

Teología de la Liberación

Un panorama de su desarrollo
Enrique Dussel



Potrerillos Editores
S.A. de C.V.

Teología de la Liberación

La Teología de la Liberación en el comienzo de la década de los noventa enfrenta ciertamente nuevos retos, muy diferentes que los que enfrentó a fines de la década de los sesenta, cuando se originó.

Algunos teólogos conservadores han creído que la crisis del socialismo, y del marxismo como teoría, sería igualmente la crisis de la teología de la liberación. Sin embargo, y esto se verá claramente en los próximos decenios, la teología de la liberación no depende del marxismo como su inspiración, sino de una opción por los pobres.

Enrique Dussel pertenece a la generación fundadora de este movimiento. Durante tres décadas ha publicado más de treinta títulos consagrados a esta reflexión. Entre sus obras más sobresalientes destacan, *Historia de la Iglesia en América Latina* (1967), *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973), *Filosofía de la liberación* (1976), *El último Marx* (1990) y *El encubrimiento del indio: 1492* (1994).



9 789687 441023

ISBN 968-7441-02-X

Teología de la Liberación

Un panorama de su desarrollo

Enrique Dussel

Potrerillos Editores S.A. de C. V.

Ciudad de México, 1995

Primera edición, julio de 1995

Diseño de portada: Erasmo Sáenz Carrete.
Retratos de portada (Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann, Enrique Dussel, Leonardo Boff e Ignacio Ellacuría, de izquierda a derecha y de arriba abajo): Amadeo Valdepérez con autorización de Editorial Verbo Divino, Avenida Pamplona 41, 31200 Estella (Navarra), España. Estas ilustraciones aparecieron en la obra de Juan José Tamayo-Acosta, *Para comprender la Teología de la Liberación*, publicada en 1989 por la mencionada editorial.

© Derechos Reservados. Enrique Dussel.

© Derechos Reservados, 1995,

Potrerillos Editores S.A. de C.V.

Vicente Suárez 72. Colonia Condesa

06140 Ciudad de México.

Tel. y fax (52-5)553-18-10.

ISBN 968-7441-02-X

Impreso y Hecho en México

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
<i>CAPÍTULO PRIMERO.</i> IDEOLOGÍA E HISTORIA DE LA TEOLOGÍA	9
Construcción ideológica de la teología	10
Condicionamientos ideológicos de la teología del "centro"	18
<i>CAPÍTULO SEGUNDO.</i> HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA I	33
Primera época. primera teología de la liberación. teología profética entre la conquista y la evangelización (desde 1511)	34
Segunda época. la teología de la cristiandad colonial (1553-1808)	43
Tercera época. segunda teología de la liberación. teología revolucionaria ante la emancipación contra españa y portugal (desde mediados del siglo XVIII)	51
Cuarta época. la teología neocolonial a la defensiva (hasta 1930)	60
Quinta época. la teología de la "nueva cristiandad" (desde 1930)	64
<i>CAPÍTULO TERCERO.</i> HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA II (SEXTA ÉPOCA)	77
Primer periodo: de la teología europea a la latinoamericana (1959-1968)	77
Segundo periodo: formulación de la teología de la liberación (1968-1972)	91
Tercer periodo. la teología de la "iglesia de los pobres" en el cautiverio y el exilio (1972-1979)	127
Cuarto periodo. la teología latinoamericana ante la	

Revolución centroamericana y los nuevos ataques (desde 1979)	146
Quinto periodo. desde la "instrucción" romana de 1984,	164
Nuevos retos de la teología de la liberación al comienzo de la década de los noventa	173

INTRODUCCIÓN

En el debate, por primera vez mundial, del tema de la teología de la liberación latinoamericana, producido en parte por la aparición de la "Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación" de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe -dada en Roma el 16 de agosto de 1984, pero sólo publicada el 13 de septiembre por el Cardenal Joseph Ratzinger (profesor mío en Muenster en 1964)- ha tomado a muchos un tanto desprevenidos, ya que se han preguntado sin previo conocimiento ¿qué es ésto de la teología de la liberación?

En efecto, en Europa latina o germánica, o en la es lava (incluyendo Rusia o Polonia), América Latina es la gran desconocida. Algunos pueden pensar que la teología de la liberación no tiene antecedentes y es una creación de algunos teólogos, y dada por situaciones totalmente nuevas. Queríamos hacer entrar en conciencia que los grandes momentos creadores de teología en América Latina fueron, desde su origen, teología de la liberación ante la opresión que sufrieron los "pobres" de nuestro continente. Al comienzo, y por el ahora tan celebrado "descubrimiento"-que en realidad fue conquista, violencia y muerte de los amerindios-, los pobres fueron los *indígenas* o primitivos habitantes

americanos; después lo fueron los criollos ante los "europeos intrusos " -como los llamaba el gran héroe rebelde cristiano Túpac Amaru-; y en nuestros días son las masas populares de obreros, campesinos, etnias, marginales, bloque social de los explotados por el capitalismo nacional y trasnacional. Ante estas tres opresiones históricas -que se suceden en el tiempo y que tienen el mismo sujeto histórico: el pueblo latinoamericano-, y cuando se produce objetivamente una *praxis de liberación* de dicho pueblo, surgieron ya en *tres ocasiones* teologías de la liberación. Si los que nos quieren condenar sin conocer nuestra realidad, se detuvieran con mayor atención en nuestra historia, es posible que no recayeran en errores pasados. Es necesario no olvidar que el Papa Pío VII condenó la emancipación americana contra España el 30 de enero de 1816 en su encíclica *Etsi Longissimo*. Y como para caer nuevamente en el mismo error *político* del papado -ya que en este nivel, como en el de la reciente "Instrucción", para nada está comprometida la infalibilidad pontificia, pues se tratan de disposiciones referentes al nivel político más que al espiritual, como veremos- una nueva encíclica, la *Etsi iam diu* del 24 de septiembre de 1824, vuelve a condenar las luchas de la emancipación, aconsejando obediencia al Rey de España, "nuestro muy amado hijo Fernando", en el que el Papa observa" sublime y sólida virtud"-siendo que en realidad huyó cobardemente dejando la defensa de la patria contra

la invasión napoleónica en manos del mismo pueblo español. En fin, falta de conocimiento romano de nuestra realidad, debido a deficiente información. Es por ello que la historia nos podrá defender ante decisiones apresuradas.

Enrique Dussel
Ciudad de México, 1995

CAPÍTULO PRIMERO

IDEOLOGÍA E HISTORIA DE LA TEOLOGÍA

El Contexto de la historia de la teología en América Latina es la historia de la teología del "centro", originariamente del Mediterráneo y de Europa y hoy, por extensión, de Estados Unidos. El contexto de la biografía del hijo es la biografía del padre, lo que no quiere decir que el hijo sea el padre sino, muy por el contrario, que es sólo su contexto. La teología latinoamericana es hija de la europea, pero es distinta; es otra; es un acceso diverso a la misma tradición porque surge en un mundo "periférico" dentro de la época moderna mercantil primero y después imperial monopolística. La teología de un mundo colonial o neocolonial puede por momentos refractar la teología del "centro", pero, en los momentos creativos, producirá nueva teología que se levantará contra la gran teología constituida tradicionalmente. Es en este movimiento de refracción imitativa ideológica o de creatividad que accede a la realidad distinta de nuestro mundo latinoamericano que se jugará la historia de la teología en nuestro continente dependiente. Veamos la cuestión por partes.

Constitución ideológica de la teología

La noción de ideología¹ se descubre por su contrario: la revelación no-ideológica. Si hay una expresión que permite irrumpir la exterioridad a todo sistema ideológico constituido es la proto-palabra, la exclamación o interjección de dolor, consecuencia inmediata del traumatismo sentido. El “¡Ay!” del grito de dolor producido por un golpe, una herida, un accidente, indica de manera inmediata no *algo* sino a *alguien*. El que escucha el grito de dolor queda sobrecogido porque irrumpe en su mundo cotidiano e integrado el signo, el sonido, el ruido casi que permite vislumbrar la presencia ausente de alguien en el dolor. No se sabe todavía *qué* tipo de dolor ni el *por qué* del grito, y por ello es inquietante hasta tanto no se sepa quién es y por qué se lamenta. *Lo que* dicho grito dice es secundario; lo fundamental es el *decir* mismo, el que alguien *dice* algo. En el grito de dolor no se avanza lo *dicho* sino un *decir*, la persona misma, la exterioridad que provoca: que “voca” o llama al auxilio. Sin embargo exclamar: “¡Socorro!” es ya una palabra de un lenguaje, de una cultura. El grito, antes que la palabra de auxilio, es quizá el signo más lejano de lo ideológico: “He

¹ Véase una mínima bibliografía sobre ideología en la obra de Kurt Lenk, *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Berlín, 1971 (Trad. Cast. Buenos Aires, 1974).

escuchado el clamor que le arranca su opresión" (Éxodo 3,8); "... y lanzando un gran grito, expiró" (Marcos 15,37). Es el límite de la revelación humana, y divina, que situándose fuera del sistema lo pone en cuestión -cuando el dolor es producido por la opresión, es decir, por la injusticia o dominación sobre el Otro, que es el dolor de Job y no un mero dolor físico, aunque también éste pone en cuestión.

El grito de dolor como el "¡Tengo hambre!" exige una perentoria respuesta. La respuesta que obliga a la responsabilidad: ser responsable o tomar a cargo al que clama ya su dolor. En esta responsabilidad estriba la auténtica religión y culto,² y el traumatismo que sufre el que se juega por Otro que clama es en el sistema la *gloria del infinito*. "Tengo hambre" es la revelación de que el jugo gástrico molesta o sensibiliza las paredes internas del estómago. Ese ácido que produce dolor es el apetito; el "deseo" de comer. Dicho deseo carnal, corporal, material es ya el deseo del Reino de los Cielos en su más real significación: es la insatisfacción que exige ser saciada. Cuando es hambre de un pueblo, habitual, el de la pobreza, es el *desde donde* surge la palabra no ideológica. Este es el carnalismo o adecuado materialismo que Jesús coloca como criterio supremo del Juicio: "Tuve hambre y me dieron de comer" (Mateo 25,35).

² Véase el cap. X. "La arqueológica", de mi obra Para una ética de liberación latinoamericana, USTA, Bogotá, t. V, 1980.

El “¡Ay!” del dolor primero, el “¡Tengo hambre!” ya articulado en un lenguaje, una clase social, un pueblo, un momento de la historia, dice referencia a la *Realidad* o exterioridad de todo sistema constituido. No pueden ser expresiones ideológicas. Son las palabras políticas o primeras, las que instauran nueva totalidad de lenguaje y de formulaciones conceptuales de sentido.

En efecto, es sólo la provocación a la constitución de un nuevo sistema, que satisfaga la insatisfacción del pobre del antiguo sistema, el punto de partida de la liberación del lenguaje. Pero no bien el grito ha sido escuchado y es formulado, no bien se intenta organizar un nuevo sistema y se bosqueja un modelo, no bien se conceptualizan las mediaciones para su realización, y mucho más cuando el sistema se ha construido, una nueva totalidad estructurada ocupa ahora el lugar de la antigua totalización. Dentro de todo sistema o totalidad los conceptos, las palabras se estructuran por su parte en totalidad significativa. Pero, como el sistema es dominado por algunos, por ciertas clases o grupos, el proyecto de estos grupos se impone a todo el sistema. Desde este momento la conceptualización y lenguaje del grupo dominador se confunde con la “realidad” de las cosas y con el lenguaje en cuanto tal. El concepto, la palabra que lo expresa, funda, por una parte, la acción de todos los miembros de sistema, pero, al mismo tiempo, oculta, no sólo las contradicciones internas del sistema sino y principalmente la *exterior-*

riedad del pobre.³ Es en ese momento que la formulación (el concepto, la palabra: la *idea*) se transforma en *ideología*: representación que en función práctica oculta la realidad.⁴ Hay entonces una dialéctica entre des-cubrimiento y en-cubrimiento y entre teoría y praxis.

Cuando Jesús dice que “no saben lo que hacen” (Lucas 23, 34), muestra explícitamente y con claridad esa doble dialéctica entre des-cubrimiento (el “saber” es visión) y en-cubrimiento (“no” saben), entre teoría (el “saber” es teoría) y praxis (el “hacer” es praxis). Se trata de una auténtica reflexión teológica sobre la ideología, en situación límite por otra parte, ya que Jesús está siendo torturado en un momento de clara significación política, entregado por su gobierno y sacerdocio nacional ante las autoridades del imperio. No saber lo que se hace es lo mismo que decir que la interpretación de la praxis que se opera no logra descubrir su sentido verdadero. Ciertamente los soldados saben lo que hacen en un cierto nivel: están clavando clavos a un condenado político. Sin embargo, queda en-cubierto a la interpretación su verdadera significación, el sentido último de su praxis. Esta es, exactamente, la función práctica de la ideología: dar un cierto conocimiento que funda la acción pero que al mismo tiempo oculta

³ Véase lo que hemos dicho en el artículo “Dominación liberación”, 4-5, en *Concilium* junio (1974).

⁴ Le daremos en este trabajo un sentido restrictivo a la noción de “ideología”, no como toda expresión de una clase o grupo humano, sino sólo cuando *encubra* la realidad y sus contradicciones conflictuales básicas.

el plano fundamental de su sentido último o real. Jesús nos introduce entonces en la crítica de la ideología.

La ideología es entonces un sistema interpretativo-práctico. Tomemos un ejemplo latinoamericano en el nivel de la interpretación cotidiana primero y de la formulación teológica después.

La conquista de América, que comienza desde el mismo descubrimiento en 1492, no es sólo un hecho individual sino histórico-político. Europa comenzó por España y Portugal su expansión dominadora sobre el mundo periférico. Seguirán después Holanda, Inglaterra, Francia, etcétera. En España, por ejemplo, se tuvo desde 1493 la "justificación" teórica de la conquista. El Papa Alejandro VI expidió la bula *Inter coetera* de 1493 en favor de los reyes católicos de España, por la que le permitía evangelizar esas tierras y sujetarlas en su dominio. Es así que en la *Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias* (efectuada en 1681), en la primera ley del primer título del primer libro se expresa que el señorío⁵ del rey de España sobre los nuevos reinos es debida a la obligación que el monarca ha contraído con la Santa Sede de adoctrinar en nuestra fe a los indios. De esta manera se "justifica" la praxis conquistadora desde un funda-

⁵ "Dios nuestro Señor, por su infinita misericordia y bondad se ha servido darnos sin merecimientos nuestros tan gran parte en el Señorío de este mundo", dice el Rey de España en la *Reco-pilación*, I,I,I.

mento teórico: la bula pontificia. Toda la estructura jurídica concreta del siglo XVI hispanoamericano fue, es bien claro, un tipo de *ideología*. Tras bellos principios se ocultaba, se encubría, el *sentido* real de la praxis conquistadora. El sentido encubierto era que en realidad los europeos habían dominado al indio reduciéndolo a la más horrible servidumbre. La muerte, el robo, la tortura (que era el fruto real de la praxis conquistadora) quedaba cubierto por la interpretación ideológica: la evangelización. Las bulas jugaban en la conciencia cotidiana del conquistador la misma función ideológica que la doctrina norteamericana del *Manifest destiny*, por la que Houston ocupó Texas y lo desprenderá de la nación mexicana en 1846. Todos los imperios tienen razones (irracionales) que les permiten fundar su acción dominadora; pero dichas razones son ideológico-existenciales en el nivel concreto cotidiano.

El nivel ideológico cotidiano es elevado al nivel de la ideología como ciencia en el caso de algunos ejemplos teológicos, ya que la misma ciencia, en cuanto debe aceptar como principios juicios evidentes (pero con evidencia histórico-cultural) tiene un momento inevitablemente ingenuo (la ciencia no puede por definición demostrar sus principios: es decir, los principios de la ciencia no son científicos, y desde Aristóteles se sabe que son objeto de la dialéctica).⁶ Es así que la ideología que sustentaba la

⁶ Véanse Aristóteles *Tópicos* 1,2, 101 a 26b 4; en mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974, pp.

praxis de la conquista es elevada, por un Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) y por el mismo Francisco de Vitoria (1486-1546), al carácter de teología. Para Ginés la conquista de América y la guerra contra los indios es justa. La “causa de guerra justa (*iusti belli causa*) por derecho natural y divino (*iure naturali et divino*) es lo que se emprende contra la rebeldía de los menos dotados, que nacieron para servir, por cuanto recusan el imperio de sus señores; si no se los puede sujetar por otros medios, la guerra es justa” -nos dice en el *Democrater alter*.⁷ Es evidente que Ginés sigue en esto a Aristóteles -en el tan ideológico texto sobre la esclavitud en Grecia del libro I de la Política-, pero también sigue a los autores medievales, aun a Tomás en aquello del *ius dominativum* que los señores feudales tenían sobre los siervos,⁸ y de otros profesores contemporáneos como Juan Mayor (1469-1550) en París que enseñaba que en Amé-

17ss. (Loyola, Sao Paulo, 1986).

⁷ Cit. Venancio Carro. *La Teología y los teólogos juristas españoles entre la conquista de América*, Madrid, 1944, p. 593. Cfr. Juan Ginés Sepúlveda, Opera, Real Academia de la Historia, Madrid, 1780, t. I-IV, y en especial, *Tratado sobre la justa guerra contra los indios*, México, 1949. Véase igualmente Juan Solórzano Pereira, *De indiarum iure*, Lugduni, t. I-II, y de Silvio Zavala, *La filosofía política de la conquista de América*, México, 1947. Las obra de Lewis Hanke, Giménez Fernández, J. Hoeffner han estudiado con detalle estas controversias teológicas-políticas. Sepúlveda decía todavía que ante los indios “conviene usar (el arte de la caza), ya que se practica no solamente contra las bestias sino también contra aquellos que habiendo nacido para obedecer rehusan la servidumbre; tal guerra es justa por naturaleza” (Del *Democrater alter*; cit. Carro, op. cit., p. 595).

⁸ *Summa theologiae*. II-II, q. 57, art. 4.

rica “aquel pueblo vive bestialmente (*bestialiter*) por lo que el primero que los conquiste imperará justamente sobre ellos, porque son por naturaleza siervos (*quia natura sunt servi*)”.⁹ Es por ello que aún en el mejor de los casos se consideró al indio un "rudo", como un "niño" que debía ser civilizado, con poca inteligencia e inclinado a los instintos; "poco dado al celibato" decía un misionero.

El mismo Vitoria, egregio profesor de Salamanca y autor del *De Indis* (1537), indica que no se puede conquistar a los indios ni por tener diversa religión, nos dice en *De iure belli* (1538), ni por derechos del rey, ni para predicar el evangelio, ni por otorgamiento pontificio, ni para oponerse al pecado contra natura que pudiera cumplir un pueblo aún salvaje. Pero al fin acepta que es posible la conquista cuando se impida al misionero anunciar libremente el evangelio ("*libere annuntient Evangelium...*" explica en el *Relectio de indis, quarta conclusio*): "por ello pueden ellos, a fin de evitar el escándalo, predicarles aún contra su voluntad... y aceptar la guerra o declararla". Por la *iniuria accepta* permite entonces la conquista el gran teólogo. "De esta conclusión también se infiere claramente que, por esta misma razón, sino se puede proveer de otro modo lo referente a la religión, es lícito a los españoles ocupar sus tierras y provincias

⁹ *In secundum sententiarum*, dist. XLIV, q. 3 (París, 1510).

y establecer nuevos señores y destituir a los antiguos, y hacer las demás cosas (sic) que por derecho de guerra son lícitas en toda guerra justa" (*Ibid*). Véase entonces que, de hecho, el teólogo progresista europeo -el más avanzado de su época sin lugar a dudas, ya que en otros niveles defendió valientemente al indio- no puede evadir formulaciones ideológicas.

Como indicación final debemos entonces concluir que es encubridora la ideología de las clases dominantes o las naciones opresoras, mientras que las formulaciones de las clases oprimidas o la de los profetas de dichos grupos es crítica descubridora, es la articulación de sentido que parte del grito del pobre.

