispos más progresistas por ser tildados de ‘liberales’⁶³ y, en el tercero, a los obispos más comprometidos con los sectores populares por ser marcados como marxistas. Lo mismo sucedió con los teólogos más prominentes, los críticos de la dogmática en el primer mundo⁶⁴ y los de la liberación en el tercero. Bajo el mandato de la obediencia se puso ‘en caja’ a todo el episcopado y a toda la teología no-alineada con el proyecto de restauración.

⇒ Si con el Concilio se vislumbró, a partir de esta doble actitud de diálogo y servicio, la posibilidad de una verdadera y profunda unidad entre los cristianos a partir del planteo

⁶¹ Según Giuseppe Alberigo, el nombramiento de obispos ha sido uno de los “puntos oscuros” del pontificado de Juan Pablo II. Para el reconocido teólogo español Casiano Floristán, salvo contadas excepciones, los prelados nombrados han sido de *bajo perfil, sumisos a las consignas vaticanas, protectores de los movimientos conservadores y recelosos de las comunidades de base y de los teólogos críticos*. En “El devenir de la Iglesia desde el Vaticano II”, *Christus* n° 750 (2005), 12.

⁶² LORSCHIEDER, *O Concilio Vaticano II: a etapa de preparacao*, Paulus, Sao Paulus, 2005, 62.

⁶³ Vale la pena recordar que los obispos más comprometidos con los derechos humanos, por ejemplo con las mujeres y con los homosexuales (minorías marginadas y reprimidas) fueron víctimas de una represión eclesiástica feroz, la cual se abatió fundamentalmente sobre los obispos de Holanda y Francia, los cuales fueron prácticamente desmontados. Estas habían sido las Iglesias más avanzadas del primer mundo y terminaron siendo prácticamente reducidas al silencio. Toda la teología progresista que había elaborado Francia durante la época del pre-concilio, desapareció.

⁶⁴ Los casos paradigmáticos de teólogos víctima de la censura fueron el alemán Hans Küng y el holandés Edward Schillebeeckx. Paradójicamente estos fueron teólogos puntales de la elaboración teológica del Concilio Vaticano II. El encargado de esta tarea fue Joseph Ratzinger. El libro ‘Contra Ratzinger’ (Anónimo, Sudamericana, Buenos Aires, 2007) cita 41 casos de castigos de diferente índole que aplicó Ratzinger entre 1985, cuando se hizo cargo de la dirección de la CDF, y 2005.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

ecuménico (el ecumenismo como ‘tarea de la Iglesia’ ⁶⁵), con la restauración eclesial llevada adelante por Juan Pablo II, el mismo también fue sometido a la autoridad vaticana. Con Juan XXIII y Pablo VI había comenzado un movimiento ecuménico que movilizaba a los pueblos cristianos, a las bases. Lo que se hizo a partir del pontificado de Juan Pablo II fue someter este ecumenismo a las cúpulas. Se interpretó el mismo fundamentalmente como una relación cupular, como una relación de poderes, aumentando así el poder de la Iglesia católica y perdiéndose la relación ecuménica de los pueblos.

⇒ Finalmente, para llevar adelante la restauración conservadora, el Vaticano necesitó dar el poder interno a una organización piramidal que respondiera directamente al sumo pontífice y a toda la curia vaticana. Si durante los años conciliares y posconciliares la orden de los jesuitas ocupó un lugar preeminente dentro de la estructura interna de la Iglesia, a partir del pontificado de Juan Pablo II, esta preeminencia fue arrebatada debido a las ‘desviaciones’ jesuíticas, sobre todo en el tercer mundo, lugar donde mucho jesuitas se habían comprometido seriamente con la ‘Teología de la Liberación’. Siendo evidente que el proceso llevado adelante por la histórica orden de San Ignacio de Loyola no era funcional con el proyecto de restauración eclesial, Juan Pablo II no tardó en buscar una alternativa para reemplazarla. Si el proyecto de restauración debía llevarse adelante según lo explicado anteriormente, de modo vertical y saltando las instancias consultivas, entonces la orden o congregación que debía encontrar debía tener esta característica. En este contexto hizo su aparición en la escena del poder eclesial la congregación integrista española del Opus Dei a la cual el papa polaco llenó de concesiones y privilegios: no sólo su fundador fue llevado a los altares sino que la orden fue transformada en prelatura personal, única en el mundo con posibilidades extraordinarias de saltar las jurisdicciones diocesanas⁶⁶.

⁶⁵ UR 1; 10; 12; 24.

⁶⁶ Para profundizar en el proceso por el cual el Opus Dei llega a la cima del poder eclesiástico puede leerse el *Anexo II al final del presente trabajo*.

LA RESTAURACIÓN ECLESIAL Y EL IMPACTO EN AMERICA LATINA

2- El punto de inflexión en el caminar de la Iglesia Latinoamericana: Puebla (1979)

La tercera Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), fue celebrada en Puebla -México- del 27 de enero al 13 de febrero de 1979. El tema de la misma fue “*La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*”⁶⁷. Entre la convocatoria de Puebla por Pablo VI y su realización murieron dos pontífices y tuvo lugar la elección de Juan Pablo II quien confirmó su convocatoria y estuvo presente en su apertura. En su discurso inicial ya se pudo apreciar que había un nuevo rumbo para la Iglesia de América Latina en general y para la TdL en particular. Desconociendo el caminar de la Iglesia en América Latina, hizo un largo discurso donde quedó manifestada la tendencia eclesial de desconfianza frente a la iglesia de la liberación, que se remitía a las opciones de Medellín⁶⁸. Tres enemigos fueron los que destacó en el discurso inaugural: la Iglesia popular (I.8, 3), el magisterio paralelo (II.2, 2) y las relecturas bíblicas (I.4, I.5). La Iglesia popular podría ser identificada con las CEBs, el magisterio paralelo podría estar presente en los religiosos, sobre todo en los de la CLAR, o también en la TdL. Por fin, las relecturas bíblicas se referían a una cristología de la guerrilla, de la que también podía ser acusada la TdL.

Aprovechando entonces, las palabras de Juan Pablo II, los sectores conservadores pensaron que era el momento de reconducir a las iglesias del continente al lecho seguro del control institucional de Roma, tanto en el campo de la vida eclesiástica, como en la actuación en la sociedad. En la organización de Puebla los teólogos de la liberación fueron sistemáticamente excluidos de toda asesoría. De suma importancia fue el rol asumido por el secretario de la CELAM, Adolfo López Trujillo, el cual se encargó de embestir una lucha frente a la Iglesia de la liberación que según él, estaba simbolizada el teólogo Gustavo Gutiérrez. La tendencia conservadora no encontró, sin embargo, unanimidad en los obispos. Hubo obispos de renombrada credibilidad que se hicieron asesorar por teólogos de

⁶⁷ Es importante recordar que la palabra evangelización comenzó a ser utilizada como sinónimo de la misión de la Iglesia desde la década del setenta. Fue determinante para ello, el sínodo universal del año 1974 que tomó esa expresión como eje de su trabajo. A raíz del sínodo y con su aporte propio, Pablo VI publicó la muy importante y famosa exhortación apostólica ‘*Evangelii Nuntiandi*’ (El anuncio del Evangelio), en la cual se remarcó que *la iglesia sólo tiene sentido y razón de ser en el evangelizar: la Iglesia existe para evangelizar* (EN 14).

⁶⁸ J.B. LIBANIO, ‘Caminando hacia la V Conferencia de Aparecida’, [en línea] *Christus* 755 (2006), http://www.sjsocial.org/crt/articulos/755_libanio.html [Acceso:27 de julio, 2007].

la liberación fuera del ámbito estricto de la conferencia. Y ese juego entre ambas tendencias fue el que produjo el texto oficial y las opciones de Puebla, en el que se hicieron concesiones a la iglesia de la liberación a causa del estilo evangélico de sus propuestas y también por algunas afirmaciones del papa llenas de valor, que el documento tuvo que incorporar, dándole apertura social, tanto en su parte de diagnóstico cuanto en las propuestas pastorales. En este contexto, Puebla resultó ser una *serena afirmación de Medellín*⁶⁹. La nitidez y la contundencia de las opciones manifestadas en la conferencia anterior fueron matizadas en este documento. Así, por ejemplo, la opción por los pobres recibió una serie de adjetivos⁷⁰, los cuales, sumados a ciertas expresiones adversativas terminaron debilitando la radicalidad de Medellín. No obstante, el episcopado latinoamericano reunido, se pronunció con fuerza y claridad, confirmando y asumiendo las grandes orientaciones de Medellín, haciendo de la ‘liberación’ uno de los ejes de todo el trabajo y consolidando el intento de ser una *Iglesia de los pobres*. El método elegido para tratar el conjunto de los temas y la totalidad del documento también fue un ejemplo de continuidad con Medellín. El salto cualitativo de esta conferencia estuvo en que a partir de esta nueva configuración eclesial, se intentó delinear un nuevo proyecto de Iglesia y de evangelización que superara las ‘experiencias pastorales’ de toda la década previa, integrándolos ahora en un proyecto común, bajo una misma perspectiva⁷¹.

Sin embargo, y a pesar de los inmensos logros de la Iglesia Latinoamericana, en el acontecimiento ‘Puebla’ se puso en evidencia que la dirección de la Iglesia estaba cambiando de rumbo. Se estaba poniendo en marcha el proceso de restauración eclesial.

3- Persecución y crecimiento. La TdL entre los años 1980 y 1992

Sin duda que en los años posteriores a la Conferencia de Puebla, y a pesar del incipiente proceso de restauración eclesial, la TdL se fortaleció. Al trabajo realizado por los teólogos de la liberación en la etapa previa de Puebla, le siguió el de facilitar la lectura y difusión del mensaje. Esta labor llenó buena parte del año 1979. Era muy importante que el pueblo, que

⁶⁹ Cf. J. SOBRINO, ‘Puebla, serena afirmación de Medellín’, *Christus* n° 520-521 (1979), 49-51.

⁷⁰ Opción preferencial, amor preferencial, compromiso preferencial no exclusivo, etc... fueron algunos de los términos utilizados en Puebla. Cf. J.M. VIGIL, *La opción por los pobres es opción por la justicia y no es preferencial*. [en línea] *RELaT* 371 (2004), < <http://servicioskoinonia.org/relat/371.htm> > [Acceso: 25 de julio, 2007].

⁷¹ Para profundizar en las opciones asumidas por la Conferencia de Puebla puede leerse el *Anexo I en su tercera parte al final del presente trabajo*.

había orado y reflexionado sobre su caminar, conociera y comentara los aportes de los obispos. Con aire primaveral, en muchas CEBs, fueron recibidos los documentos de Puebla. Se abrieron algunos espacios para vivir la fe y la esperanza en la práctica de liberación. La tarea descrita evitó la ignorancia o deformación del documento en algunos sectores del pueblo de Dios⁷².

La embestida contra la TdL ‘por dentro’

La lenta consolidación de la TdL por estos años, no estuvo exenta de polémica. Se comenzó a profundizar un tono general que se enlazaba con lo experimentado alrededor del acontecimiento ‘Puebla’: sospechas, desconfianzas, ataques y calumnias. Paradójicamente a medida que la TdL profundizaba en su identidad, la ambigüedad, el desconcierto y la incertidumbre, producto de la fuerte restauración romana, comenzó a invadir cada rincón del continente. El programa de restauración fue expuesto por el entonces Cardenal Ratzinger quien presentó en el año 1985 el famoso ‘Reportaje sobre la fe’: *Resulta incontestable -decía Ratzinger- que los últimos veinte años han sido decisivamente desfavorables para la Iglesia Católica (...) y sus resultados parecen oponerse cruelmente a las esperanzas de todos. (...) Hay que afirmar sin rodeos que una reforma real de la Iglesia presupone un decidido abandono de aquellos caminos equivocados que han conducido a consecuencias indiscutiblemente negativas (...) El Vaticano II -concluía- fue un movimiento de descentralización excesiva el cual es necesario volver a recentrar (recentage)*⁷³. En la práctica, y tal como lo mencionamos anteriormente, ese ‘recentage’ de Ratzinger significó una vuelta a la situación anterior del Vaticano II.

Aunque ya hemos mencionado algunas de estas cuestiones, analizaremos a continuación como impactó el proceso de Restauración en la Iglesia Latinoamericana. Si bien fueron muchos los frentes que se eligieron para desestructurarla citaremos los más importantes:

Obispos

En este nuevo proceso, el criterio a seguir para el nombramiento de nuevos obispos fue un punto central. Sin tener en cuenta las sugerencias de las conferencias episcopales o de los

⁷² R. OLIVEROS, ‘Historia de la Teología de la liberación’, en ELLACURÍA I. - SOBRINO J., *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo I, UCA, El Salvador, 1990, 43.

⁷³ J. RATZINGER, *Informe sobre la fe* (2ª edición). BAC, Madrid, 2005, 35-37.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

obispos de las provincias eclesiásticas (las que por el contrario resultaban para Roma sospechosas) los nombramientos comenzaron a realizarse a partir de informaciones suministradas en redes paralelas (Opus Dei). Con este sistema de ‘nombramientos directos’ los cuales generaron prolongados conflictos, Roma logró desestabilizar las conferencias episcopales que más se habían destacado en la época anterior por sus posiciones claras en la sociedad: Brasil, Chile y Perú⁷⁴. Con todo, el viejo principio de dividir para reinar utilizado desde Roma, no logró hegemonizar el episcopado latinoamericano. Si bien lo debilitó, no lo diezmó.

Religiosos

El segundo embate fue contra los religiosos. Desde mediados de los setenta el CELAM -identificado con su secretario L. Trujillo- y la CLAR comenzaron a entrar en conflicto. Durante más de 15 años las tensiones entre ambos fueron creciendo a medida que el CELAM limitaba la libertad de la CLAR. En 1989 la crisis se declaró abiertamente: la hermana Manuelita Caria fue rechazada en Roma como secretaria general por ser mujer. De allí mismo llegó el nombramiento del nuevo secretario. Se rechazó el proyecto ‘Palabra-Vida’ elaborado por la comisión teológica de la CLAR. Luego siguió la famosa carta del papa a los religiosos de América Latina (29 de junio de 1989) y finalmente, para la reunión de la CLAR de 1991, Roma nombró un delegado para presidir la asamblea⁷⁵. Aún las heroicas virtudes de humillación y paciencia para aguantarlo todo, la capacidad real de iniciativa quedó muy limitada. De modo particular la CLAR sufrió la pérdida de sus mejores teólogos.

Teología de la Liberación directamente

Podríamos decir que la embestida contra la TdL comenzó desde 1971 cuando el jesuita Vekemans -residente en Colombia- creó, a través de la revista Tierra Nueva, un centro de

⁷⁴ A modo de ejemplo recordamos el emblemático caso del sucesor de Dom Hélder Câmara en la diócesis de Olinda y Recife, Brasil..

⁷⁵ J. COMBLIN, ‘La Iglesia Latinoamericana desde Puebla hasta Santo Domingo’, en J. COMBLIN – J.I. GONZALEZ FAUS – J. SOBRINO (eds), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Trotta, Madrid, 49.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

polémica destinado específicamente a la lucha contra la TdL⁷⁶. Esta lucha se profundizó con la asunción del citado López Trujillo al secretariado del CELAM en 1972. Ambos organizaron congresos y reuniones internacionales para denunciar la TdL. Para 1979, el problema más candente de la Conferencia reunida en Puebla fue la TdL; no obstante se evitó impedir un enfrentamiento frontal. Después de Puebla, la lucha por la TdL fue asumida desde la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF) por el Cardenal Ratzinger en Roma. Citamos a continuación los momentos relevantes de esta disputa:

⇒ El 13 de marzo de 1983 la CDF mandó una carta al episcopado peruano pidiendo una definición sobre la doctrina de Gustavo Gutiérrez. Luego de tres años de discusiones y debates, con Roma y con la propia Conferencia peruana, se llegó a una aparente solución dejándole a Gutiérrez ciertas libertades para continuar su trabajo. No obstante, la palabra y acción de este referente central de la TdL continuó siendo cercenada cuando el sucesor del Card. Landázuri retomó la embestida.

⇒ Entre el 27 y el 30 de marzo del mismo año, Ratzinger convocó en Bogotá a los representantes de las comisiones doctrinales de las conferencias episcopales y anunció una política más restrictiva⁷⁷.

⇒ El 3 de septiembre de 1984 salió un primer documento emitido por la CDF, firmada por Ratzinger y ratificada por el mismo Juan Pablo II el 6 de agosto de 1984. Ya en marzo de 1984 la revista *30 Giorni* había publicado el texto de una conferencia del cardenal, quien presentaba la TdL como “*un peligro fundamental para la fe de la Iglesia*”, peligro que radicaba, según su propio juicio, en el uso de determinados instrumentos errados para llevar una nueva interpretación global del cristianismo: el marxismo y la hermenéutica bultmaniana. El guión de dicha conferencia fue un primer avance de la *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación* (LIBERTATIS NUNTIUS) en la cual, el cardenal Ratzinger continuó planteando que existían producciones esta corriente de pensamiento que bajo el nombre de teologías de la liberación, proponían una interpretación innovadora del contenido de la fe y de la existencia cristiana que se apartaba gravemente *de la fe de la Iglesia, constituyendo además la negación práctica de la misma*” (VI, 9).

⁷⁶ J. COMBLIN, ‘América Latina y el debate entre neoconservadores y liberales’. *Nuevo Mundo*, vol extraordinario n° 21-28 (1985), 95.

⁷⁷ J. COMBLIN, ‘La Iglesia Latinoamericana desde Puebla hasta Santo Domingo’, en J. COMBLIN – J.I. GONZALEZ FAUS – J. SOBRINO (eds), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Trotta, Madrid, 52.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Esta crítica global se pormenorizó a lo largo del documento en una serie de condenas. Según la Instrucción de la CDF, la TdL se caracterizaba por⁷⁸:

- ✓ Una *hermenéutica bíblica dominada por el racionalismo* (VI, 10).
- ✓ La existencia de *préstamos no criticados de la ideología marxista* (VI, 10).
- ✓ La *subordinación de toda afirmación de la fe o de la teología a un criterio político dependiente de la teoría de la lucha de clases, motor de la historia* (IX, s).
- ✓ Una amalgama ruinosa entre el pobre de la Escritura y el proletariado de Marx; la perversión del *sentido cristiano del pobre* y la transformación de la lucha por los derechos de los pobres *en combate de clase en la perspectiva ideológica de la lucha de clases*; reducción de la *Iglesia de los pobres* (IX, 10).
- ✓ La puesta en duda de *la estructura jerárquica y sacramental de la Iglesia*; la denuncia contra la jerarquía y el Magisterio como representantes objetivos de la clase dominante; consideración del pueblo como fuente de los ministerios y elección de ministros conforme a "las necesidades de su misión histórica revolucionaria" (IX, 13).
- ✓ Entender la TdL como *teología de clase* y la *concepción partidaria de la verdad que se manifiesta en la praxis revolucionaria de clase* (X, 1). Según esto, afirmaba el documento, se desacreditaba apriorísticamente a la jerarquía, y muy especialmente al Magisterio, a los que se les presentaba como *pertenecientes a la clase de los opresores* (X, 1).
- ✓ Una relectura esencialmente política y exclusiva de la Biblia: *Éxodo, Magnificat* (X, 5); un mesianismo temporal, que se manifestaba en la secularización del Reino de Dios (X, 6).
- ✓ La negación de la fe en el Verbo encarnado, muerto y resucitado por la redención del género humano y sustitución por una figura de Jesús que era una especie de símbolo que recapitulaba en sí las exigencias de la lucha de los oprimidos. Además, se hacía de la muerte de Cristo una interpretación exclusivamente política negándose así todo valor salvífico (X, 12).

Siguiendo los lineamientos de esta primer Instrucción, era posible resumir a la TdL con los tres adjetivos con que Fernando Sebastián, arzobispo de Pamplona, la calificó hace ya más de veinte años: *deficiente, equivocada y hasta peligrosa*⁷⁹.

⁷⁸ Cf. J.J. TAMAYO ACOSTA, *Para comprender la Teología de la Liberación* (5ª edición), Verbo Divino, Estella, 2000.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

No obstante esto, la Instrucción vaticana, intentó precisar una serie de puntos importantes:

- ✓ Desde la Introducción se reconoció el carácter incompleto del desarrollo, el cual se propuso retomar y completar en un documento ulterior que evidenciara de manera positiva todas las riquezas, tanto desde el punto de vista doctrinal como del práctico, del tema de la libertad cristiana y de la liberación;
- ✓ Reconoció además que la aspiración de los pueblos a la liberación constituía uno de los ‘signos de los tiempos’ que la Iglesia estaba llamada a discernir a la luz del Evangelio (I,1);
- ✓ Expresó el ser conciente de la complejidad del fenómeno de la TdL, la cual intentaba expresar articuladamente esta aspiración y era calificada como ‘movimiento teológico pastoral’ (III,2), en el que podía identificarse una serie de corrientes, por lo cual era conveniente hablar de ‘teologías de la liberación’ (VI,8).
- ✓ No se trataba entonces de meter todo en un mismo saco, sino de centrar la atención crítica únicamente en las posturas ideológicas (VI, 8-9);
- ✓ Prohibía además el uso ideológico del documento por parte de cuantos contribuían al mantenimiento de la miseria de los pueblos (XI,1);
- ✓ Finalmente, en los últimos párrafos, la Instrucción recogía y transmitía el tema de la TdL a la Iglesia universal: *‘la Iglesia, decía el documento, guiada por el Evangelio de la misericordia y del amor al hombre, escucha el clamor de la justicia y quiere responder a él con todas sus fuerzas. Por tanto, se hace a la Iglesia un llamamiento tanto más comprometedor’* (XI, 1-2).

A pesar los matices e intentos de equilibrios por parte de la CDF, la primer Instrucción no cayó bien, por eso, en el mundo académico más comprometido con el tercer mundo la misma fue duramente rechazada. Estudiosos como Y. Congar, Chenú, I. González Fauss, J. B. Metz y K. Rahner se solidarizaron con este modo de hacer teología. Haciendo eco del sentir colegiado, el teólogo holandés E. Schillebeeckx afirmó que lo que decía la Instrucción romana de 1984 sobre la TdL no respondía a la realidad, sino que era *una autoconstrucción, una interpretación, una extraña construcción en la que no se reconocía ningún teólogo católico de la liberación*⁸⁰. Además, diversos centros y universidades

⁷⁹ F. SEBASTIÁN, *Carta abierta a Ignacio Ellacuría, S.J.*: ‘YA’, 22-12-1985. Tomamos la cita de *Vida Nueva* n° 14, Madrid, del 11 de enero de 1986 que reprodujo la carta en su integridad, junto con la *Respuesta no cerrada a Monseñor Sebastián*, de Ignacio Ellacuría.

⁸⁰ E. SCHILLEBEECKX, ‘Una óptica equivocada’, *Misión Abierta* 100 (1995), 32-41.

europeas condecoraron a estos teólogos reconociendo su trabajo teológico y pastoral. Esta presión colaboró para que finalmente la CDF adelantara el documento complementario.

Desde estos espacios de solidaridad para con la TdL la crítica que le hacían a la Instrucción rondaba en que la misma se movía en el terreno de las aseveraciones contundentes, sin aportar un sólo texto que demostrara la acusación de ‘grave desviación de la fe cristiana’, y menos aún que supusiera una ‘negación práctica de la misma’. La denuncia se presentaba tan radical que los mismos teólogos no se dieron por aludidos: no se reconocieron en nada en el retrato que la Instrucción daba de ellos. En dos sistematizaciones de impecable valor teológico, Juan Luis Segundo e Ignacio Ellacuría respondieron a las cuestiones de fondo⁸¹. No obstante, se tomaron muy en serio las críticas vertidas por la Instrucción ya que esta suponía un cuestionamiento global de este nuevo modo de hacer teología en y desde América Latina.

⇒ Mientras tanto, la Instrucción sirvió para legitimar medidas concretas. El 7 de septiembre de 1984, Leonardo Boff, el fraile franciscano y teólogo oficial de la conferencia episcopal brasileña fue convocado a Roma por algunas cuestiones referentes a su libro ‘Iglesia: Carisma y poder’. A pesar de que al mismo lo acompañaron los dos cardenales franciscanos y el presidente de la Conferencia Episcopal Brasileña -situación impensada para Roma- el 20 de marzo de 1985 se impuso a Fray Leonardo un año de silencio.

⇒ En 1986 pareció el año de la distensión. Del 14 al 16 de marzo hubo en Roma un encuentro del papa con los delegados del episcopado brasileño. Según el secretario de Estado, este encuentro sirvió para disipar muchos ‘malentendidos’. El 5 de abril salió la CDF emitió su segundo documento: la ‘Instrucción sobre libertad cristiana y liberación’ (LIBERTATIS CONSCIENTIA) con una actitud más receptiva, un planteamiento más constructivo y unos posicionamientos más matizados aunque siempre desde posiciones un tanto eurocéntricas.

- ✓ La Instrucción evidenciaba de manera positiva los principales aspectos teóricos y prácticos de esta temática: ‘Entre ambos documentos, decía, se da una relación orgánica: deben ser leídos uno a la luz de otros (nº 2).
- ✓ La síntesis de esta segunda Instrucción estructuró su planteo en el hecho de que una liberación integral tiene dos dimensiones: una soteriológica y una ético-social. Si,

⁸¹ J.L. SEGUNDO, *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*. Cristiandad, Madrid, 1985; I. ELLACURÍA, *Estudio teológico pastoral de la Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, [en línea] en *ReLaT 2* (1985), < <http://servicioskoinonia.org/relat/371.htm> > [Acceso: 18 de agosto, 2007].

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

por una parte, *la dimensión soteriológica de la liberación no puede reducirse a la dimensión ético-social, que es una de sus consecuencias* (n° 71), por otra, *la liberación en su significado primario, que es soteriológico, se prolonga así en una tarea liberadora, en una exigencia ética* (n° 99).

Se notó en este segundo documento de la CDF una evidente influencia del movimiento teológico y pastoral de la TdL, ya que al hablar de libertad cristiana, no se limitó al discurso clásico sino que lo extendió y prolongó al discurso sobre la liberación, es decir, sobre las condiciones efectivas del ejercicio de la libertad y sobre los procesos (históricos, sociales y culturales) que son necesarios poner en marcha para que el discurso sobre la libertad sea creíble y concreto. Al hacer esto la CDF asumió instancias, motivos y conceptos cuya articulación sistemática constituyó precisamente el discurso específico de la TdL. La segunda Instrucción resultó así positiva para la TdL, en cuanto que dejó abierto espacios para el ejercicio de una TdL responsable.

Además de esto y en continuidad con Medellín, Puebla y la misma TdL, esta segunda Instrucción *asumió la opción preferencial por los pobres*⁸², la cual, lejos de ser un signo de particularismo o de sectarismo, fue entendida como expresión de la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia. Además de esto, *valoró positivamente a las CEBs*⁸³, y a su experiencia, enraizada en el compromiso por la liberación integral del ser humano. Evidentemente, la tonalidad de este segundo documento se tornó mucho más optimista y apareció como un paso hacia la reconciliación con la TdL. El 9 de abril el papa envió una carta personal a los obispos brasileños en la que señalaba positivamente que la TdL *no sólo era oportuna, sino útil y necesaria*, constituía una nueva etapa de la reflexión teológica iniciada con la tradición apostólica, y era considerada apta para inspirar una praxis eficaz a favor de la justicia social y de la igualdad, de la salvaguarda de los derechos humanos, de la construcción de una sociedad basada en la fraternidad y la concordia, en la verdad y en la caridad⁸⁴. En la misma carta el papa les decía que los obispos brasileños podían desempeñar un papel importante en el desarrollo correcto de la verdadera TdL. Se

⁸² LC 11.

⁸³ LC 69.

⁸⁴ Para conocer más sobre la carta de Juan Pablo II al episcopado brasileño puede leerse la carta de Pedro Casaldáliga escrita en 1988 luego de su visita a Roma. En ella comparte muchas de sus impresiones y pone de manifiesto la relación del episcopado con el sumo pontífice. Cfr. P. CASALDÁLIGA, *Crónica y carta de mi viaje a Roma* [en línea] El país digital, 11 de septiembre, 1988 http://www.elpais.com/articulo/sociedad/RATZINGERJOSEPH/CARDENAL/JUAN_PABLO_II/TEOLOGIA_DE_LA_LIBERACION/Cronica/carta/viaje/Roma/elpepisc/19880911elpepisc_2/Tes/ [Acceso 10 de septiembre 2008].

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

dice que al leer esta carta, muchos obispos lloraron de alegría y de consuelo. Pensaron que los malentendidos habían desaparecido y que la TdL podría seguir su camino.

⇒ No fue así. La persecución sistemática sobre la Iglesia de la liberación en América Latina no tenía retorno. Las presiones para reducir al silencio tanto a Gustavo Gutiérrez como a Leonardo Boff, a Jon Sobrino o a Pablo Richard -por nombrar los casos más relevantes- continuaron, aunque en forma más discreta, pero más eficaz a la larga. De la misma manera continuaron las presiones para impedir el proyecto de una colección teológica en la cual se expresaba un viejo deseo de los teólogos de la liberación: intentar recoger gran parte del trabajo realizado por la TdL y avanzar en campos todavía no suficientemente tratados. Para hacerlo realidad, a comienzos de 1986 se preparó el proyecto de elaborar una colección de 52 títulos, esfuerzo y fruto sin precedentes en América Latina. El proyecto fue aprobado y la colección llevó el título de “Teología y Liberación” contando con el apoyo de más de 150 obispos. Pronto aparecieron los primeros libros. Sin embargo, las presiones y conflictos que originaba esa nueva colección se hicieron sentir. Se logró finalmente interrumpir la misma. Se llegó a un poco más de la mitad y se obligó a que no apareciesen como colección sino fuera de ella. Aunque lo importante no era el formato (de colección o no) sino los escritos en sí, esta fue una muestra más de la voluntad de romper el cuerpo colegiado que se había logrado.

⇒ Finalmente Leonardo Boff fue convocado nuevamente Roma para ser notificado. En este caso el franciscano eligió pasarse al estado laical. Por el contrario, la estrategia de Gustavo Gutiérrez fue la de hacerse hermano dominico para librarse así de algunas presiones.

⇒ Por su parte en los seminarios y en las escuelas de teología, la prohibición tácita de mencionar la TdL se tornó tan fuerte que las nuevas generaciones de seminaristas y estudiantes religiosos, la ignoraron por completo. Lo único que supieron fue que se trató de una teología severamente prohibida. Durante el resto de la década del 80' y parte de los 90' se lograron eliminar todas las escuelas de teología donde se impartía la TdL. Cardenales, obispos y profesores que se identificaban y acompañaban este modelo, fueron duramente reprimidos y censurados⁸⁵. Se eliminaron profesores, se cambiaron programas, se

⁸⁵ Una de las medida más conocidas fue la carta del arzobispo Saraiva Martins, secretario de la Congregación de la educación cristiana, el 12 de agosto de 1989, encargando al nuevo arzobispo de Olinda y Recife (sucesor de Dom Hélder Câmara) de la misión de cerrar definitivamente el Instituto de Teología y el Seminario regional del Nordeste. Los obispos que mantenían esas instituciones ni siquiera fueron avisados y todo lo supieron por la prensa.

rectificaron orientaciones, se cerraron centros de estudio, etc. En palabras de Oscar Beozzo, *pocas veces una 'herejía' fue perseguida con tanta eficacia*⁸⁶.

La embestida contra la TdL 'por fuera'

A la durísima persecución que sufrió la TdL por parte del poder eclesiástico, debe sumarse la que se coordinó desde la CIA y por intermedio de los gobiernos de facto diseminados por todo el continente⁸⁷.

Desde comienzos de los setenta la relación entre la Iglesia pos-Medellín y los regímenes latinoamericanos se deterioraron notablemente. Influyó para esto la Doctrina de la Seguridad Nacional (DSN) de la cual el episcopado se fue alejando progresivamente. De este modo, los sectores de la Iglesia cuya práctica se sustentaba en las opciones de la renovación -*opción por los pobres y su liberación, denuncia profética al sistema, defensa de los derechos humanos, etc-* se transformaron rápidamente en los enemigos potenciales de los gobiernos militares. Para luchar contra este nuevo enemigo, decidieron abandonar la fase de tolerancia y adoptaron un plan de lucha contra la Iglesia a escala continental. En base a las observaciones hechas en el '*Informe Rockefeller (1969)*' sobre la evolución de la Iglesia católica y del clero en América Latina, se elaboró un plan para terminar con el 'los elementos subversivos de la Iglesia'. A partir de 1975 este plan entró en vigencia efectiva. Transcribo a continuación algunas de sus partes esenciales para entender mejor como se llevó adelante esta fuerte embestida. En aquel entonces estos fueron documentos secretos; mas tarde se dieron a conocer ampliamente⁸⁸:

- ✓ No se debe atacar a la Iglesia como institución y aún menos a los obispos en su totalidad, pero sí al sector más avanzado de la ella; los ataques deben ser de forma personal.
- ✓ El primer objetivo es el clero y los/as religiosos/as extranjero/as. Sus actividades deben ser presentadas como relacionadas con la guerrilla. Hay que mostrar que

⁸⁶ Cf. J. O. BEOZZO, *La represión en manos de una Iglesia: el Brasil*. Petrópolis, 1996, pp 195-198.

⁸⁷ Gran parte de los efectos de estas embestidas ya los fuimos analizando en las diferentes etapas de la historia de la TdL. El martirologio latinoamericano debe entenderse desde aquí.

⁸⁸ P. RICE – L. TORRES (eds), *En medio de la tempestad. La historia de los hermanitos del Evangelio en Argentina (1959-1977)*, Doble Clic, Montevideo, 2007, 44; S. ROMANO, *América Latina y la política de seguridad norteamericana: continuidades*, [en línea] Biblioteca de papers político-económicos, 2003, <www.econpapers.repec.org/paper/cishistor/013.htm> [Acceso 23 de octubre 2008].

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

predican la lucha armada, que están ligados con el comunismo internacional y que han sido enviados con el único propósito de desviar a la Iglesia hacia el comunismo.

- ✓ Se debe controlar de un modo especial a algunas congregaciones religiosas.
- ✓ La CIA se compromete a colaborar para dar información completa acerca de sacerdotes y religiosos/as sobre todo norteamericanos.
- ✓ Se debe establecer un fichero para los/as religiosos/as y sacerdotes, como así también para algunos obispos y algunas congregaciones religiosas.
- ✓ Se deben controlar algunas casas religiosas a fin de ubicar a algunos de sus miembros y poder seguirlos. Se debe controlar igualmente la diócesis donde están trabajando.
- ✓ En principio, se tratará de evitar allanar las casas religiosas porque estos casos producen demasiada publicidad. Los sacerdotes que están en la lista oficial, deben ser detenidos con agentes vestidos de civil y utilizando autos sin matrícula.
- ✓ Se debe dar la información a la jerarquía de la iglesia de los hechos ya consumados. Las expulsiones del país se comunicarán a los obispos como hechos consumados.
- ✓ Los arrestos se harán preferentemente en lugares descampados, en calles poco frecuentadas, sin que haya testigos durante la noche. Una vez arrestado el sacerdote o religioso/a se introducirá en su cartera y en su ropa propaganda subversiva y un arma (de preferencia un revólver de gran calibre). Se investigará su pasado de manera que se lo pueda presentar como sospechoso ante el obispo y la opinión pública.
- ✓ Algunos medios de comunicación social publicarán cartas que presenten de manera negativa a algunos obispos, sacerdotes y religiosos/as identificándolos como pertenecientes a la línea progresista de la Iglesia. Por otra parte, se deberá acentuar la intimidación ejercida sobre otros medios de comunicación o periodísticos para que no publiquen demasiados detalles de arrestos.
- ✓ Se deberán mantener relaciones de amistad con algunos obispos y con algunos sacerdotes nacionales de modo que la opinión pública no pueda sospechar que hay alguna represión sistemática contra la Iglesia, sino contra algunos de sus miembros. Se debe más bien insistir sobre la Iglesia nacional.

Además de la implementación del '*Informe Rockefeller*', también durante la década de los setenta se crearon importantes Departamentos teológicos dentro de los Institutos de

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Estudios Políticos y Económicos de EEUU, cuyo objetivo prioritario fue luchar contra la TdL latinoamericana y evitar las peligrosas repercusiones que pudiera tener allí. Entre los más eficaces cabe destacar el Departamento de Teología del *American Enterprise Institute*, bajo la dirección del economista y teólogo de la economía de mercado Michel Novak, y el *Instituto sobre Religión y Democracia*, dirigido por el prestigioso sociólogo de la religión Peter Berger. Organizaciones de empresarios europeos crearon también sus propios centros teológicos con la similar intención de deslegitimar a la TdL latinoamericana y de frenar su influencia en Europa. En este contexto debe entenderse la invasión de sectas cristianas (desencarnadas de la realidad y de fuerte impronta pentecostal) que sufrió todo el continente.

El Informe de Rockefeller fue completado con el famoso '*Documento de Santa Fe*' emitido en 1980 para exponer la plataforma de la campaña electoral de Ronald Reagan. Se incluyó en este documento el ataque a la Iglesia centroamericana y a los miembros de la TdL. Se consideraba a la Iglesia popular y a la TdL latinoamericana como serios motivos de preocupación para la Seguridad de Estados Unidos. Las principales críticas dirigidas contra la TdL coincidían con las planteadas por el Vaticano: el análisis marxista que era para ellos el cuerpo teórico de la TdL, y las formulaciones utópicas de una sociedad liberada de todas las opresiones. Con este documento se completó el análisis y la exposición de las formas de persecución sistemática comenzadas una década atrás⁸⁹.

Hay que decir, por los hechos constatados, que en más de una ocasión la persecución fue coordinada desde adentro y desde afuera, más precisamente por el poder eclesiástico y el poder imperial o militar. El asesinato de Monseñor Romero, por ejemplo, coordinado por la CIA y el poder militar salvadoreño, no estuvo exento de un pacto previo con algunos estamentos de la jerarquía eclesiástica local y de los jefes de la curia vaticana. Lo mismo con el asesinato de los jesuitas de la UCA salvadoreña. Lo mismo para los casos ya mencionados de Monseñor Angelelli o de la congregación de los Padres Palotinos en Argentina. Hubo connivencia en la coordinación de la persecución.

Finalmente, no podemos dejar de señalar aquí el rol que jugaron los medios de comunicación social en su intento de demonizar la TdL. Desde fines de los años sesenta hasta comienzo de los noventa la TdL ocupó, o más bien, preocupó a los dueños de la agencias de noticias, de los canales de televisión y de los medios impresos. Coordinados

⁸⁹ Documento Santa Fe I, [en línea], Biblioteca Geocities Virtual (2002), <www.geocities.com/proyecto_emancipacion/documentossantafe/documentos_santa_fe.htm>, [Acceso: 2 de octubre de 2008].

por la CNN estadounidense los medios de comunicación dieron un espacio desmedido y completamente sesgado de lo que tenía que ver con ella. Acorde con el estilo simplificador de los medios masivos y masificadotes, la TdL fue iconizada. No se hicieron análisis, no se la describió ni caracterizó. Casi todo se redujo a frases hechas que se confirmaban con los datos, fueran conceptos o acontecimientos, completamente sacados de contexto y malinterpretados⁹⁰. Evidentemente lo que se intentaba no era justamente informar (lo que en tal caso es un deber elemental) sino de crear noticia y estigmatizar no sólo a sacerdotes, religiosos/as, teólogos o a una corriente teológica o línea pastoral concreta, sino a una dirección institucional.

Se quiso por todos los medios (y aquí se incluyen los poderes eclesiásticos y políticos que analizamos anteriormente) apartar a la institución eclesiástica de una opción que había proclamado y que estaba realizando: *el cambio de su lugar social*. Se presionó a la institución para que desistiera de esa dirección. Para lograrlo, el medio más sencillo fue ‘demonizarla’ para asustar y para hacer replegar a los que iniciaban el camino, a los fieles de siempre y sobre todo a los aliados tradicionales.

Maduración de la TdL en medio de los conflictos

A pesar de la durísima persecución que sufrieron, aun diezmados, todos los integrantes de este cuerpo eclesial, en todas sus instancias, siguieron asumiendo las opciones que eran su norte. A la difusión de los documentos de Puebla se unió el avance y profundización en los grandes temas del quehacer teológico. Brevemente, señalaremos las temáticas que se profundizaron y las publicaciones más importantes:

⇒ *Biblia*: La inspiración de Carlos Mesters se extendió por toda América Latina. Además de la exégesis, que siguió avanzando, se impartieron cursos muy valiosos en lenguaje popular, lo que fue haciendo realidad que el pueblo recuperase la Biblia. Se destacan además las contribuciones en esta misma línea de Pablo Richard, de Pedro Trigo, y de Xavier Saravia, entre otros.

⇒ *Cristología*: Uno de los más prometedores teólogos jóvenes, Hugo Echegaray, murió poco después de Puebla, pero dejó un importante escrito: *La práctica de Jesús*, en donde se maduró el método teológico latinoamericano. Juan Luis Segundo profundizó en cristología

⁹⁰ P. TRIGO, ¿Ha muerto la Teología de la Liberación?, [en línea], biblioteca de Amerindia, 2007, <www.amerindiaenlared.org/biblioteca/36/0/teologia%20de%20la%20liberacion> [Acceso: 12 de octubre de 2008].

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Latinoamericana en un importantísimo libro escrito sistemáticamente en tres tomos. A esto se le sumó la obra cristológica más relevante: la escrita por el jesuita Jon Sobrino quien pudo sistematizar a la luz de la conflictiva historia latinoamericana toda la cristología de la Liberación.

⇒ *Mariología*: Entre los varios escritos se destacó el de Leonardo Boff a partir de sus libros “El rostro materno de Dios” o el “Ave María”. Se sumaron a estos, los de la teóloga brasileña Ivonne Gebara, la cual, en la línea de la teología feminista, hizo importantísimos aportes.

⇒ *Eclesiología*: En esta etapa se lograron las primeras síntesis. Sobresalieron escritos de Jon Sobrino como “La resurrección de la verdadera Iglesia” en cuya base estaba la apasionante historia y testimonio de Mons. Romero. En este estudio ya se aludía, aunque inicialmente, a cómo la pneumatología se comprende y profundiza desde la historia de la Iglesia desde la perspectiva de los pobres. Se sumaron en esta misma línea los escritos de Ronaldo Muñoz y Víctor Codina.

⇒ *Antropología y escatología*: Ya desde antes de Puebla, el sacerdote belga José Comblin había elaborado estos temas. Desde el punto de vista del discernimiento histórico y la dimensión política de la fe, sobresalieron los escritos de Juan Bautista Libânio. Se le sumaron también los libros sobre el tema de Leonardo Boff y de la laica María Clara Bingemer.

⇒ *Espiritualidad*: Como en la eclesiología, en este terreno se fueron dando avances muy importantes, como las publicaciones de la CLAR y sus servicios de animación y formación. Todo ello, fue ayudando a clarificar y vivir la vida religiosa en la inserción profética. Asimismo, los inspiradores escritos de Gustavo Gutiérrez como “*Beber en sus propio pozo*” o de José María Vigil y Pedro Casaldáliga como “*Espiritualidad de la Liberación*” sentaron las bases para el camino espiritual de los cristianos empeñados en la liberación⁹¹.

⇒ *Historia de la Iglesia*: La organizaciones de varios historiadores de la Iglesia en el CEHILA, que presidía por entonces Enrique Dussel, fue contribuyendo a recuperar la historia eclesial desde el compromiso liberador. A pesar del desigual valor de los equipos y la producción en diversos países; la organización alcanzada, el avance en metodología y la relectura histórica, como, por ejemplo, la de Brasil con Eduardo Hoornaert entre otros dieron, posteriormente, importantísimos frutos en la perspectiva de los “vencidos”. Es una historia desde el reverso de la misma.

⁹¹ Esta dimensión de la teología, como teología espiritual, está ya presente en los inicios del trabajo de los teólogos de la liberación, como lo manifiesta la experiencia de donde brota esta reflexión.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

⇒ Los estudios de Diego Irarrázabal sobre *religiosidad popular* o los de Paulo Suess sobre *inculturación*, los de Ignacio Ellacuría o Juan Carlos Scannone sobre *filosofía de la liberación*, o los de Ricardo Antoncich sobre TL y *Doctrina Social de la Iglesia*, los de Enrique Dussel sobre la *ética de la liberación* o los de Antonio Moser sobre la *teología moral* fundada en, y proyectada hacia la línea de la liberación fueron (y todavía lo son) también parte esencial de esta “Suma Teológica” desde la perspectiva liberadora.

4 – Fuentes cristianas de la liberación y excusa marxista

Cuando analizamos anteriormente como se implementaron los ataques para deslegitimar, para desmovilizar y para hacer desaparecer al movimiento eclesial inspirado en la TdL, pudimos notar como estos poderes aliados (políticos, económicos, militares, eclesiásticos, etc) utilizaron la ‘excusa marxista’ para avalar sus decisiones. Buscaron así, que todo lo relacionado a la ‘*opción por los pobres y a la lucha por la liberación*’ quedase estrechamente ligado a la infiltración comunista, a la guerrilla, o a la subversión. Esto generó un sin fin de equivocaciones, de confusiones y de malas asociaciones en todo el pueblo de Dios (que todavía aun perduran) que hubo que aclarar.

Debemos decir en torno a esto que la TdL siempre tuvo sus propias razones, derivadas de su experiencia espiritual y de la lectura de las fuentes cristianas, para asumir este tipo de posiciones a favor de los pobres y de su liberación. En el núcleo de su experiencia espiritual estuvo encuentro con el Dios de la Vida (Deut 30,15.19-20) ligado por pura condescendencia a sus hijos y empeñado en su humanización (Deut 24,18).