Condicionamientos ideológicos de la teología del "centro"

La ideología justifica entonces la praxis, ocultando al mismo tiempo el sentido último de la misma praxis, dando por otra parte "buena conciencia" o "conciencia de inocencia" al que comete la injusticia. La ideología es la formulación (existencial o científica) de las mediaciones del proyecto del sistema sin que se muestre como tal: *como sistema de dominación*. Lo que se encubre es la dominación en algunos de sus niveles. Por ello se puede indicar el sentido ideológico de la teología cuando se descubre el tipo de dominación que oculta. Es decir, se trataría de indicar los condicionamientos que inclinan a la reflexión teoló-

gica en una cierta dirección encubridora, en aquella dirección que beneficia o justifica la praxis del grupo, clase, nación o cultura a la que sirve de fundamento teórico. Intentemos ejemplificar lo dicho mostrando algunos de los condicionamientos que han constituido algunos niveles teológicos de manera ideológica en la historia de la teología mediterráneo-europea (que es el marco de referencia de la teología latinoamericana, que sólo surge en el siglo XVI).¹⁰

En el tiempo originario del cristianismo, en el *Nuevo Testamento*, por tratarse la totalidad de los cristianos de un grupo oprimido dentro del imperio (la Palestina era una lejana colonia) y también como clase social (los primeros bautizados eran clase despreciada y sin influencias dentro de la estructura de su tiempo), la función ideológico-encubridora de las primeras formulaciones cristianas es mínima. En Pablo se denota un cierto machismo (en cuanto al problema de la mujer) o una aceptación no crítica en el nivel socio-político del esclavismo, por ejemplo (en la *Carta a Filemón*).¹¹ Si en algo debe sin em-

¹⁰ Lo que diremos sobre el desarrollo del pensamiento teológico europeo tiene sólo valor indicativo. Por ello no se indicará ninguna bibliografía específica. De todas maneras sería fecundo para Europa escribir una historia de la teología teniéndola como un fenómeno que incluye momentos ideológicos.

¹¹ El momento ideológico-histórico para nada invalida el estatuto propio de la revelación, ya que la revelación consiste en sus virtualidades crítico-escatológicas que desarrollan su potencialidad en su momento. La revelación inspira la acción antiesclavista del maestro Ramírez S. J. o de su discípulo San Pedro Claver S.J. en Cartagena de Indias, a fines del siglo XVI, así como el anti-machismo de los movimientos feministas cristianos por ejemplo, sólo desarrollan esta crítica en nuestra época. De todas maneras queda en pie la cuestión de revelación e ideología.

bargo aceptarse el Evangelio es, justamente, por su estricto carácter crítico-desideologizante, en especial en aquéllas pocas formulaciones que podemos atribuir sin duda a Jesús de Nazaret. Poco después, en los textos de la tradición del primitivo judeo-cristianismo apocalíptico, como las revelaciones del pastor que Hermas, puede ya verse un cierto "escapismo" de la realidad política, pero dentro de una reflexión poco ideologizada todavía.

Los padres apologistas, en cambio, al ir adoptando las categorías helenísticas, comienzan igualmente a aceptar ciertos elementos ideológico-encubridores, sin embargo, tiene gran belleza la crítica político-religiosa (y por ello desideologizante) de aquellos cristianos que se enfrentaron a la cultura dominadora del Imperio.¹² Es importante aquella crítica frontal contra todos los valores ideologizados del Imperio realizada por pensadores recientemente bautizados y que se sienten griegos y cristianos al mismo tiempo,¹³ Quizá hasta nuestra época el cristia-

¹² El cristianismo fue originariamente una comprensión de la existencia de los grupos oprimidos del Imperio, como bien lo deja ver un texto del apologista: "Entre nosotros no se da la ambición de gloria y filosofan (*filosofousi*) no sólo los ricos sino también los pobres... Todos los hombres que desean filosofar (*filosofein*) acuden a nosotros que no examinamos las apariencias ni juzgamos por la figura. ...". (Taciano, *Oratio adversus graecos*; ed; Ruiz Bueno, traducción castellana y texto griego *Padres Apologistas griegos*, Madrid, 1954, p. 607).

¹³ Arístides critica en su Apología todos los fundamentos del Imperio y la cultura helenística; su actitud es subversiva: "Los que creen que el cielo es de Dios yerran... Los que creen que la tierra es diosa se equivocan... Los que piensan que el agua es Dios juzgan mal..." (*op. cit.*, pp. 119-121).

nismo no tendrá críticos tan cabales de la cultura imperial vigente.

La crítica al Imperio seguirá siempre siendo ejercida sea contra el paganismo, contra la cultura helenística o romana, contra los vicios de las ciudades. Aun en los teólogos ya muy influenciados por la filosofía griega como un Clemente de Alejandría, Orígenes o Ireneo de Lyon, la teología, naciente cumplirá un papel de descubrimiento de las contradicciones del *sistema*. Puede esto entenderse claramente, que por ser las comunidades cristianas consideradas por Roma como grupos disidentes, "quintacolúmnistas" o saboteadores de la cultura Imperante, eran frecuentemente perseguidas. La persecución era fácticamente la demostración de que la teología cristiana era sustancialmente crítica o profética. Se perseguía a los cristianos porque socavaban los "fundamentos" del sistema, los valores, los dioses. La teología tenía entonces una función crítico-profética que se manifestaba igualmente en el nivel político. El Imperio, al defenderse con la represión política contra los cristianos manifestaba realmente que el cristianismo cumplía su misión liberadora, teológicamente desideologizante. Un paso de importancia radical para la comprensión de la teología cristiana como ideología se cumple desde el momento que Constantino es coronado emperador (324); desde el Concilio de Nicea (325), el siglo más glorioso de la teología patristica (325-425 d. Cristo) es igualmente el comienzo de la constitución de la

teología como ideología -no decimos que con ello la teología perdiera su valor; sólo indicamos que el momento ideológico de la teología crece, aumenta, tiene mayor lugar. La Patrística griega (desde un Atanasio, Basilio, los Gregorios hasta un Juan Damasceno) y latina (desde un Ambrosio, Agustín, hasta Isidoro de Sevilla), unos bajo el poder del emperador y otros del papado, aceptarán la realidad del Imperio no sólo como "natural" sino que —en especial en el mundo latino— se llegará a considerar el Imperio como la misma *civitas Dei* (por un desplazamiento del contenido de las *civitas Dei* de Agustín). La *Christianitas* (Cristiandad) vino a identificarse con el cristianismo. La Teología aceptó demasiadas estructuras imperiales, sociales, culturales, lingüísticas, sexuales, como momentos esenciales del cristianismo. De esta manera la gran teología con método platónico o neoplatónico vino a justificar la dominación política y social de los primeros siglos de la Cristiandad bizantina y latina. El desplazamiento del método (de histórico-existencial en el pensamiento bíblico al epistemático o apodíctico, al que debe agregarse el dualismo ontológico y antropológico) lanza a la teología por muchos callejones ideológicos. Un estudio detallado se hace necesario. Es evidente que un cristiano aristocrático, imperial y constituido en sus sectores de toma de decisiones eclesiales por las clases más influyentes, instrumentalizó crecientemente al mismo cristianismo para su poder. Queremos indicar

nuevamente, y esto es válido para toda esa contribución, que ello no invalida el esfuerzo teológico, simplemente lo limita (y es sabido que toda teología es sólo una analogía de la "ciencia de Dios " consigo mismo que se participará como *visio* sólo en el Reino realizado). Los momentos ideológicos de toda teología indican que es una reflexión inevitablemente *histórica*, situada, condicionada. La Patrística griega siguió su camino hasta su fin (1453) pero no innovando fundamentalmente durante siglos (aunque su crecimiento fue incesante: bien lo mostraron los exiliados en la Italia del *quattrocento*).

Los latinos en cambio, gracias a los francos, fueron generadores de un nuevo proceso teológico. Beda el Venerable (672- 735) está a la base de un proceso que crecerá en el Sacro Imperio Germánico (cuya *sacralidad* justifica el cristianismo, de esencial importancia escubridora de la dominación imperial y social sobre los reinos oprimidos y sobre los siervos del feudalismo). La época clásica de la *Primera Escolástica* podría decirse que es posterior al IV Concilio de Letrán (1215). En el siglo de oro de la Cristiandad latina y la Escolástica (1215-1315) enseñaron Abelardo, Buenaventura, Tomás y Duns Scoto. El método platónico o agustiniano es modificado por el descubrimiento del *organon* aristotélico procedente de los árabes vía España (Toledo). Tras un aparato ciertamente mucho más preciso, con categorías sustancialistas usadas con admirable destreza, con una lógica muy desarrollada, aquella

teología fundamentalmente ahistórica encubrió ideológicamente un sinnúmero de contradicciones. Desde el machismo imperante, que dominaba a la mujer,¹⁴ como las oposiciones entre esa clase (era ciudadano el *simpliciter politicum iustum*, es decir, el señor feudal solamente)¹⁵ o entre los reinos –ya que ningún teólogo ponía en cuestión el derecho del emperador sobre los otros reyes, o, en otras posiciones del Papa sobre el emperador y otros reyes. El análisis ideológico de esta teología, tan válido e importante por otra parte, realizado con método socio-psicoanalítico o económico-político, *sin que se caiga en ingenuidades extremistas*, dará en el futuro grandes resultados. Ello nos mostrará mejor la genialidad de aquellos teólogos y las limitaciones inevitables de sus condicionamientos. Eran hombres y no dioses.

De la misma manera, la *Segunda Escolástica*, cuya época clásica se sitúa en torno de Trento (1545-1563); es decir, desde un 1530 a un 1630, bajo el influjo de un Vitoria, Bañez, Soto, Suárez, Molina, Juan de Santo Tomás -anunciados por Silvestre de Perrera y Cayetano-, en torno a Salamanca y al Imperio hispánico, resplandeció por su método aris-

¹⁴ *Summa theologiae*, I-II, q; 81, art. 5: "...quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat. ..Si Adam non peccante, Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent". La mujer sólo da la materia, pero el varón da el ser al hijo.

¹⁵ *Ibid.*, II-II, 1, 57, art. 4.

totélico-tomista de comentarios pero ya en la *vía moderna*, que dará las bases de la ontología del sujeto tanto de un Descartes como de un Wolff, siguiendo en las escuelas franciscanas de Inglaterra el camino de donde procederá el empirismo filosófico. Vemos entonces que si la Patrística floreció en el Imperio bizantino o con el Papado y sus reinos dependientes del África, Galia o Hispania; y si la Primera Escolástica necesitó del poder de los Reinos Francos, la Segunda se apoyó en el Imperio de Carlos V, emperador de España, los Países Bajos y Alemania. Su momento ideológico es evidente. En poco o nada manifiesta esta teología la realidad de las colonias descubiertas y explotadas, en nada se descubren los graves problemas de la pobreza en España, contrapartida de la conquista de América. Trento sólo se centra en los problemas germánicos y para nada tiene en cuenta la enorme apertura, que la aparición del África, Asia y América ha producido en Europa. La Cristiandad moderna, el cristianismo católico, se cierra sobre Europa y comienza a poseer una especial ceguera por la exterioridad de otras culturas, pueblos, estados.

Es por ello que la *Tercera Escolástica*, que florece desde el Concilio Vaticano I (1869- 1870) en la Europa latinocatólica, aunque hay entre ellos muchos teólogos alemanes (tales como un Kleugten que muere en 1893), queda consagrada en la Encíclica sobre la necesidad de los estudios a partir de Tomás de Aquino. El eje es ahora Roma-Lovaina. El cato-

licismo, habiendo abandonado lentamente las tesis primero imperiales y después monárquicas y feudales, se abre lentamente a la aceptación y después a la apasionada justificación de la democracia liberal, y subrepticamente, del régimen burgués capitalista que recibirá siempre *reformistas* modificaciones. Cuando hoy se leen las obras de Mercier, Garrigou Lagrange o Maritain, dejando de lado su gran valor y la importancia que han tenido en la reformulación católica, no puede menos que dejarse ver un importante momento ideológico de ocultamiento en el nivel social-político.¹⁶

Por su parte, la tradición que pudiéramos llamar de la teología germánica donde se abrirá camino la teología protestante, que tiene evidentemente componentes de origen suizo, francés, inglés, etcétera que crece desde el siglo XVI, desde la Reforma, no deja por ello de ocultar igualmente las contradicciones de su época. El mismo Lutero se enfrentó ya con la crítica de Thomas Münzer que hablaba en nombre del campesino empobrecido del mundo feudal en crisis. Esta tradición de origen agustiniano y con influencias franciscanas y aún tomistas (como en un Melanchton), recibirá el impacto del racionalismo wolffiano, del kantismo, de la Aufklärung y del idealismo (en especial de la derecha hegeliana) aunque no únicamente (cabe sólo recordarse el ejemplo del tan antihegeliano Schleiermacher). El mismo mundo católico de un Moehler,

¹⁶ Cfr. Reyes Mate, *El ateísmo. Un problema político*, Salamanca, 1973.

que se formó en Tübingen (muere en 1838), se puede inscribir en esta línea. Mediando el neokantismo, la fenomenología, la ontología heideggeriana, tendríamos por un lado a un Bultmann o un Rahner (tan diversas posiciones teológicas que sin embargo tienen en cuenta a Heidegger), e implantando esto como crítica socio-política desde la Escuela de Frankfurt a un Metz, desde la posición propia de Ernst Bloch, a un Moltmann. Algo antes, la llamada "*nouvelle théologie*" de la pre-guerra en Francia, por el descubrimiento de la historia de la teología, como posteriormente las teologías kerygmáticas, desmitizantes, existenciales, políticas o utópicas, todas ellas -y aun sus prolongaciones en Estados Unidos como las de la "muerte de Dios", etcétera-, no pueden negar que crecen en el "centro" de Europa, y particularmente en torno y después de la segunda Guerra Mundial. Como el Concilio Vaticano II (1962-1965) y los mejores logros del Consejo Ecuménico de Iglesias, todas estas teologías viven el optimismo de una Europa reconstruida, la del "milagro alemán", en el tiempo en que el Imperio norteamericano suplanta allende el Atlántico al Imperio inglés (que debe llamar humildemente a las puertas del Mercado Común Europeo para que se le acepte como uno de sus simples miembros). El método de esta teología es ahora existencial, ontológico y hasta dialéctico. La influencia hegeliana es cada vez más creciente desde que se conmemoró el doble centenario de su nacimiento (1770-1970).

De todas maneras, toda esta teología tiene importantes momentos ideológicos: uno de ellos es la ingenua evidencia de ser el "centro" del mundo (desde un punto de vista cultural, político y económico: aunque Europa dependa de Estados Unidos tiene sobre este último una reconocida "superioridad" humanístico-cultural, aunque ya no científico-técnica). Al mismo tiempo, esta teología no ha tomado todavía seriamente en cuenta su condicionamiento de clase: el teólogo no sólo es el fruto de una clase aristocrática (universitaria) sino que lo es de una nación dominadora (quede alguna manera oprime las colonias con su industrialismo capitalista monopólico). En estos aspectos no ha sido cuestionado el "punto de partida" de una reflexión teológica, ya que si dicho punto de partida fuera la praxis liberadora de los oprimidos (que es el origen de la palabra no ideológica y la crítica de toda ideología), la teología debería definir su orgánico compromiso con ellos. Estos, sin embargo, se encuentran frecuentemente fuera del horizonte de dicha teología (no sólo socialmente por ser clases pobres, sino geopolíticamente por ser naciones dependientes, neocoloniales, de la "periferia"). La propuesta de una tal teología queda inevitablemente circunscrita al horizonte del "centro" y por ello se ideologiza: es decir, *oculta la contradicción de nuestro tiempo de "centro-periferia"* y con ello torna igualmente falsa la relación de las clases en el "centro". Se transforma en una teología que encubre

y por ello justifica la dominación de los pueblos pobres del mundo.

De esto podemos concluir que la teología, mientras significó la reflexión de una fe no-teológica de los oprimidos, es decir, la expresión metódica de aquellos que no dominaron un sistema, tuvo todo su sentido anti-ideológico y crítico-profético. En la medida que expresó una fe no-teológica de aquellos grupos o naciones dominadores, habiendo perdido en parte su dimensión profética (al menos en la dimensión en que es un sistema de dominación), la teología se ideologiza. Es por ello que en Estados Unidos y Europa (ésta última es "centro" aunque relativamente dependiente del primero) aun los movimientos radicales o socialistas democráticos no pueden sino ser reformistas mientras no lleguen a dialogar seriamente con aquellos que en la "periferia" ponen en cuestión *realmente* al sistema.¹⁷ Es fácil hablar de libertad para el que de alguna manera ejerce el poder. Como la Inglaterra imperial que impone desde fines del siglo XVIII el "liberalismo" económico a sus neocolonias. Inglaterra exigía "libertad" para la venta de sus productos en los paí-

¹⁷ En la reunión de Detroit (*Teology in the Americas*, agosto 1975) parecía que a la *black theology* (Cfr. Jarnes Cone, *Black theology and black power*, New York., 1969; Idem. *God of the oppressed*, New York, 1975; Benjamin Reist, *Teology in red; white and black*, Philadelphia, 1975) o al movimiento teológico de la mujer en Estados Unidos (cfr. Rosemary Reuther, *liberation theology*, New York, 1972, en el capítulo sobre la teología de la mujer) les falta la distinción entre el centro y la periferia a nivel mundial; pueden así lanzar al movimiento

ses no industrializados, olvidando que en Londres se ahorcaba en plaza pública a comienzos del siglo XVIII al que adquiría un producto francés. El "proteccionismo" de la industria naciente inglesa se transforma en "falta de libertad" o "totalitarismo" cuando lo ejerce un país periférico. La libertad no es sólo la posibilidad de elegir entre varias posibilidades; antes aún es el poder tener al menos una posibilidad que elegir. Antes que la libertad de elección (entre ésta o aquella posibilidad) del liberalismo, es necesaria la justicia que permite tener algo que elegir (la justicia que promueve que los más oprimidos puedan comer, vestir, leer, decidir...). La libertad humana fundamental es la de *poder vivir*, mucho antes que decidir vivir de *esta u otra manera*. La justicia o la liberación socio-política es la que posibilita la libertad posterior de elecciones: *Tempore necessitatis omnia sunt communia* decía Huguccio... Es evidente que hay tiempos en los que es necesario que todos cola-

de la liberación a sus grupos pero dentro de una nación opresora del centro (como Estados Unidos) e incluir en su proyecto a las naciones oprimidas como oprimidas, sin criticar por tanto al imperialismo. Esta contradicción centro-periferia distinguía entonces la *black theology* de los Estados Unidos con la de África, por ejemplo (ya que la primera sólo observa la opresión racista, pero olvidaba la económico-política, a nivel internacional) y la oposición del feminismo del centro con el de la periferia (como pudo verse en el Congreso Mundial de la mujer realizado en México en julio de 1975, donde los movimientos femeninos de Vietnam, Cuba, América Latina y otros se opusieron frontalmente al feminismo apolítico y exclusivamente sexualista de las norteamericanas, en especial). Si los movimientos teológicos contestatarios del "centro" no advierten la realidad del imperialismo caerán necesariamente en un peligroso reformismo revisionista. Felizmente, desde 1975 se ha caminado mucho.

boren disciplinadamente, por sobre el egoísmo aristocrático de las antiguas clases dominantes (que eran las únicas que podían "tener" y "elegir" ésto o aquéllo), para producir o fabricar los bienes que permitan que todos puedan vivir humanamente.

CAPÍTULO SEGUNDO

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA I

En otros trabajos hemos propuesto una periodización de la historia de la Iglesia en América Latina. Se trataría de la historia de una fe no-teológica hecha praxis. Ahora propondremos como hipótesis una cierta periodización que abra un camino en un campo sobre el que no hay hasta el presente ningún trabajo que yo conozca. *La Historia de la teología católica* de Grabmann, por ejemplo, trae unas "Breves indicaciones acerca de la teología en Hispanoamérica".¹⁸ Como es costumbre, a la cual los latinoamericanos estamos ya habituados, nos deja *fuera de la historia*. ¿Cuál ha sido el desarrollo de nuestra teología? ¿Cuáles sus períodos más importantes? ¿Cuál es el sentido de cada uno de ellos?

¹⁸ M. Grabmann, *Historia de la teología católica*, Madrid, 1940, p.350 ss.

PRIMERA ÉPOCA. Primera Teología de la Liberación. Teología profética entre la conquista y la evangelización (desde 1511)

Hubo antes de la conquista una reflexión teológica amerindia.¹⁹ Por lo general no se considera el período prehispánico, pero queremos explícitamente referirnos a él por su importancia hasta el presente. Las cosmovisiones y ritos religiosos de los autóctonos habitantes de América Latina habían alcanzado un grado de racionalización que, aunque no científico, si puede situarse entre las explicaciones codificadas en tradiciones orales (y aún escritas, como en los códices aztecas).²⁰ Las teogonías de los pueblos menos desarrollados, del norte y del sur del continente, frecuentemente cazadores y pescadores nómadas (Magallánicos, Pampas, de Gran Chaco, en el sur; del Brasil oriental; hasta californianos en el norte), afirmaban un "Padre de los Cielos" (uránico entonces), el "Ancianísimo" de los Yahganes, el "Temaukel" de los Onas, en alguna relación con el Sol. Esto llevó a W. Schmidt a pensar que había una

¹⁹ Véase mi obra *El encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el origen del Mito de la Modernidad*, Editorial Cambio XXI, México, 1994, 219 p.

²⁰ Véase W. Krickeberg-W. Müller-H. Trirnbom, *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart, 1961; en mi Introducción General a la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, 1983 I/ 1, pp.123-156; H.-J.Prien, *La Historia del Cristianismo en América Latina*, pp.29-52.

revelación primitiva del Dios uno.²¹ Junto a ellos los dioses gemelos, espíritus, demonios, la gran Madre (la Luna). También los dioses totémicos de las tribus, los clanes, y las familias.

Los pueblos de plantadores (desde los Araucanos hasta los Guaraníes y Tupi-Arawaks, Caribes y de las Praderas de Norteamérica), y especialmente las culturas urbanas (Incas, Chibchas, Mayas y Aztecas), tienen teogonías mucho más desarrolladas. Entre los incas hay un Dios trascendente, *Pachacamac*, Dios-creador, espiritual, que popularmente se concretiza en *Inti* (el sol, fecundador, origen de la fertilidad y dios de los cazadores y guerreros-como el *Huizilopochtli* de los nahuatl mexicanos, pero en este caso mucho más agresivo). La luna (*Quilla* entre incas), relacionada a la tierra (la *Pachamama* o la *Coatlicue* para los aztecas), imperan en los panteones. No faltarán tampoco los dioses totémicos, los ritos cíclicos, y la racionalización que juegan como proto-teologías.²²

²¹ En su obra *Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen*, Münster, 1930.

²² Véase I. de Acosta, *Historia natural de la Indias*; J.Soustelle, *La religión des Incas*, en *Histoire Générale des Religions*, Paris t.I, 1948, pp.201ss.; F. Hampl, *Die Religionen der Mexikaner, Maya und Peruaner*, en *Christus und die Religionen der Erde*, Freiburg, t.II, 195, pp.754-784. Toynbee piensa que hubo una proto-teología (el viracochinismo inca), *A Study of History*, Oxford, 1963, t. VII, en lo referente a la "Universal Churches".

El descubrimiento de América por españoles y portugueses significa una revolución geopolítica sin precedentes en la historia mundial. El Mediterráneo oriental, que era el "centro" de la historia desde los cretenses, pierde su primacía, dejando lugar al Atlántico norte (desde el siglo XVI hasta hoy). Por otra parte, llega al Mediterráneo y Europa en el sólo siglo XVI diez veces más de plata y cinco de oro del existente, procedente de las minas explotadas con la sangre de los indios. Es el origen de la riqueza colonial, capital acumulado que será la base esencial de la posterior revolución industrial. Un mundo se derrumba; la Europa enclaustrada por turcos y árabes se abre al ancho mundo. Tiempo de utopías, de novedades, de descubrimientos. Cisneros en España comienza la primera reforma, edita las primeras obras críticas del Nuevo y Antiguo Testamento a fines del siglo XV, mucho antes que Erasmo. En 1492 los Reyes Católicos, por la última cruzada medieval, toman por asalto el último reino árabe en Europa: cae Granada.²³

Las bulas pontificias desde 1493, como hemos visto, dan justificación sagrada a la conquista de América. El hecho del descubrimiento de América no influye para nada en Trento. Fracasado el intento del cardenal Jiménez de Cisneros de ocupar las Indias sin armas, la conquista será violenta, como lo será igualmente la que harán a su tiempo holandeses, ingleses, franceses y hasta alemanes (ya en el siglo XIX en

²³ Véase mi obra *"Introducción general" a la Historia general de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1983, tomo IV, capítulos 4 y ss.

África). Sin embargo, se levanta un puñado de profetas, de grandes cristianos misioneros defensores del indio.²⁴ Teológicamente queremos citar solamente a algunos de ellos.

Fuera de algún hermano lego franciscano, fue Antonio de Montesinos OP (1545) quien, por orden de su superior Pedro de Córdoba OP (1460-1525), lanzó en 1511 el primer grito crítico-profético en América. En aquel 30 de noviembre el clérigo Bartolomé de las Casas (1484-1566) oye el sermón en favor de los indios y contra los encomenderos. Sólo en 1514 se convierte a la causa de la justicia:

El clérigo Bartolomé andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías como los otros, enviando indios de su repartimiento a las minas, a sacar oro y hacer sementeras y aprovechándose de ellos cuanto más podía... Pero un día de pascua de Pentecostés comenzó a considerar del Eclesiástico capítulo 34: "Quien ofrece en sacrificio algo mal obtenido su ofrenda es culpable. Ofrecer un sacrificio con lo que pertenecía a los pobres es lo mismo que matar al hijo en presencia de su padre". Comenzó, digo, a considerar su miseria.²⁵

Esta conversión profética, de un pensador que será después tan prolifero en obras como profundo

²⁴ Cf. mi obra sobre *El episcopado hispanoamericano, institución defensora del indio (1504-1620) III*, Cuernavaca 1969, 6-14.

²⁵ *Historia de las Indias*, libro m, cap. 79, en fray Bartolomé de las Casas, *Obras escogidas* t. II, Madrid 1961, 356.

práctico en sus conclusiones, podría considerarse como el nacimiento de la *teología de la liberación latino-americana*. El mismo Bartolomé escribirá en su Testamento (1564), cincuenta años después:

Dios tuvo por bien de elegirme por su ministro sin yo lo merecer, para procurar y volver por aquellas universas gentes que llamamos Indias, poseedores y propietarios de aquellos reinos y tierras, sobre los agravios, males y daños nunca otros tales vistos ni oídos, que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón y justicia, y por reducirlos a *su libertad pristina* de que han sido despojados injustamente, y por *liberarlos* [sic] de la violenta muerte que todavía padecen.²⁶

Bartolomé de las Casas al igual que un Josué de Acosta SJ (1539-1600) en el Perú, Bernadino de Sahagún OFM (1590) en México, entre otros, son los teólogos de la primera generación o al menos de los que se enfrentaron a la realidad de su tiempo con ojos menos ideológicos que sus compañeros de conquista o evangelización. Considérese en el texto que proponemos la claridad con que expone la contradicción principal de su época y cómo muestra el ocultamiento ideológico en el que viven sus contemporáneos:

Dios ha de derramar sobre España su furor e ira, porque *toda ella* ha comunicado y participado poco

²⁶ *Obras escogidas* V, 539.

que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal habidas, y con tantos estragos y acabamientos de aquellas gentes, si gran penitencia no hiciere, y temo que tarde o nunca la hará, porque *la ceguedad* (¡he aquí el fruto de la ideología!) que Dios por nuestros pecados ha permitido en grandes y chicos, y mayormente en los que presumen y tienen nombre de sabios y pretenden mandar el mundo, por los pecados de ellos, y generalmente de toda ella, aún digo, esta *oscuridad de los entendimientos* (¡se indica nuevamente el en-cubrimiento ideológico!) tan reciente, que desde setenta años que ha que comenzaron a escandalizar, robar e matar y extirpar aquellas naciones, *no se haya hasta hoy advertido* [sic] que tantos escándalos e infamias de nuestra santa fe, tantos robos, tantas injusticias, tantos estragos, tantas matanzas, tantos cautiverios, tantas usurpaciones de estados y señoríos ajenos, y, finalmente tan universales asolaciones y despoblaciones *haya sido pecado y grandísima injusticia*.²⁷

Para nuestro "teólogo de la liberación" el pecado sociopolítico del momento es la conquista. Esa praxis es "pecado y gravísima injusticia", pero "no se ha hasta hoy advertido" (visto) por la "ceguera" u "oscuridad de los entendimientos". Es decir, el *sentido* real de la praxis no es conocido: se trata de una ideología que encubre la realidad a todos: a los adultos y niños y también a los sabios y gobernantes.

Bartolomé no sólo se opone a un Juan Ginés de Sepúlveda (el teólogo que justifica la esclavitud natural del indio) sino que va mucho más allá que el

²⁷ *Ibid.*

progresista europeo Vitoria. Bartolomé reconoce que habría razón para hacer la guerra contra el indio en el caso que fuera un pueblo bárbaro o absolutamente incivilizado y que cometiera continuamente actos contra toda razón. Pero lo que pasa es que ninguna de esas condiciones se cumple entre los indios, porque de

todas las universas e infinitas gentes a *todo género* crió Dios (a los indios) las más simples, sin maldades, ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, que han en el mundo.²⁸

Pero es más, porque

las gentes naturales de todas las partes cualquiera de ellas donde habernos entrado en las Indias tienen derecho adquirido de hacemos *guerra justísima* y traemos de la faz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio.²⁹

Bartolomé entonces justifica la guerra de liberación de los indios contra los europeos, en su época y hasta la nuestra. Hubiera entonces apoyado teológicamente la rebelión del valiente Túpac Arnaru (1746-1782) en

²⁸ *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en o.c. V, 136.

²⁹ Consúltese este texto en el *Memorial al consejo de Indias* (1565), propuesto y comentado en la edición de J. B. Lassege, *La larga marcha de las Casas*, Lima, 1974, 387.

el Perú o de Fidel Castro en 1959 en Cuba -en la misma Cuba de su conversión profética.

Sus tratados teológicos como el *De único modo*, *la Historia de las Indias*, *la Apologética historia sumaria* (tratado de religiosidad precristiana), cantidad de opúsculos, memoriales, defensas, *la Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, *los Dieciséis remedios para la reformation de las Indias*, *el Argumentum apologiae*, *Los Tesoros del Perú*, etcétera, todos ellos parten de la praxis de un gran cristiano. Conquistador, cura encomendero, litigador ante reyes y cortes o consejos, organizador de experiencias agrarias, misiones y comunidades; novicio, estudiante, escritor, polemista, defensor y abogado ante tribunales; atraviesa en pleno siglo XVI más de diez veces el Atlántico, etcétera. Desde su praxis de defensa y liberación del indio piensa y escribe su teología militante, teología toda ella política, tal como lo muestra Juan Friede.³⁰ Pero además es una *teología histórica*,³¹ *concreta*,³² con sentido *antropológico*³³ y con intención *operativa*.³⁴

³⁰ *Bartolomé de las Casas: precursor del anticolonialismo*. México, 1974.

³¹ Es importante anotar cómo Bartolomé escribió una enorme *Historia de las Indias*; por su parte José de Acosta publicó una *Historia natural y moral de las Indias* (véase la edición de Madrid 1894, t. I-D). De este último véase la obra de L. Lopetegui, *El padre José de Acosta*, Madrid, 1942.

³² Esta teología se encuentra explicitada en cartas, discusiones, controversias, "memoriales", apologías, predicaciones. No es intrauniversitaria por su "estilo literario".

³³ Bartolomé escribió un *Apologética historia sumaria* tan importante como su *Historia*; José de Acosta una *De procuranda indorum salute*,

Esta *teología no-académica* o pre-universitaria, no porque esté contra la universidad sino porque fácticamente todavía no existían en América Latina esas casas de estudio, pero además porque nacía en el fragor de la lucha misma y no como fruto de exigencias más o menos artificiales de la vida de algún claustro profesoral, *esta teología critico-profética* era *política*, formaba hombres de acción, clarificaba normas, descubría opresiones estructurales y personales. Todo esto anticipa en cuatro siglos la actual experiencia de la teología creativa en América Latina. Es necesario que se estudie bien el primer esfuerzo teológico en nuestro continente para encontrar entre nosotros un primer modelo situado en estas costas del Atlántico del ejercicio de una correcta reflexión sobre la praxis cristiana en situación colonial, "periférica". Bartolomé vislumbró en su inicio la dominación imperial europea; enjuició en su comienzo la expansión opresora mundial de "centro"; condenó así la totalidad del sistema que se organizaba: "es justo y tiránico *todo* cuanto acerca de los indios en estas Indias se cometía".³⁵

Salamanca 1589, que como la anteriormente citada es una obra de antropología; y el gran Bernardino de Sahagún recogió materiales de lo que sería *Historia de las cosas de nueva España*, Ed. Pedro Robredo, México 1938, t. I-V, que es la primera obra de la antropología mundial en su sentido actual.

³⁴ Esta teología formaba gente, misiones, obispos; iluminaba leyes (como las "leyes nuevas" de 1542 que suprimen el sistema económico de las encomiendas), justifica políticas, etcétera.

³⁵ *Historia de las Indias*, en o.c., II, 79, 357.

Esta fue la teología elaborada y sustentada en la acción de centenares de misioneros de la primera hora de nuestra iglesia latinoamericana, antes que se organizara la cristiandad de Indias.

SEGUNDA ÉPOCA. La teología de la cristiandad colonial (1553-1808)

El 3 de junio de 1553, en la ciudad de México, abre los cursos universitarios de teología el profesor Francisco Cervantes de Salazar, maestro de retórica y elocuencia. Esta inauguración académica de la teología, en un claustro que otorgaba títulos como los de las universidades de Alcalá y Salamanca, es el inicio formal de una tradición que durará dos siglos y medio. En realidad en 1538, los dominicos abrieron en su claustro de Santo Domingo, las primeras cátedras de teología para sus estudiantes. El 1 de julio de 1548 fundaban igualmente los dominicos dicha cátedra en Lima. Algo antes, en Tiripetío (Michoacán), el célebre agustino Alonso de la Veracruz impartía igualmente teología en México. Sin embargo, por real cédula de Felipe II, del 21 de septiembre de 1551, y por la bula correspondiente, se fundaban las universidades de Lima y México. El 25 de enero de 1553, la procesión encabezada por el rector deán del cabildo Juan Negrete pasó por las calles del Reloj y de la Moneda en México, comenzando así la vida universitaria en América. En las cátedras estuvieron: en *prima*, Pedro de la Peña,

OP; en escritura, de la Veracruz, OSA; en decretales y cánones, Pedro Morones; en artes, Juan de García; en leyes, Bartolomé Frías; en gramática, Blas de Bustamente, y en retórica, el arriba nombrado.³⁶ Durante cuatro años se cursaban los estudios. El 19 de septiembre de 1580 se funda además la cátedra obligatoria de lengua náhuatl en México y quechua o aymara en Lima. En 1630, sólo en México hay 500 alumnos, la mayoría hacen teología; sólo hay 10 alumnos de derecho civil, 14 de medicina. En 1775 han alcanzado el grado en la nombrada universidad 1162 doctores.

Por real cédula de Felipe IV del 26 de mayo de 1622, y con bula de Gregorio VI del 9 de julio del año anterior, se fundaron colegios mayores con posibilidades de dar título académico desde la lejana Manila (Filipinas), hasta Cuba, y ya en el continente en Mérida, Puebla, San Luis Potosí en México; en Guatemala y Panamá en América Central; en Caracas, Santa Fe de Bogotá y Popayán en Nueva Granada; en Cuzco, Huamanga y Quito en el Perú; en Charcas (que en 1798 es elevada a rango de universidad como Lima y México), Córdoba y Santiago de Chile en el Río de la Plata. A esto se deberían agregar muchos seminarios tridentinos donde se enseñaba teología, como el famoso colegio Palafoxiano de Puebla fundado en 1641, que

³⁶ Sobre la teología en la cristiandad colonial puede consultarse, además de las historias de las iglesias por naciones (como las de Cuevas para México, Groot para Colombia, Vargas para Ecuador, Vargas Ugarte para Perú, Cotapos para Chile, Bruno para Argentina, etcétera. Véase en mi

también hubo en Guadalajara y Oaxaca. Además los colegios jesuitas daban igualmente títulos, desde 1578. El joven estudiante, en la vibrante Lima del siglo XVII, comenzaba sus cursos en torno al 19 de octubre y los terminaba el 31 de julio. Su curso de *prima* comenzaba a las 8:15 horas hasta las 9:15, a la que le seguían quince minutos de repetición. A las 9:30 comienza *secunda* y a las 10:30 había repetición a cargo de los alumnos. Por la tarde de las 14 a 14:30, clase de quechua, a partir de esa hora clase de moral o escritura. Los sábados había "sabatinas" o defensas

Historia de la Iglesia en América latina, Barcelona 1974, 433-459; en CEHILA, *Para una historia de la iglesia en América latina*, Barcelona 1975 (se trata del I Encuentro de historia de la Iglesia en América Latina, Quito del 3 al 17 de enero de 1973), 41-55; CEHILA es la *Comisión de estudios de historia de la iglesia* que se ha reunido además en julio de 1974 en Chiapas), para sólo México; I. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVII y XVIII*, México, 1951 (bibl., 397-414); la *Bibliotheca Missionum* I-IX, Münster 1916-1939; I. García Izca-balceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, 1886; J. Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la nueva España (los heterodoxos en México)*, México, 1946; C.B. Plaza y Jaen, *Crónica de la real pontificia universidad de México*, México, 1931; O. Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México, 1950 (donde se encuentra material para nuestro tema); y la obra de I. Jiménez Rueda, *Historia jurídica de la universidad de México*, México, 1955; véase además F. Ossores, *Historia de todos los colegios de la ciudad de México desde la conquista hasta 1760*, México 1929; Entre los teólogos coloniales no se olvide a J. Palafox y Mendoza, *Obras* I-XVII, Madrid, 1762. La obra de Guillermo Furlong sobre el pensamiento en el Río de la Plata, por ejemplo, llena el vacío sobre esta zona latinoamericana. Trabajos como los de P. Henríquez Ureña, *Historia de la cultura de América hispánica*, México 1947, sirven de referencia contextual. Sin embargo, debemos admitir que no existe ningún trabajo sobre la historia de la teología en América Latina, aunque los materiales son mínimamente suficientes para tener una idea de conjunto.

de tesis; una vez por mes la más importante; y una vez por año las grandes disputas. *La segunda escolástica* reinaba indiscutiblemente. En lógica, Aristóteles, en teología, la *Summa* de Tomás de Aquino en sus diversas interpretaciones salmanticense (dominicos), suareciana (jesuitas), agustina y escotista (franciscanos).

México brilló en el "siglo de oro", el siglo XVI; Lima en el siglo XVII, de cultura barroca; Chuquisaca o Charcas en el siglo XVIII, el del humanismo jesuita (hasta 1767 en que fueron expulsados). Tomemos algunos ejemplos del siglo XVI.

Desde una fuerte formación lógica, ya que no cabe olvidarse que un Antonio Rubio (1548-1615) fue autor de una *Logia mexicana* (que en 1605 tuvo una edición en Colonia, entre muchas otras), que se tenía como libro de texto en Alcalá, y profesor en México como en Córdoba del Tucumán,³⁷ desde esa formación lógica el alumno accedía a la teología como posibilidad de oír, por ejemplo, a Alonso de la Veracruz (1504-1584) autor de numerosas obras, entre otras, de un comentario al libro de *las Sentencias*, otro a las epístolas de San Pablo, una *Relectio de libris canonicis*, y aún una *Relectio de dominio in in-*

³⁷ La obra de Walter Redmond sobre la bibliografía existente en filosofía colonial latinoamericana, publicada por Nijhoff (La Haya), indica la importancia de la producción de este nivel.

fideles et iusto bello.³⁸ Este teólogo, como otros, era uno de los primitivos misioneros, que de Tripetío (población indígena), pasó como prior de Tacámbaro en 1545, y de allí al convento de Atotonilco el Grande entre indios otomíes, para ser elegido provincial mexicano en 1548, tiempo en que le toca la responsabilidad académica.