Desde este designio incondicional la TdL pudo transparentar la obra salvadora de un Dios que no se resignó nunca ni a la situación de opresión de las mayorías (Ex 3, 7-10), ni a la pérdida de sustancia humana de los opresores (Ez 33,11). Este es el Dios que reveló a los seres humanos su designio liberador (Deut 4,3) y los fortaleció en su lucha por conseguirlo (Am 2,10). Así, la fe en este Dios liberador se convirtió en fuerza inmovible de liberación, y la decisión de luchar por lograrla se transformó en prueba de fidelidad (Jos 1,1-9). En esta lucha, ni se sacralizó al pueblo ni se demonizó a los que oprimían. A unos y a otros el Señor les reclamó la conversión para entrar en sus caminos (Jl 2,12-13). Y a sus enviados les exhortó que se revistieran con entrañas de misericordia como Él (Os 6,6), de firmeza en las convicciones y de paciencia sin límites para no buscar, en las luchas por la liberación, la muerte del pecador sino su conversión y su vida (Ez 18, 21-23).

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En sintonía con este Dios de Yahvé, Jesús reveló que el centro de la lucha no podía ser la política, sino una relación con el pueblo que llevase a cada uno a asumir su condición hijo de Dios para desde ella sembrar la fraternidad entre los hermanos, hijos de un mismo Padre (Mc 10, 35-45). Así es como en este proceso la masa abatida pasó a ser pueblo convocado y movilizad (Mc 6, 30-43). En este asumir su propia dignidad, su capacidad y su responsabilidad se dio el encuentro con personas de otras clases sociales iban en un mismo camino (Lc 8, 1-3) y la confrontación con quienes resistían este cambio de horizonte oponiéndose a que el pueblo adquiriera su condición plena de sujeto (Mt 26, 2-4).

La fe en este Dios y el proseguimiento de la causa de Jesucristo dieron a la TdL la libertad para seguir esta marcha combatida desde su Espíritu y el coraje para pagar el precio que fuese necesario⁹².

Es en este sentido que la TdL intentó definir a 'la política' como este esfuerzo humano capaz de organizarlo todo democráticamente en pos del bien de las mayorías sin sacralizar ni la acción política ni ningún sistema político y colaborando siempre en que todo sistema o partido se someta al criterio de si, de hecho, conduce a la institución de relaciones de justicia que proclama.

Propiciar entonces la presencia de cristianos en las luchas por la liberación no significó nunca por parte de la TdL, ni tergiversar el mensaje cristiano ni anular su trascendencia; por el contrario, lo que se intentó desde un comienzo fue volver a darle peso y relevancia histórica. Haciendo eco de las palabras del episcopado latinoamericano que proclamó que *el amor de Dios debía convertirse ante todo en obras de justicia para con los oprimidos y en esfuerzos de liberación de quienes más lo necesitaban*⁹³ es que la TdL entendió que la política se presentaba como uno de los instrumentos más importantes del amor social⁹⁴.

Este amor social hecho opción política, ética y evangélica a favor de los pobres y en pos de su liberación, tuvo entonces como fundamento las mismísimas fuentes cristianas que confiesan su fe:

- ✓ En un Dios de la Vida, comprometido desde siempre con sus hijos en la búsqueda de la humanización plena y cuyo paradigma fue Jesús en el Dios de los pobres liberador del pueblo oprimido, y en el Dios de los profetas que combatió las

⁹² G. GUTIÉRREZ, *El Dios de la vida* (3° edición), CEP, Lima, 2004.

⁹³ Puebla 327.

⁹⁴ Merecen especial atención en torno a este punto, las palabras del papa Pablo VI en su encíclica *Evangelii Nuntiandi* (1975) especialmente en los 11 puntos que le dedica a la relación entre la liberación temporal y evangelización (n° 29 a 39).

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

idolatrías sacrales y seculares, que se puso de parte de la víctima en contra del opresor y que mantuvo la esperanza de los pobres con sus promesas.

- ✓ En Jesús de Nazaret, trabajador campesino, que vivió toda su vida en el seno del pueblo y que de ahí sacó su inagotable y paradójica sabiduría; Mesías pobre, de los pobres al que se le conmovieron sus entrañas al ver a su pueblo sobrecargado y abatido y que proclamó que eran felices los pobres por heredar el reino de Dios; maestro y compañero de sus hermanos, tan humano como sólo el hijo de Dios podía serlo; modelo de dirigente que conoció a cada uno de los suyos, que fue delate de todos en el servicio horizontal y que defendió a su pueblo hasta dar la vida por él; que acabó en una cruz como los condenados de la historia y que fue reivindicado por Dios que lo proclamó como el único camino capaz de conducir a la Vida plena por medio de la fuerza de su Santo Espíritu liberador de todas las fuerzas del mal.
- ✓ En una Iglesia de todos como la Iglesia de los pobres cuyo corazón son los pobres con espíritu, sacramento histórico de salvación que ha proseguido la obra histórica de Jesús de Nazaret con su mismo Espíritu, en la Iglesia que no ha dominado sino que ha servido fraternalmente como su Maestro, en la Iglesia que ha reconocido que la acción de su Dios, de su Señor y del Espíritu que ella secunda, se enciende más allá de sus fronteras y finalmente, la Iglesia que se ha esforzado en reconocer con júbilo esa acción de Dios en los demás y en acompañarla.

Estos conceptos, centrales para la TdL, han sido y serán parte del patrimonio irrecusable de la Iglesia y que siempre será pertinente volverlos a proclamar y revivir. Quizás, por haber desconocido esta identidad liberadora fundante, central en la experiencia cristiana, es que muchos de los que quisieron enarbolar estas banderas para invitar a congregarse a su alrededor, pensaron que de ese modo le hacían el juego al marxismo. Y se corrieron, o abandonaron la causa. Triste fue ver como, en muchas ocasiones, miembros de de este proyecto, comprometidos con los procesos de liberación de los pueblos, evidenciaron que habían perdido esta sustancia cristiana, limitándose así a cualquier otra versión religiosa, menos a la que nacía del corazón del evangelio.

4- Excurso: el problema de la reducción marxista y la Iglesia popular

Guiados fundamentalmente por la primera Instrucción, podríamos situar la problemática de la TdL en dos cuestiones:

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

El asumir el *análisis marxista de la sociedad*, corriendo el peligro de ideologizar la fe cristiana y el *favorecer la formación de una iglesia paralela*, la iglesia popular, en oposición a la iglesia oficial representada por los obispos.

Si bien ya mencionamos algo de esta cuestión al referirnos a la mediación socioanalítica propia del método de la TdL, ahondaremos en el tema tomando las palabras de Gustavo Gutiérrez, quien precisó que *en el estudio de la realidad social la TdL siempre hizo uso de las ciencias sociales, pero no de lo que se conoce como análisis marxista, sobre todo por lo que se refiere a su 'exclusividad', tal como lo formuló en su momento el Padre Pedro Arrupe*⁹⁵. Por su parte, tanto Clodovis como Leonardo Boff siempre se negaron a afirmar que Marx fuese el padre o el padrino de la TdL: *en todo y para todo*, dicen ellos, *el marxismo se utilizó como mediación al servicio de algo más grande, que es la fe y sus exigencias históricas. Sirvió además para aclarar y enriquecer algunas significativas nociones de la teología: pueblo, pobre, historia e incluso praxis y política. Se hizo (y lo que se hace), en definitiva, una asunción y superación crítica del mismo*⁹⁶. Al parecer, la Por este motivo, mientras la Instrucción emitida por la CDF entendía al marxismo como un rígido sistema doctrinal y como un sistema político muy concreto, los teólogos de la liberación tuvieron en general una relación selectiva y diferenciada con los análisis de las estructuras de explotación llevaron adelante las escuelas sociológicas de orientación marxista. Se trató siempre, en el caso de asumir elementos del análisis marxista, de mostrar del modo más convincente como tal asunción se realizaba críticamente, y como los elementos asumidos se hacían integrables en el horizonte propio de la teología cristiana.

Por otro lado, el tema del marxismo se liga estrechamente con el de la violencia. Para el caso de nuestro continente y basándose en su historia, los teólogos de la liberación dejaron claro que distinguían tres tipos de violencia: *la institucionalizada* en las estructuras mismas del orden social dominante; *la represiva* puesta al servicio de la primera; y *la contraviolencia*. La TdL nunca elaboró una teología de la violencia, o de la contraviolencia, reflexión que por el contrario, sí realizó durante algún tiempo la teología europea de 'la revolución', pero que también en este contexto demostró ser un tanto problemática⁹⁷.

⁹⁵ Aquí G. Gutiérrez hace referencia a la *Carta a los provinciales de América Latina* del Padre Arrupe del 8 de diciembre de 1980. En G. GUTIERREZ, *La Verdad los hará libres. Confrontaciones* (4ª edición). CEP. Lima, 2005, 87.

⁹⁶ Cf. C. BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca, 1980, 289.

⁹⁷ Dice P. BLANQUART en un ensayo titulado 'Fe cristiana y violencia': *el verdadero revolucionario, creyente o no, aun cuando se sirva técnicamente de la violencia (cuando esta le parece el medio más adecuado), no abandona la tensión utópica de la no-violencia, porque la racionalidad humana le enseña*

Además, la TdL no tuvo nunca una reflexión o una solución ‘propia’ para el tema de la violencia. Con total claridad Gustavo Gutiérrez expresó que la reflexión teológica sobre la violencia o, mas exactamente, sobre la contra-violencia, no conoció especiales progresos desde Tomas de Aquino⁹⁸, y que en lo que hace a la reflexión sobre ese tema, los teólogos de la liberación se atuvieron a las indicaciones de la ‘Populorum Progreso’ (n° 31), retomadas posteriormente en Medellín: *Como es sabido, la insurrección revolucionaria (salvo en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente contra los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país) engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No debería ser difícil para la TdL (que tiene su estructura en pacíficas CEBs que actúan en un continente ‘terriblemente pacífico’ en comparación con la historia del continente europeo) afirmar estos principios como línea-guía de su reflexión y acción.*

⇒ Además del marxismo (y del tema concomitante de la violencia), una segunda fuente de dificultad para la TdL fue la utilización del concepto-expresión ‘Iglesia popular’. Los teólogos de la liberación intentaron precisar desde un comienzo que no se trataba de un concepto propiamente teológico, sino sociológico: *indica no una iglesia alternativa que se oponga a la iglesia institucional, sino el intento de la iglesia de integrarse a las clases populares y en la cultura popular.* Puebla, sin embargo, había desaconsejado utilizar este término, y algunos teólogos europeos, abiertos al proceso en curso de la iglesia y en la teología latinoamericanas, recomendaron que no se insistiera en esa caracterización, dada la ambigüedad que acarrea la expresión.

Hay que decir en torno a este complejo tema, que si bien hubo por parte de los teólogos de la liberación un claro compromiso de recoger estas indicaciones y de madurarlas⁹⁹, queda todavía pendiente profundizar a futuro una mejor y más correcta articulación entre la opción preferencial por los pobres, la catolicidad de la iglesia y la universalidad del amor cristiano.

que no se juega con fuego impunemente, ni para uno mismo ni para los demás. Sabe que el uso de la violencia deja huellas profundas y difíciles de cicatrizar incluso en quien recurre a ella, y que nada perjudica tanto a la revolución como la violencia inútil. En: A. PLÉ (ed) *¿Hacia una teología de la violencia?*, Queriniana, Brescia, 1969, 179.

⁹⁸ G. GUTIÉRREZ, ‘Teología y ciencias sociales’, en *La verdad los hará libres* (4° edición), CEP, Lima, 2005, 84.

⁹⁹ La edición n° 196 de la revista *Concilium* titulada ‘La Iglesia popular: entre el temor y la esperanza’ fue un claro ejemplo de este intento.

III PARTE – CAMBIO DE EPOCA EN AMERICA LATINA Y EN EL MUNDO

1- La crisis del ‘PROYECTO’ por la disminución de los agentes

Para la TdL, uno de los problemas principales desde comienzo de los años noventa, fue la disminución a veces paulatina, a veces drástica, de los agentes pastorales e intelectuales comprometidos con el proyecto. Los ataques coordinados por los poderes político-militares y eclesiásticos, y llevados adelante sistemática e ininterrumpidamente por más de veinte años, lograron finalmente debilitarlo.

Si bien ya dedicamos un apartado de este trabajo para intentar comprender como impactó la restauración eclesial en el caminar de la Iglesia Latinoamericana, profundizaremos a continuación en dos de los elementos que fueron fundamentales para el PROYECTO, y que no hallaron continuidad:

⇒ Desapareció gran parte de lo que fueron las tres generaciones de los Obispos que le dieron carta de ciudadanía al proyecto y que fueron sus motores iniciales y sus abanderados. Evidentemente una generación así no se pudo programar, sino que fue una espléndida gracia de Dios para toda América Latina en general. Es obligación decir que la curia vaticana se encargó de que no tuvieran continuadores. El resultado fue el esperado: la desmovilización de la Iglesia, la pérdida drástica del impulso evangelizador y su desencarnación del corazón de los pueblos. Es cierto que en más de una ocasión los pastores elegidos para suceder a los ‘infectados’, al conocer el estado de su lastimosa grey, experimentaron verdaderas conversiones y en vez de acabar con la obra de sus antecesores -tal como se lo habían encargado- se dedicaron a proseguir la obra con el entusiasmo del converso. No obstante, en conjunto, hay que decir que la política vaticana de nombramientos ocasionó un verdadero frenazo al dinamismo de la Iglesia.

⇒ Tal vez, haya sido una pérdida aun más sensible para el movimiento popular y concretamente para los movimientos, organizaciones y comunidades eclesiales de base la ‘desestructuración’ de una parte de la Vida Religiosa¹⁰⁰ y la ‘corporativización’ de la otra. Recordemos por ejemplo que ‘los años de las experiencias’ (en los tiempos del 1º posconcilio en América Latina), estuvieron marcados por el éxodo del centro a la periferia. En este desplazamiento hacia el mundo de los pobres, dejando atrás grandes edificios e instituciones, la Vida Religiosa en su conjunto tuvo un rol fundamental. Desde la CLAR se

¹⁰⁰ C. PALACIO, ‘La vida religiosa’. En I. ELLACURÍA – J. SOBRINO, *Mysterium Ilberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo II. UCA, El Salvador, 1990, 511-538.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

llevaron adelante proyectos a escala continental tanto de inserción en las capas populares como de articulación entre las diversas clases a favor de la liberación de las mayorías oprimidas. Esta experiencia planteada como ‘seguimiento de Jesús en radicalidad’ fue de una riqueza enorme y sirvió para estructurar -con denodado esfuerzo- todo el proyecto de la TdL a escala continental. Por ello, fue justamente ésta la experiencia ‘subversiva’ que desde el poder se buscó desestructurar. El modo fue complejo y abarcó la eliminación física de cientos de religiosos y religiosas, el desmantelamiento de la CLAR y de los espacios de dialogo mas comprometidos, el cierre de editoriales, de seminarios de estudio, el descabezamiento de congregaciones enteras, y el cierre de cientos de casas de inserción como así también de algunas congregaciones religiosas¹⁰¹. Consecuencia de semejantes ataques fue el lograr debilitar a este bloque de religiosos con los cuales se estructuró el proyecto.

A los ataques sistemáticos y prolongados que sufrió gran parte de la Vida Religiosa latinoamericana, hay que sumarle la ‘crisis’ que comenzó a vivirse en este ámbito, fruto del desconcierto que acarreó el cambio de época. A la inseguridad y miedo que trajo el totalitarismo del mercado y su propuesta de competir para no quedarse afuera, la Vida Religiosa respondió mediante la reinstitucionalización. Así, ella terminó generando espacios corporativos en donde sus adherentes viven entre sí y de este modo sienten que poseen un lugar en el mundo, un hogar, una identidad, unas relaciones fiables y además no competitivas. En esa perspectiva el apostolado terminó planteado, no como la inmersión en la sociedad (como fruto del proseguir la obra y causa de Jesús) para colaborar en su desarrollo integral, sino como un ‘ampliar La Familia’. No contó en este proyecto ni la inserción inculturada, ni las organizaciones de base, ni la colaboración entre los ámbitos populares y profesionales en el seno del pueblo, ni el catolicismo popular, ni la ayuda fraterna para que mujeres y varones populares (y los religiosos en ese empeño) se constituyan en sujetos históricos. En este ambiente ya no encontró eco todo lo que fue el caldo de cultivo de la pastoral que se propuso desde Medellín y Puebla, como ampliación situada del Vaticano II y que estuvo indisolublemente ligado a las experiencias surgidas de la vida religiosa¹⁰². Al decir de gran parte de los teólogos latinoamericanos que analizan el

¹⁰¹ El paradigma de este proceso fue la intervención que sufrió la orden de los jesuitas por parte de Roma (en la persona del mismo papa Juan Pablo II) al momento de dimisión del Padre Arrupe, superior general y pieza clave en la renovación de la Compañía. Si esto sucedió con la orden religiosa más grande de la Iglesia, habría que imaginarse lo que hicieron con las pequeñas congregaciones.

¹⁰² Vale aclarar que si bien esta no es la experiencia de la totalidad de la vida religiosa, si es cierto que al menos este es clima que se comenzó a respirar.

tema, en la ‘corporativización de la Vida Religiosa’ está la base de una crisis que aun perdura¹⁰³.

La crisis que sufrió la TdL y el proyecto que bajo su orbita se estructuró a partir de los años 90’ tiene su explicación, al menos en gran parte, en esta interrupción en las generaciones de obispos comprometidos con el proyecto y con la desaparición de la Vida Religiosa en los ámbitos populares de inserción. Mencionamos a estos dos elementos porque fueron los ejes y la plataforma sobre los que históricamente se asentó el proyecto. Habría que referirse además al cierre de seminarios e institutos en esta línea de pensamiento, a la desaparición de miles de laicos (catequistas, profesionales, educadores...) y sacerdotes diocesanos comprometidos en este proyecto y al disciplinamiento de otros tantos bajo la orbita de nuevos obispos, etc. Recordamos nuevamente las palabras de Oscar Beozzo: *pocas veces una ‘herejía’ fue perseguida con tanta eficacia.*

Sintetizando entonces: si las organizaciones, los movimientos, las comunidades eclesiales de base y la pastoral liberadora en general se realizaron históricamente como una alianza entre los agentes del ‘ámbito popular’ con los del ‘ámbito no popular’ en el seno del pueblo, al comenzar a interrumpirse la presencia de la contraparte no popular (porque desaparecieron porque fueron disciplinados o porque volvieron a sus cosas), el PROYECTO y la constitución de su correspondiente sujeto comenzó a estancarse. De aquí también que si la TdL se había entendido siempre como acto segundo de esa acción pastoral liberadora, al disminuir la praxis, disminuyó también la fuente de la teología.

Comprender este proceso fue clave para comprender además porque la TdL comenzó por estos años a sumergirse en una lenta crisis que la llevó al replanteo por su continuidad.

2- La crisis del ‘PROYECTO’ por el cambio de época: ¿pasar o quedar?

A la crisis del PROYECTO sufrida por la disminución de los agentes, hay que sumarle la que le acarreó el cambio de época. Si bien durante la década de los años noventa la violencia sistemática contra la TdL disminuyó considerablemente (el daño ya estaba

¹⁰³ Este fenómeno es tan general en el presente y acarrea una pérdida tan radical de vida carismática que, si la vida consagrada no vuelve sobre sí, intentando abrirse y encarnarse, se extinguirá o sobrevivirá sin cumplir su función en la Iglesia, y Dios suscitará otras formas de vida carismática, las que nunca han faltado en la Iglesia. Cfr. P. TRIGO, ‘Mística y profecía en la vida religiosa hoy’, *ITER* 35 (2004), 95-120.

hecho), no podríamos decir con esto que finalmente se la dejó en paz¹⁰⁴. Por el contrario, se optó por cambiar la estrategia. Para estos años, lo que se intentó desde el poder fue sacar a la TdL del centro del debate y relegarla al pasado. Habiéndose decretado el 'fin de la historia', pareció querer decretarse también la muerte del proyecto liberador. Estaba pasando de moda junto con la etapa histórica que, a la caída del muro, se comenzaba a cerrar.

Pero...¿podía pasar de moda una todo un proyecto y una teología que *había puesto su dedo en la llaga de la realidad*? Aquí las aguas se dividieron y mientras algunos proclamaron su desaparición a la caída del socialismo, otros, como el obispo Casaldáliga se mantuvieron en su defensa. *La TdL ha celebrado simbólicamente sus 25 años de vida militante y de salud evangelizadora. No voy a defenderla de nuevo porque se defiende sola mientras haya Dios de los pobres y Evangelio de Jesús e Iglesia samaritana*, dijo don Pedro en aquellos años. Otros, como Antonio González, lo dijeron en lenguaje más técnico. *"Las intuiciones fundamentales de la TdL no sólo están vigentes, sino que pueden constituir los ingredientes fundamentales de toda teología que quiera reflexionar a la altura planetaria del siglo que se avecina"*¹⁰⁵.

Se hizo evidente aquí, una diferencia importante entre las dos posturas: por un lado, la primera declaraba el fin de la TdL y, normalmente, no comunicaba ninguna sensación de que de ser verdad algo importante se perdiera para siempre; por el otro, la segunda afirmaba que la TdL perduraba -aunque debía ser evaluada críticamente-, y además expresaba el anhelo de que no desapareciera, pues esto significaría una pérdida grande para la Iglesia, para los pobres y, si se permite el lenguaje, para Dios. Así, mientras unos sólo hablaban con mejores o peores razones de facticidades, los otros hablaban de 'ser y deber ser', de realidad, de esperanza y de exigencia, pues el mundo y la fe cristiana seguían exigiendo una teología que mantuviera, historizadamente, la intuición fundamental: *hacer central, de modo serio y consecuente, la relación entre Dios y las víctimas de este mundo*¹⁰⁶.

¹⁰⁴ La IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano reunida en Santo Domingo fue una muestra de ello. Grandes fueron las pérdidas para la Iglesia Latinoamericana luego de esta conferencia intervenida en su totalidad por la curia vaticana. Para profundizar en el tema puede leerse el *Anexo I en su cuarta parte al final del presente trabajo*.

¹⁰⁵ A. GONZALEZ, En *La vigencia del 'método teológico' de la teología de la liberación*, Sal Terrae, Santander, 1995, 675.

¹⁰⁶ J. SOBRINO, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados* (2ª edición). Sal Terrae, Santander, 1992, 57.

Muchas fueron las voces que salieron a defender esta teología. Hemos de tomar dos citas para comprender mejor cual fue el motivo de su defensa. Las dos fueron pronunciadas en 1995, cuando el debate sobre la TdL estaba candente.