Si consideramos el contenido de esta teología en su relación con la realidad de su tiempo, podremos descubrir sus condicionamientos ideológicos. El último teólogo nombrado niega que el rey tenga derecho propio para dominar a los indios, pero admite que el papa tiene *poder indirecto* sobre los indios con el fin de evangelizarlos, y este poder puede otorgarlo a los reyes. Por ello, fue justo quitar el dominio a Moctezuma, rey azteca, ya que así de gentes bárbaras podrían devenir civilizadas y cristianas. Contra el obispo Montúfar niega que los indios deban pagar elevados tributos, pero admite el sistema de las encomiendas. Puede entonces verse que toda la teología de la cristiandad de las Indias occidentales fue en el mejor de los casos reformista, es decir, ocultaba la contradicción y la injusticia que el grupo "lascasiano" había criticado, condenado.

Allí estaba, colega de Veracruz, Pedro de la Peña, OP (1583), profesor admirado de *prima*, que abandonará la cátedra para misionar en Verapaz

³⁸ Cf. E. Burruss, "Alonso de la Veracruz: defence of the American indians", *The Haythrop Journal* 4 (1963) 225-253; V. Redmond, *op. cit.*, 781-783. Además B. Junquera, *El maestro Alonso de la Veracruz*. Archivo Agustiniiano 18 (1935).

(1563-1565) y por último para ser insigne obispo de Quito (1565-1583), autor de comentarios a la *Summa*. Un Bartolomé de Ledesma OP (1604), autor de un conocido tratado *De iure et iustitia*, y de un *Sumario* de los siete sacramentos pedido por el arzobispo de México; Pedro de Ortigoza SJ (1557-1626) escribió un *De natura theologiae*, *De essentia Dei*, comentarios de la *Secunda secundae*; Andres de Valencia SJ (1582-1645) editó un *Tractatus de Incarnatione*; el fecundo Juan de Ledesma (1576-1636) escribió dieciséis volúmenes, de los cuales sólo se conserva uno: *De Deo uno*; Pedro de Pavia OP (1589) hizo conocer *De sacrosanto sacramento eucharistiae*. La lista se haría muy larga si sólo de México en este siglo nombráramos a Esteban de Salazar OSA, Andrés de Tordehumos OSA, Juan de Gaouna OFM, Bernardo de Bazán OP, Francisco de Osuma OFM, Pedro de la Concepción, Juan López Agurto de la Mata, etcétera.

Si tomáramos ahora como ejemplo la universidad de Chuquisaca en el siglo XVIII, podríamos leer lo que un provincial jesuita recomienda a sus religiosos:

Estudiad, pues, la metafísica, pero inmediatamente habéis de emplearos en la física general, la que os manifestará en común la armoniosa composición del universo, para refutar vigorosamente el *Emilio* de Rousseau, el *Diccionario filosófico* de Voltaire, el *Sistema de la naturaleza* de Holbach, el *Examen de la religión* de Marechal, las *Cartas persianas* de

Montesquieu y semejantes monstruos de la impiedad,
abortados por los incrédulos de este siglo.³⁹

Un Tomas Falkner, discípulo de Newton, que dicta clases en Córdoba del Tucumán en 1763, inaugura la cátedra de matemáticas enseñando Leibniz, Wolff, Newton, Locke, Gassendi y Descartes. Sus alumnos pasaban después a teología. En sólo Chile los jesuitas tenían bibliotecas hasta con veinte mil volúmenes, "la mayoría de las obras científicas y literarias generalizadas en Europa hasta mediados del siglo XVIII".⁴⁰ Un Domingo Muriel (1743-1795) era versado en escrituras, concilios, historia eclesiástica, derecho civil, eclesiástico, municipal, de España e Indias; conocía además del español, el francés, italiano, griego, latín y hebreo.⁴¹

De todas maneras esta teología fue imitadora de la segunda escolástica y por ello doblemente ideológica: porque ya lo era en Europa, y porque al repetirse en América encubría no sólo las injusticias del antiguo continente sino además las del nuevo. Sin embargo, una historia documentada de nuestra teología mostrará muchos aspectos críticos o desideologizantes, como por ejemplo el tratamiento teórico del tipo de propiedad guaraní expuesto por el padre Muriel en la universidad

³⁹ Cita de G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires 1947, 617.

⁴⁰ F. A. Encina, *Historia de Chile V*, Santiago 1930, 550 ss, 550-596.

⁴¹ Cf. I. Miranda, *Vida del venerable sacerdote don Domingo Muriel*, Córdoba 1916. De Muriel se conoce *Fasti novi Orbis*, Venecia 1776; una *Rudimenta juris naturae et gentium*, Venecia 1791, y una *Collectanea dogmatica de seculo XVII*, Venecia 1792, entre algunas de sus obras.

de Córdoba de Tucumán, que se distinguía de todos los conocidos y que es la que permitió la organización de las famosas reducciones del Paraguay⁴² de tipo socialista o de propiedad común de los productos del trabajo -experiencia que tuvo importancia en el siglo XVIII francés, protohistoria de lo que después será llamado el "socialismo utópico", por la influencia que ejerció sobre personas tales como Meslier, Mably o Morelli. Ese tipo de propiedad no fue negada por ningún teólogo colonial. Habría en él como una crítica anticipada de la propiedad burguesa, pero en nombre de una sociedad agraria o arcaica.

Por su parte, Portugal influyó igualmente sobre el Brasil desde su famosa universidad de Coimbra, pero no tuvo como España interés en fundar grandes universidades ni numerosos colegios mayores. De todas maneras la vida teológica fue pujante, aunque igualmente imitativa. En la colonia lusitana la presencia jesuita fue mucho mayor que en Hispanoamérica, y desde antes de Antonio Vieira (1608-1698) formaron la conciencia de la Iglesia en el Brasil colonial.⁴³ Por otra parte, como Brasil no tendrá guerra de la emancipación nacional y el rey de Portugal fundará el imperio en el Brasil la crisis que asolará a la América española no se hará presente en tal grado en este país,

⁴² La obra más completa sobre el tema de las reducciones del Paraguay es la de Guillermo Furlong.

⁴³ Cf. mi obra *América Latina, dependencia y liberación*, Buenos Aires I 972, 52 ss, sobre Vieira. Ese mesianismo se hace tradicional en Brasil hasta el día de hoy. Véase M. I. Pereira de Queiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, México, 1969.

pero tampoco los "aires nuevos" que soplaron en las otras naciones.

TERCERA ÉPOCA. Segunda Teología de la Liberación. Teología revolucionaria ante la emancipación contra España y Portugal (desde mediados del siglo XVIII)

La expulsión de los jesuitas (en 1759 en Brasil por obra del marqués de Pombal, y en 1767 en América hispana por decisión de Carlos III Borbón) significa un fuerte golpe a la aspiración de los criollos y la implantación de una cierta hegemonía por parte de la burguesía comercial monopólico peninsular. Desde las guerras de los *comuneros*,⁴⁴ y siguiendo la ininterrumpida tradición desde el siglo XVI de las rebeliones indígenas, en la segunda parte del siglo XVIII surge *explícita* una nueva *teología de la liberación*. Pero los sujetos que profieren esta teología no son ya los proféticos misioneros *españoles*, sino que ahora son los indígenas, los criollos contra sus antiguos maestros de cristianismo: contra los españoles y portugueses.

Un Túpac Amaru define en sus proclamas por las que convoca a la rebelión una explícita *teología de la liberación*, lo que le valdrá la excomunión del obispo de Cuzco:

⁴⁴ Es interesante anotar que el movimiento insurreccional de los comuneros fue laical y hasta anticlerical en ciertos lugares (cfr. P. Posada. *El movimiento revolucionario de los comuneros*, México, 1971).

...Sacándolos del gravamen y yugo pesado que hasta el día nos ha tenido debajo de su peso tan oprimidos, mediante el gobierno tiránico de España, con sus pechos insoportables, que no parecía otra cosa que una servidumbre de total esclavitud a semejanza del cautiverio de Babilonia, en donde el *pueblo de Dios* israelita gemía.⁴⁵ Mirando a que cesen las ofensas de Dios... para sacarlas de las injustas servidumbres que han padecido.⁴⁶

Túpac ve a los indígenas en el lugar de los esclavos de Egipto; al faraón como el rey de España; y a los que se liberan como el pueblo de Israel. Es evidente que él no puede dejar de identificarse con Moisés. La novedad en esta interpretación consiste en que Túpac Amaru se convierte así en un héroe y un teólogo popular de la liberación. Su conciencia cristiana interpretaba los acontecimientos con mayor claridad y justeza que el obispo de Cuzco. Esto nos enseña que en la *política* los profetas ven más claro que el ministerio eclesial, y la profecía es para la Iglesia *tan esencial* como el magisterio (aunque a este último le toque la función de juzgar los carismas: pero no de crearlos; y, además, puede equivocarse en el juicio si no parte del presupuesto que es el Espíritu Santo el que los promueve y no el mero deseo de oponerse a la jerarquía).

⁴⁵ Proclama del 19 de marzo de 1780 (Boleslao Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru*, Buenos Aires, 1967, p. 423).

⁴⁶ Del 17 de noviembre de 1780 (Ibid., p. 415).

La renovación teológica se hizo sentir, por otra parte, en todos los medios criollos, influenciados por la Ilustración. En 1794, por ejemplo, le valió la prisión en las más inhumanas condiciones al fraile dominico Servando Teresa de Mier, por un discurso acerca de Nuestra Señora de Guadalupe en la catedral de México.⁴⁷ El solo hecho de afirmar la antigua tradición del siglo XVI⁴⁸ de que el apóstol Tomás procedente de Palestina, en el siglo I, habría pasado por el sur de la India y llegado hasta América. De esta manera había predicado la Virgen de Guadalupe -preanunciando su presencia en México en el *Apocalipsis 13*, donde las grandes aguas eran el lago de Texcoco- y la fe cristiana entre los toltecas. No importa lo errado de sus conocimientos históricos; lo importante era que no se deseaba aceptar que el don mayor del cristiano, la fe, se había recibido de España contra la que los criollos comenzaban a luchar visiblemente. Esta predicción guadalupana era ya *teología de la liberación*, en tanto justificaba una praxis emancipatoria. La virgen de los Remedios, que ayudó a Cortés en la conquista contra los aztecas, se convirtió en la bandera de los realistas, españoles. La virgen de Guadalupe, que se apareció a un indígena, Juan Diego, fue la bandera de los oprimidos, bandera de liberación. ¿No fue acaso una lucha "entre Vírgenes" que simbolizaban una lucha entre criollos y españoles, clases distintas y contra-puesta en la praxis?

⁴⁷ Véase J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México, 1977, pp. 357.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 253 ss.

La ocupación de España por Napoleón (1808) lanza a las colonias, guiadas por la oligarquía criolla, contra la burocracia hispánica (virreyes, oidores, en gran parte obispos, etcétera.), y en la lucha de la emancipación contra la metrópoli. En la praxis emancipatoria, desde la situación de clase oligárquica, los sacerdotes, curas, profesores, religiosos, laicos universitarios comienzan a formular la "justificación" teológica de sus guerras. Nace así, sobre las ruinas de la teología de la cristiandad, una reflexión que se expresa fuera de las cátedras (vuelve a ser no académica, como en los primeros tiempos de la conquista), en los púlpitos,⁴⁹ en el grito que convoca ejércitos,⁵⁰ en las asambleas constituyentes -como puede verse en Tucumán, cuando diecisiete sacerdotes constituían la absoluta mayoría de los veinticuatro diputados electos por las provincias del Río de la Plata en 1816-, en la reda-

⁴⁹ Véase el trabajo de A. Churrua, " El pensamiento de Morelos, una ideología liberadora": *Christus* 477 (1975) 13 ss. ; 478 (1975) 10 ss. Él muestra la oposición entre la España creadora y la opresora y decadente: "Las afirmaciones agresivas del libertador mexicano no se refieren a la España, a la que amamos los mexicanos, que fue personificada por Las Casas y Vasco de Quiroga o por tantos otros; van dirigidas a los restos de aquella entidad, encarnada ahora por la tan limitada personalidad de Godoy y pisoteada altanera y aviesamente por Napoleón y Botella": *Ibid.*, 477 (1975) 15.

⁵⁰ No debe olvidarse que sin la intervención del llamado "bajo clero" hubiera sido imposible la emancipación de España. El mismo cura párroco Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811), antiguo director del seminario de Morelia (México), lanzó el grito que convocó el ejército de la libertad el 15 de septiembre de 1810. Condujo los ejércitos populares hasta que fue condenado por herejía por la universidad de México y murió fusilado en 1811.

cción de las nuevas constituciones como la de Quito escrita por el director del seminario de teología, en cuyo acto proclamatorio de 1809 se cantó la "Salve Regina", en las proclamas, en los artículos periodísticos de los diarios revolucionarios, etcétera.

El fragor de la guerra y el cambio de estructuras sociopolíticas, económicas y administrativas, produjo la desorganización cuando no la clausura de las universidades, colegios mayores y seminarios; los profesores se enrolaban en los ejércitos; las bibliotecas se incendiaban o se echaban a perder; no había introducción de libros de Europa; no venían más misioneros ni maestros; los seminaristas y estudiantes abandonaban sus estudios; el Patronato real desaparece; la teología no es más apoyada por el estado; el santo oficio de la inquisición deja de significar un dique para todo tipo de nuevas influencias ideológicas. En este caos perfectamente comprensible pierde fuerza la segunda escolástica y aparecen corrientes apocalípticas, iluministas o eclécticas.

Si la teología de la cristiandad fue imitativa, la de esta época recobra, sin embargo, algo de la creatividad inicial de la teología en América. Los principios aprendidos (en el tomismo o suarecianismo) son aplicados a justificar la praxis emancipatoria de la oligarquía criolla. Esta etapa deberá ser tomada muy en serio por una historia de la teología latinoamericana. Se trata de un nuevo momento no académico, práctico y político de la reflexión a partir de una fe comprometida en un proceso de liberación, y por ello desideo-

logizante. La clase dominante en las colonias (las burocracias hispánicas) se ven criticadas por una teología práctica de las oligarquías criollas (no todavía de las clases más oprimidas como acontecerá en el siglo XX). No es extraño, entonces, que un Manuel Belgrano (1770-1820), graduado abogado en Salamanca y criollo del Río de la Plata, general de los ejércitos de emancipación, haga editar en 1813 en Londres un comentario en cuatro volúmenes del padre Lagunza, jesuita chileno, sobre el Apocalipsis de Juan: *El reino del mesías en gloria y majestad*, obra que indica dentro de su mesianismo el sentido del futuro en un movimiento político-escatológico. O que en el mismo año se reedite en Bogotá *la Destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas para apoyar el mismo proceso liberador.⁵¹

Ciertamente es una etapa de la teología que habrá que comenzar a estudiar con mucho detenimiento. Los trabajos de Churrua sobre el Padre Morelos (y, cabe destacarse, la posición de un Miguel Hidalgo es todavía más importante y clara como teología de la liberación), y la del equipo venezolano sobre Juan Germán Roscio, cuya obra en tres tomos manifiesta igualmente y de manera explícita una teología de la liberación emergente de la praxis, y en especial la labor de Max Salinas y los demás investigadores de Chile

⁵¹ El historiador Roberto Tisnés ha descrito esta edición (su trabajo fue editado por la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina). Para el movimiento apocalíptico véase: H. Cerutti, *América en las utopías del renacimiento*, en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973, 53 ss.

(con mucho trabajo de fuentes y la caracterización de teologías monarquistas y patriotas enfrentadas), indica que la época de la emancipación nacional es un cantera casi inexplorada de teología crítica, contradictoria de otra que justifica la continuación de la dominación hispana.

La pobreza de esta teología, en cuanto a obras escritas o "seriedad académica", no disminuye su importancia, aunque en parte haya quedado abortada ya que le faltó tiempo y condiciones para su consolidación. Rápidamente decayó en una reflexión que justificó el nuevo orden de cosas y por ello perdió su sentido crítico revolucionario. No por ello no dejó de cumplir su función histórica y de hecho movilizó el pueblo contra España, ya que la oligarquía criolla sin el apoyo teológico de la iglesia no hubiere podido, de ninguna manera, llevar a cabo el proceso emancipatorio.

Cuando el cura Miguel Hidalgo fue excomulgado y declarado hereje, escribió a su obispo un discurso claro en la línea de lo que hoy podríamos llamar la *teología de la liberación* -contra la *teología de dominación* del obispo que justificaba el dominio real y ordenaba la obediencia al orden colonial establecido:

Abrid los ojos americanos, no os dejéis seducir de nuestros enemigos: ellos no son católicos *sino por política*; su Dios es el dinero y las combinaciones sólo tienen por objeto la opresión. ¿Creéis acaso que no puede ser verdadero católico el que no está sujeto al

déspota español? ¿De dónde nos ha venido este nuevo dogma, este nuevo artículo de fe?⁵²... El móvil de todas estas fatigas (de los españoles) no es sino su sórdida avaricia.⁵³

En el breviario que llevaba en sus manos el patriota fundador de México, José María Morelos y Pavón, se puede leer:

El apóstata José María Morelos... fue tentado del demonio y siguió al revoltoso de Miguel Hidalgo... (en) este pueblo (de Ecatepec) pagó con su vida todos sus errores... (manifestándose así) el triunfo de la cristiandad sobre sus más encarnizados enemigos.⁵⁴

Puede entonces observarse que para la teología de la cristiandad levantarse contra el orden político (el rey) era rebelarse contra Dios. No así para el teólogo de la liberación, Morelos. A sus soldados hablaba de esta manera, el sacerdote y libertador latinoamericano, que deberá soportar la condena de una parte de la Iglesia (obispos y hasta de la Santa Sede) para liberar a los oprimidos:

Este pueblo oprimido, semejante con mucho al de Israel, trabajado por el faraón, cansado de sufrir, elevó

⁵² "Manifiesto que hace el pueblo" (1810). (Cfr. mi obra *Religión*, Edicol, México, 1977, p.201).

⁵³ *Ibid.*, p. 202.

⁵⁴ Véase la cita en mi obra *Historia general de la Iglesia en América Latina*, I/1, p. 270. Este texto se encuentra en el breviario que llevaba el cura héroe en el momento de ser fusilado.

sus manos al cielo, hizo oír sus clamores ante el silio del Eterno... abrió (éste) su boca y decretó... que el Anáhuac fuese libre.⁵⁵

Pero quizá el teólogo más interesante que hasta ahora hemos descubierto es el laico, patriota y miembro del primer gobierno liberador venezolano, el licenciado Juan Germán Roscio, que desarrolla en una obra teológica las razones por las que un latinoamericano, ciudadano y cristiano, puede empuñar las armas contra la tiranía del rey cristiano español:

Tan constante ha sido la obstinación *de los teólogos* del poder arbitrario en querer amalgamar dos cosas inconciliables: el cristianismo y el despotismo... vicios propios de los obstinados defensores de la monarquía absoluta e indignantemente imputados en nuestras relaciones con el Ser Supremo. ⁵⁶Jesucristo cuyo carácter era el de *libertador* y redentor, no podía aprobar la usurpación de los emperadores de Roma y demás opresores de aquella época... la doctrina de Jesucristo era una declaración de los derechos del hombre y de los pueblos. ⁵⁷

La época de la primera emancipación (la del 1810 y siguientes decenios) es una cantera casi inexplorada de

⁵⁵ Carta al Obispo de Oaxaca, Antonio Bergoza, el 15 de noviembre de 1812 (*Cfr.* Agustín Churrua, "El pensamiento de Morelos", en *Materiales para una historia de la teología en América latina*, CEHILA-DEI, San José, 1981, p.241).

⁵⁶ *El triunfo de la libertad sobre el Despotismo* (1811), Caracas, 1953, T. I. p.20.

⁵⁸ *Ibid.*, t. II, p.90.

teología de la liberación, crítica, política, contradictoria de otra teología que justificaba la continuación de la dominación hispanolusitana.

Esta fue la segunda época de *la teología de la liberación* latinoamericana, que tenía por sujeto a los criollos, los nacidos en América pero generalmente de raza blanca o mestizos. No era todavía el *pueblo* mismo, como bloque social de los oprimidos el que se lanzaba a enunciar un discurso teológico. De todas maneras fue un discurso de liberación y fundador de las naciones libres latinoamericanas.

CUARTA ÉPOCA. La teología neocolonial a la defensiva (hasta 1930)

Las fechas que sitúan este período son, por una parte, la aceptación por parte de Roma de la emancipación neocolonial en la persona del papa Gregorio XVI por la encíclica *Sollicitudo ecclesiarum* (1831), y por otra la crisis de la oligarquía neocolonial o del liberalismo dependiente poco después de la crisis económica del "centro" en 1929. En este largo siglo la teología pasa del mero recuerdo de la teología de la cristiandad colonial y de las euforias de los dos decenios posteriores al 1809, a encerrarse en una tradicional posición conservadora, provinciana, siempre en retraso de los acontecimientos (al menos hasta mediados del siglo

XIX)⁵⁸. El positivismo (que se hace presente por la influencia francesa en Brasil con la obra de M. Lemos, *Comte: Philosophie positive*, 1874, en México por la obra de Gabino Barreda, en Argentina por P. Scalabrini, etc.), fue criticado por teólogos conservadores que no dejan por ello de tener mérito: entre otros, Mamerto Esquiú (1826-1883), en Argentina y algo después Jacinto Ríos (1842-1892). Algo cambiará la situación la "romanización" que se producirá lentamente desde la fundación en Roma del Colegio Pío Latinoamericano (1859), que coincide con la irrupción de las élites del liberalismo neocolonial anticlerical (en Colombia aparecen en 1849, en México con Juárez en 1857, en Brasil con la República en 1889). Un cierto grupo de pensadores, teólogos u obispos,⁵⁹ asume a fin de siglo esta posición liberal (en política se denominará la "democracia cristiana"). Es interesante ver cómo Mariano Soler (1846-1908), primer arzobispo de Montevideo, de los primeros alumnos del Pío Latinoamericano de Roma y que inaugura presidiendo

⁵⁸ La crisis era importante. Nos dice J. Jiménez Rueda, *Historia jurídica de la universidad de México*, 152-153, que Mora decía que en 1830 hubiera sido necesario "la supresión de una multitud exorbitante de cátedras de teología que se pasaban años enteros para que tuviesen un cursarle". En 1834 se cambia en México el plan de teología: "la que se llamaba de prima de teología será de lugares teológicos; la de Escritura conservará su nombre; la de víspera será de historia eclesiástica": *op.cit.*, 160. Poco a poco la teología abandonará la universidad del estado para siempre. En 1857 la biblioteca de teología pasa a la Biblioteca Nacional. En 1867 se suprime definitivamente la facultad-

⁵⁹ Es en este ambiente que surge el movimiento del "liberalismo católico": cf. N. T. Auza, *Católicos y liberales en la generación del 80*, I-II, Cuernavaca 1969.

el Concilio Plenario Latinoamericano (1899), en su obra *El catolicismo, la civilización y el progreso* (1878), donde critica al darwinismo, protestantismo (sic), racionalismo, propaganda irreligiosa, etcétera, usa una terminología y hasta categorías y problemática progresistas y liberales (con bibliografía en francés, inglés e italiano de la época), pero dentro de una postura fundamentalmente conservadora y tradicional agraria. Hay entonces una desconfianza a la cultura burguesa, tecnológica naciente, anglonorteamericana que comienza a ser imperial monopólica, pero por razones europeocontinentales, latinas y por una tradición agraria conservadora latinoamericana. Sin embargo, es a comienzos del siglo, ya partir de las minorías de "católicos liberales" que se comienza a pasar a una superación de esta posición y se gestan las posiciones que posteriormente asumirán decididamente la teología progresista, practicada de todas maneras por los sectores o clases medias, aliadas de la alta oligarquía.

Como muy bien demostró Beozzo,⁶⁰ el pasaje de un pensamiento conservador a otro liberal, y aun popular, es un hecho que debe considerarse en esta época. La figura de Julio César de Morais Carneiro (1850-1916), podría bien colocarse como prototipo de la época. De todas maneras los chilenos tales como Pedro Félix Vicuña o Juan José Julio Erizalde (todos laicos); Riva Agüero o Víctor Andrés Belaúnde

⁶⁰ Véanse los dos tomos publicados por el DEI-CEHILA, sobre *Historia de la Teología Latinoamericana* (1981 y 1985).

en Perú, Trinidad Santos en México, y tantos otros (entre los que cabe nombrar a los Redentoristas de fines de siglo, los Padres Grote o Sonderns, que por su experiencia alemana lanzan los "Círculos Obreros") nos indican que no todo fue conservadurismo, y que el liberalismo que algunos católicos adoptaron, deberá ser estudiado con más cuidado.

La presencia de Roma es creciente y en particular de Italia. Los teólogos del Concilio Vaticano I tienen influencia directa por los cada vez más numerosos estudiantes en teología que viajan a Roma. Sólo Chile envía desde fines del siglo XIX algunos seminaristas fuera de Italia. Es el tiempo de la tercera escolástica. La Universidad Católica de Chile es fundada en 1869, transformándose en el más importante centro teológico de América Latina hasta bien entrado el siglo XX.

Desde 1850 la presencia de protestantes se hace notar, porque anteriormente a esta fecha fue muy esporádica. Los presbiterianos inician su obra en Colombia en 1856, en Brasil en 1859, en México en 1872. Los metodistas en Brasil en 1835 y en igual fecha en Uruguay (pero fracasan) y vuelven en 1876. Los bautistas en Argentina en 1881. Sólo en el Congreso de Panamá de 1916 reúnen sus fuerzas. Aunque habrá que estudiar teológicamente los movimientos de liberales y masones para descubrir nuevos caminos.

QUINTA ÉPOCA. La Teología de la "Nueva Cristiandad" (desde 1930)

En esta época se producirá el pasaje de la *teología tradicional*, reflejo de las clases poseedoras del campo o terratenientes, integrista (cuyo enemigo era el liberalismo burgués, el comunismo, el protestantismo y los "tiempos modernos") a la *teología desarrollista*, reformista, que asume ya el *ethos* burgués pero en la trágica posición de ser un capitalismo dependiente -en el mejor de los casos, porque la mayoría de nuestras naciones no alcanza ni siquiera el nivel de capitalismo y es sólo una neocolonia de explotación de materias primas sin burguesía nacional propiamente dicha.

La crisis del año 1929 produjo por "coletazo" la crisis en la "periferia", especialmente en América Latina. En ciertos países como en el cono sur (Argentina, Uruguay, Chile), en el centro del Brasil (entre Río y Sao Paulo) y en México, se inicia como respuesta una cierta industrialización de sustitución de importaciones, movimiento que se acrecentará en la segunda guerra mundial. Pero al mismo tiempo surgen movimientos sociales populares (el primero de los cuales fue la revolución mexicana en 1910, posteriormente hábilmente orientada por la burguesía de ese país) que imposibilitan a las burguesías neocoloniales ejercer el poder. Aparecen así las clases militares en prácticamente todos los países, en nombre primero de las clases terratenientes y después de la ambigua unidad de la burguesía nacional y las clases trabajadoras. Esto

significa el fin del liberalismo militante, laicista (a la francesa e inspirada en Littré) positivista (a partir de Comte), anticlerical (aunque cristianamente moralizante), y en cambio, se comienza una apertura y hasta se buscará el apoyo de la iglesia católica tradicional, conservadora. Esto permitirá la organización de gigantescos congresos eucarísticos, pero, principalmente, la fundación de la Acción Católica u otras instituciones semejantes, que parten de la formulación teórica de la teología de "nueva cristiandad".⁶¹

⁶¹ Véase un bosquejo histórico de la teología en América Latina en mi obra *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*, Indo American Press, Bogotá, 1986; para la época reciente consúltese Samuel Sival Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1981; Roberto Oliveros Maqueo, *liberación y teología, Génesis y crecimiento de una reflexión* (1966-1976), CRT, México, 1977; José Comblin, "Kurze Geschichte der Theologie der Befreiung", en Juergen Prien, *Lateinamerika: Gesellschaft, Kirche, Theologie*, Vandenhoeck und Ruprecht, Goettingen, 1981, t.II, pp. 13-38; Juergen Prien, *La Historia del Cristianismo en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 1072ss.; Deane William Ferm, *Profiles in liberation. 36 Portraits of Third World Theologians*, Twenty-Third Publications, Mystic, Connecticut, 1988, pp. 114-193; *Idem, Third Worldliberation Theologies. An introductory Survey*, Orbis Books, New York, 1986, pp. 3-58; como introducción general Phillip Berryman, *liberation Theology*, Pantheon Books, New York, 1987; más teológico que el anterior José Ramos Regidor, *Gesu e il Risveglio degli Oppressi*, Arnoldo Mondadori Editore, Milán, 1981, y Mosio Cuminetti, *La teologia della liberazione in America Iatina*, Ed. Borla, Bologna, 1975; para el contexto en la historia de la Iglesia, véase la obra de conjunto de CEHILA, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, t.I-X, desde 1977 y todavía sin terminarse; ver mi obra *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza*, Edicol-CEE, México, 1979 (hay edición portuguesa en Loyola, Sao Paulo, t. I-III, 1985; y mi *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967, posteriores ediciones en castellano, en inglés *Church History in Latin America*, Eerdmans, Grand Rapids, 1981; alemán *Kirche Geschichte im Lateinamerika*, Gruenewald Verlag, Mainz, 1988); también, en cuanto a las tensiones internas en la Iglesia es

América Latina, como ningún otro continente (exceptuando en Europa, España, Bélgica o Francia, es decir, la Europa Latina), pudo seguir las consignas de Pío XI sobre la Acción Católica. En efecto, en Italia el fenómeno del fascismo con Muzzolini, significó (como en los países más industrializados de América Latina; aunque en México con la crisis de La "cristiada" que enmarcará la situación de manera diferente) la irrupción de un nuevo "bloque histórico": la burguesía nacional (y "nacionalista"), que hegemoniza un proyecto de industrialización, firmando un ambiguo pacto con el proletariado creciente, y usando la pequeña burguesía como la clase "burocrática" por excelencia.⁶² La "teología" de la Acción Católica fue una reflexión cristiana que legitimó -aunque aparentemente criticó de manera

de ser consultado Penny Lernoux, *Cry of the People. United States in the Rise of Fascism, Torture and Murder and the Persecution of the Catholic Church in Latin America*, Doubleday, New York, 1980; por último CEHILA, *Historia de la Teología en América Latina*. VIII Encuentro Latinoamericano, Lima (1980), DEI, San José, 1981 (hay traducción al portugués en Paulinos, Sao Paulo); además Pablo Richard ed., *Raíces de la Teología Latinoamericana*, DEI-CEHILA, San José, 1985 (hay traducción al portugués en Paulinos, Sao Paulo, 1982; y al inglés en Orbis Books, New York, 1985). Para una posición crítica ante la teología de la liberación, y con muy buena bibliografía, Roger Vekemans, *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo*, Cedral, Bogotá, 1976.

⁶² Véase mi artículo "El estatuto ideológico del discurso populista", en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 261-306. Ghita Ionescu-Ernest Gellner, *Populismo. Sus significados y características nacionales*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971; F. Weffort, *Populismo, marginación y dependencia*, Universidad Centroamericana, San José, 1973. Sobre la Iglesia latinoamericana, véase mi obra *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, pp. 168ss..

externa- el proyecto "populista".⁶³ Tomemos, como ejemplo (de un tema que todavía no se ha tratado suficientemente), dos obritas de la época, en torno a 1940. En la traducción de la obra de Luis Civardi, clásica en la década de los treinta, *Apóstoles en el propio ambiente*,⁶⁴ el prologista -recién nombrado obispo, Monseñor Alfonso Beteler-, escribe:

Los laicos en la Acción Católica, por ser participantes del apostolado Jerárquico (con mayúscula en el texto), son incorporados a la misión de la Jerarquía (con mayúscula en el original) en forma parcial (sic), pero real. Parcial, porque no reciben la totalidad de la misión, sino una participación de la misma; real, porque no se trata de una simple proporción metafórica, sino de la verdadera incorporación a la misión de que es depositaria la Jerarquía.⁶⁵

y Monseñor Civardi expresa, por su parte:

Apóstoles son todos legítimos sucesores de los Doce, de los Obispos (todo en mayúscula en el original), y bajo su dirección, los sacerdotes. Ellos ejercitan el

⁶³ El "fascismo" o "nazismo" del "Centro" (Italia o Alemania) pretendía el dominio mundial del capitalismo. El "populismo" de la "periferia" (fascismo de países neocoloniales) es el fenómeno análogo en el Tercer Mundo. La diferencia estriba en que el "populismo" (de Vargas en Brasil, Cárdenas en México, Yrigoyen o Perón en Argentina, Ibañez en Chile, Rojas Pinilla en Colombia, Pérez Giménez en Venezuela, el APRA en Perú, el MNR en Bolivia, etc.) es "antiimperialista" (antianglosajón), pero dentro del horizonte de una "liberación nacional" (bajo la hegemonía de la burguesía, porque es un proyecto capitalista), sin pretensiones hegemónicas "hacia afuera".

⁶⁴ Ediciones JAC, Consejo Arquidiocesano de Córdoba (Argentina), 1940.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 6.

apostolado Jerárquico. Pero en la Iglesia de Cristo pueden y deben ser apóstoles, dentro de ciertos límites (sic), también los simples fieles. Su puesto es el de coadjutores del apostolado Jerárquico. Y he aquí la Acción Católica, vasta falange de laicos, que se unen al clero en esta gran empresa, que es la salvación de las almas.⁶⁶

Puede observarse, entonces, una eclesiología absolutamente "jerárquica", donde el laico "participa" (parcialmente, "dentro de ciertos límites") en un apostolado que le viene dado "de arriba", no "de abajo" (de su bautismo, como consagración mesiánica), sino "institucionalmente" desde la jerarquía. La lectura de este texto merecería todo un tratado teológico específico. Hay allí una concepción "individualista" de la misión cristiana, "dualista" (salvar el "alma"), etcétera. Es el tiempo de la enseñanza del "Estado" como "sociedad perfecta", junto a una Iglesia también como "sociedad perfecta". Siendo ambas "perfectas", un pacto entre ellas es posible. No hay contradicción. Por ello, en la obra de Leopoldo Ruiz, arzobispo de Morelia (México), *Breves instrucciones de Doctrina Cristiana*,⁶⁷ se nos dice, en el comentario al séptimo mandamiento, sobre el "No robarás":

El derecho de propiedad, no sólo de lo que usamos para nuestro alimento y vestido, sino también de

⁶⁶ *Ibid*, pp. 13-14.

⁶⁷ Editorial Moderna, León (México), 1939.

nuestras casas, animales, bienes y tierras justamente adquiridas, ya sea por herencia, ya sea por nuestra propia industria y trabajo, es un derecho natural sancionado por la ley de Dios [...]. El Socialismo no puede admitirse sino entre gente que ponga su felicidad aquí en la tierra [...]. Por lo mismo el Socialismo es impío, destructor de la moral, del orden y de la misma sociedad.⁶⁸

La justificación del Estado populista, del orden burgués de propiedad, en una Iglesia concebida clericalmente (jerárquicamente), funda la teología de los "dos órdenes": el orden "temporal" de lo político, de lo económico, de lo profano (el "ambiente" de Civardi o el "mundo") donde el laico vive naturalmente, y donde debe ejercer el "apostolado" ("de arriba hacia abajo"). Y el orden "espiritual" de la Iglesia, del alma, de la salvación, donde el Obispo (Papa y sacerdote) tienen autoridad, y donde el laico "participa ". Además, por una sutil metamorfosis del "Reino de Dios", dicho Reino es la Iglesia, y el "mundo (el Estado, lo profano, lo político) es el "Reino de este mundo". El miembro de la Acción Católica invoca a "Cristo Rey" (su

⁶⁸ *Ibid.*, pp 180-181. Es interesante anotar que el arzobispo habla en plural de "casas", y además de "tierras" en un país donde los campesinos con Zapata hicieron una revolución porque no tenían tierras. Es decir, sin conciencia, está hablando de los que las poseen: de la oligarquía terrateniente, de los propietarios urbanos, etcétera. y en nota agrega: "El socialismo ha querido borrar el 7mo. Mandamiento" (*Ibid.*, p. 181). El argumento no se entiende, porque si en algo debería justificarse el socialismo es, justamente, en la restitución del pobre, del obrero, del campesino de aquello que "se le robó": sus tierras, su valor no retribuido en el salario, etcétera.

"realiza" significará reconquistar su dominio sobre lo político), y al recibir su distintivo (que debía portar en su solapa siempre) se compromete a "restituir el reinado a Cristo Rey".

En América Latina, la Iglesia había sido deslegitimada por los liberales desde fines del siglo XIX (la República brasileña de 1889, desde Juárez y el porfiriato mexicano desde 1876, el gobierno de Roca en Argentina desde 1880). El positivismo filosófico, la masonería como fuerza política, el protestantismo como competencia religiosa, las sociedades de librepensadores, había restado poder político a la Iglesia -que había gozado en la Cristiandad colonial de un consenso sin contrapartida. La Acción Católica fue la "institución" eclesial, con base fundamentalmente en la pequeña burguesía (que en los "populismos" son la clientela esencial de la burocracia política del Estado), que "recuperó" la presencia política de la Iglesia en la "sociedad política" (el Estado) y la "sociedad civil" (el "ambiente"):

En sentido más estricto se llama apostolado de ambiente, el que se desarrolla a beneficio de aquellos que se encuentran en la misma condición de vida que nosotros y que por lo tanto tienen de común con nosotros los deberes de estado. Es el apostolado del obrero sobre el obrero, del profesional sobre el colega de profesión, del empleado sobre el compañero de escritorio, del estudiante sobre el compañero de

escuela, de la madre de familia sobre otras madres, etcétera.⁶⁹

Adviértanse los ejemplos elegidos. Se habla de "obrero" (no de "campesino"), de "profesional", "empleado" y "estudiante" (pequeña burguesía), y todos "urbanos" -del Norte de Italia entonces, no del "mezzo giorno" de Gramsci, ni del mundo rural latinoamericano (la inmensa mayoría del pueblo latinoamericano en el 1940). Es una teología "interclasista" (como lo exige el "populismo"), y por ello la Acción Católica:

No es acción cívica ni política, sino en el sentido de que al infiltrarse el espíritu cristiano en los individuos y familias, tendrá que hacerse sentir la regeneración social y aun política sin violencias ni trastornos.⁷⁰

Se trata entonces de ganar "consenso" -o de quitárselo a los grupos antieclesiales. Si junto a esto vemos la política del cardenal Sebastiao Leme (1930-1943) en Brasil, de Santiago Martínez (1936-1952) en San José de Costa Rica,⁷¹ y la organización de masivos Congresos Eucarísticos que confrontaban al Estado populista, podremos comprender a que tipo de "teología" debió oponerse la futura teología latinoamericana posconciliar. Lo cierto es que esta

⁶⁹ L. Civardi, *Op.cit.*, p. 16.

⁷⁰ Leopoldo Ruiz, *Op.cit.*, p. 281.