El teólogo alemán J. Moltmann se pronunció diciendo que el mundo actual exigía más y no menos TdL. *‘La injusticia e inhumanidad, decía el teólogo, crece también en los países industrializados. La globalización de la economía lleva claramente a la insolidaridad de nuestras sociedades’*. Y concluía diciendo: *‘La TdL latinoamericana es la primera teología alternativa al capitalismo y a la mercadeización global de todas las cosas. Ya no es sólo una teología contextual latinoamericana, sino que, con el desarrollo mencionado, se convierte en teología contextual universal’*¹⁰⁷.

Por su parte, el teólogo asiático Alois Pieris afirmó: *‘la fe en Dios y en su hijo Jesucristo exige más y no menos TdL’* y confrontando con el problema del universalismo cristiano, estableció dos principios fundamentales *-por los que negaba y rechazaba, y por los que afirmaba y propiciaba-* para comprender la vigencia universal de Jesús. Afirmó entonces dos cosas: que Jesús es la contradicción entre "mammón" (el dinero) y Yahvé; y que Jesús encarna la alianza defensora entre los oprimidos y Yahvé¹⁰⁸. *‘La universalidad del cristianismo se basa en estos dos principios’*, concluía explicando Pieris. Si bien la cita podía sonar radical, la intuición quedaba bien expresada: la realidad del mundo actual exige poner en relación *-negativamente-* la riqueza/ídolos y la pobreza/oprimidos. Y, positivamente, exige poner en relación a Dios con los pobres, reproduciendo la práctica de Jesús.

Este poner en relación teología y pobres para liberarlos *-por más que haya que actualizar con rigor la relación-* siguió siendo entonces lo fundamental para la TdL, parte esencial de lo que debía quedar.

El encuentro con el pobre: mediación de la gracia y fundamento

Más fundamental todavía que *‘el poner en relación teología y pobres para liberarlos’*, fue la intuición original que configuró todo el quehacer posterior de esta corriente teológica y eclesial. Hubo en el comienzo de la historia de la TdL un dejarse impactar y afectar por la

¹⁰⁷ J. SOBRINO, *Que queda de la teología de la liberación* [en línea] RELaT 182,(1997) <<http://www.servicioskoinonia.org/relat/182.htm>> [Acceso: 12 de febrero, 2007].

¹⁰⁸ *‘¿Universalidad del cristianismo?’*, en CRISTIANISME Y JUSTICIA (eds), *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*. Sal Terrae, Santander, 1995, 164.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

realidad concreta y no sólo por su concepto o por su significado; hubo también un dejarse guiar por el principio-realidad. De este modo la TdL fue, desde su origen, sustancialmente ‘histórica’. A su vez, por el hecho de dejarse impactar y transformar en todas las dimensiones del espíritu humano por esta realidad, la TdL también fue eminentemente ‘espiritual’. La realidad descubierta fue la ‘irrupción pueblo crucificado’¹⁰⁹, realidad tan nueva como vieja a la vez. Este encuentro con el pobre, con el pueblo históricamente crucificado, fue en el comienzo la experiencia fundante que impactó además fuertemente en la teología por su dimensión globalizante. No fue una experiencia ‘parcial’ que se trasladó solamente a una pastoral caritativa o a un puro moralismo. Por el contrario, desde un principio -al menos potencialmente- se manifestó en todas las dimensiones del ser humano y del teólogo: en el saber, en el esperar, en el hacer y en el celebrar.

En este sentido decíamos que la TdL fue concebida también -y esencialmente- como teología espiritual. La realidad del pobre se transformó en la mediación de una experiencia de ultimidad. Por eso, para decir ‘Dios es esto o lo otro’, la teología buscó remitirse a esa experiencia: Dios es experimentado (por el teólogo, por la comunidad, por los pobres, por los mártires...) de una forma o de otra. Esta experiencia, correspondiente a la irrupción de los pobres, fue desde el comienzo, gracia fundante para la TdL. Podríamos decir, parafraseando el Génesis, que ‘en el comienzo de la TdL estuvo el encuentro con el pobre’. Recordar esta verdad en medio de la crisis fue fundamental para sostenerse en las opciones.

¹⁰⁹ Dice Ignacio Ellacuría: *entre tantos signos como siempre se han dado, unos llamativos y otros apenas perceptibles, hubo en cada tiempo uno principal a cuya luz se debieron discernir e interpretar todos los demás. Este signo fue el pueblo históricamente crucificado que juntó a su permanencia la siempre distinta forma histórica de su crucifixión.* Cf. I. ELLACURÍA, ‘Historicidad de la salvación cristiana’. En: I. ELLACURÍA – J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo I. UCA, El Salvador, 1990, 323-372. 364.

**REDEFINICIÓN DE LA TdL EN CONTEXTOS
DE NEOLIBERALISMO Y EXCLUSIÓN**

3- La TdL en perspectiva

Los nuevos contextos políticos y sociales abiertos con la globalización neoliberal, influyeron de sobremanera en la vida de la TdL exigiéndole una revisión y una consecuente redefinición.

Revisarse y redefinirse significó, tal como lo vimos, retomar su raíz fundante y sus elementos constitutivos para recrearla, repensarla, madurarla e incluso radicalizarla, en los nuevos contextos de cambios epocales. Se dio, en miras al futuro, una exigencia *de fidelidad* a la raíz de la TdL y a su vez, una *exigencia de creatividad* para responder a los nuevos desafíos.

Ejemplo de semejante esfuerzo fue el nuevo prólogo que Gustavo Gutiérrez escribió en febrero de 1988 ('Mirar lejos') con motivo de los 20 años de la primera edición de su obra fundante: el libro *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Este nuevo prólogo, fue un ejemplo y paradigma para todo intento de maduración, decantación y ampliación de la TdL para los nuevos tiempos. Algo semejante hizo treinta años después, en 1999 en una conferencia titulada: 'Situación y tareas de la Teología de la Liberación'¹¹⁰. Este es el esfuerzo que los grandes teólogos de la liberación comenzaron a hacer: Desde el presente, mirar lejos, mirar en perspectiva.

Con un poco de su ayuda, esto es lo que haremos a continuación.

4- De cara al futuro: 'hacia otro modelo de Iglesia posible'

Ya vimos como partir del segundo posconcilio, el proyecto de Restauración se cristalizó en la figura de Juan Pablo II y como además, en su sucesor Benedicto XVI éste halló continuidad. Podríamos decir que la primavera eclesial surgida con el Concilio Vaticano II (que no llegó a durar 20 años) fue un paréntesis en medio de un largo proceso de momificación eclesial que venía de siglos atrás y que aun pervive en la actualidad¹¹¹.

¹¹⁰ Publicada en *ReLaT* N° 50 (2000).

¹¹¹ Podríamos decir que este proceso comienza a fin del siglo primero con el inicio de las reformas gregorianas.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Las imágenes de abrir las ventanas de la Iglesia, de aggiornarse o de sacudirse el polvo imperial utilizada por el papa Juan XXIII para llamar al Concilio siguen aún hoy vigentes. En pleno siglo XXI este modelo eclesial de inspiración conservadora sufre una crisis irreversible. Veamos algunas cuestiones:

Una mirada apofática: 'De lo que NO se quiere ser'

Es preciso reconocer que las problemáticas intraeclesiales son las que más están afectando a los cristianos más lúcidos de la actualidad. La lista de problemas es por demás larga y conocida y aunque los medios de comunicación han dejado expuesto el escándalo de los abusos sexuales de sacerdotes y obispos, esto seguramente no es lo que más escandaliza al Pueblo creyente. Por el contrario, escandaliza más el centralismo eclesial, el creciente debilitamiento de las Iglesias locales y de sus Conferencias Episcopales, el poco respeto a los derechos humanos dentro de la Iglesia, la doctrina del magisterio sobre sexualidad y moral sexual (celibato, matrimonio, anticonceptivos, homosexualidad, etc) y bioética, el alejamiento de la comunión eucarística a los divorciados vueltos a casar, el proceso para el nombramiento de obispos de Roma, la exclusión de la mujer del ministerio y de muchos espacios de decisión eclesial, el freno de las voces más proféticas (entre los teólogos, en la vida religiosa e incluso entre los obispos), la obsesión por la ortodoxia y la falta de dialogo con el mundo de la ciencia, la búsqueda del poder y de la 'seguridad eclesial', el freno a las teologías periféricas, la forma actual del ejercicio del primado, el mantenimiento de las estructuras de Cristiandad medieval (Estado vaticano, nuncios, cardenales, etc), el estancamiento del ecumenismo, el miedo al diálogo interreligioso, la poca aceptación de la opinión pública y del 'disenso' en la Iglesia, el escaso espacio concedido a los laicos, el cerrar el camino a otros tipos de ministerios, incluso la ordenación de hombres maduros casados (*virī probati*), el alejamiento de la Iglesia de los pobres y el alineamiento de la jerarquía con gobiernos no sólo conservadores sino ultraconservadores y dictatoriales y finalmente el eclesiocentrismo de una Iglesia que se muestra más preocupada de sus derechos o intereses que de los del pueblo y de los pobres, entre muchas otras. A estas problemáticas internas, deben sumarse algunas causas extreclesiales que completan aún más el panorama de la crisis irreversible del actual modelo eclesial. Es que la crisis eclesial actual debe situarse dentro del contexto más amplio de los profundos cambios socioculturales de nuestro tiempo. La Iglesia, que en Concilio Vaticano II se abrió

tímidamente a la Modernidad, se encuentra hoy desconcertada ante los avances de la técnica, de la globalización y de la nueva mentalidad posmoderna.

Una mirada positiva: ‘De lo que SI se quiere construir’

Ante esta crisis irreversible de la Iglesia Católica en su modelo conservador tradicional (y predominante) urge encontrar una propuesta positiva que posibilite ‘con realismo’ la construcción otro modelo “alternativo y liberador”. No se trata de salirse, ni siquiera de pensar en una Iglesia paralela. Sería no haber aprendido las lecciones de la historia y seguir traicionando el evangelio de Jesús que pidió que todos fuéramos uno para que el mundo creyese (Jn 17,21). Se trata de construirlo al interior de la misma con lo mejor de los aprendizajes adquiridos luego de dos mil años de rica historia. No seremos ni los primeros, ni los últimos que trabajemos por esto. Ya lo hizo San Pablo, San Francisco... y lo hicieron en el siglo XX los padres del Concilio.

El camino es desde dentro y a largo plazo. La motivación para seguir luchando dentro de la Iglesia, lejos del miedo o la necesidad, debe ser la responsabilidad pastoral de caminar con el pueblo pobre y excluido, para quienes muchas veces la Iglesia es su única esperanza. Más que nunca el Pueblo de Dios necesita de los teólogos, de los pastores, religiosos, religiosas y laicos todos, comprometidos con la ‘causa liberadora del evangelio’, y con la anhelada ‘Iglesia de los pobres’.

5 – Estrategia para un camino ‘alternativo y liberador’

Ya hemos dicho que la crisis irreversible de la Iglesia Católica no invalida la posibilidad de construir una nueva manera de ser Iglesia, un nuevo modelo de Iglesia o una nueva tendencia dentro de la Iglesia. Es necesario entonces presentar una estrategia general para orientar el caminar teológico y eclesial. Es necesario además hacerlo con fuerza y creatividad, tanto para recrear la TdL como para construir el nuevo modelo de Iglesia.

Presentamos a continuación algunos puntos o ideas que pueden ayudar como presupuestos de partida para elaborar dicha estrategia:

⇒ Si la Iglesia dominante se identifica con el norte y el occidente, *el nuevo modelo debe hacerlo con el sur y con el oriente*. El horizonte de la nueva manera de ser Iglesia será América latina, Caribe, África, Asia y Oceanía. La TdL y la TPR (Teología del Pluralismo Religioso) nacen en estos espacios geográficos. La ASETT es una muestra de este trabajo

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

colectivo. Si bien esto presenta una ruptura con el norte occidental y rico, no significa sin embargo romper la comunión con el obispo de Roma como centro de unidad de toda la Iglesia Católica.

⇒ Si la Iglesia dominante se encuentra más identificada con la clase media alta y alta de las sociedades del Tercer Mundo ('del poverrío poco puede salir', se considera en muchas ocasiones), *el nuevo modelo debe insertarse del lado de las mayorías empobrecidas* lo que implica un cambio de estructuras, de teología y de pastoral. Desde el lugar del pobre hacia los demás como el propio Jesús.

⇒ Si el proceso de contrarreforma se cierra cada vez más al verdadero diálogo ecuménico volviendo paulatinamente al "Extra Ecclesiam, nulla salus"¹¹², *el nuevo modelo debe tener como principio vertebrador la solidaridad ecuménica* con las iglesias protestantes, evangélicas, pentecostales, con las otras iglesias cristianas del oriente y con todas aquellas que tienen una dimensión ecuménica. El ecumenismo es un espacio de libertad y diálogo, donde se respeta la pluralidad de tradiciones y confesiones. El ecumenismo recupera la pluralidad de las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron. Lo mismo sucede con el diálogo interreligioso el cual debe ser una profunda convicción y opción. Este diálogo entre religiones será una profunda comunión espiritual y solidaria. Los temas del diálogo interreligioso no serán temas dogmáticos, sino temas de vida o muerte como la paz, la guerra, el hambre y otros. El objetivo principal de la misión ya no será la 'conversión' del otro, sino el sumar fuerzas en la construcción de la paz¹¹³.

⇒ Este modelo deberá buscar la fidelidad irrestricta a la reforma de la Iglesia iniciada fundamentalmente por el Vaticano II y su correspondiente en América Latina. Esta reforma se ha dado históricamente *en el interior* de la Iglesia. No fue como la reforma protestante del siglo XVI, la cual chocó con la Iglesia y tuvo que desarrollarse fuera y en contra de ella. La reforma del Vaticano II, iniciada por la propia Iglesia jerárquica dentro de la Iglesia, permite mantener el proceso de reforma eclesial en el interior de ella. La reforma es

¹¹² Cfr. SCDF, *Dominus Iesus* (2000), [en línea] <www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_sp.html; SCDF>, *Nota doctrinal acerca de algunos aspectos de la evangelización* (2007), [en línea] <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071203_nota-evangelizzazione_sp.html> [Acceso: 25 de enero] ; J.M.VIGIL (ed) , *El actual debate de la teología del pluralismo religioso. Después de la «Dominus Iesus»* , [en línea] Formato en PDF disponible en: <<http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/LDK1.pdf>> ISBN 9962 – 02 – 894 – 9.

¹¹³ P. RICHARD, *Crisis irreversible de la Iglesia Católica, pero otra manera de ser Iglesia es posible*, [en línea] Atrio (2005), <<http://www.atrío.org/d050504RICHARD.htm>> [Acceso 6 de enero 2007].

posible sin romper la comunión de la Iglesia y sin construir una Iglesia paralela o cismática.

De estos presupuestos mínimos deducimos entonces una ESTRATEGIA general para orientar el caminar eclesial y teológico a futuro:

- ✓ Ella debe partir de una fidelidad a la reforma iniciada por la propia Iglesia desde el Vaticano II en adelante;
- ✓ y no debe ser de confrontación con el modelo dominante sino de crecimiento allí donde está la fuerza,
- ✓ que reside fundamentalmente en ese *pathos de origen* que es el encuentro con el pobre,
- ✓ lo que marca el punto de partida y la orientación determinante y permanente del caminar, tanto en la Iglesia como en el mundo de hoy;
- ✓ esto confirma que el horizonte primordial de entendimiento de este modelo teológico-eclesial no es por consiguiente la modernidad, la postmodernidad o la crisis de la modernidad, sino la liberación de los pobres y la construcción de un mundo donde quepan todos y todas, en armonía con la naturaleza;
- ✓ en este sentido, la estrategia debe ser definida claramente desde el Tercer Mundo, en solidaridad con África, Asia y Oceanía y con todos los grupos oprimidos y solidarios del Primer Mundo.

6 – Opción por la TdL en la construcción del modelo eclesial emergente

Si es cierto que en esta estrategia para la construcción del otro modelo de Iglesia posible se debe buscar crecer allí donde está la fuerza, entonces no se puede dejar de contar con la TdL y con lo que históricamente fueron sus pilares fundamentales: la opción a priori, el método, la mística y la profecía. Cuatro pilares que hoy deben ser repensados y radicalizados con creatividad a partir de los nuevos contextos actuales de globalización, neoliberalismo y exclusión.

La opción a priori: por los pobres

En la redefinición actual, la TdL debe radicalizar con creatividad y fidelidad su opción fundamental por los pobres. Esto, por diversos y complejos motivos: porque se ha profundizado la pobreza llegando al límite de la exclusión (los pobres han pasado a ser sobrantes y desechables por el sistema imperante), porque esta opción por los pobres debe incluir la defensa de la tierra (hoy, en agonía de muerte por la lógica depredadora del sistema imperante), porque se han ampliado las categorías para entender el fenómeno de la pobreza (hoy, a las categorías socio-económicas de clase social utilizadas en los sesenta y setenta deben sumarse las categorías de género, generación, raza, cultura e identidad sexual, entre otras) y finalmente, porque hoy el número de pobres es extraordinariamente mucho más alto que cuando nació la TdL¹¹⁴.

La teología como acto segundo

Debe radicalizarse también en estos nuevos contextos la definición de la TdL como acto segundo en donde la praxis de liberación es el acto primero. El análisis de la realidad, parte constitutiva de la praxis, se ha hecho ciertamente más exigente y complejo, por eso la TdL en la actualidad debe asumir de modo crítico la visión teórica liberadora presente en la economía, la antropología, la psicología, la bioética y las ciencias de la naturaleza. La transformación misma de la práctica de liberación en la actualidad desafía a la TdL. Ejemplo de ello es el actual desplazamiento desde la sociedad política hacia la sociedad civil fruto del deterioro del Estado por su endeudamiento (interno y externo) y por la corrupción de la clase política dominante, lo que ha hecho que la práctica de liberación se sitúe más en el campo social que político. El resurgimiento de los movimientos sociales y, en ellos, de los nuevos sujetos que de forma compleja y plural se han distinguido entre sí por determinaciones de clase, etnia, cultura, género y generación -entre otros- han ofrecido a la TdL el espacio propicio para trabajar en conjunto por lo que debe ser una tarea de todos: la reconstrucción de la Nación y del Estado -y en ellos, de la nacionalidad y la política- aniquilados por el Mercado y la globalización neoliberal trascendiendo los intereses

¹¹⁴ Cfr. P.RICHARD, *Teología de la Solidaridad en el contexto actual de economía neoliberal de libre mercado*. [en línea] *Pasos* n° 83 (1999), http://www.dei-cr.org/mostrar_articulo_pasos.php?id=124&paso_nro=83&fecha_pasos=Segunda%20Época%201999:%20Mayo%20-%20Junio%20&especial=0 [Acceso: 22 de febrero, 2008].

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

inmediatos de cada uno de los movimientos sociales y de cada uno de los nuevos sujetos para no caer en una fragmentación total de la sociedad civil y de la nación en general. Dentro de este contexto, se le presenta a la TdL un desafío aún mayor: la reconstrucción del ser humano como sujeto histórico-comunitario-esperanzado y afirmado como tal frente al mercado, la tecnología y la globalización neoliberal, los cuales por haberse tornado sujetos absolutos, han aplastado al ser humano como sujeto concreto. La fuerza de su praxis transformadora (el acto primero) deberá estar puesta entonces, en la construcción de un ser humano concreto que sea sujeto de una nueva racionalidad, alternativa al sistema dominante y creador de una nueva organización social en donde todos tengan vida. Un sujeto responsable de la reconstrucción de la esperanza y de las utopías y generoso en su búsqueda de trabajo, tierra, salud, educación, participación y esparcimiento para todos. Un sujeto con Espíritu, capaz de vivir su fe en el Dios de la Vida y capaz también de rechazar los ídolos de muerte. Un sujeto con una cultura y una ética de la vida que construya una sociedad donde quepan todos y todas, en armonía con la naturaleza. Un sujeto que afirme su vida en la vida del otro: *‘Yo soy si eres tú’*. Un sujeto, finalmente, cuya opción fundamental sea por la solidaridad y por la vida.

La teología como ‘espiritualidad de la liberación’

En los contextos analizados de radicalización de la opción por los pobres y de la teología como acto segundo en contextos de neoliberalismo y exclusión, la TdL debe mantener, profundizar y radicalizar su convicción de que Dios vive y se revela en el mundo de los pobres y en sus luchas de liberación y que esta presencia y revelación privilegiada de Dios en el corazón del pueblo es la raíz profunda de la fuerza de la cual nace y desde la cual se fortalece el proyecto de Iglesia que ella busca construir. En esta ‘espiritualidad de la liberación’, diversificada por los procesos históricos actuales, urge fortalecer una espiritualidad de la mujer, de los jóvenes, de los indígenas, de los campesinos, de los afrodescendientes...todas ellas, entretajadas por una espiritualidad mas global, una espiritualidad y una ética de la resistencia y de la VIDA como valor absoluto (Jn 11,25) Una espiritualidad que acompañe y sostenga en el intento de vivir en el mundo sin pertenecer a el (Jn 17,16). Una espiritualidad del ser y del compartir (Mc 6,30 ss) en contra de la arrogancia y el egoísmo del tener, acumular y consumir (Lc 12,16ss). Una espiritualidad que posibilite la realización humana en todas sus dimensiones y la liberación de la ley (Rm 8,1ss), del sentimiento de culpa y de la exigencia de sacrificialidad (Mt 12,1-

8). En este sentido la TdL como espiritualidad de la liberación será compañera del proceso de reconstrucción del sujeto histórico-comunitario-esperanzado.

La renovación de la TdL como movimiento profético

Finalmente y así como sucedió en el profetismo bíblico el cual se vio transformado según las circunstancias históricas, la TdL deberá ser artífice de la renovación del movimiento profético tanto en la Iglesia como en la sociedad. A diferencia de las décadas de los 70' y 80' donde el profetismo se jugaba más bien en los planos políticos, el profetismo actual deberá desplazarse predominantemente al plano económico señalando la racionalidad de muerte del sistema reinante. Deberá ser entonces un profetismo que en medio de la situación latinoamericana y caribeña de explotación, exclusión y muerte prematura, rescate la 'escatología presente' anunciando el 'ya' de la liberación: *este es el tiempo favorable, este es el día de la salvación* (2 Cor 6,8)¹¹⁵. En este sentido el profetismo actual hará eco del grito del testimonio de los mártires que nos han hecho saber lo que hay en esta hora y lo que debe hacerse ahora: *¿Cuándo sino ahora? ¿Dónde sino aquí? ¿Quién sino nosotros?!* Esta urgencia de la presencia escatológica anunciada ya por el testimonio de tantos cristianos mártires deberá ser acompañada además por un profetismo que adquiriera formas mas bien apocalípticas de resistencia al dominio imperial, de reconstrucción de la conciencia, de la memoria, de la esperanza, de la visión de otro mundo posible...de las utopías. Las tareas concretas de la TdL, como movimiento profético, tendrán como contexto la radicalización de la opción por los pobres y los nuevos espacios de la praxis de liberación en la sociedad civil y en los movimientos sociales. Estas tareas ya están adquiriendo un contexto más universal en espacios como el Foro Social Mundial, la 'Movilización continental del Grito de los Excluidos por Trabajo, Justicia y Paz', el diálogo interreligioso global o los movimientos continentales por los derechos humanos, contra la guerra y por una sociedad donde quepan todos y todas. La TdL deberá, asimismo, recuperar su fuerza profética *dentro* de la Iglesia, denunciando los pecados y delitos de un modelo de eclesial neoconservador y tridentino en crisis, que puso en caja la renovación eclesial iniciada en el concilio Vaticano II, Medellín y Puebla¹¹⁶.