⁷¹ Cfr. mi obra *Los últimos 50 años (1930-1985) en la Historia de la Iglesia en América Latina*, Indo-American Press, Bogotá, 1986, pp. 17ss.

teología no tenía ninguna posición crítica ante el régimen capitalista, ante el Estado populista en cuanto a su fundamentación. Lo criticaba en cuanto exigía la Iglesia participación en el ejercicio del poder ("enseñanza religiosa en las escuelas", "capellanas castrenses", "moralidad externa en las costumbres", etc.), dando como pago la "legitimación" del sistema -y penetrando profundamente el mundo de la vida cotidiana. A estos hemos llamado "teología de Nueva Cristiandad", en cuanto la Iglesia recupera presencia en la "sociedad política" y "civil" en un pacto que se asemeja -pero de ninguna manera es idéntica- al de la "Cristiandad colonial" (desde el 1512 al 1810, por dar años aproximados).

En 1928 van a Roma a estudiar la organización de la Acción Católica los presbíteros A. Caggiano (que será después cardenal de Buenos Aires, Argentina) y J. M. Miranda (que igualmente será cardenal de México). Desde 1929 se institucionaliza lentamente en todos nuestros países. Esta teología distinguía claramente entre los "temporal" y "espiritual"; el laico era responsable de lo temporal, mundano, material y político; el sacerdote era el "hombre de lo espiritual", el vicario del reino de Cristo. La función del pueblo cristiano, del militante era cumplir el "apostolado". Este "envío" o misión se definía como una "participación en el apostolado jerárquico de la Iglesia"; entendiendo por jerárquico el de los obispos y sacerdotes. De esta manera los ministerios y el sacramento del orden suprimían prácticamente

la significación de los carismas y el sacramento del bautismo. Los laicos podían actuar en política con partidos de "inspiración cristiana" -y así surge en Chile en 1936 el grupo de la "falange", que se separa de la juventud del partido conservador, y que después de la segunda guerra mundial y por influencia italiana se denominará la "democracia cristiana", que florecerá especialmente entre 1950 a 1970: podrán actuar en sindicatos obreros pero igualmente de "inspiración cristiana" -así se organizó la CLASC o Confederación Latinoamericana de Sindicatos Cristianos, que no fueron sino sindicatos reformistas en la mayoría de los casos- podrán ejercer la docencia pero en "escuelas cristianas", etcétera. La tarea es entonces reconvertir a las naciones latinoamericanas en naciones católicas: el reino de Cristo exige el que se reconozca a la religión católica como la oficial y mayoritaria. La Iglesia sueña entonces con recuperar la cuota de poder que ha perdido en el siglo XIX desde la crisis de la cristiandad y su mediación son los laicos militantes.

Esta teología de la "nueva cristiandad" no es académica sino militante, pero no es directamente política sino más bien dualista, en aquello de temporal-espiritual, estado-iglesia como sociedades perfectas cada una en su nivel y no conflictivas.

Habrà que esperar hasta 1955 para que se dé el paso hacia una teología desarrollista; es decir, el momento en que los cristianos o parte de ellos, asumen decididamente el proyecto burgués -y de

pequeña burguesía- de expansión y desarrollo. Sin embargo, es evidente, no había para nada todavía conciencia del problema de las *clases* y de la *dependencia* que el continente latinoamericano sufría bajo el poder económico, político y militar de los Estados Unidos. La tercera escolástica había recibido el auxilio de un Jacques Maritain y por último de Emmanuel Mounier, y con ellos se había remozado una cierta interpretación de la realidad.

Los teólogos se formaban ahora no sólo en Italia, sino que los más progresistas iban ahora a Francia, país de la pastoral, de experiencias catequéticas, litúrgicas, de espiritualidad, de los sacerdotes obreros, etcétera. La "doctrina social" de la iglesia permitía a muchos realizar experiencias de compromiso obreros o en grupos marginados.

En esta época florecen las fundaciones de facultades o centros teológicos en las universidades tales como la Xaveriana de Bogotá (fundada en 1937), la Católica de Lima (1942), la Bolivariana de Medellín (1945), las Católicas de sao Paulo y Río de Janeiro (1947), la de Porto Alegre (1950), las Campinas y Quito (1956), las de Buenos Aires y Córdoba (1960), la de Valparaíso y la Centroamericana en Guatemala (1961), y muchas otras después. La teología "a la europea" tenía un ámbito académico en el cual podía ir creciendo a la espera de su momento creativo.

La praxis eclesial iba igualmente creciendo. La Acción Católica fundada en 1931 en Argentina y

Chile, en 1934 en Uruguay, en 1935 en Costa Rica y Perú, en 1938 en Bolivia, y poco a poco en todos los países, permite ir pasando a una *tibia* "lucha social". Grupos como los de "economía humana" inspirado en Lebreton, o el "centro Belarmino" en Santiago de Chile, va creando conciencia. Lo mismo puede decirse de los centros de investigaciones sociales y religiosos que se fundan en Buenos Aires, Santiago, Bogotá, México y que permitirán comenzar a tener una cierta visión sociográfica (no digo sociológica y menos económico-política) de la realidad latinoamericana.

Por otra parte se echan bases del movimiento bíblico. Los protestantes por sus "sociedades bíblicas" y los católicos por medio de seminarios, revistas y nuevas ediciones de la Biblia van abriendo el camino de una renovación en este sentido.

Sin embargo, puede decirse que aun después de la segunda guerra mundial la producción teológica es por imitación y aplicación de lo europeo, sin conocimiento histórico ni real de América Latina.

CAPÍTULO TERCERO

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA II (SEXTA ÉPOCA)

PRIMER PERÍODO: De la Teología europea a la latinoamericana (1959-1968)⁷²

Desde 1959 -por el anuncio del Concilio Vaticano II como posible y la ocupación de la Habana por las fuerzas revolucionarias de Fidel Castro y el "Che" Guevara- se va gestando lentamente una nueva situación teológica. La crisis de la Acción Católica -y de aquí la importancia de la obra de José Comblin (nace en 1923) *sobre el Fracaso de la Acción Católica* (1961)-, es fruto del colapso del "populismo". La caída en 1954 de Arbenz en Guatemala (por el golpe de Castillo Armas preparado por la CIA) y de Vargas en Brasil (que se suicida por no resistir más la presión del embajador estadounidense), en 1955 el fin del gobierno peronista en Argentina, en 1957 el de Pérez Giménez en Venezuela, Rojas Pinilla en Colombia y en 1959 el de Batista en Cuba, como hemos indicado arriba, abren la puerta a la hegemonía indiscutida de Estados Unidos en América Latina. Es la década del

⁷² Véase Pablo Richard ed., *Muerte de la cristiandad nacimiento de la Iglesia* (traducción al portugués en Paulinos, Sao Paulo, 1982; y al inglés en Orbis Books, New York, 1985). Véase igualmente mi obra *Los últimos 50 años (1930-1985) en la Historia de la Iglesia en América Latina*, Indo-American Press, Bogotá, 1986, pp.17 ss.

"desarrollo"⁷³ ocupará el lugar de la teología de la Acción Católica (o "teología de la Nueva Cristiandad", como le hemos llamado), no significando, teológicamente, cambios fundamentales, como veremos.

Pueden detectarse como tres líneas de fondo. En primer lugar, la renovación de la Iglesia debido al Concilio Vaticano II (1962-1965), donde, sin embargo, teológicamente, América Latina no aportará nada todavía -si no es por las posiciones particulares de ciertos obispos muy activos en el Concilio mismo. En 1955 se había organizado, en tiempos de Pío XII, la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Río de Janeiro -bajo el liderazgo de Mons. Manuel Larraín de Chile, y del joven sacerdote Hélder Câmara del Brasil. En 1958 se funda la Confederación de Religiosos de América Latina (CLAR), que será, desde su origen, un baluarte de la renovación cristiana en el continente durante estos últimos treinta años. Comienza una gran profundización de los estudios bíblicos, pastorales, de espiritua-

⁷³ Como ejemplo O. Vertrano- F. Houtart, *Hacia una teología del desarrollo*, Bonum, Buenos Aires, 1967; José Comblin, *Teología do desenvolvimento*, Belo Horizonte, 1968; G. Bauer, *Towards a Theology of Development*, Ginebra, 1970; Rubem Alves, "Apuntes para una teología del desarrollo", en *Cristianismo y Sociedad* 21 (1969); V. Cosmao, *Signification el théologie du développement*, Centro Lebre, París, 1967. En Alemania Hugo Assmann alerta sobre la cuestión en "Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Laender als Ort einer Theologie der Revolution", en *Diskussion zur Theologie der Revolution*, Muenchen, 1969, donde sitúa la cuestión de la "Teología del desarrollo". Para los acontecimientos eclesiales véase mi obra *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, pp.200 ss..

lidad, litúrgica. Se fundan seminarios teológicos, revistas, etcétera. Es decir, se crea la infraestructura para la próxima profunda renovación.

Teológicamente cambia la visión de la Iglesia. La colegialidad episcopal abre nuevos horizontes de convocación. Lo mismo con respecto a la consagración bautismal como fundamento de la función del laico en el mundo. Todos los capítulos de la teología se renuevan, pero todavía la inspiración viene de Europa. Es más, los futuros teólogos de la liberación van allá a estudiar; los católicos, en su primera generación, a Francia preferentemente; los protestantes a Estados Unidos. José Míguez Bonino (metodista, nace en 1924) estudia en la década de los cincuenta en Estados Unidos; Juan Juan Luis Segundo (católico, nace en 1925), se prepara desde mediados de 1950 en Lovaina; José Porfirio Miranda (nace en 1924), estudia en Frankfurt y Roma; Gustavo Gutiérrez (nace en 1928), hace lo propio en Lovaina y Lyon; Hugo Assmann (1933) en Brasil, y enseña en Muenster desde 1967; Enrique Dussel (1934) estudia teología en París y Muenster (llega a España en 1957, pero a París en 1961, vinculado a la Misión de Francia); y podríamos ir recordando la formación teológica de cada uno. Es la época de la "dependencia" teológica, inevitable, por otra parte, si se tiene en cuenta que América Latina había sido una colonia intelectual de España y Portugal hasta principio del siglo XIX; desde mediados del siglo XIX se produce el proceso de "romanización"; y sólo después de la

Guerra Mundial, desde 1945, hay una franca apertura hacia Francia -la Francia de la renovación pastoral de la "parroquia comunidad misionera", de la espiritualidad de Charles de Foucauld, de los sacerdotes o breros, todo lo cual impactará profundamente en la primera generación de los futuros teólogos latinoamericanos. Surgen en esta época organismos de reflexión pastoral que servirán posteriormente como apoyos o puntos emergentes de reflexión teológica. Por ejemplo, el Instituto de Catequesis Latinoamericano (ICLA), en el sur(1961)y en el norte (1966); el Organismo de Seminarios Latinoamericanos (OSIAM) que daba cursos para profesores de seminarios sacerdotales; el Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA), al comienzo itinerante, y que posteriormente se situará en Quito desde 1967 -institución pionera, y a la cual pertenecieron los primeros teólogos latinoamericanos: José Comblin, Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel, Segundo Galilea, etcétera.

Una segunda línea, del más franco compromiso de la juventud cristiana en política, siguiendo los lineamientos de la Doctrina Social de la Iglesia en las nacientes Democracias Cristianas, desde la chilena bajo el liderazgo de Eduardo Frei, hasta la argentina, venezolana (COPEI), etcétera. Pero será con el primer gobierno demócrata cristiano de América Latina (con Eduardo Frei en Chile de 1964 a 1970), el comienzo de la crisis de este tipo de compromiso "temporal". La ocupación de Puerto Montt en 1967 y la represión campesina escandaliza la conciencia cristiana de

muchos. El Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina (DESAL), fundado por Roger Vekemans, inspira tareas de la Democracia Cristiana en Chile -en 1970 pasará a Caracas y de allí a Bogotá. El Instituto Latinoamericano de Doctrinas y Estudios Sociales (ILADES), fundado por Pierre Bigó, tendrá igualmente esta orientación en sus orígenes- hasta la crisis del 1969. La Federación Internacional de Sociología Religiosa (FERES), aunque no de la misma orientación, contribuirá al descubrimiento de la realidad eclesial y sociológica. Teológicamente, no se encuentra variante esencial con la teología de Nueva Cristianidad -es sólo una adaptación modernizante a la exigencia del "desarrollo".

Una tercera línea, es la del compromiso de otros jóvenes cristianos en otro tipo de relación entre "fe y política": la naciente tradición revolucionaria. La Revolución cubana de 1959 impactó igualmente a los cristianos. Muchos se separan de la Democracia Cristiana, y siguiendo el desarrollo del pensamiento de Jacques Maritain pasan al de Emmanuel Mounier, y de éste al compromiso revolucionario, no necesariamente al marxismo -y cuando asumen esta posición se inspiran en una línea gramsciana, crítica, antidogmática. Todo se acelera con la muerte de Camilo Torres (1929-1966), sacerdote y sociólogo (estudió en Lovaina), el que escribe en 1965:

Abandoné el sacerdocio por las mismas razones por las cuales me comprometí en él. Descubrí el cristianismo como una vida centrada totalmente en el amor al pró-

jimo [...]. Me considero, no obstante, sacerdote hasta la eternidad y entiendo que mi sacerdocio y su ejercicio se cumplen en la realización de la revolución colombiana, en el amor al prójimo y en la lucha por el bienestar de las mayorías.⁷⁴

El compromiso de muchos jóvenes cristianos en las guerrillas "foquistas" -que mostrarán su fracaso posteriormente, con la sola excepción del Frente Sandinista o del Frente Farabundo Martí- significará una profunda crisis para la conciencia cristiana. Esta tradición se prolongará posteriormente con "Cristianos para el socialismo" desde 1972, primero en Chile y después en toda América Latina, antecedida por la escisión de la Democracia Cristiana del Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU), y por la crisis del ILADES, con la salida de Gonzalo Arroyo y Franz Hinkelammert -que se separan de Pierre Bigó y Roger Vekemans. Teológicamente, sin embargo, todos estos compromisos -incluyendo la "teología de la revolución"⁷⁵ - no pueden considerarse todavía

⁷⁴ Rodolfo de Roux, "La Iglesia colombiana desde 1962", en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. VII; Sígueme, Salamanca, 1977, pp.559ss.; Cfr.mi obra *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, pp.262 ss..

⁷⁵ En el campo protestante, y por una vinculación mucho mayor con el África y el Asia -que tenían grandes experiencias de la lucha por la emancipación nacional desde 1948 o de revoluciones socialistas, como la China o la de Vietnam-, desde el Consejo Ecuménico de Ginebra (WCC), había surgido una "Teología de la Revolución", pero que, en realidad, era la "aplicación" de la teología europea, en su capítulo de moral social, al campo de la política revolucionaria. Sergio Arce, en Cuba, fue el primero en iniciar esta corriente -pero junto a una "Teología del trabajo" de gran originalidad, y ya en 1961 el ISAL (1961) será un organismo protestante de vanguardia.

como una teología "autóctona" de América Latina. Pertenece más bien a la teología europea crítica, de modernización, y aun revolucionaria. El paso fundamental estaba todavía por darse.

Hay dos aspectos que deben indicarse. En primer lugar, la profunda aspiración de la "pobreza" en la Iglesia. La "pobreza" de los individuos (obispos, sacerdotes, militantes laicos) como testimonio de vida evangélica, producto de la conversión del Concilio.⁷⁶ Y, en segundo lugar, la experiencia "clasista" que se originará en la Acción Católica "especializada": la Juventud Obrera Católica (JOC), que comienza a asumir conciencia de clase proletaria; y la Juventud Universitaria Católica (JUC), o Estudiantil (JEC), o el Movimiento Estudiantil Cristiano protestante (FUMEC). Es desde este grupo

⁷⁶ Recuerdo en mi estadía en Nazaret (Israel) con Paul Gauthier (1959-1961) la exigencia de pobreza. Él escribirá posteriormente el libro profético *Jesús, la Iglesia y los Pobres* (Castermann, Tournai, 1963), donde se plantea ya la cuestión del "pobre" -estábamos, sin saberlo, en la prehistoria de la futura Teología de la Liberación. El Papa Juan XXIII habló por primera vez de la "Iglesia de los pobres" -gracias al trabajo de Gauthier con el obispo de Nazaret, Mons. Hakim, el de Tournai (Mons. Hammer), con el arzobispo de Boloña (Mons. Lercaro), y aún con Mons. Helder Cámara al fin del Concilio. Un movimiento por la "pobreza" en la Iglesia y la opción por los "pobres" se originaba en Nazaret desde 1959. Véase el capítulo de J. Míguez Bonino sobre el tema de "los pobres" en Concilio Vaticano, en *Los pobres* (Guadalupe, Buenos Aires, 1976, pp.134-147). El texto fundamental era el de Isaías 61,1, que Jesús leyó en Nazaret (Lucas4,18): "*Ruja Adonai Alai...* [El Espíritu del Señor está sobre mí y me ha consagrado para evangelizar a los pobres...]".

de militantes, obreros o de pequeña burguesía (esto último no sólo no es negativo, sino que se mostrará ser una clase esencial en el proceso revolucionario latinoamericano en general, como lo manifiesta el FSLN), donde la Iglesia en su conjunto experimentará un nuevo tipo de comprensión de la existencia en general y política, en particular. Es desde la praxis de estos grupos, y desde su teoría, de donde emergerá la ruptura teológica más importante de la historia latinoamericana desde el siglo xv.

Si hubiera de buscarse un primer texto que indique la aparición de una reflexión teológica latinoamericana, todavía usando la sociología funcionalista, no podemos evitar de citar la obra de Juan Luis Segundo, que en 1962 publicó un librito, *Función de la Iglesia en la realidad Rioplatense*,⁷⁷ curso de "complementación cristiana" dictado en Montevideo en 1961. En él leemos:

Para plantear mejor y más en concreto nuestro problema, comencemos por hacer una observación de tipo sociológico [sic]. Tratemos de averiguar algo más profundo sobre lo que significa la iglesia para los católicos rioplatenses. Elijamos para nuestra encuesta aquella categoría de cristianos [...] que tienen eso que comunmente llamamos espíritu apostólico [...], pero como un apostolado más indirecto ejercido a través de la comunidad, de la profesión, de la acción política, etcétera.⁷⁸

⁷⁷ Barreiro y Ramos Editores. Montevideo, 1962.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 6

y partiendo de los análisis sociológicos de la Gran Misión de Buenos Aires, comienza su tarea crítico reflexiva. De manera irónica escribe:

Si somos lógicos, poco importa la Alianza para el Progreso, los huelgas generales o la escala móvil [de los salarios] frente al problema tremendo de pertenencia a la Iglesia de los que nos rodean [...]. La posición opuesta se nos presenta en la realidad sociológica de la Argentina y el Uruguay 1961 como menos teológica.⁷⁹

En esta obra Segundo tiene ya muy clara la categoría de "Cristiandad";⁸⁰ plantea igualmente la ambigüedad de un catolicismo de masas históricas y culturales,⁸¹ y llega a escribir:

Ese mundo verá o no verá la victoria de una revolución marxista en América Latina. No se trata de devanarse los sesos para saber de que lado ponerse para caer bien. En cualquier hipótesis, la historia nos conducirá a Cristo. De nuestra parte está el negarnos a las simplificaciones que nos proponen los que se asustan como si fueran a perderlo todo.⁸²

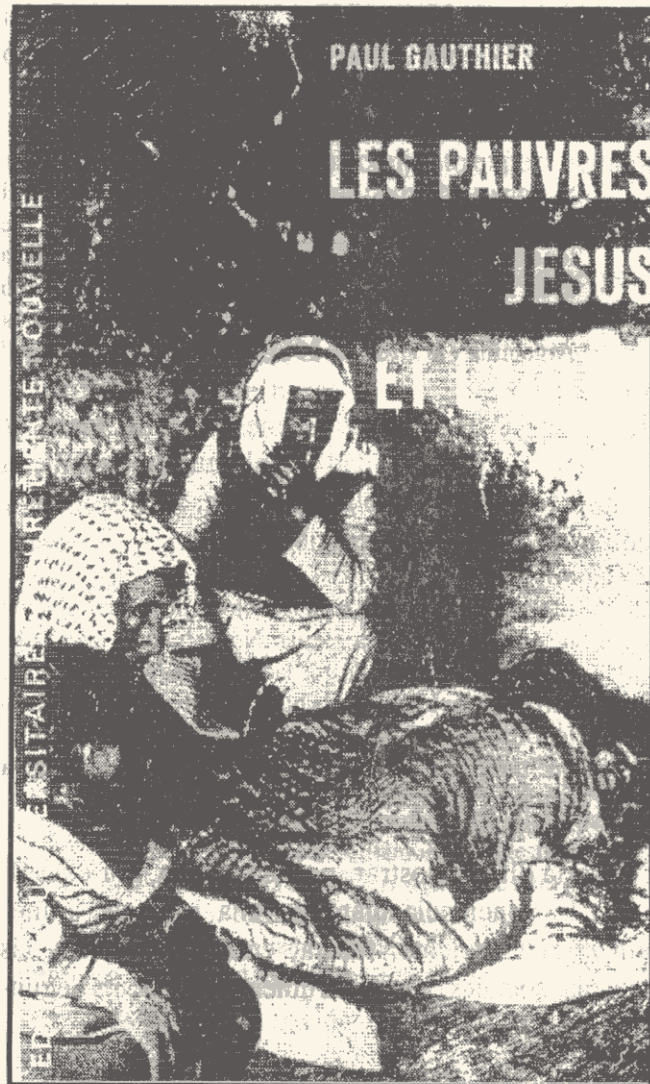
No sería difícil mostrar, por el método, por el espíritu, la conciencia clara de una teología latino-americana naciente, fresca, creativa, que usa las ciencias sociales como instrumento. Juan Luis Segun-

⁷⁹ *Ibid.*, p.9.