¹¹⁵ J. MOLTMANN, 'Teología latinoamericana'. En L.C.Susin (ed), *El Mar se abrió. Treinta años de Teología en América Latina*, Sal Terrae, Santander, 2001, 206.

¹¹⁶ P. RICHARD, "40 años caminando y haciendo teología en América Latina". En J.J.TAMAYO; J. BOSCH (eds), *Panorama de la teología latinoamericana*. Verbo Divino, Estella, 2001, 480. Para ampliar sobre el tema de modo más sistemático merece recordarse el trabajo de Ignacio Ellacuría 'Utopía y

7- Desafíos para la TdL: tareas pendientes y causas urgentes

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs)

En relación a la vida interna de la Iglesia, la TdL deberá colaborar en el desarrollo de un modelo de Iglesia estructurado a partir *de* CEBs y *desde* las CEBs mucho más innovador que el de una Iglesia *con* CEBs. Defender esta Iglesia desde la TdL fue parte de la fidelidad irrestricta al Vaticano II y a sus contenidos¹¹⁷.

La propia estructuración de la Iglesia debe hacerse a partir de las CEBs sin que ello signifique que ellas sean la única realidad existente en la Iglesia. Este es un objetivo al que no se puede renunciar, aunque sea a largo plazo. Proseguir este objetivo no es cuestión de tiempo, sino de autenticidad y calidad. Este será uno de los desafíos principales en la caminata hacia otro modelo de Iglesia. Decisivo será el rol que asuma aquí la TdL tanto en el impulso, como en el acompañamiento de las mismas. Para que pueda seguir colaborando en la conjugación de las ‘densidades eclesiales o núcleos generadores’ de las CEBs¹¹⁸: el núcleo *sapiencial*: espacio privilegiado de encuentro con Dios, con su Palabra y con los hermanos, para la tarea evangelizadora; el núcleo *multicultural*, como condición para una verdadera inculturación del evangelio; el núcleo de la *colegialidad*, que nutre la experiencia de iglesia-comunión-participación; el núcleo de la *oficialidad*, que debe hacer de las CEBs una realidad perenne y estable más allá de los responsables de turno (necesidad de estatuto

profetismo’ en I. ELLACURÍA – J. SOBRINO, *Mysterium Ilberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo II. UCA. El Salvador, 1990

¹¹⁷ Los contenidos del concilio son lo central en la vida de las CEBs: la perspectiva del Reino; la dimensión comunitaria en sintonía con el misterio Trinitario; la jerarquía a servicio del Pueblo de Dios y no lo contrario; la solidaridad de la Iglesia con todo el genero humano y su historia (*Gaudium et Spes*); y como sacramento universal de comunión y unidad (*Lumen Gentium*); la Iglesia como comunidad misionera y misión comunitaria (*Ad Gentes*); la apertura al dialogo ecuménico y inter-religioso (*Unitatis Redintegratio, Nostra Aetate*); la opción por los pobres que, en la propuesta del Card. Lercaro, pudo haber sido el tema central del Concilio y en el discurso introductorio de Juan XXIII gana un lugar decisivo.

¹¹⁸ Para analizar con detenimiento el trabajo del J. Marins ver su artículo : *¿Futuro de las CEBs o futuro del Vaticano II?* [en línea] *SEDOS* n° 78 (2002), <http://www.sedos.org/spanish/marins_2.htm> [Acceso: 23 de marzo , 2008] En torno al presente y futuro de las CEBs recomiendo dos artículos sencillos de quienes son los teólogos más especializados en el tema: G. IRIARTE, *¿Qué es una CEBs?*, [en línea] 17 de julio, 2006, <<http://www.redescristianas.net/2006/07/17/%C2%BFque-es-una-comunidad-eclesial-de-base-gregorio-iriar-te/>> J. MARINS, *El presente de las CEBs*, [en línea] marzo 2002 , <http://www.redescristianas.net/2006/07/17/%C2%BFque-es-una-comunidad-eclesial-de-base-gregorio-iriarte/>. [Acceso: 21 de marzo 2008].

teológico y jurídico); y finalmente el núcleo del *encadenamiento* que permite una red de comunidades entrelazadas con protagonismo espacial del laicado en el proceso de inculturación y de compromiso comunitario.

Estos núcleos son el horizonte desde los cuales las CEBs deben proyectarse, fortalecerse y recrearse. Desde ellos también la TdL debe buscar renovarse. Debemos recordar aquí el hecho de que las CEBs siempre fueron para la TdL, el espacio teológico por excelencia desde donde se nutrió el desarrollo teológico.

Por este motivo la incardinación de éstas en toda la diversificación de movimientos sociales será para la TdL un desafío y una tarea de inconmensurable valor. Trabajar por esto, será trabajar por reconstruir la alianza entre las clases populares y no populares en el seno del pueblo. Será trabajar por la reconstrucción del 'sujeto activo' que históricamente llevó adelante el proyecto.

El Grito de la tierra y la ecoteología

La *ecología* fue un campo bastante descuidado durante las dos primeras décadas. Según Leonardo Boff, el encuentro entre la TdL y la ecología fue el resultado de una constatación: *la misma lógica del sistema dominante de acumulación y la organización social que condujo a la explotación de los trabajadores, llevó también al pillaje de naciones enteras y finalmente a la degradación de la naturaleza*¹¹⁹.

La instauración de la justicia en el mundo no puede separarse de la reconciliación con la naturaleza. La justicia económica entre los seres humanos debe estar en correspondencia con la justicia ecológica. Por lo mismo, la injusticia económica suele ir del brazo de los atropellos ecológicos. Esto es por demás evidente en el Tercer Mundo, región donde se ha manifestado una relación estrecha entre la violencia estructural del sistema capitalista contra los países subdesarrollados y la violencia del mismo sistema contra la naturaleza.

Es una tarea urgente entonces para la TdL, profundizar en su compromiso de romper con la lógica de este sistema. Desde todos los espacios de trabajo habrá que colaborar para que esta ruptura sea radical y tienda entonces a la liberación de los pobres, de los oprimidos y de los excluidos (todos ellos víctimas de la voracidad de la acumulación injustamente distribuida) y también a la liberación de la Tierra, víctima del pillaje sistemático de sus

¹¹⁹ M. LÖWY *Teología de la liberación: Leonardo Boff y Frei Betto*, [en línea] 21 de marzo de 2008, <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=48447> [Acceso: 12 de septiembre 2008].

recursos, y que ha puesto en riesgo el equilibrio físico, químico y biológico del planeta como un todo.

Para esto la TdL deberá profundizar en su aplicación del paradigma opresión/liberación en lo que se refiere a la Tierra y sus especies vivas. Para el grito de los pobres quede definitivamente articulado con el grito de la tierra, y para que la TdL sea verdaderamente integral y universal¹²⁰.

La articulación teológica de los ‘nuevos sujetos’

Ya hicimos referencia al tema de la irrupción de los nuevos movimientos y de la pluralización de los sujetos, con la respectiva profundización de las alteridades. Se le criticó a las primeras generaciones de teólogos de la liberación el haber usado un concepto unívoco de pobre y el haber desconocido la pluralidad real de sujetos de la opresión/liberación¹²¹. Así muchos y muchas quedaron invisibilizados: las mujeres, los indígenas, los afrodescendientes, etc. La respuesta a estas objeciones deberá ser uno de los rasgos sobresalientes de las actuales generaciones de teólogos. Se deberá asumir con creatividad este pasaje a las *teologías de la liberación* como fruto de la irrupción de subjetividades que toman la palabra. Aquí las diferentes perspectivas:

* *Perspectiva feminista*: las actuales teólogas de la liberación ya están prestando gran atención a las discriminaciones por razones de *género*. Así, ellas han traducido la opción por los pobres en “*opción por la mujer pobre*”, según la certera expresión de Ivone Gebara. Respecto de este sujeto emergente, ha que decir que si bien la TdL ha asumido la causa de la mujer, no toda teología feminista es de la liberación, en el sentido de que no todas parten ni de la exigencia de pensar en el horizonte de la filosofía de género (teniendo en cuenta los análisis de las ciencias sociales al respecto) ni de los movimientos feministas que luchan por la emancipación de la mujer elaborando una hermenéutica de la sospecha de las tradiciones cristianas androcéntricas que van desde la Biblia hasta los documentos del

¹²⁰ L. BOFF, *Ecología. Grito de la Tierra, grito de los pobres*. Lohé-Lumen, Buenos Aires, 1996. Cito además otros trabajos de suma importancia relacionados con el desarrollo teológico en torno a este tema: L. BOFF, *La dignidad de la Tierra*, Trotta, Madrid, 2000; *Ética planetaria desde el gran sur*. Id. 2001; *El cuidado esencial*. Id. 2002; *La voz del Arco Iris*. Id. 2003; *Del Iceberg al Arca de Noé*. Id. 2003.

¹²¹ M. GONZALEZ, ‘La Teología de la Liberación hoy’, *Criterio* n° 348 (2004), http://www.revistacriterio.com.ar/art_cuerpo.php?numero_id=18&articulo_id=348. [Acceso: 27 de octubre de 2008].

magisterio¹²². Es significativo para la TdL como conjunto, el papel decisivo que tienen las mujeres de la base en la pastoral liberadora en América Latina. Si bien es cierto que los trabajos Elsa Tamez, María Clara Bingemer, María Pilar Aquino, Ivonne Gebara, Ada María Isasi Díaz, Virginia Azcuy y Nancy Bedford -entre otras- vienen profundizando desde hace tiempo los distintos ángulos de esta perspectiva, es necesario en este sentido profundizar en el compromiso de acompañar en todos los ordenes el crecimiento de mujeres en el campo profesional de la TdL.

* *Perspectiva indígena*: De todas las transformaciones que se han dado en el continente a lo largo de estas dos últimas décadas, la explosión-irrupción más violenta y decisiva y, por supuesto, la más latinoamericana, es la del indígena como sujeto específico con reivindicaciones muy obvias y de larga data. La puesta en pie y la organización es patente desde México hasta Chile y se hizo muy visible con motivo del quinto centenario. Pero donde está teniendo tan gran incidencia que está cambiando ya no sólo el poder político sino la definición de los propios países es en el área andina. En este sentido la TdL debe continuar profundizando el camino de pastoral indígena e inculturación del evangelio que fue iniciado sistemáticamente desde los años sesenta por el trabajo de figuras como Samuel Ruiz¹²³, Leonidas Proaño, y los preladados del sur andino, Llaguno o Luna, la prelatura de Sucumbío en Ecuador, por no hablar de la emblemática prelatura de San Félix de Araguaia con su carismático obispo Casaldáliga, o con las misiones llevadas de modo muy consecuente y sostenidas por religiosos. Todas estas experiencias son parte sobresaliente de la TdL¹²⁴ y son fuente de aprendizaje para el trabajo teológico.

¹²² Además de Elsa Tamez, Ivonne Gebara y María Clara Bingemer, a las cuales ya hemos mencionado en distintos momentos del presente trabajo reseñamos algunos escritos de otras teólogas: P. AQUINO, *Nuestro Clamor por la vida*. DEI, San José 1992; Id., “La visión liberadora de Medellín en la teología feminista”. *Theologica Xaveriana* n°138 (2001) 257-28-; C. NAVIA, *Jesús de Nazareth. Miradas femeninas*, Bogotá 2000; M. Pilar Aquino y Elsa Tamez, *Teología feminista latinoamericana*. Abya-Yala, Quito 1998; A. M. TEPEDINO - M. L. RIBEIRO BRANDÁO, “Teología de la mujer en la teología de la liberación”. En *Mysterium Liberationis*. Tomo I, UCA, San Salvador, 287-298. Ver además las obras conjuntas: M.C. BINGEMER, *El rostro femenino de la teología*. DEI, San José 1986; E. TAMEZ, *La sociedad que las mujeres soñamos*. Id. 2001; V. AZCUY, “El lugar teológico de las mujeres”. *Proyecto* n° 39, (2001); “Teología feminista desde América Latina”. *Cristianismo y sociedad* n° 135-136 (1998).

¹²³ Vale recordar el bello libro de su autoría: *Como me evangelizaron los indígenas*, Sal Terrae, Santander, 2003.

¹²⁴ Algunos trabajos en torno al tema: P. Suess, “Inculturación”, en ELLACURÍA I. - SOBRINO J., *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, UCA, San Salvador, 1990; E. LOPEZ HERNÁNDEZ, *Teología india. Antología*, Verbo Divino, 2000.

* *Perspectiva negra*: la emergencia del sujeto afrodescendiente es más compleja todavía que la indígena y le presenta un desafío aún mayor a la TdL en su conjunto. Este sujeto logró mantener en el tiempo -transformándola desde sí-, su identidad cultural, viviendo, a diferencia del indígena, en el seno de la cultura criolla. En estas circunstancias no pareció haberse dado una especial resistencia sino que ha habido una persistencia del propio modo de ser y actuar, basada en una insistencia, es decir, en un vivir desde sí, en pacífica posesión de su identidad, a pesar del estigma soterrado de la esclavitud. Si bien la mayoría de las comunidades negras son cristianas, es cierto que en algunas zonas como Haití, Cuba o el Norte de Brasil, ha persistido la religión africana en forma de santería, vudú, umbanda y candombeé hecho que se ha tornado atrayente para las comunidades negras urbanas. Como contraposición a esto, no hay todavía en el presente líderes religiosos de sus comunidades con conciencia de su peculiaridad cultural y religiosa, que además, por serlo, sean ordenados sacerdotes. Esto ha presentado una seria dificultad al lento proceso de toma de conciencia de su peculiar modo de vivir el cristianismo desde su matriz cultural, y su cultivo personal y comunitario para que dé completamente de sí. Este problema de falta de líderes, esta dificultando la pastoral negra ya que está tornando imposible el desafío de la inculturación del evangelio. Como es lógico, esta dificultad se traslada a la teología. Fuera de algunos negros que son teólogos de la liberación¹²⁵ y de algunos contactos con la teología negra de EE.UU., la influencia de la forma negra de vivir el cristianismo ha sido bastante marginal, lo mismo que las reivindicaciones económicas para superar ya de una vez la desventaja de la esclavitud y sobre todo lo que todavía queda de discriminación abierta o latente.

El pluralismo cultural y religioso

La multiculturalidad, que es el signo de los tiempos y se presenta como el horizonte de la sociedad del futuro, deberá dejarse notar en las nuevas formas de la TdL. Para esto su mejor traducción fue siempre el llevar adelante la activación de un *diálogo intercultural, interreligioso e interteológico* que comporte, por una parte, reconocer la provisionalidad del propio discurso y la capacidad fecundadora de otros discursos, y que ofrezca, por otra, las aportaciones propias. El diálogo en cuestión habrá de renunciar a recelos y desconfianzas, a apriorismos y descalificaciones, a complejos tanto de superioridad como

¹²⁵Cfr. DA SILVA, A., *Caminos y contextos de la teología afroamericana*, en SUSIN L.C. (ed); *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*. Sal Terrae. Santander, 2001.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

de inferioridad. Se trata de un diálogo multilateral no excluyente con otras culturas, teologías y religiones.

La perspectiva más importante y decisiva para a TdL en clave multicultural en América Latina (y aquí se debe retomar las diversas perspectivas teológicas surgidas de la emergencia de nuevos sujetos) es la de insertarse en el modo de ser pluralista del pueblo más pobre y la de la aprender en la inserción con las comunidades de matriz indígena y negra, el camino espiritual básico para la teología del pluralismo, o sea, su raíz fundamental: una espiritualidad abierta al otro y verdaderamente altruista. El camino para la TdL con eje en el pluralismo cultural y religioso en América Latina deberá ser el de la base, el de la inserción y el de la solidaridad.

Esto lo ha entendido muy bien la Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT) quien desde el año 2001 y bajo la coordinación del claretiano J.M.Vigil ha venido elaborando una serie de 5 volúmenes titulados «Por los muchos caminos de Dios», y que se ha constituido ya en una buena pista para la profundización hacia una Teología Pluralista e Interreligiosa a partir de los presupuestos y caminos de la TdL. Podemos citar además otro libro de J.M. Vigil¹²⁶ que es parte de una colección aun más amplia denominada “Tiempo Axial” y que se ha titulado: *Teología Popular del Pluralismo Religioso*. Este libro-taller ha marcado una línea de profundización teológica en clave de un nuevo paradigma a lo largo y a lo ancho de toda iberoamérica. Sintetizando, podemos decir que será un desafío para la TdL seguir en este camino teológico y macroecuménico -con la defensa de la vida en el centro- de unidad en el servicio y en el testimonio de la solidaridad en defensa de los pueblos oprimidos¹²⁷.

Finalmente y en lo que se refiere al diálogo interteológico, el escenario de movimiento deberá abarcar mínimamente tres espacios entrelazados entre sí: el de las teologías que los propios teólogos de la liberación llaman del “centro”, (como la teología política, la teología de la esperanza, o la teología feminista...), con otras teologías del Tercer Mundo (como la teología asiática de la liberación, la teología africana, o la teología negra...) y con las TdL

¹²⁶ Recientemente condenado y censurado por la Comisión para la Doctrina de la Fe de Conferencia Episcopal Española. Recomiendo leer la notificación que se encuentra en el portal *Atrio* [en línea] 4 de enero, 2008 <<http://www.atrío.org/?=1086>> [Acceso: 25 de enero, 2008], y la carta de solidaridad internacional hacia la persona de J.M.VIGIL escrita por la ASETT en <http://www.atrío.org/?p=1180> [Acceso: 18 de febrero].

¹²⁷ Cf. J.M.VIGIL, *Rasgos de una Espiritualidad misionera*, [en línea] RELat 341, 2001, <<http://www.servicioskoinonia.org/relat/341.htm>> [Acceso: 22 de diciembre, 2008].

de otras religiones (como la teología judía de la liberación, la teología palestina de la liberación, o teología islámica de la liberación...).

8- Desafíos de la TdL a la sociedad y a las iglesias del Primer Mundo

En el apartado anterior analizamos algunos *desafíos que se le presentan a la TdL* si quiere profundizar en su servicio al otro modelo de iglesia que se está buscando construir. Para finalizar con este trabajo, expondremos los *desafíos que le presenta la TdL* a la sociedad en general, pero al mundo desarrollado en particular¹²⁸. Desafíos que intentan ser una invitación a cambiar algunos de los esquemas mentales, culturales e incluso espirituales que impiden avanzar en la construcción de una nueva sociedad y de un nuevo sujeto histórico, comunitario y esperanzado, plantado en sus convicciones y alternativo al sistema actual, globalizado y de inspiración neoliberal.

A modo de seis pasos, o si se quiere, seis Pascuas, los presentaremos:

Del individuo a la comunidad

Una de las características de la modernidad europea ha sido la afirmación del individuo y la defensa de la persona como sujeto. Se trata de una propuesta auténticamente revolucionaria. Pero la derivación última de la afirmación del individuo ha sido el *individualismo*, que ha terminado por negar el principio de alteridad y el carácter comunitario de la persona.

Frente a la reclusión del ser humano en el individualismo, la TL muestra una gran sensibilidad hacia el carácter comunitario de la existencia humana y la dimensión solidaria que emana directamente de la fe cristiana, cuya expresión más viva son las *comunidades de base*. A partir de la vivencia comunitaria, el cristianismo latinoamericano está contribuyendo eficazmente a reconstruir las alteridades negadas: culturas pisoteadas, mujeres discriminadas, clases expoliadas, razas sojuzgadas y religiones olvidadas. El sujeto de la fe, no se olvide, es el yo como hermano y hermana.

¹²⁸ Cf. 'Teología de la Liberación: revolución metodológica. Nuevas aportaciones y desafíos al primer mundo'. En: SUSIN L.C (ed); *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*. Sal Térrea, Santander, 200 ss.

De la civilización de la riqueza a la cultura de la austeridad

El neoliberalismo económico y político, que triunfó en las sociedades desarrolladas y se impuso cada vez con más fuerza en América Latina, ha propiciado una civilización de la riqueza sustentada en tres pilares: la acumulación privada del capital como base fundamental del desarrollo (crecimiento), la posesión individual como base fundamental de la seguridad y el consumismo como base de la propia seguridad.

La TdL cuestiona de raíz la civilización de la riqueza propuesta por el neoliberalismo, porque es *discriminatoria y selectiva* y, en consecuencia, *no universalizable*. Propone como alternativa una ‘civilización de la austeridad compartida’¹²⁹ en la que el motor de dicha civilización no pueda ser la acumulación de bienes y el disfrute individual de la riqueza, sino la satisfacción de las necesidades básicas y la solidaridad compartida.

El paso de una civilización de la riqueza a una cultura de la austeridad compartida conlleva la puesta en marcha de lo que Metz llama una “revolución antropológica”, que nos impulsa a ‘liberarnos de nuestra riqueza y bienestar sobreabundantes, de nuestro consumo, en el que finalmente nos consumimos, de nuestra prepotencia, de nuestro dominio, de nuestra apatía, de nuestra inocencia o, mejor dicho, de aquel delirio de inocencia que han expandido hace ya mucho la vida de dominio en nuestros espíritus’.

De la retórica de los derechos humanos a la defensa de los derechos de los pobres

Es especialmente en el Tercer Mundo donde ha resultado más llamativa y creciente la contradicción entre las declaraciones formales de los derechos humanos y la negación real de los derechos de los pobres. La sólida fundamentación filosófica, jurídica y política de los derechos humanos y sociales no se compagina con la trasgresión permanente de dichos derechos entre las mayorías populares del Tercer Mundo y los sectores marginados del Primer Mundo.

Si no se corrige a tiempo esta contradicción, puede suceder que el discurso humanista de las declaraciones universales de los derechos humanos se convierta en instrumento de legitimación de todo tipo de discriminaciones. Esa vigilancia es la que ha pretendido ejercer la TdL, desenmascarando la retórica vacía que se oculta tras las referidas

¹²⁹ Cf. FORO ELLACURÌA, *Hacia una civilización de la austeridad compartida*, [en línea] biblioteca Somos Iglesia, 13 de noviembre de 2008, <<http://www.somosiglesiaandalucia.net/spip/spip.php?article686>>, [Acceso: 3 de marzo de 2009].

declaraciones, intentando llenarlas de contenido real y abogando por los derechos humanos y sociales de los pobres.

Del ‘fuera de la Iglesia’ al ‘fuera de los pobres’ no hay salvación

Durante largos siglos en el cristianismo imperó el *eclesiocentrismo*. La Iglesia se consideraba la única mediación de la salvación y el único criterio de referencia para acceder a Dios. Tal concepción quedó plasmada en la conocida fórmula: *‘Fuera de la Iglesia no hay salvación’*. Se trataba de una visión exclusivista y excluyente, que se sustentaba en la imagen del arca de Noé, en cabían sólo unos pocos, los elegidos.

El criterio eclesiocéntrico exclusivista fue cuestionado por el Vaticano II, que ofreció una imagen más inclusiva de la salvación, no mediada sólo por la pertenencia a la Iglesia (católica) visible, sino abierta a otras mediaciones antropológicas y cosmocéntricas. Tal concepción se tradujo en la fórmula que el teólogo holandés E. Schillebeeckx inmortalizó en la fórmula: *‘Fuera del mundo no hay salvación’*. Así la salvación tiene lugar en el mundo. Las religiones y las iglesias no son la salvación ni tienen el monopolio de la misma. Son (o pueden ser) sacramentos de salvación; pero no a cualquier precio, sino en la medida en que vivan con autenticidad y estén radicadas liberadoramente en el mundo.

La TdL ha dado un paso más, reformulando desde la radicalidad evangélica el axioma precedente en estos términos: *‘Fuera de los pobres no hay salvación’*. Se pasa entonces de la centralidad soteriológica de la Iglesia o del mundo a la centralidad de los marginados. Con ello la TdL quiere significar no sólo que los pobres acceden de manera preferente a la salvación, sino que son también los portadores -por antonomasia- de la salvación y de la liberación integral¹³⁰. Ellos poseen una *potencialidad soteriológica universal*, que se activa históricamente cuando se vive la solidaridad del ‘nosotros’ en clave de fraternidad y sororidad. Tal potencialidad se puede ver reflejada en lo que G. Gutiérrez denominó como *La fuerza histórica de los pobres* y que el escritor francés Georges Bernanos formuló con gran belleza literaria cuando expresó: *‘Los pobres salvarán al mundo. Y lo salvarán sin querer. Lo salvarán a pesar de ellos mismos. No pedirán nada a cambio, sencillamente porque no saben el precio del servicio que prestan’*¹³¹.

¹³⁰ Cf. J. SOBRINO, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico proféticos*. Trotta, Madrid, 2007.

¹³¹ J.J.TAMAYO ACOSTA, ‘Jesús de Nazaret y el cristianismo ¿Continuidad o ruptura?’, en *Frontera* n° 42 (2007), 39.

De la historia como progreso a la historia como cautiverio

La Ilustración ha entendido la historia humana como un *proceso progresivo hacia la emancipación humana* que culminará con la realización definitiva del ser humano ideal; pero no de todos los seres humanos, sino sólo de aquellos que hayan accedido a la cima de la racionalidad moderna. En esta concepción de la historia y de la razón se hace evidente que ni la razón de los vencidos ni el sufrimiento ajeno tienen lugar; desde esta perspectiva, la historia y la razón moderna se presentan como enormemente restrictivas y con una gran capacidad de olvido. Frente a ella, hay que reivindicar con J. B. Metz, la *razón anamnética* como memoria subversiva.

La TdL corrige dicha concepción optimista y entiende la historia no a partir de sus éxitos, sino de sus costes humanos; no a partir de las batallas ganadas por los conquistadores, sino de las derrotas cosechadas por los vencidos; no a partir de la ley de la evolución y del progreso lineales, sino de la ley de la involución y del retroceso.

La historia avanza, es verdad, pero no al mismo ritmo para todos. El progreso histórico es *selectivo y excluyente*: es progreso de los menos y retroceso de los más. El éxito lo disfrutaban unos pocos; los fracasos los soporta la mayoría. Hay, además, una relación causal entre los fracasos de los muchos y los éxitos de los pocos. Así, la historia leída desde los pobres, es vista como cautiverio y como fracaso, y no como triunfo universal.

Sin embargo, el grito de los pobres nada tiene de impotencia o resignación, es un grito de esperanza y de resistencia y es un clamor por la liberación. *América Latina* (constataba Medellín) *se encuentra en el umbral de una nueva época histórica, llena de anhelos de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva* (Introducción, 4).

De la razón instrumental a la razón compasiva

La teología es 'inteligencia de la fe' y como tal, debe hacerse con la cabeza, y cuanto más lúcidamente mejor. La teología no puede diluirse en testimonialismo. En un clima cultural secularizado y de increencia generalizada o, al menos, de amplia indiferencia, se hace más necesario que nunca *dar razón de la fe*. Pero la razón de la fe no puede reducirse a una justificación racionalista de vía estrecha ajena a la razón práctica y desconocedora de la razón del corazón. *El corazón tiene razones que la razón no entiende*, afirmaba Pascal. En la base de las razones de la fe se encuentra la experiencia, y en el interior de la experiencia

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

late la pregunta por el sentido de la existencia. Por eso la teología debe tener en cuenta otras formas de la razón: sensible, vital, simbólica, lúdica, ética, dialéctica, crítica, militante, etc.

La teología es entonces, amén de inteligencia de la fe, inteligencia de la esperanza y de la caridad. En ese sentido, el quehacer teológico debe entenderse, vivirse y practicarse, según la certera fórmula de Bruno Forte, como compañía, como memoria y como profecía. En otras palabras, la teología debe guiarse, además de por el *principio-esperanza* (Bloch y Moltmann) y el *principio-amor* (Evangelio de Juan y san Agustín), por el *principio misericordia* o *principio-compasión* (S. Weil y J. Sobrino).

A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo del presente trabajo pudimos ir realizando un viaje por el pasado, por el presente y también por el futuro de la TdL. Si hoy preguntásemos en diversos ambientes si la TdL está muerta, seguramente muchos estarían de acuerdo: jerarquía, teólogos, agentes de pastoral, laicos y opinión pública en general dirían que ella ha muerto y que no se avizoran posibilidades de resurrección.

Si esto fuera así, en vano hubiese sido todo lo que aquí se intentó analizar. Considero que, por el contrario, luego de un largo proceso de revisión y de autocrítica, la TdL -y la Iglesia que a ella se corresponde- comenzó a renacer y a crecer nuevamente. Sea por libre elección o por forzada obligación, ella optó por sumergirse en el silencio por más de una década generando la sensación común de que la TdL había muerto para siempre. Paradójicamente no fue así, por el contrario, ella vivió en estos últimos años, la experiencia del grano de trigo: *tuvo que morir para nacer*. Enterrada y aparentemente desaparecida, ella comenzó a brotar nuevamente. Hoy día ya es una planta que esta volviendo crecer y a desarrollarse.

Si tuviese que elegir de entre toda su riqueza histórica cual fue el mayor aporte que dio la TdL, no dudaría en decir fue el haber invitado a la gran Institución teológica y sociológica que es la Iglesia, a cambiarse de lugar social. Luego de más de mil años de convivencia pacífica, amistosa y legitimadora de los grupos dominantes de la sociedad, la TdL propuso, como exigencia básica de conversión y de fidelidad cristiana, hacer un cambio de lugar social y encarnarse en la vida y en el destino de los pobres. Este cambio significaba por ende, un dejar de vivir tranquilamente entre las clases acomodadas, para comenzar a vivir conflictivamente entre los más pobres, los desacomodados de siempre.

En torno a este punto vale una aclaración: creo que si este desplazarse hacia el mundo de los pobres se hubiese presentado como algo improvisado e incluso aislado, algo así como una muestra de un pequeño grupo de cristianos que querían dar un paso más allá de lo exigido a todos, no sólo que esto no habría causado problemas, sino que incluso se hubiese aplaudido. El problema de la TdL fue, que al teorizarlo como exigencia elemental de congruencia cristiana, este desplazamiento se percibió como una amenaza intolerable. Más aún, al proclamar que la irrenunciable universalidad pasa por la salvación de los pobres y ésta, por su desarrollo humano integral, se percibió claramente como una propuesta subversiva ya que esta afirmación significaba la alianza con el pueblo pobre, en el seno de él, para que se configurara cada vez más en sujeto activo y transformador de la sociedad y de la Iglesia.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Esta opción por los pobres y por su liberación que incluía como primer medida el desplazamiento hacia su lugar social, fue sin lugar a dudas la razón principal de la oposición y fundamentalmente de la persecución. En esta perspectiva coincidieron los amos de este mundo con una parte muy poderosa de la institución eclesiástica que no estaba dispuesta ni a perder sus privilegios, ni a ocupar un lugar subalterno¹³². Vieron además, como alarma, que muchos agentes de pastoral, congregaciones religiosas, gente de clase media, teólogos, grupos enteros de sacerdotes e incluso muchos obispos, eran parte de esta nueva propuesta que amenazaba sus intereses y reducía sus recursos, su poder y su influencia. Fue entonces que desde estos sectores dominantes se comenzó a buscar toda clase de argumentos para desprestigiar este nuevo modo de vivir el evangelio que no coincidía con la experiencia cristiana de convivencia y de paz en la que se había vivido por siglos. La objeción principal y eje de los ataques que encontraron fue decir que la TdL era marxista y que propugnaba una iglesia paralela y ‘mal llamada popular’. Fue desde ese lugar que comenzaron a llegar todo tipo de ataques, de publicaciones difamantes y de medidas disciplinarias. Mirando de lejos, se puede divisar con claridad, como la estrategia elegida por los enemigos de esta reflexión teológica dio sus buenos frutos: aun puede verse como millares de personas siguen pensando de este modo. Para ellos, decir TdL es decir teología marxista y reflexión censurada.

El proceso de sumergirse en el silencio durante muchos años tuvo que ver entonces con la fuerte crisis que sobrevino como consecuencia de tantos ataques. Al interior de la TdL se vivió un proceso del cual poco se ha escrito y que ha sido desconocido para una gran mayoría. Todos los movimientos sociales populares que fueron la fuerza de la liberación y de la praxis que daba origen a la reflexión teológica se debilitaron notablemente y los agentes de pastoral más comprometidos disminuyeron de igual manera. Esto llevó al debilitamiento de los movimientos y organizaciones populares, a la desaparición de miles de CEBs y a la parroquialización de otras tantas, contribuyendo así a desestructurar el proyecto y haciéndole perder a la TdL fuerza y vitalidad.

Atravesados por esta crisis llegó el cambio de época para América Latina y para el mundo. Esto trajo para la TdL aspectos alentadores. Surgieron nuevos actores sociales que se transformaron en nuevos sujetos teológicos. La ampliación del concepto de pobre, entendido ya no solamente desde la perspectiva socio-económica de clase, trajo aparejado la aparición de estos nuevos emergentes, entre los que se destacaron los pueblos indígenas,

¹³² En general, este es el mismo grupo que se resistió al Concilio y a sus opciones fundamentales y que posteriormente tomó las riendas de la iglesia.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

los afrodescendientes, los movimientos ecológicos, los jóvenes, las mujeres, etc. Bajo la matriz fundamental de la TdL estos sujetos teológicos comenzaron a expresarse en las teologías indígenas, afroamericanas, en la ecoteología, en la teología feminista, en el dialogo entre teología y economía y entre tierra y teología, entre otras¹³³.

A partir de estos procesos, que ya están en marcha, es como vemos que la teología de la liberación y la Iglesia que la gestó emergen a la superficie nuevamente. No podía ser de otra manera. Ella es fruto de una intuición que nació desde el corazón de la Iglesia universal y que Juan XXIII sintetizó en ese anhelo de que la Iglesia de Jesús llegase algún día a ser la 'Iglesia de los pobres'.

El sueño del papa Juan es también el nuestro. Este es el 'otro modelo de Iglesia posible' que siempre ha estado latente al interior de la misma y que con este trabajo quisimos retomar. Una Iglesia que, asentada bajo otros paradigmas pueda trabajar por el cambio de lugar social, mental y espiritual que tiene pendiente.

Inspirado en esta utopía se hace posible entender porque en este desafío, la TdL tiene un servicio inconmensurable que prestar. En esta dirección encuentra su mayor riqueza. Ella es hija de las opciones fundamentales de la renovación conciliar y del intento -frustrado- de asentar a la Iglesia universal sobre otros ejes.

Es por eso que en este servicio, ella deberá ser fiel a sus intuiciones originales, las que la vieron nacer y crecer y en donde reside su mayor fuerza. A pesar de que estamos en una época diferente, hay señales de identidad que no deberá modificar. Vale para esto el *'recuerda que en el origen estuvo tu encuentro con el pobre'*. La fidelidad a los pobres, los de abajo, los desplazados y los excluidos debe ser lo fundamental, aunque esto parezca contradictorio con el buen sentido de todos aquellos que aceptaron el modelo neoliberal. Hay que mantener además la metodología fundamental que parte de la experiencia de fe de lo pobres en medio de sus luchas y continuar con la dinámica circular que va de la vida a la fe y de la fe nuevamente a la vida, configurando a los hombres en este caminar hacia la construcción de un nuevo sujeto solidario y fraterno. En este sentido debe profundizarse también en la espiritualidad que nace del corazón de estas opciones y en la renovación del movimiento profético, signo inconfundible de la escucha atenta a la Palabra de Dios y de la alianza histórica con los pobres de Yahvé.

Es necesario además, reformular algunos planteos para poder dar respuesta a los nuevos desafíos. Entre las líneas maestras que hay que retomar debe estar la búsqueda de un nuevo

¹³³ Estos nuevos sujetos, para el presente incluyen formulaciones aproximadas, artículos en revistas e incluso libros editados.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

sujeto, que inspirado en el Jesús histórico, sea capaz de la transformación social (con su confianza puesta en la utopía del poder de los pobres) y que sea trascendente y a la vez operativo. Es necesario además, poner la atención en la reestructuración de la red eclesial de base, en la emergencia de los nuevos sujetos sociales y de las culturas minoritarias y alternativas, en la defensa del medio ambiente y en el dialogo entre las religiones. Hay que trabajar para encontrar a Dios en las luchas por la liberación pero también en lo cotidiano de los días y en el intento de ser feliz. Toda esta reformulación debe hacerse con fidelidad y, más aún, con fuerza creativa. Sólo así será posible trazar caminos a futuro y consolidar este modelo emergente que busca poner el vino nuevo del evangelio en los odres de una nueva Iglesia. Sólo de este modo ella podrá ser desafío y Buena Nueva no sólo para los pobres sino, sino para toda la humanidad.

Unas palabras finales en torno a un acontecimiento pasado. En mayo del año 2007, se celebró en el santuario de aparecida -Brasil- la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Una vez terminado el encuentro y habiendo decantado las experiencias que se deben generar en un acontecimiento de semejante magnitud, los teólogos de la liberación escribieron en conjunto un libro al que titularon “Aparecida: renacer de la Esperanza”¹³⁴. Con él, intentaron sintetizar en pocas palabras la ‘aparente realidad’ de que la Iglesia Latinoamericana está renaciendo en la esperanza junto a la Teología de la Liberación.

Si quisiéramos plasmar en una frase el presente de América latina, probablemente utilizaríamos las misma que utilizaron nuestros teólogos para describir el presente eclesial. Hace poco más de un año asumió como presidente del Paraguay Fernando Lugo, un ex obispo de la iglesia católica, identificado con la opción por los pobres y propuesto por su pueblo para liderar un anhelado proceso de liberación nacional. Hubo una foto que recorrió el mundo el día de la asunción: la imagen del flamante presidente en una primer mesa de dialogo junto a los mandatarios de Venezuela, de Ecuador y de Bolivia¹³⁵ y junto al pensador Eduardo Galeano y a los teólogos de la liberación Leonardo Boff y Ernesto Cardenal.

¹³⁴ Para profundizar en las opciones asumidas en la Conferencia de Aparecida puede leerse el Anexo I en su quinta parte al final del presente trabajo

¹³⁵ tres mandatarios latinoamericanos que ya están llevando adelante profundos procesos de reformas sociales y diversos intentos de construir un modelo de estado y de nación alternativo al propuesto por el capitalismo global: Hugo Chávez, Rafael Correa y el indígena Evo Morales.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Esa imagen nos ayuda a comprender como la primavera democrática que vive nuestro continente, junto a la renovada esperanza de los pobres en sus anhelos por la liberación, tiene mucho que ver con la historia que intenté compartir.

Cuando muchos se sienten impotentes frente a la fuerza arrolladora del todavía vigente modelo neoliberal y mientras tantos miembros de nuestra Iglesia se han acomodado a esa corriente, el volver a hablar de la TdL y de la obstinación por la construcción de otro modelo de Iglesia posible, intentó ser un llamado de atención y una campanada de alerta, un rechazo al conformismo y un signo de renovada esperanza en la fuerza liberadora del evangelio de Jesús, nuestro maestro y Señor. Ojala que el presente trabajo haya servido para hacer memoria y para recoger aprendizajes; para plantear nuevos desafíos y para entrar en dialogo; para escuchar en el silencio de la historia y para orar; para confiar y para esperar... contra toda esperanza.

Para que, como dijo Mons. Angelelli, podamos seguir andando, nomas.

Que así sea.

ANEXOS

He querido agregar dos ANEXOS que considerado de suma importancia plantear ya que son el fundamento de gran parte de las posiciones asumidas a lo largo del trabajo.

En el ANEXO I intento recuperar lo que han sido las OPCIONES FUNDAMENTALES asumidas por el Concilio Vaticano II y por cada una de las Conferencias del Episcopado Latinoamericano, incluyendo la última realizada en Aparecida. Mi análisis en torno a cada uno de estos encuentros hace eco de las posiciones asumidas por la mayoría de los teólogos de la liberación.

En el ANEXO II trato de desarrollar con detenimiento como fueron las relaciones entre Juan Pablo II y el Opus Dei en el marco del proyecto restaurador. Considero imposible de entender en profundidad la historia de la TdL sino se comprende esta relación. De ahí el ‘porqué’ de dedicarle un apartado entero.

ANEXO I

Parte I: CONCILIO VATICANO II (1962 – 1965)

OPCIONES BÁSICAS

⇒ *Retorno a las fuentes*; el uso de las sagradas Escrituras (DV 21) y la gran Tradición Patristica (DV 8). El Concilio ayudó a comprender que la tradición sólo es tradición si es viva y hace vivir, por eso mismo no se puede separar la Palabra de Dios del “hoy” en el que tiene que hacerse oír y ser acogida (DV 9). Signo claro de esta decisión de retornar a las fuentes fue la revalorización que se le dio a la Palabra en la liturgia (SC 10), en las celebraciones y en todas las actividades religiosas. Se multiplicaron además las obras de exégesis (DV 12) y de temas bíblicos los cuales permitieron que los fieles pudieran alimentarse espiritualmente de las Escrituras.

⇒ *Nueva identidad y misión de la Iglesia*: Aquí se produce un verdadero giro eclesiológico y una profunda renovación de la conciencia y misión de la Iglesia: antes del Vaticano II se afirmaba como cierto y normal que la Iglesia era una sociedad desigual, que la Iglesia era una monarquía y que fuera de ella no había salvación. Al concluir el concilio, sus documentos centrales sobre el “ser y misión” de la Iglesia aparecieron nuevamente

conectados al mensaje evangélico¹³⁶. Para definir la Iglesia –ya no a partir de la jerarquía– se afirmó primero el hecho fundamental de que todos somos iguales por los sacramentos de iniciación (LG 11) y por la participación en la eucaristía. La Iglesia es el Pueblo de Dios (LG 13), es sacramento universal de salvación (LG 48) y unidad del género humano (GS 3) 48). Su razón de ser no está en ella misma sino en el Reino de Dios (LG 5). Por ello esta a su entero servicio, al modo del propio Jesús. La Iglesia no está en el mundo para condenarlo, sino para servirlo (GS 11).

Surge como consecuencias de este giro eclesiológico un nuevo rol del laicado el cual adquirió su verdadero lugar en el Pueblo de Dios, con amplio espacio de iniciativa, libertad, autonomía, participación y generación de espiritualidades propias (LG 33). Íntimamente articulado con la base laical, el Vaticano II infundió un espíritu colegial en los tres centros: Roma, la diócesis y la parroquia, revalorizando así a la Iglesia local y a las comunidades (CD 27). Se alimentó una conciencia de comunidad, incrementando las conferencias episcopales, los consejos diocesanos, parroquiales y comunitarios¹³⁷.

⇒ **Vocación de unidad:** fruto de la firme convicción de dialogar con el mundo siendo sacramento de unidad en él, la aspiración ecuménica atravesó todo el desarrollo del Concilio (UR 4), influyendo en la acción pastoral interna de la iglesia en dirección a la comunión ecuménica en la oración, en la teología y en la proximidad con los hermanos evangélicos en la vida (UR 3). Asimismo, las Iglesias cristianas se unieron en la preocupación social común, promocional y liberadora. Además de esto, el concilio se abrió a las grandes tradiciones religiosas y, aún reconociendo los siglos de hostilidad entre católicos por una parte y judíos y musulmanes por otra, exhortó a la comprensión mutua y al diálogo fraternal (NA 5). Esos hombres que creen en el mismo Dios que nosotros no están reprobados ni son malditos, sino hijos del mismo Padre. El Concilio condenó con esto el racismo y la discriminación.

¹³⁶ Dirá Rufino Velasco en su trabajo sobre la 'Iglesia Imperial': *no hay remedio mejor para huir del imperialismo en la iglesia que acudir al evangelio, que se convierte en "principio evangélico" contra todo el engrandecimiento por el que han pasado los jercas en la Iglesia. Dice el Concilio: el encargo que el Señor confió a los pastores de su pueblo es un verdadero servicio que en la Sagrada Escritura se llama muy significativamente diakonía o ministerio (Lc 22,27). La jerarquía queda afectada por la nueva concepción horizontal de Pueblo de Dios, quedando ahora a su entero servicio. Cf. R. Velasco, La Iglesia de Jesús. Verbo Divino, Pamplona, 1992.*

¹³⁷ J.B. LIBANIO, *Caminando hacia la V Conferencia de Aparecida*, [en línea]en: *Christus* n° 755 (2006), http://www.sjsocial.org/crt/articulos/755_libanio.html [Acceso:27 de julio, 2007].

⇒ *Acogida positiva de la modernidad y sus valores:* en una perspectiva histórica-sociológica, el Concilio Vaticano II significó en Europa la salida del orden feudal (e imperial) para entrar en el orden burgués, caracterizado por sus valores de libertad y participación, por una organización democrática (relativa) de las instituciones, por una filosofía de la razón, por una fuerte confianza en la ciencia y por una visión optimista del porvenir de la humanidad. Con una actitud positiva frente a los valores modernos, la Iglesia sentó las bases para la construcción del humanismo cristiano basado en los derechos humanos (GS 31). En cuanto institución, la iglesia se entendió como compañera en un empeño semejante en el interior de la sociedad civil y en una acción constructiva con el Estado, superando todos los sueños de neocristiandad. Fue reconocida la autonomía de las realidades temporales renunciando así a los últimos resquicios de cristiandad (GS 36). El “progreso humano” comenzó a considerarse como evidencia de la labor de Dios en la historia humana (GS 3).