⁸⁰ *Ibid.*, p.19.

⁸¹ *Ibid.*, pp.64 ss.

⁸² *Ibid.*, p.80.



*Cubierta de la obra de Paul Gauthier,
donde la pobreza será posteriormente
uno de los temas de la Teología de Liberación*

do fue el primer maestro de la futura teología. Remontándonos al origen, entonces, no puede dejarse de indicar la primera reunión de teólogos latinoamericanos, convocada por el CELAM, y efectuada en Petrópolis, marzo de 1964. En dicha reunión, tres teólogos deben nombrarse en particular: Juan Luis Segundo expuso el tema "Problemas teológicos de Latinoamérica ". Lucio Gera insistió en el sentido "sapiencial" y no sólo racional del quehacer teológico, y la exigencia del teólogo de comprometerse con las aspiraciones del pueblo. Gustavo Gutiérrez analizó la función de la teología en relación a las masas mayoritarias, las élites intelectuales y la oligarquía conservadora. Este encuentro de Petrópolis fue fundacional. Posteriormente hubo otros en 1965 en La Habana, del 14 al 16 de julio con Segundo Galilea y Luis Maldonado; en Bogotá, del 14 de junio al 9 de julio con exposiciones de Juan Luis Segundo y Casiano Floristán; en Cuernavaca, del 4 de julio al 14 de agosto con Iván Illich y Segundo Galilea.

Además, el CELAM organizó importantes encuentros que prepararon el camino hacia Medellín. El I Encuentro episcopal de Pastoral de Conjunto, en Baños (Ecuador), del 5 al 11 de junio de 1966. El Encuentro episcopal sobre la presencia de la Iglesia en el mundo universitario en Buga (Colombia), en febrero de 1967 -y que originará importantes movimientos estudiantiles que preparan los acontecimientos del 1968. La reunión de los presidentes de las comisiones episcopales de Acción Social en

JUAN LUIS
SEGUNDO

FUNCION
de la IGLESIA
en la REALIDAD
RIOPLATENSE

LATITUD

30°

00'

SUR

BARREIRO Y RAMOS S. A.
MONTEVIDEO

*Cubierta del libro de Juan Luis Segundo
publicado en Montevideo, 1962*

Itapoán (Brasil), del 12 al 19 de mayo de 1968. Aquí se declaró:

De esa concepción del subdesarrollo se desprende también que éste sólo se comprende dentro de su relación de dependencia del mundo desarrollado. El subdesarrollo en América Latina es, en gran parte, un subproducto del desarrollo capitalista del mundo occidental. Es un hecho que estamos insertados en el sistema de relaciones internacionales del mundo capitalista y más específicamente, en un espacio económico en torno a cuyo centro, en la periferia, giran las naciones latinoamericanas, como satélites dependientes.⁸³

El documento se iniciaba con una reflexión teológica, y es un antecedente inmediato de Medellín.

El documento preparatorio de Medellín, usaba ya las ciencias sociales como punto de partida:

Sin pretender un diagnóstico exhaustivo, señalaremos únicamente aquellos rasgos sociales, económicos, políticos, culturales y religiosos que marcan la fisonomía de América Latina y que plantean serios problemas al cristianismo.⁸⁴

El documento despertó viva polémica en todo el continente, en especial en Brasil y en torno a la

⁸³ "Presencia de la Iglesia en el proceso de cambio de América Latina", en *Signos de Renovación*, CEP, Lima, 1969, p.38.

⁸⁴ "Documento de trabajo de la Segunda Conferencia General", en *Signos de Renovación*, pp.193 ss..

persona de José Comblin, quien fue atacado de comunista por la dictadura militar en el poder. Todavía habría que destacar la X Asamblea del CELAM en Mar del Plata, en 1966, donde Hélder Cámara exclamó:

Esta situación humana de una sociedad en crisis, exige de Ella [la Iglesia] una toma de conciencia y un esfuerzo decidido de ayudar al Continente a realizar su liberación del subdesarrollo.⁸⁵

El mismo Dom Hélder había sido el primer firmante de un famoso documento que publicó en Francia *Témoignage Chrétien* el 31 de julio de 1966, con otros dieciséis obispos de la Periferia, donde se afirmaba que "los pueblos del Tercer Mundo constituyen el proletariado del mundo actual".

Gustavo Gutiérrez, al que recuerdo en la reunión de Melun (Francia) de 1962, yo como estudiante en Francia y él como asesor de la JEC, publica en 1966 *Caridad y amor humano*,⁸⁶ donde se deja ver el intento de no separar dualistamente el amor a Dios y el amor al prójimo, pero, todavía no se descubre la posterior novedad metodológica, ya que se encuentra dentro de la problemática de la teología francesa de la época.

⁸⁵ En *Signos de renovación*, p.49.

⁸⁶ Editorial Tierra Nueva, Lima, 1966.

En 1967 aparece mi obra *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*,⁸⁷ con conciencia de que nos abríamos a una nueva época, y por ello terminaba con las siguientes palabras:

Deja que los muertos entierren a los muertos, pero tú sígueme (Mateo 8,22).⁸⁸

SEGUNDO PERÍODO: Formulación de la Teología de la Liberación (1968-1972).

En esta etapa fundacional deseábamos reconstruir con cuidado cada uno de los pasos históricos del ori-

⁸⁷ Estela, Barcelona, 1967. Escrita en Mainz y Muenster de 1963 a 1964 en el Institut fuer europaische Geschichte, donde era Wissenschaftliche Mitarbeiter del Prof. Joseph Lortz, fue la primera interpretación histórica de conjunto, y además era también una interpretación teológica en la línea del Concilio Vaticano II de la historia de la Iglesia en América Latina. La edición actual de Gruenewald, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika* (1988), tiene partes de aquella primera edición (pp.69-199), allí dialogábamos con Juan Luis Segundo (p.195, nota 69), con el que nos conocimos en París como estudiantes. En 1961 habíamos escrito nuestro primer trabajo sobre "Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahveh", donde puede ya observarse el sentido de la misión ligada al trabajo (habodah) y el pobre (véase publicado posteriormente como apéndice de *El humanismo semita*, escrito también en 1961, y publicado en EUDEBA, Buenos Aires, 1969, pp. 127-170). Intentamos desde 1968 fundar un organismo para poder llegar a escribir la historia de la Iglesia en América Latina. Sólo en 1973 se fundó la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia (CEHILA) en el Instituto Pastoral de Quito (IPLA), que dependía del Departamento de Pastoral del CELAM. Posteriormente CEHILA, al nombrarse a Mons. López Trujillo, Secretario General del CELAM, debió tomar una autonomía para salvaguardar la libertad de investigación.

⁸⁸ *Op.cit.*, p.199.

gen de la teología latinoamericana. No nos detendremos en los acontecimientos eclesiales que lo anteceden, es decir, de la praxis eclesial que explica dicha constitución, ya que ha sido objeto de muchas descripciones.⁸⁹ Vayamos al nivel reflexivo propiamente dicho. En 1965 André Gunder Frank formula la primera crítica de la "teoría del desarrollo".⁹⁰ Fue el comienzo de una revolución teórica del pensamiento latinoamericano -su hipótesis, muchas veces criticada en detalle, fue fundamentalmente cierta: la riqueza de los países ricos tiene como uno de sus momentos la transferencia de valor de los países pobres. La riqueza de los ricos se origina en la pobreza de los pobres. Nacía así la

⁸⁹ Cfr. mi *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, pp.224- 355. Este capítulo fue escrito en 1972, como texto nuevo introducido a la primera edición de 1967. La obra fue leída por Mons. Helder Cámara, Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, José Comblin etcétera, denotándose en la reflexión la presencia de la interpretación histórico-teológica: la cristiandad colonial, la crisis de la cristiandad desde el siglo XIX, etcétera. Se había agregado a las hipótesis teológicas sociológicas de J. L. Segundo un material histórico concreto. Es algo así como la "concreción" de la reflexión teológica -la "historia de la Iglesia" como parte de la teología.

⁹⁰ Su obra *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* (1965), Siglo XXI, México, 1970; *América Latina: subdesarrollo y revolución* (1969), Era, México, 1972; *Lumpenburguesía: lumpen desarrollo*, Laia, Barcelona, 1971; *Desarrollo del subdesarrollo*, ENAH, México, 1970. No podemos dejar de recordar al equipo que lideraba Guerreiro Ramos, con su obra *La reducción sociológica*, Río, 1958, rodeado entre otros de Helio Jaguaribe, Cândido Mendes, Alvaro Vieira Pintos, todos en el ISEB. Al grupo habría que agregar Celso Furtado y Theotonio dos Santos. Véase A. Aguilar-Frigerio-Eggers Lan, *Desarrollismo y desarrollo*, Buenos Aires, 1969.

pensamiento y acción

HIPOTESIS PARA UNA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

enrique dussel

ESTELA-IEPAL

*Portada de la obra del autor
publicada en Estela-IEPAL, Barcelona, 1967*

"teoría de la dependencia",⁹¹ que esencialmente ha quedado en pie y no ha podido ser refutada, sino en detalles. La masa total de la transferencia de valor de la Periferia al Centro es mínima, si se considera la totalidad de la producción de valor de los países centrales (Estados Unidos, Japón, Alemania y demás países desarrollados); pero, y *es lo esencial*, dicha "masa" es significativa en cuanto al total de la ganancia que se acumula en esos países centrales (ya que la tasa de ganancia que amasan en los países periféricos es mucho más alta). Y como es la "tasa de ganancia" el principal indicador del capital, la cuestión está lejos de ser secundaria. Pero, vista desde la Periferia, esta transferencia es el origen de la miseria de dichos pueblos. Para ellos la "masa de valor" transferida es proporcionalmente enorme (pue-

⁹¹ Véase mi trabajo sobre "Los Manuscritos del 61-63 y el Concepto de Dependencia", en *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988, capítulo 15, pp. 312-361. Allí se encontrará un desarrollo histórico de la disputa sobre la dependencia. Lo único que hubiera que corregir es que, si es verdad que la competencia en el nivel internacional entre los capitales globales nacionales es el horizonte teórico de la transferencia de valor (o la dependencia) de un país a otro, no se efectúa por la constitución de un "precio de producción internacional", sino por la formación de "precios de producción" al nivel nacional solamente. De esta manera, la transferencia de valor se efectúa del capital menos desarrollado, que produce con (mayor valor) un producto, al capital más desarrollado que produce el mismo producto con menor valor (*cfr.* "Die Qualitaet des Anpassungsprozesses in der internationalen staatsmonopolistischen Regulierung", en Horst Heiniger-Lutz Maier, *Internationaler Kapitalismus*, Dietz, Berlín, 1987, pp.279-284, donde se expresa claramente que no se trata de "la constitución de un precio de producción mundial" sino de un "precio medio [Durchschnitts-einheit]" o "precio de producción nacional").

de llegar hasta el 30 % de la producción total de valor del capital global nacional periférico). La cuestión es más esencial al comienzos de la década del 1990 (con el agravante de la deuda externa) que lo que era a mediados de la década de los sesenta. Es por ello que las causas que originaron la Teología de la Liberación seguirán vigentes hasta fines del siglo XX. La existencia de la causa funda la necesidad de dicha teología -y su existencia no depende de las críticas intraeclesiales, de la "moda" en su ejercicio o de las variantes o deformaciones que sufra: es un hecho histórico y de respuesta a realidades que ni la inventan los teólogos, ni pueden suprimirse en las mesas de los burócratas eclesiales.

A esta revolución teórica -es decir, la teoría de la dependencia como crítica del imposible desarrollo periférico-, habría que agregar movimientos eclesiales propiamente dichos. En primer lugar, la nueva concepción pedagógica surgida desde el comienzo de la década de los sesenta en el Nordeste brasileño, el Movimiento de Educación de Base (MEB), fundado en 1961, bajo el liderazgo teórico de Paulo Freire con su obra *Educación como práctica de la libertad*,⁹² que impone el concepto de "cometización", educar desde la cultura popular, tomar conciencia política desde el mundo de la vida cotidiana. Este método vitaliza el "ver, juzgar y obrar" de la Juventud Obrera Católica (JOC), que de

⁹² En portugués apareció en la Editora Civilização Brasileira, Río, 1967.

todos modos está en el origen metodológico de la nueva teología latinoamericana. Por otra parte, el movimiento estudiantil cristiano, desde la Revolución Cubana de 1959 se venía radicalizando. En Brasil, no sin influencia del dominico francés Thomas Cardonnel, ya en 1959, comienzan a asumir una posición socialista. Aldo Arantes, un miembro de la JUC, es elegido presidente de la Unión Nacional de Estudiantes (UNE) del Brasil. Poco después fundan la *Acción Popular*, un pequeño partido político que comienza su experiencia desde el inicio de la década del 60. La cuestión "fe y política" se torna central. El cristiano no asume ya posiciones reformistas (de la Democracia Cristiana), sino revolucionarias.⁹³ Pero una vez asumido el compromiso la fe entra en crisis: se "pierde la fe" -éste es el problema que afrontan los teólogos de la época. La Teología de la Liberación nacerá igualmente en este contexto. Es por ello que en 1968, un poco en todas partes, comienzan a escucharse nuevas propuestas. Desde el ámbito protestante, de larga experiencia como hemos dicho en África y Asia, pero igualmente relacionado al movimiento de contestación en Estados Unidos, Rubem Alves, presbiteriano del Brasil, defiende su tesis en teología en Princeton con el título de *Towards a Theology of Liberation* en 1968 –aunque concebida en 1967. La obra será publicada bajo el

⁹³ Cfr. *Ação Popular*. Documento Base (multicopiado), Sao Paulo, 1963.

título de *Theology of Hope* ⁹⁴ en inglés, y en castellano: Religión: *Opio o instrumento de liberación*.⁹⁵ En ella se critica, en primer lugar, la solución puramente tecnologista o economicista a los problemas humanos en general. A partir del diagnóstico de H. Marcuse, especialmente en *El hombre unidimensional*-y gracias a él dependiendo de la Escuela de Frankfurt- pero igualmente recurriendo continuamente a Paulo Freire, A. Vieira Pinto o Franz Fanon, o a Feuerbach, Marx, Buber, Bloch, Kierkegaard, Heidegger o Nietzsche, ya los teólogos tales como H. Cox, G. Ebeling, J. Robinson, D. Bonhoeffer, y en posición crítica ante R. Bultmann, K. Barth o J. Moltmann escribe:

Al final Moltmann se acerca a Bultmann y Barth: lo que hace humana la vida humana en el mundo, es decir, la trascendencia, se introduce por un acto de conciencia al retroceder a cierto hecho del pasado. La única manera de la presencia de Dios en el mundo sería la palabra de la promesa [...] La objeción principal a la conclusión de Moltmann es, sin embargo, que simplemente no es verdad que la Iglesia haya sido la partera del futuro [...] Muchos de los movimientos que despliegan hoy una profunda preocupación por la creación de un futuro renovado [...] operan dentro de los límites de una

⁹⁴ Corpus Books, Cleveland, 1969.

⁹⁵ Tierra Nueva, Montevideo, 1970.

estimación puramente secular y humanista de la situación.⁹⁶

Y concluye, desde América Latina:

Los cristianos dedicados a la liberación histórica del hombre han estado, por largo tiempo, prevenidos del conflicto entre su *preocupación última* y el lenguaje que acostumbran hablar. Han descubierto que su lenguaje [cristiano], en vez de crear *posibilidades nuevas de entender y de dirigirse a la realidad que se les aproxima* se han destacado por su efecto paralizante.⁹⁷

Al haber descartado el tecnologismo y el economicismo, y el trascendentalismo escatológico idealista, Alves se abre al "humanismo mesiánico" (el marxismo), pero lo asume desde el "mesianismo humanista" (el cristianismo de liberación), que prioriza lo político desde la experiencia del sufrimiento:

El Dios del cual habla el lenguaje de la comunidad de la fe muestra una parcialidad total por el pobre y el oprimido de la tierra. Los sufrimientos del pobre y del débil son sus propios sufrimientos.⁹⁸

Y, en resumen:

⁹⁶ *Ibid.*, en la edición castellana, pp.97-98. No olvidar que Marcuse había participado en Londres en un encuentro en julio de 1967, que aparecerá ese año con el título: *Un ensayo sobre la liberación* (en D.Cooper, *La dialéctica de la liberación*, México, 1969).

⁹⁷ *Ibid.*, p.103.

⁹⁸ *Ibid.*, p.179.

La actividad del Mesías [...], en un primer tiempo, [es] un poder en contra de la política del Anti-Cristo, es decir, la política de cautiverio. A través del deseo de liberación de Dios los poderes que mantienen al mundo bajo cautiverio [...] son reducidos a la nada.⁹⁹

En fin, un primer gran paso. Una obra que no hay que echar en el olvido, y que aprecia a Teilhard de Chardin tanto como a J. L. Segundo y G. Gutiérrez.¹⁰⁰

En esta misma tradición, Richard Shaull se pregunta por la articulación de la esperanza escatológica y la "liberación del hombre".¹⁰¹ Además, Hugo Assmann advertía sobre las limitaciones de la teología del desarrollo, abriendo el paso a su superación.¹⁰²

En marzo de ese año dictamos un curso en Villa Devoto (Buenos Aires), sobre "Historia de la Iglesia y cultura", donde se indicaba la importancia de la cultura prehispánica, la colonial, y la cultura popular.¹⁰³

Cuando en agosto 1968 se realiza en Medellín la II Conferencia General del Episcopado, una nueva

⁹⁹ *Ibid.*, p.190.

¹⁰⁰ Publicamos en 1965 un folleto *En tomo a la obra de Teilhard de Chardin*, Punto Omega, Buenos Aires, 1964.

¹⁰¹ Véase "Consideraciones teológicas sobre la liberación del hombre", en IDOC 43 (1968); y "La liberación humana desde una perspectiva teológica", en Mensaje 168 (1968), pp.175-179.

¹⁰² Véase de H. Assmann, "Tarefas e limitações de uma teologia do desenvolvimento", en *Vozes* 62 (1968), pp.13-21.