⇒ *Nuevo paradigma teológico:* fruto de esta actitud positiva frente a la modernidad y sus valores, la teología asumió una nueva perspectiva dejando atrás la teología postridentina y premoderna de fuerte contenido neoescolástico (OT 13). El nuevo eje teológico, de perspectiva hermenéutica, centró la atención en la interpretación de las verdades dogmáticas en la mentalidad de cada época y de cada cultura entendiendo que si la naturaleza del conocimiento humano es interpretar, y ello ocurre también respecto a la revelación y a las verdades dogmáticas, y por lo tanto, si todo conocimiento conjuga el elemento objetivo de la verdad, la realidad que se conoce, y el aspecto subjetivo de quien conoce, en la construcción de la verdad se hace necesario el dialogo para alcanzarla y no la imposición de la autoridad. Merece recordarse aquí que la constitución Dei Verbum habla de que la Iglesia más que poseer la verdad, camina hacia su plenitud (DV 8).

Parte II: 2º CELAM ‘MEDELLÍN’ (1968)

OPCIONES BÁSICAS

⇒ *Dimensión temporal de la evangelización, pecado estructural y método:* Medellín entendió que si el Concilio hablaba de “misterio de salvación”, en América Latina debía hablarse de “Liberación integral”¹³⁸ haciéndose eco de millares de voces que entendían

¹³⁸ Concretamente: En la dimensión económica, liberación del hambre; en la política, de la marginación; en la cultural, del analfabetismo y la ignorancia; en la pedagógica, de la dependencia despersonalizadora; y en la

que, en un continente oprimido y explotado, la única manera de ser cristiano era de forma liberadora. Dejando atrás la tradición de la mera enseñanza de verdades y prescripciones morales, la Iglesia Latinoamericana realzó la dimensión social de la evangelización con el fin de promover un trabajo comprometido y desde los pobres, para llevar adelante un verdadero proceso de transformación de las estructuras consideradas por el episcopado, “pecaminosas e injustas”. Un método teológico de antiguas raíces¹³⁹ fue utilizado para discernir este nuevo proceso de evangelización: el de ver – juzgar – actuar método que consiste en partir de la realidad, para iluminarla con la Palabra y proyectar desde ahí una acción pastoral encarnada. Con esto, Medellín partió de la realidad de pobreza e injusticia que sufrían (sufren) los pueblos de América Latina, afirmó que a la luz de la revelación que esta situación era (es) pecado, e impulsó una lucha en busca de estructuras mas justas.

⇒ **Opción por los pobres:** Dejando atrás la histórica alianza entre Iglesia y oligarquías latinoamericanas, Medellín entendió que si el Concilio había pedido hacerse presente en el mundo, en Latinoamérica, ese mundo era el pobre. En ese submundo era donde habitaba el pueblo en su gran mayoría. Refulgó entonces, desde el corazón de la propia Conferencia la “opción por los pobres”, sin adjetivo alguno y en todos los campos: político, social, intraeclesial, educativo, etc¹⁴⁰.

⇒ **Renovación eclesial:** ¿Cómo renovar la Iglesia y sus estructuras clericales y centralistas, y concretar que la Iglesia sea de los pobres y que estos sean sujeto eclesial y social, a fin de impulsar el Evangelio de la justicia y de la paz? La propuesta evangelizadora y eclesial de Medellín fueron las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). En ellas, los pobres tuvieron su propia universidad de la fe, concientizándose de su situación y sus causas, aprendiendo a organizarse, y a actuar en la realidad socio-eclesial. Para que esta renovación eclesial fuese posible se hizo necesario que obispos, sacerdotes y religiosos asumieran un estilo de vida sencillo, un espíritu de servicio y una libertad de ataduras temporales, de conveniencias y de prestigio ambiguo¹⁴¹. Así lo hicieron, como parte de la opción por los pobres asumida. Se produjo aquí una verdadera revolución desde arriba. Si en América Latina el Pueblo de Dios del que hablaba el Concilio era, casi en su

religiosa, del pecado como rechazo a Dios y a su Reino. Cf. L. BOFF, *Desde el lugar del pobre*, Paulinas. Buenos Aires, 1986, 23.

¹³⁹ Su pionero fue, a principios de siglo XX, el belga Fray Joseph Cardijn como parte de su avance hacia los jóvenes trabajadores. Se conoce como método “Jocista”, por el acrónimo francés del grupo fundado por este sacerdote: Juventud Obrera Católica (JOC).

¹⁴⁰ De suma importancia fue la influencia de la pedagogía concientizadora y liberadora de Paulo Freire.

¹⁴¹ G. GUTIERREZ, *Teología de la Liberación. Perspectivas* (11ª edición), CEP. Lima, 2005, p 161.

totalidad, cristiano y pobre, eso significaba, en sentido directo y empírico, el surgimiento de una “Iglesia de los pobres” que era necesario acompañar.

Parte III: 3º CELAM ‘PUEBLA’ (1979)

OPCIONES BÁSICAS

⇒ ***Análisis de la realidad, visión pastoral y discernimiento:*** en consonancia la metodología asumida desde Medellín, Puebla analizó en profundidad la realidad latinoamericana haciendo lectura actualizada de los signos de los tiempos y respondiendo eficazmente con una pastoral de conjunto solidamente articulada. Ejemplo de esto fue que, ante las violaciones presentes en los regímenes militares; Puebla no sólo hizo una valiente denuncia profética en defensa de la dignidad de las personas, sino que promovió la creación de instituciones y organizaciones para la defensa de los derechos humanos.

⇒ ***Evangelización liberadora y opción por los pobres:*** bajo esta perspectiva, Puebla intentó articular un nuevo y renovado proyecto evangelizador. En los diez años que separaban esta conferencia de la anterior, la situación de Latinoamérica se había agudizado enormemente y con ella, la situación de los pobres. En este contexto, el episcopado reunido en Puebla, se pronunció enérgica y comprometidamente a favor de una urgente conversión de toda la Iglesia a una opción preferencial a favor de los pobres, con el fin de llegar a su liberación integral¹⁴².

⇒ ***Renovación estructural de la Iglesia:*** en continuidad con Medellín, y viviendo la preferencia por los pobres para llegar a ser la Iglesia de los pobres, Puebla fortaleció la renovación estructural de la Iglesia desde sus mismas células. Se impulsaron las CEBs como elemento substancial en la reconstrucción eclesial y su aporte alternativo a la injusta sociedad capitalista, pues estas son “*motivo de alegría y esperanza para la Iglesia ya que se han convertido en focos de evangelización y en motores de liberación y desarrollo*”¹⁴³.

⇒ ***Comunión y participación:*** Este fue el eje estructurante de la Iglesia. De este modo se confirmó la convicción de construir y fortalecer ‘centros de comunión y participación’ edificadores de la Iglesia y proyectados hacia la misión evangelizadora. Entre los diversos

¹⁴² La expresión “integral” que frecuentemente acompaña al término liberación en el documento de Puebla, quiere subrayar que ésta no puede olvidar ni el aspecto interior-personalista (liberación del pecado personal), ni el aspecto histórico (liberación de la actual situación económico-socio-político-cultural, calificada como “pecado social”. A pesar de ello, y haciendo base en los textos, es posible afirmar que Puebla centra principalmente su atención en este segundo aspecto.

¹⁴³ Cf. Puebla 96.

centros analizados en la conferencia, fue reafirmada, en múltiples contextos, la importancia fundamental de las CEBs y la necesidad de promoverlas, orientarlas y acompañarlas según el espíritu de Medellín y los criterios de la ‘*Evangelii Nuntiandi*’¹⁴⁴. También se destacó –con referencia al Concilio–, la importancia de la Iglesia Particular. En el ministerio de obispo que la preside, destacó su servicio a la comunión, tanto en el interior de la Iglesia diocesana, como en relación a la Iglesia universal a través de su comunión con el colegio episcopal y de manera especial con el Romano Pontífice.

Parte IV: 4º CELAM ‘SANTO DOMINGO’ (1992)

OPCIONES BÁSICAS - problemas

⇒ ***Renovada intención de continuidad:*** en lo que respecta a la opción preferencial por los pobres, la denuncia profética en contextos de pecado social, el impulso a los derechos humanos, la importancia de las CEBs, etc; Santo Domingo ratificó las opciones de las conferencias anteriores aunque muy debilitadas y adjetivadas.

⇒ ***Evangelización inculturada:*** este fue el paso adelante de dicha conferencia. Así, el desafío de implementar una evangelización inculturada representó el aspecto típico de Santo Domingo. Este compromiso implicó la toma de conciencia de la variedad cultural y en ella, el de la cultura en que se lleva adelante la tarea pastoral: América Latina y el Caribe configuran un continente multiétnico y pluricultural. Una evangelización inculturada dispone a la configuración y consolidación de nuestras iglesias locales latinoamericanas con sus características propias en un mismo y solo Espíritu. Vale remarcar que esta opción fue hecha en el marco de la propuesta de *Nueva Evangelización* en la que se embarcó la IV Conferencia a pedido del Papa Juan Pablo II. En palabras del propio romano pontífice, esta debía ser un compromiso ‘no de reevangelización, sino de evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión’.

Dada las características en que las que se desarrolló la Conferencia no es de extrañar que en el documento se hayan dado significativas limitaciones, lagunas y severas pérdidas. Señalamos a continuación algunas de ellas:

¹⁴⁴ Con razón se ha dicho en muchos casos que Puebla es a *Evangelii Nuntiandi* lo que Medellín es al Vaticano II.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

- ✓ Se pierde el método de trabajo de las Conferencias de Medellín y Puebla, tan conforme al misterio de la encarnación, del ver-juzgar-actuar y con ello se logró evadir el hecho de el trabajar directamente el análisis de la realidad. Esta fue sin duda una profundísima pérdida para el caminar de la Iglesia latinoamericana.
- ✓ Se pierde también la teología y la perspectiva del Reino de Dios y de la cruz de Jesucristo. Esto trajo serias consecuencias a nivel eclesial. Como en tiempos preconciliares la mirada vuelve a ser intraeclesial. Se nota además una visión histórica parcial, triunfalista y eclesiástica, antagónica a la que el episcopado venía sosteniendo (y pagando con la vida) desde el posconcilio.
- ✓ Se presenta una santidad carente de perspectiva profética. Comienza a desaparecer la mirada sobre la espiritualidad encarnada-inserta-humilde. No se mencionaron los millares de mártires recientes.
- ✓ Surge una visión sin perspectiva del Pueblo de Dios en el modo de enfocar la comunidad eclesial. Paradójicamente vuelve a enfocarse (como en tiempos preconciliares) desde una óptica jerárquica.

Parte V: 5º CELAM ‘APARECIDA’ (2007)

OPCIONES BÁSICAS – problemas

⇒ ***Reafirmación de la tradición latinoamericana y caribeña:*** Aparecida reafirmó la opción por los pobres, las CEBs, el método inductivo de ver, juzgar y actuar, las intuiciones fundamentales de la teología latinoamericana y caribeña, las transformaciones estructurales de la sociedad como integrante de la misión evangelizadora, el testimonio y santidad de los mártires de las causas sociales, la vida religiosa mística y profética etc¹⁴⁵.

⇒ ***La Iglesia en estado permanente de misión:*** El Documento no habla de discípulos “y” misioneros, sino de discípulos misioneros, porque el discipulado es seguimiento de Jesús en cuanto a continuación de su obra. La misión “no es una tarea opcional, sino parte integrante de la identidad cristiana”. La comunión es misionera y la misión es para la comunión. Por lo tanto, la misión no es campaña, es un estado de ser cristiano.

⇒ ***Misión en perspectiva mundial:*** la promoción de la vida en abundancia no es una misión exclusiva de la Iglesia, ella debe ser llevada a cabo en colaboración con otros organismos o instituciones para organizar estructuras mas justas en los ordenes nacionales

¹⁴⁵ Se puede decir entonces que aunque no se mencione la “Teología de la Liberación”, en Aparecida se asumieron sus opciones decisivas.

e internacionales¹⁴⁶. Porque, por un lado, la iglesia no tiene el monopolio de la caridad, la justicia y la paz y, por otro, estas solamente serán posibles en la historia concreta, en la medida que sean resultado de una acción concertada de todas las personas de buena voluntad en un nivel global.

⇒ ***Inclusión de los insignificantes:*** entre los rostros que sufren, el documento nombra las comunidades indígenas y afrodescendientes, mujeres excluidas, jóvenes, desempleados, migrantes, niñas prostituidas, millones de personas y familias que pasan hambre, dependientes de las drogas, víctimas de la violencia, ancianos y presidiarios. Mas que empobrecidos, el episcopado señala que los “excluidos no son solamente explotados sino sobrantes y desechables. Es el pobre como insignificante, de los cuales el mercado prescinde ya que sobran e incluso molestan. La inclusión de los desechables implica pues un cambio estructural de la sociedad, en la medida en que, en sus estructuras actuales, ellos no caben.

⇒ ***Fortalecimiento del testimonio y la comunión:*** los que se van a otros grupos cristianos, no es tanto que quieren salirse de la Iglesia, sino que están buscando sinceramente a Dios. Por ello, la solución no consiste en la disputa del mercado ya que la Iglesia no crece por proselitismo sino por atracción de la fuerza de su amor. Es preciso entonces reforzar la experiencia religiosa personal, la vivencia comunitaria, la formación bíblico-doctrinal y el compromiso misionero de toda la comunidad.

Teniendo en cuenta las severas modificaciones que se produjeron en el documento una vez llegado a Roma (no solo de ‘puntos y comas’ como afirmó el propio presidente del CELAM), modificaciones que estaban en sintonía con lo que se había intentado hacer antes de votar la redacción final (4º) donde se quitaron partes esenciales y hubo que reintegrarlas por votación mayoritaria del episcopado; y habiendo ya pasado lista de las opciones básicas de esta Conferencia, las cuales han sido muy importantes, hacemos una reseña de lo que muchos obispos y teólogos de la liberación han señalado como vacíos, lagunas y ambigüedades del texto.

- ✓ El vacío mas grande del Documento es sin duda alguna la *Cristología presente*¹⁴⁷. Esto era de esperar. No fue casual que la Notificación enviada a Jon Sobrino fuera publicada en la víspera de la Conferencia de Aparecida. En un documento que

¹⁴⁶ Cf. DA 398.

¹⁴⁷ Cf. J. COMBLIN, *El proyecto de Aparecida*, [página web] Portal cristiano Atrio, 2007 <http://www.atrío.org/?p=865> [Acceso: 7 de octubre, 2007].

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

pretende renovar la opción por los pobres, no aparece que el Evangelio de Jesús (el Reino) sea Buena Nueva para algunos y Mala Nueva para otros (en la base de la psicología de Jesús está la compasión por los oprimidos y la indignación contra los opresores). No aparece tampoco el conflicto (que le cuesta la vida) de Jesús con los jefes de las naciones a los que denuncia como usurpadores y opresores. El documento simplemente dice que Jesús ofreció su vida. Esto difiere de los evangelios en los cuales la “cruz” está en el centro de la cristología de la vida humana de Jesús. Aquí se entiende también el porque del Documento de no colocar a los mártires en su contexto histórico y presentarlos como ejemplo de vida heroica sin explicar “el porque de su muerte”¿Porqué presentar un evangelio sin conflicto? Para no tener que reconocer el sentido del martirio de tantos latinoamericanos crucificados en la segunda mitad del siglo XX. El recuerdo de esos martirios ofende a las clases dirigentes de muchas naciones. Este es exactamente el evangelio que satisface a la burguesía. La cristología que subyace en el documento es burguesa en su inspiración. No expresa ni lo que sienten los pobres de nuestro continente, ni de qué manera ellos entienden la vida y la muerte de Jesús. Estamos en una situación de conflicto entre dos cristologías, una que es burguesa y otra que es la de los pobres. Aunque este conflicto existe desde el inicio de la Iglesia, no es un conflicto menor ya que conlleva de fondo dos eclesiologías diferentes. Que en un continente cristiano y explotado, el episcopado latinoamericano (¿o Roma?) opte por una cristología burguesa es una severa limitación, cuando no una traición al evangelio de Jesús.

- ✓ Se percibe, a lo largo del documento, una *mentalidad y una teología eclesiocéntrica*. No hay avances con respecto al Concilio Vaticano II en relación al tema eclesiológico. Mas bien se da un gran retroceso. Teniendo en cuenta que este tema abierto en el Concilio (¡no cerrado!) fue uno de los debates mas trascendentales para la Iglesia, no se observan en las conclusiones que haya ninguna pista que conduzca a la descentralización. El hecho mismo de que, para que el Documento de Aparecida tenga vigencia en las iglesias latinoamericanas, deba ser aprobado por Roma, dándole a ella la ultima palabra (palabra que de hecho la tuvo y que causó un serio daño) es muestra de ello¹⁴⁸.

¹⁴⁸ El CV II dice claramente: “Las iglesias locales no son distinta de la Iglesia Universal, pero esta última solamente existe en ellas y por ellas. Por consiguiente, la Iglesia Universal no consiste en la suma o en la confederación de las iglesias locales, que pudiesen ser consideradas meras reparticiones administrativas de

- ✓ *Tampoco se dio ningún paso concreto (y este es otro vacío importante) hacia una iglesia mas laical y menos clerical, patriarcal y jerarquizada*¹⁴⁹. Ni siquiera se avanzó, como posibilidad futura, en el tema de la ordenación de hombres casados (viri probati)¹⁵⁰. No obstante, se afirma que donde no hay Eucaristía no hay Iglesia. Teniendo en cuenta que las expectativas para el futuro en torno al déficit sacerdotal no son alentadoras es evidente que la Iglesia se queda de frente a una encrucijada.

ANEXO II

Las relaciones entre Juan Pablo II y el Opus Dei, en el marco del proyecto Restaurador

Si durante los años conciliares y posconciliares la orden de los jesuitas ocupaba un lugar preeminente dentro de la estructura interna de la Iglesia, a partir del pontificado de Juan Pablo II, esta preeminencia fue arrebatada debido a las “desviaciones” jesuíticas, sobre todo en el tercer mundo, lugar donde mucho jesuitas se habían comprometido seriamente con la ‘Teología de la Liberación’. Siendo evidente que el proceso llevado adelante por la histórica orden de San Ignacio de Loyola no era funcional con el proyecto de restauración eclesial, Juan Pablo II no tardó en buscar una orden que pasara a reemplazarla. Si el proyecto de restauración debía llevarse adelante según lo explicado anteriormente, de modo vertical y salteando las instancias consultivas, entonces la orden que debía encontrar debía tener esta característica. Demás esta decir que Juan Pablo II encontró lo que buscaba en la Obra de Dios (Opus Dei).

la única Iglesia Universal. Aunque la iglesia local sólo es Iglesia en comunión con las demás iglesias” (AG 38). El Documento de Aparecida está muy lejos de la idea de una “iglesia sinodal” y nada ha aportado en cuanto al tema, tan importante, de la colegialidad episcopal.

¹⁴⁹ Los pocos puntos que hacían referencia a esto fueron modificados en Roma. Para analizar el tema de los cambios ver R. MUÑOZ, *Los cambios del documento de Aparecida*, [pagina web] 13 de agosto, 2007 <http://www.redescristianas.net/2007/08/13/los-cambios-al-documento-de-aparecida-ronaldo-munoz/>>

[Acceso: 20 de agosto, 2007], y E. De la Serna, *¿No será mucho?*, [pagina web] Post-Aparecida, Comparación de la cuarta redacción y el documento aprobado, septiembre, 2007 <http://www.curasopp.com.ar/posaparecida/d09.php> [Acceso: 3 de octubre, 2007].

¹⁵⁰ Y eso que esto fue un reclamo de varias Conferencias Episcopales Nacionales, reclamo que se hizo presente en los aportes surgidos a partir del “Documento de síntesis”.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

La relación entre Karol Wojtyla y dicha congregación no nació hacia finales de los 70'. Por el contrario, ésta se inició en los años sesenta, se consolidó en la década siguiente y llegó a su cenit en los años 80' y 90', con la irresistible ascensión de la obra a la cúpula del Vaticano, desde donde, tras ocupar los mas influyentes puestos de mando, intervino activamente en el diseño, primero, y de la puesta en marcha, después, del proceso de restauración de la Iglesia Católica bajo el protagonismo del Papa y la guía teológica del cardenal alemán Joseph Ratzinger, actual sumo pontífice. A lo largo del último cuarto de siglo, el catolicismo se fue configurando a imagen y semejanza de la organización de Escrivá de Balaguer¹⁵¹.

Como dijimos anteriormente, la relación entre Wojtila y el Opus Dei comenzó por la década de los sesenta cuando este comenzó a acercarse al quien para entonces era el arzobispo de Cracovia organizándole viajes por todo el mundo e invitándole a participar en Congresos de la obra en Roma y a impartir conferencias en el Centro Romano de Encuentros Sacerdotales (CRIS)¹⁵².

La sintonía resultó fácil desde el principio, ya que compartían la misma o similar concepción de la Iglesia y de la política: devoción mariana, conservadurismo teológico, acérrimo anticomunismo, confesionalidad de las instituciones temporales, rigorismo moral, autoritarismo eclesiástico, etc. Como bien lo han demostrado los “Discípulos de la Verdad” en su documentada obra “A la sombra del papa enfermo”, el Opus diseñó con gran precisión la estrategia para la elección del Papa Wojtila, con la colaboración del arzobispo de Munich, Joseph Ratzinger; los cardenales próximos a la Obra de J. Joseph Krol y J. Patrick Cody, y el arzobispo de Viena, cardenal Franz Köning, entonces entusiasta de la obra¹⁵³. El centro de las operaciones de dicha estrategia fue Villa Tevere, cuartel general del Opus en Roma, donde Wojtila rezó ante la tumba de monseñor Escrivá de Balaguer antes de entrar al conclave del que saldría Papa y donde volvería para rezar ante el cadáver de monseñor Álvaro Portillo, primer obispo de la prelatura personal. Durante los 27 años que duró su pontificado, el Papa puso en practica la concepción de Iglesia propia del Opus

¹⁵¹ J.J.TAMAYO ACOSTA, *Rompiendo el silencio del Opus Dei* [en línea]. *El País digital* 18 de enero, 2001 <http://www.elpais.com/articulo/opinion/Rompiendo/silencio/Opus/Dei/elpepiopi/20010816elpepiopi_9/Tes> [Acceso: 19 de marzo 2008]

¹⁵² Vale la pena recordar una de las conferencias que, enmarcada en la más pura tendencia espiritualista del Opus, llevó por título ‘La evangelización y el hombre interior’. Paradójicamente, en el mismo año en que se pronunciaba la misma (octubre de 1974) el Papa Pablo VI publicaba la encíclica *Evangelii Nuntiandi* la cual subrayaba la relación entre la evangelización y la promoción humana.

¹⁵³F. NORMAND, ‘El poder del Opus Dei’, en *Le Monde Diplomatique*, n° 12 (2001).

Dei, sin apenas salirse del guión, salvo en la cuestión social: desactivación de la línea renovadora del Concilio Vaticano II, en el cual el mismo, siendo arzobispo de Cracovia, se había alineado con los sectores más conservadores; cruzada anticomunista frente a los partidarios de la llamada *östopolitik*¹⁵⁴, puesta en marcha durante el pontificado de Pablo VI; condena de la modernidad en la línea de Pío IX y Pío X, por considerarla enemiga del cristianismo; ‘restauración’ de la cristiandad a través de la ‘Nueva Evangelización’. Se trataba de un programa maximalista que la Obra había intentado desarrollar en el Vaticano durante los pontificados de Juan XXIII y Pablo VI, pero sin éxito, ya que no gozaba de la simpatía de ninguno de los dos. Con Juan Pablo II como Papa sí podían llevarlo a cabo ya que, amén de la sintonía que había entre ambos, había convergencia de objetivos, intereses y estrategia entre ellos. El Opus era una organización católica elitista implantada en todo el mundo, con una estructura jerárquica rígida, ingente poder económico, disciplina férrea acompañada de terminología militar (‘una milicia armada de la mejor manera para la batalla espiritual, gracias a una severa disciplina’, según sus propias palabras), fuerte componente proselitista y tendencia al adoctrinamiento. Tras su aparente imagen laica se escondía en realidad una organización clerical-ecclesiástica¹⁵⁵. Al poco tiempo comenzaron los nombramientos eclesiásticos cercanos al Opus en puestos claves del Vaticano. El español Martínez Somalo, antes nuncio en Colombia, de tendencia conservadora, con conexiones directas con el Opus, fue nombrado sustituto de la secretaría de Estado, una especie de ministro de la Presidencia. El cardenal Pietro Palazzini, ligado a la obra, ocupó nada más y nada menos que el cargo de prefecto de la Congregación de las Causas de los Santos, lo que aceleró el proceso de beatificación de Escrivá, iniciado en mayo de 1981, apenas seis años después de su muerte. Un salto cualitativo en el protagonismo del Opus dentro del Vaticano fue el nombramiento como director de la oficina de prensa de la Santa Sede del médico español Joaquín Navarro Valls, miembro numerario de la Obra, que contó con una fuerte resistencia de la Curia. El control opusdeísta del poder mediático de la Iglesia Católica garantizaba el éxito del programa restaurador del Papa polaco. Navarro-Valls.

¹⁵⁴ El deshielo en las relaciones con el bloque de países soviéticos. El acercamiento al oriente rojo.

¹⁵⁵ El teólogo Urs von Balthasar (uno de los pensadores favoritos de Juan Pablo II, que no puede ser sospechado de progresista) describió al Opus como "la más fuerte concentración integrista de la iglesia (...). El integrismo se esfuerza en comenzar a asegurar el poder político y social de la iglesia por todos los medios, visibles y ocultos, públicos y secretos." Cfr. U. VON BALTASAR, *Opus Dei: Integrismo católico*, [en línea] *Iglesia Viva* nº 210 (2002). <http://www.iglesiaviva.org/210/n210-5.htm> [Acceso: 12 de enero, 2008].

El máximo control del poder por parte del Opus se produjo en 1990 con el nombramiento de Ángel Sodano como secretario de Estado, una especie de jefe de Gobierno del Vaticano, tras serle aceptada la dimisión al cardenal Casaroli, perteneciente a la tendencia aperturista dentro de la Curia¹⁵⁶. La influencia del Opus se dejó sentir de manera especial en un tema al que ya hicimos referencia anteriormente: el nombramiento de obispos, arzobispos y cardenales. Por medio de una política de designaciones episcopales que casi no tenía en cuenta los deseos de las iglesias locales, Juan Pablo II llevó adelante su empresa de restauración, utilizando todos los medios a su disposición: doctrinales, disciplinarios y -sobre todo- autoritarios, con la ayuda de una cantidad de movimientos tradicionalistas "duros", en general sectarios y políticamente de derecha, que le son totalmente adictos. Además del Opus Dei (el más influyente y en el cual nos hemos detenido en este apartado) podemos citar todos los movimientos que forman parte de la renovación carismática los cuales tienen por nombre: "Comunión y Liberación" , organización italiana creada en los años 70; "Focolares", movimiento fundado en 1943 en Trento; "Neocatecumenales", creado en Madrid en 1964 y "Legionarios de Cristo", grupo ultrasecreto formado en México en los años 40 , entre otros.

Ahora bien, las dos actuaciones que expresaron sin duda alguna la sintonía entre el Papa y el Opus fueron:

- ***La elevación de este a la categoría de prelatura personal***, que lo convertía, a todos los efectos, en una diócesis supraterritorial, no sometida a la jurisdicción de los obispos locales,

- ***y la canonización de Escrivá de Balaguer***, el fundador de la Obra.

El primero fue un hecho sin precedentes en toda la historia del cristianismo. La "milicia opusdeísta" y sus dirigentes respondían de sus actos sólo ante el Papa y ante Dios. Ninguna otra autoridad podía pedirles cuenta. Este fue un sólido triunfo de la obra, la cual

¹⁵⁶Sodano había entrado en el servicio diplomático de la Santa Sede en 1961, fue nuncio en Chile durante la dictadura de Pinochet y amigo personal del dictador, preparó cuidadosamente el viaje de Juan Pablo II a Chile en 1987 -que se convirtió en un acto de legitimación religiosa del general- e intercedió ante el gobierno británico para que pusiera en libertad y permitiera regresar a Pinochet , arrestado entonces en Londres por la petición de extradición que hizo el juez español Baltasar Garzón. Ya que el tema de este trabajo lo amerita, vale la pena recordar el episodio de Sodano al bajar al aeropuerto de Barajas allá allí por comienzos de la década de los 90': al preguntarle un periodista por la secularización del teólogo brasileño Leonardo Boff, el cardenal respondió: 'No me extraña, también entre los doce hubo un traidor'. ¿¡El franciscano Boff comparado con Judas!?...Cfr. O. BELUNCHE, *Los dilemas de la Iglesia Católica tras la muerte de Juan Pablo II*, [en línea] *Prensa argentina para todo el mundo* 23 de febrero, 2007 <<http://www.argenpress.info/nota.asp?num=039758&Parte=0>> [Acceso: 18 de marzo 2008] .

históricamente siempre se preocupó mucho más por el derecho canónico que por la teología. De hecho, Escrivá de Balaguer y sus discípulos maniobraron permanentemente para lograr que al Opus Dei se le reconociese la condición jurídica que más le convenía. Definida en un principio como "unión piadosa" de laicos, la organización se transformó en 1947 en el primer "instituto secular" de la Iglesia, antes que Juan Pablo II les concediera el codiciado título de "prelatura personal". Esta envidiable categoría, creada a medida para el Opus, le concedió entonces los atributos de una verdadera diócesis sin limitación territorial. El prelado del Opus dependía directamente del Papa, escapando así a la autoridad de los obispos diocesanos¹⁵⁷.

El cambio de estatuto jurídico tuvo una amplia contestación dentro de la Iglesia católica, no sólo entre los sectores progresistas, sino en la misma curia y entre los obispos de todo el mundo, incluidos los españoles, que fueron los más reacios. Y no era para menos. La decisión del Papa se consideraba peligrosa para el ordenamiento jerárquico y para la unidad católica, ya que mutaba la obediencia a los obispos por la sumisión al jefe de filas de la Obra.

Se temía, además, que, sustraída a la obediencia de los obispos locales, se convirtiera en una secta. Y el temor no tardó en hacerse realidad. De entonces para acá, el Opus es y opera como "una Iglesia dentro de la Iglesia". ¡Y, además, con Escrivá de Balaguer, 'el Padre' y fundador, elevado a los altares y convertido en ejemplo que imitar!¹⁵⁸

La canonización se llevó a cabo con la oposición de amplios sectores católicos, incluidos cardenales, arzobispos y obispos, y en un tiempo récord de 27 años, mientras otras personalidades reconocidas como santos por el pueblo cristiano como Juan XXIII y monseñor Romero quedaban relegadas.

Mientras el Vaticano llenaba de favores y privilegios al Opus Dei, Juan Pablo II llevaba a cabo actuaciones represivas contra organizaciones y tendencias renovadoras. Dos de las más sonadas fueron la "purga de la Compañía de Jesús" y la "campaña" contra la teología de la liberación, que Tad Szulc, biógrafo de Juan Pablo II, relaciona estrechamente. Esta

¹⁵⁷ A pesar de la ficción que pretende que los miembros laicos de la organización siguen dependiendo jurídicamente de su obispo.

¹⁵⁸ Del mismo modo lo hace en referencia al tema de la canonización del fundador: Y otras autoridades de la Iglesia nos tendrán que explicar algún día por qué la pregunta del Papa a la Conferencia Episcopal Española requiriendo su opinión sobre la conveniencia de erigir al Opus en prelatura personal, no le llegó a aquélla en la forma querida por el Papa como consulta abierta antes de tomar la decisión, sino como comunicación sobre algo ya decidido. Y se nos deberá explicar las excepciones hechas a favor de la Obra. Cf. O.G. de CARDEDAL, Op. Cit.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

última, personificada en la amonestación pública a Ernesto Cardenal, ministro de Cultura del gobierno sandinista y en las dos condenas contra el teólogo brasileño Leonardo Boff.

El cuestionamiento del Papa contra la teología de la liberación comenzó en 1979, en la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, y fue atizada por monseñor Alfonso López Trujillo, secretario general, primero, y presidente, después, de dicha Conferencia y afín al Opus Dei, con una influencia creciente en la Curia romana, donde actualmente ocupa el cargo de presidente de la Congregación para la Familia.

En la campaña antiliberacionista ha jugado un papel nada desdeñable el Opus Dei, a través de influyentes teólogos y obispos latinoamericanos simpatizantes o numerarios, que han marginado -e incluso perseguido- en sus respectivas diócesis a laicos, sacerdotes, religiosos/as y comunidades de base, líderes comprometidos socialmente en la lucha contra la injusticia estructural, y han denunciado ante el Vaticano a teólogos y teólogas de la liberación.

Entre los más fieles al fundador y más críticos con la teología de la liberación cabe citar al cardenal Cipriani quien fue nombrado por Juan Pablo II como arzobispo de Lima. Perú fue elegido como cabeza de puente para la ofensiva del Opus en América del Sur para contrarrestar la influencia del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, el "padre" de la Teología de la Liberación, maldecida por Escrivá y sus discípulos. Lo mismo sucedió con monseñor Sáenz Lacalle quien fue elegido como arzobispo de El Salvador¹⁵⁹. Como en el caso de Perú para Sudamérica, El Salvador fue elegido como cabeza de puente con Centroamérica. Además de estos dos nombramientos que serían los mas emblemáticos, el Papa designó mas miembros del Opus como obispos en América Latina (siete en Perú, cuatro en Chile, dos en Ecuador, uno en Colombia, uno en Venezuela, uno en Argentina y uno en Brasil).

Por otro, lado la purga de la Compañía de Jesús parece haber tenido una vinculación, directa o indirecta, con la irresistible ascensión del Opus en el Vaticano. Cuanto más peldaños subía éste en la cúpula romana, más se estrechaba el cerco en torno a los jesuitas, que, a partir de su Congregación General XXXII (decreto IV: *Nuestra misión hoy: Servicio de la fe y promoción de la justicia*), dieron un giro copernicano en sus prioridades evangelizadoras: compromiso por la justicia, diálogo con la secularización; evangelización liberadora; inculturación de la fe.

¹⁵⁹ Sáenz Lacalle fue capellán del ejército que mató a su predecesor Mons. Oscar Arnulfo Romero. Aunque parezca mentira, este fue el criterio de nombramiento de obispos que 'concientemente' guió a la Iglesia de la restauración. No cabe agregar nada más.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

El Papa prohibió al padre Arrupe, superior general de la Compañía de Jesús, la convocatoria de la Congregación General de 1981, donde pensaba presentar su dimisión: “No quiero que convoque esta Congregación y dimita, por el bien de la Iglesia y el bien de su propia orden”, le dijo de forma tajante. En agosto de 1981 Arrupe sufrió un grave ataque, que Juan Pablo II aprovechó para dar un golpe de timón en la Compañía de Jesús.

Encargó la dirección de la misma al padre Paolo Dezza, jesuita italiano octogenario, con la ayuda del padre Pittau, provincial de la Compañía en Japón, ambos descontentos con el aperturismo de Arrupe. ¿Razones para la ‘intervención’? La confusión que los jesuitas estaban creando en el pueblo de Dios; su implicación desmedida en la actividad sociopolítica, con la consiguiente pérdida de la dimensión religiosa; su vinculación con la teología de la liberación, sobre todo en América Central; tendencias secularizantes en el seno de la Compañía; formación excesivamente liberal de los jóvenes jesuitas.

Nunca se podrá saber si Juan Pablo II fue el Papa del Opus Dei, o bien si el Opus fue el que preparó los caminos del arzobispo de Cracovia. O si ambas realidades convergieron.

Si tenemos en cuenta que el Opus es descrito por Crónica, la revista interna del movimiento, como "el resto santo, inmaculado, de la verdadera iglesia", fundado para "salvar a la iglesia y al Papado" y si a esto agregamos que cuatro años después de terminado el Concilio Vaticano II, el padre Escrivá de Balaguer deploraba una época de errores en la iglesia: *El mal viene de dentro y de lo alto. Hay una real pudrición, y actualmente parece que el cuerpo místico de Cristo fuera un cadáver en descomposición, que apesta*”, quizás podremos entender mejor el porque de la posibilidad de dicha convergencia en un mismo programa: la Restauración.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA UTILIZADA

LIBROS

- ASSMANN H., *Teología desde la praxis de liberación*, Sígueme, Salamanca, 1973
- BOFF L., *Desde el lugar del pobre*. Paulinas, Buenos Aires, 1986.
- BOFF L., *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la iglesia* (4º edición) Ed Sal Terrae. Santander, 1984.
- BOFF L., *El Padrenuestro*. Paulinas, Buenos Aires, 1985.
- BOFF L., *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante* (3º edición). Ed Sal Térrea, Santander, 1985.
- BOFF L., *Y la Iglesia se hizo pueblo*. Sal Terrae, Santander, 1986.
- BOFF L., *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos* (2º edición). Sal Térrea, Santander, 1981.
- BOFF. L., *Nueva Evangelización*. Lumen, Buenos Aires, 1990.
- CASALDÁLIGA P. & VIGIL J.M., *Espiritualidad de la Liberación*. Nueva Tierra, Buenos Aires, 1993.
- CODINA V., *La eclesiología desde América Latina*. Verbo Divino, 1990.
- CODINA V., *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*. Sal Térrea, Santander, 1994.
- CODINA V., *Ser cristiano en América Latina*. Paulinas, Oruro, 1987.
- CODINA V., *Teología y fe en América Latina*. Paulinas, Buenos Aires, 1986.
- COMBLIN J. & GONZÁLES FAUSS J.I. & SOBRINO J. (eds), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Trotta, Madrid, 2001.
- CRISTIANISME Y JUSTICIA (eds), *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*, Sal Terrae, Santander, 1995.
- DUSSEL E., *Caminos de liberación latinoamericana* (2º edición). Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1973.
- ELLACURÍA I. & SOBRINO J. & CARDENAL R., *Ignacio Ellacuría. El hombre, el pensador, el cristiano*. EGA, Bilbao, 1994.
- ELLACURÍA I. & SOBRINO J., *Mysterium liberationis*. Tomo I y Tomo II. UCA, El Salvador, 1990.
- GALILEA S., *Teología de la Liberación. Ensayo de síntesis*, en <http://servicioskoinonia.org/Biblioteca>, 1991.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

- GIBELLINI R., *La Teología del siglo XX*. Sal Térrea, Santander, 1998.
- GONZALEZ A., *La vigencia del 'método teológico' de la teología de la liberación*, Sal Terrae, Santander, 1995.
- GUTIERREZ G., *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo* (9º edición). CEP, Lima, 2004.
- GUTIERREZ G., *El Dios de la vida* (3º edición). CEP, Lima, 2004.
- GUTIERREZ G., *Evangelización y opción por los pobres*. Paulinas, Buenos Aires, 1987.
- GUTIERREZ G., *La Verdad los hará libres. Confrontaciones* (4º edición). CEP, Lima, 2005.
- GUTIERREZ G., *Teología de la Liberación. Perspectivas* (11º edición). CEP. Lima, 2005.
- LIBANIO J.B., *Teología de la Liberación*. Sal Térrea, Santander, 1991.
- LORSCHIEDER, *O Concilio Vaticano II: a etapa de preparacao*. Paulus, Sao Paulus, 2005.
- MARINS J. & TREVISAN T. & JENSEN D., *Iglesia y conflictividad social en América Latina*. Paulinas, Bogotá, 1975.
- MOREIRA A. da S. & RAMMINGER M. & SOARES A.M.L. (eds), *A primavera interrompida. O projeto Vaticano II num impasse*. Vol 2 (2006). Libros Digitales Koinonía, en <http://servicioskoinonia.org /LibrosDigitales>
- POLITI S., *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina a la Teología Latinoamericana (1967 – 1975)*. Revista de Teología Latinoamericana NUEVO MUNDO Nº 43/44. Ed Castañeda. Bs. As., 1992.
- J. RATZINGER, *Juan Pablo II, mi querido predecesor*, Lumen, Buenos Aires, 2005.
- SCANNONE J.C., *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia*. Guadalupe, Buenos Aires, 1987.
- SEGUNDO J.L., *Respuesta AL Cardenal Ratzinger. Teología de la liberación*. Trotta, Madrid, 1985.
- SOBRINO J. *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados* (2º edición). Sal Térrea, Santander, 1992.
- SOBRINO J., *Liberación con Espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*. Sal Térrea, Santander, 1985.
- SOBRINO J., *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Sal Térrea, Santander, 1984.
- SUSIN C.L.(ed), *El Mar se abrió. 30 años de teología en América Latina*. Sal Térrea, Santander, 2001.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

TAMAYO J.J & BOSCH J.(eds), *Panorama de la Teología Latinoamericana*. Verbo Divino, Navarra, 2001.

VELASCO R. , *La Iglesia de Jesús*. Verbo Divino, Pamplona, 1992.

VIGIL J.M. (ed), *Sobre la opción por los pobres*, Sal Terrae, Santander 1992.

VIGIL J.M. (ed), *Bajar de la cruz a los pobres: Cristología de la Liberación* (2º edición).

Libros Digitales (2007), en <http://servicioskoinonia.org /LibrosDigitales>. 2007.

VIGIL J.M., *Vivir el Concilio*. Biblioteca (1999), en <http://servicioskoinonia.org /Biblioteca>

DOCUMENTOS

CDF: *Instrucción sobre algunos aspectos de la TL* (1984) (www.vatican.va).

CDF: *Libertad cristiana y liberación* (1986) (www.vatican.va).

DOCUMENTOS FINALES DEL CONCILIO VATICANO II (www.vatican.va).

DOCUMENTO DE MEDELLÍN (www.celam.org).

DOCUMENTO DE PUEBLA (www.celam.org).

DOCUMENTO DE SANTO DOMINGO (www.celam.org).

DOCUMENTO DE APARECIDA (www.celam.org).

SANTA FE (asesores de EEUU para América Latina) - 1980 (www.geocities.com).

Artículos extraídos de REVISTAS TEOLÓGICAS

CUADERNOS FRANCISCANOS DE RENOVACIÓN – Chile.

REVISTA CRITERIO – Argentina.

REVISTA “CHRISTUS” – México (www.sjsocial.org)

REVISTA “IGLESIA VIVA” - España (www.iglesiaviva.org).

REVISTA INTERNACIONAL DE TEOLOGÍA “CONCILIUM” – Madrid.

REVISTA “PASOS” – Costa Rica (www.dei-cr.org)

Artículos extraídos de PORTALES TEOLÓGICOS - INTERNET

Amerindia en la Red – Guatemala (www.amerindiaenlared.org).

Curas OPP – Argentina (www.curasopp.com.ar).

PROCONCIL. Hacia un nuevo Concilio – Alemania (www.proconcil.org).

Servicios Koinonia – El Salvador (www.servicioskoinonia.org).

Reflexión y Liberación – Chile (www.reflexionyliberacion.cl).

Atrio (un encuentro entre lo sagrado y lo profano) – España (www.atrío.org).

INDICE

INTRODUCCIÓN _____ p. 2

I PARTE - UNA ESPERADA PRIMAVERA:

LA RENOVACIÓN ECLESIAL (1962 – 1979) _____ p. 5

1- Un fuerte viento sacude a la Iglesia: El Concilio Vaticano II

2- Un fuerte viento sacude América Latina: Medellín y la recepción del Concilio

EL IMPULSO DEL PRIMER POSCONCILIO:

NACE UNA TEOLOGÍA DESDE EL REVERSO DE LA HISTORIA _____ p. 11

3- El impacto de Medellín: Preparación y formulación inicial de la TdL (1968 – 1972)

4- Crecimiento de la TdL entre temores y esperanzas (1972 – 1979)

5- Corrientes de la TdL

6- Excurso: Sobre el método de la TdL

II PARTE – EL SEGUNDO POSCONCILIO:

LA PRIMAVERA INTERRUMPIDA (1979 – 2009) _____ p. 27

1- Odres viejos: la Restauración Conservadora

LA RESTAURACIÓN ECLESIAL

Y EL IMPACTO EN AMERICA LATINA _____ p. 32

2- El punto de inflexión en el caminar de la Iglesia Latinoamericana: Puebla (1979)

3- Persecución y crecimiento. La TdL entre los años 1980 y 1992

4 – Fuentes cristianas de la liberación y excusa marxista

5- Excurso: el problema de la reducción marxista y la Iglesia popular

III PARTE – CAMBIO DE EPOCA

EN AMERICA LATINA Y EN EL MUNDO _____ p. 52

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

- 1- La crisis del 'PROYECTO' por la disminución de los agentes
- 2- La crisis del 'PROYECTO' por el cambio de época: ¿pasar o quedar?

REDEFINICIÓN DE LA TdL EN LOS CONTEXTOS ACTUALES _____ p. 58

- 3- La TdL en perspectiva
- 4- De cara al futuro: 'hacia otro modelo de Iglesia posible'
- 5 – Estrategia para un camino 'alternativo y liberador'
- 6 – Opción por la TdL en la construcción del modelo eclesial emergente
- 7- Desafíos *para* la TdL: tareas pendientes y causas urgentes
- 8 - Desafíos *de* la TdL a la sociedad y a las iglesias del Primer Mundo

A MODO DE CONCLUSIÓN _____ p. 77

ANEXOS _____ p. 82

BIBLIOGRAFÍA _____ p. 98

ÍNDICE _____ p. 101