¹⁰³ Véase *Culturura latinoamericana e historia de la Iglesia*, Ediciones de la Facultad de Teología (PUCA), Buenos Aires, 1968, 154pp. Recuer-

teología se manifestaba en estado germinal en algunos documentos. En el primero de ellos, sobre "Justicia", se dice:

Existen muchos estudios sobre la situación del hombre latinoamericano. En todos ellos se describe *la miseria* que margina a grandes grupos humanos [...]. Por eso, para nuestra verdadera liberación, todos los hombres necesitamos una profunda conversión.¹⁰⁴

En el documento sobre la "Paz", donde tomaba parte como asesor G. Gutiérrez, se declara:

Nos referimos aquí, particularmente, a las consecuencias que traerá para nuestros países su dependencia de un centro de poder económico, en torno al que gravitan.¹⁰⁵

En el equipo que redactaba el documento sobre "Pastoral popular", donde participaba Lucio Gera, se escribe:

do la presencia entusiasta del entonces seminarista Rodríguez Melgarejo y de su profesor, Lucio Gera; estas clases permitieron a la teología argentina considerar también la historia popular de su propia cultura. Ambos escribirán, casi inmediatamente después del indicado curso, el importante artículo: "Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina", en *Víspera*, 15 (1970), pp. 59-88. El equipo que poco después constituía Aldo Buentig sobre el "Catolicismo popular" continuará en esta tradición que daba prioridad al "pueblo" como sujeto histórico.

¹⁰⁴ *Los documentos de Medellín. Iglesia y liberación humana*, Nova Terra, Barcelona, 1969, pp.53-55.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.70.

La expresión de la religiosidad popular es fruto de una evangelización realizada desde el tiempo de la conquista [...]. Se advierte en la expresión de la religiosidad popular una enorme reserva de virtudes auténticamente cristianas.¹⁰⁶

Y en el documento sobre "La pobreza de la Iglesia " se expresa:

Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte.¹⁰⁷

En 1970 publicamos en el IPLA (Quito) un libro sobre *América Latina y conciencia cristiana*,¹⁰⁸ donde se interpretaba a la luz de una filosofía de la cultura (y donde se habla de un tema que volverá a ser tratado en Puebla, sobre "el núcleo ético-mítico de una cultura"). En efecto, en esta obra el tema central es la "cultura", que se distingue de "civilización", y se la sitúa en la historia latinoame-

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.124. y se indica como resolución; "Que se procure la formación del mayor número de comunidades eclesiales en las parroquias, especialmente rurales o de marginados urbanos. Comunidades que deben basarse en la Palabra de Dios" (*Ibid.*, p.129).

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.19.

¹⁰⁸ Aparecido en 1970 era, en realidad, una ampliación de dos artículos publicados en *Esprit* (París), julio (1965), que se presentaron en la "I Semana Latinoamericana" llevada a cabo en París en julio de 1964. Allí se cita el famoso texto de la conversión de Bartolomé de las Casas. *Eclesiástico* (Ben Sira) 34,18 s.s., sobre "el pan es la vida del pobre". *Cfr.* "Amérique Latine el conscience chrétienne", y "Pour une histoire de l' église dans l' Amérique Latine" (en dicho número de *Esprit*).

ricana, para rematar en una teología del profetismo como interpretación del sentido actual de la praxis a la luz de la tradición de un pueblo. Todos estos temas serán retornados por la teología de la liberación posteriormente y de muchas maneras. En esa época, y de importancia para el futuro diálogo de los Teólogos del Tercer Mundo, la cuestión era el de la "Iglesia y cultura" principalmente -el marco teórico de mi *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina* (1964), era la problemática de "Iglesia y cultura". Todo esto no surgía de la nada; se había ido produciendo una toma de conciencia de conjunto, generacional, un poco en todas partes.

En ese mismo año, aparecía de G. Gutiérrez *La pastoral de la Iglesia en América Latina*,¹⁰⁹ que todavía no manifiesta las líneas de fondo que se vienen gestando. Sobre algunas notas en vista de una conferencia dictada en Chimbote en 1964, y que aparecerá en 1969,¹¹⁰ se incluye ya el tema de la Teología de la Liberación. Sobre el tema volverá en noviembre de 1969, en un encuentro en la ciudad de Cartigny (Francia), cuando expone "Notas para una

¹⁰⁹ MIEC-JEC, Montevideo, 1968. El esquema (pastoral de cristiandad, crisis de la cristiandad, pastoral de Nueva Cristiandad, pastoral profética) tiene una relación estrecha con la interpretación que se había lanzado en la historia de la Iglesia (véase mi *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*, editada el año anterior), lo que muestra la mutua fecundación de la reflexión del momento. Todavía escribiré un artículo sobre historia "De la Iglesia colonial a Medellín", en *Vispera*, 10 (1970), pp.3-8.

¹¹⁰ *Hacia una teología de la liberación*, folleto publicado por MIEC- JEC, Junio 1969.

teología de la liberación", ¹¹¹ desde la crítica que se venía dando en el plano sociológico -donde un Fals Borda, protestante, acababa de escribir una Sociología de la Liberación en Bogotá- y desde la filosofía -donde Augusto Salazar Bondy publicaba su trabajo sobre *Cultura de dominación* (1968) en Lima, y que se transformará en la obra *¿Existe una filosofía en nuestra América Latina?* ¹¹² Se van así bosquejando claramente las intuiciones futuras de fondo.

En primer lugar, expresaba Gutiérrez la tesis gramsciana de la "prioridad de la acción" -que podría también atribuirse a Tomás de Aquino como la "prioridad de la caridad". La teología parte de la praxis, pero es una "reflexión crítica" de dicha praxis: "es un acto segundo", ¹¹³ En segundo lugar, la tesis de la sociología latinoamericana, como crítica a la teoría del desarrollo:

¹¹¹ Aparece, entre otros lugares, en "Notes pour une théologie de la libération", en IDOC 30 (1970), pp.54-78; en CEP, Lima, 1970.

¹¹² En esta obra (Siglo XXI, México, 1968), se niega la posibilidad de una filosofía auténtica en una cultura colonial y subdesarrollada, dependiente. Termina indicando que sólo una filosofía que piensa el proceso de liberación podrá ser auténtica. Fue en este momento, simultáneamente, que dicté una conferencia en la UNAM (México) sobre la dependencia imitadora de nuestra filosofía en América Latina que se grabó en un disco sobre la "Cultura Latinoamericana" (UNAM, México, 1969), bajo la dirección de Leopoldo Zea. De allí se originará a fines de 1969 y comienzo de 1970 la Filosofía de la Liberación en Argentina (Véase mi obra *Filosofía de la liberación*, Edicol, México, 1977); y sobre la historia de este movimiento "Hipótesis para una historia de la filosofía latinoamericana", en *Ponencias del II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana* (Bogotá), USTA, Bogotá, 1982, pp.405-436.

¹¹³ De la última cita en francés, p.56.

El desarrollo debería ocuparse de las causas de nuestra situación y, en su fundamento, hay una dependencia económica, social, política y cultural de ciertos pueblos en relación a otros. La palabra liberación es la más exacta y expresa mejor el aspecto humano del problema.¹¹⁴

La Iglesia se encuentra, quiéralo o no, comprometida con el proceso de liberación latinoamericana. Y los laicos -junto a los cuales estaba el asesor de los estudiantes de Acción Católica- viven una crisis particular:

En muchos casos, el interés de los laicos por la revolución social reemplaza poco a poco su interés por el Reino.¹¹⁵

La cuestión se situaba, exactamente, en la intersección de la fe y la política; o mejor: de la pérdida de la fe ante una praxis de acción política revolucionaria. Había que "crear" una teología que respondiera desde la tradición de la fe y como parte de la Iglesia a ese requerimiento histórico. Es decir,

La teología, en tanto que reflexión crítica a la luz de la fe sobre la presencia de los cristianos en el mundo, debe ayudarnos a encontrar una respuesta [...]. Lo que buscamos junto a la lucha contra la miseria, la

¹¹⁴ *Ibid.*, p.60. Después se habla de la "teoría de la dependencia", donde se cita a F. Cardoso, E. Faletto, Th. dos Santos, Felipe Herrera, etcétera, sociólogos de la época.

¹¹⁵ *Ibid.*, p.66.

injusticia y la explotación, es la creación de un *hombre nuevo*.¹¹⁶

Poco después, en 1969 como folleto, y posteriormente como librito, aparece un trabajo de Hugo Assmann *Teología de la Liberación. Una evaluación prospectiva*, que debe ser indicada como la primera "demarcación" con respecto a las otras teologías existentes -es decir, la primera clara definición epistemológica.¹¹⁷ Assmann agregaba a la naciente teología de la liberación su delimitación con respecto a la teología alemana -hasta ahora había dialogado con la teología francesa.¹¹⁸ Su aporte es

¹¹⁶ *Ibid.*, p.69. Paradójicamente, la expresión "hombre nuevo" es de San Pablo y del "Che" Guevara. Sonaba, entonces, a los oídos de los jóvenes cristianos revolucionarios como una síntesis novedosa: paulina y revolucionaria... liberadora.

¹¹⁷ Aparecerá en 1970 en el Servicio de Documentación, MIEC-JEC, Doc.Serie I, 23-24. Un primer esbozo se publicó, más resumido, en "La dimensión política de la fe", en *Vida Pastoral* (Montevideo), 21 (1970), pp. 16-25; y en *Perspectivas de Diálogo* 50 (1970), pp.306-312. En su libro *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, Sígueme, Salamanca, 1973, pp.15-102.

¹¹⁸ Esta cuestión tiene cierto interés, porque J. Moltmann aparece algo en la obra de R. Alves, pero J. B. Metz no es citado. Cuando Assmann "demarca" la naciente teología de la liberación de la teología política o de la teología de la esperanza alemanas, no lo hace como de teologías que se encuentran en el origen de la nueva teología latinoamericana, sino, muy por el contrario, como de teologías diferentes. La teología de la liberación surge desde la realidad latinoamericana: desde la realidad eclesial, política, revolucionaria y "científica" (de las "ciencias sociales" latinoamericanas). El horizonte teórico de la teología francesa poco ayudaba a una fuertemente marcada teología vinculada a los procesos político-revolucionarios. La teología alemana es, por primera vez, de primera mano y globalmente, aportada por Hugo Assmann.

insustituible, porque lo que habían sido intuiciones comienzan a constituirse como categorías. Las cosas habían sido dichas, pero Assmann las define; es un aporte esencial. En primer lugar, hay una "innovación terminológica":

Después de Medellín el término *liberación* estuvo presente de manera impresionante en los documentos episcopales, especialmente en aquéllos en que los diversos episcopados nacionales buscaban aplicar a las situaciones de su país, las conclusiones del CELAM. El empleo es frecuente, tanto en títulos de documentos (por ejemplo "Evangelio y liberación del hombre" del episcopado chileno) cuanto en conexiones temáticas ("salvación-liberación", "gracia-liberadora") y adjetivaciones ("pastoral liberadora"). A la par de la palabra clave "concientización", difícilmente se encontrará otro término referencial más frecuente y significativo en el lenguaje eclesial del momento.¹¹⁹

Pero, y es lo más fundamental, hay un "contenido socio-analítico y semántico" nuevo.¹²⁰

El término *liberación* subvierte la estructura mágico-proclamativa de la *acción por la palabra* (Worttat) y exige, al menos tendencialmente, la *palabra de la acción* (Tatwort).¹²¹

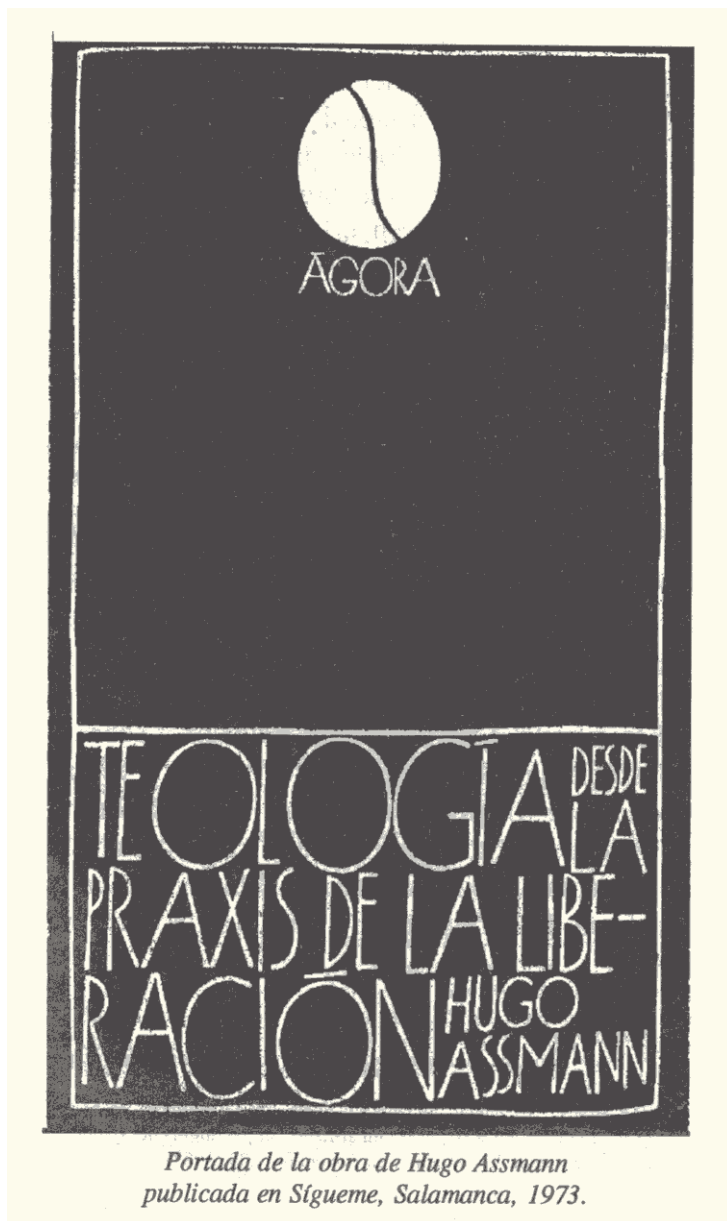
"Liberación" se opone a "dependencia"¹²² —más que a explotación en la relación capital-trabajo y por

¹¹⁹ *Op.cit.*, pp.30-31.

¹²⁰ *Ibid.*, p.31.

¹²¹ *Ibid.*, p.32.

¹²² *Ibid.*, pp.39 ss..



ello puede atraer también a las burguesías en su intento de liberación "nacional": esto era conveniente y posible. Es una teología que usa las "ciencias humanas"¹²³ porque descubre el "mundo como conflictividad",¹²⁴ y de allí la importancia del uso del libro del *Éxodo* -que Rubem Alves fue uno de los primeros en usar paradigmáticamente, y que cita Assmann:

El *Éxodo* fue la experiencia generadora de conciencia del pueblo de Israel [...] El *Éxodo* es el centro estructurante pues determina la lógica integradora, el principio de organización e interpretación de los hechos de la experiencia histórica.¹²⁵

Quizá lo más rico de este aporte fueron las páginas sobre "elementos para una caracterización [demarcación] más precisa" de la Teología de la Liberación.¹²⁶ A partir de unas reflexiones sobre la "praxeología", de la relación de praxis y verdad (donde se inspira en Kotarbinski, G. Petri, T. Maldonado, Sánchez Vázquez), y de la definición de "fe como praxis", marca las diferencias con la "teología de la revolución", "teología política" de

¹²³ *Ibid.*, pp.47ss..

¹²⁴ Estos aspectos son anotados en gran parte por primera vez por Assmann.

¹²⁵ Alves, "El pueblo de Dios y la liberación del hombre", en *Fichas ISAL*, 3 (1970), pp.9 ss.; véase mi artículo "El paradigma del Éxodo en la Teología de la Liberación", en *Concilium*, 209 (1987), pp.99-114.

¹²⁶ H.Assmann, *Op.Cit.*, pp.59 ss..

J. B. Metz,¹²⁷ "teología de la esperanza" de J. Moltmann, "teología del cuestionamiento" de H. D. Bastian -y un valioso anexo sobre "La separación entre dogmática y ética. Una ideología" (siguiendo la pregunta lanzada por J. L. Segundo) .Se deja ver igualmente el comienzo de una polémica interna a la Teología de la Liberación. Contra L. Gera y G. Rodríguez Melgarejo (y contra mi propia posición), Assmann indica que, analizándose la cuestión del "pueblo", "se omitió demasiado la consideración del factor *clases sociales*",¹²⁸ y, por ello, "pueblo" "no ofrece ninguna operacionalidad para una Teología de la Liberación".¹²⁹ En fin, esta

¹²⁷ En su artículo, Gustavo Gutiérrez se había referido a Moltmann y Metz ("Notes pour une théologie de la libération", pp.73-75), pero no había todavía indicado claramente las diferencias. Assmann lo hace con nitidez (*Op.cit.*, pp.83 ss.). H.Assmann indica como fuentes el artículo de G. Gutiérrez, el de J. A. Hernández "Esbozo para una teología de la liberación", en *Liberación, opción de la Iglesia en la década del 70*, Bogotá, 1970, pp.37-59; J. L. Segundo, *Problemática de la idea de Dios y de la liberación del hombre*, ISAL, Montevideo, 1970 (mimeografiado), y su otra obra *De la sociedad a la teología*, Lohlé, Buenos Aires, 1970; Lucio Gera, en *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, Buenos Aires, 1970, pp.134 ss.; Arturo Paoli, *Diálogos de la liberación*, Lohlé, Buenos Aires, 1970; y el famoso artículo de Methol Ferré, "Iglesia y sociedad opulenta. Una crítica a Suenens desde América Latina", en *Vispera* 3 (1969), anexo de 23 págs.

¹²⁸ G. Girardi publicaba *Christianisme, libération humaine, lutte des classes*, Cerf, París, 1972 (de un texto en castellano de 1971). Esta posición fue asumida por G. Gutiérrez en El Escorial al exponer el "pobre" como "clase". Cfr. Noel Olaya, "Unidad cristiana y lucha de clases", en *Cristianismo y Sociedad* 23-24 (1970), pp.61-69; Rubén Dri, "Alienación y liberación", en *Cristianismo y Sociedad*, 26 (1970), pp 59-60.

¹²⁹ H.Assmann, *Op.cit.* p.98, nota 101. Se mostrará en el futuro como la categoría "pueblo" (como "pobre", que defendíamos en esa época) terminarán por imponerse en toda la teología de la liberación cinco años después.

obrita de Assmann es el comienzo epistemológico preciso de la teología de la liberación.

Mientras tanto, se venían realizando numerosos encuentros, asambleas, simposios, cursos sobre Teología de la Liberación. Del 24 al 28 de noviembre de 1969 organizó la Sociedad Teológica Mexicana un congreso sobre "Fe y desarrollo", publicado después como *Memoria del primer Congreso Nacional de teología: Fe y desarrollo*, en dos tomos,¹³⁰ donde aparecen figuras como Luis del Valle, y se concluye que el tema es más bien el de la teología de la liberación -con asistencia de más de ochocientos participantes. Entre el 6 al 7 de marzo de 1970 se realiza una reunión internacional sobre *Liberación: opción de la Iglesia en la década del 70*, donde igualmente se publican dos volúmenes.¹³¹ En Buenos Aires, del 3 al 6 de agosto, ISAL convoca a veinte teólogos, publicándose las ponencias en *Fichas de ISAL* (26) y en *Cristianismo y Sociedad* (23-24). Se efectuó un II Encuentro de teología de la liberación en Bogotá, del 24 al 26 de julio -publicado en un boletín denominado *Teología de la Liberación*, dirigido por Gustavo Pérez, en Bogotá en 1970. En la ciudad de Juárez (México) se reúnen del 16 al 18 de octubre en torno a un *Seminario de Teología de la Liberación* cuyos trabajos quedaron sólo mimeografiados.¹³² En

¹³⁰ Ediciones Alianza, México, 1970.

¹³¹ Ya citado, Bogotá, 1970; con ponencia de J. Hernández, G. Gutiérrez; etcétera.

¹³² Pueden consultarse en el IDOC (Roma).

Oruro (Bolivia), del 2 al 19 de diciembre se efectuó un curso de pastoral sobre teología de la liberación. En Buenos Aires, del 14 al 17 de agosto de 1971, tuvo lugar un encuentro donde se relacionaba la teología con filosofía de la liberación -asistían O. Ardiles, H. Assmann, E. Dussel, J. C. Scannone, L. Gera.¹³³

Estos ejemplos de reuniones son sólo para indicar que la teología de la liberación es un "movimiento eclesial", fruto de una encrucijada de la Iglesia como totalidad, y de una "generación" de teólogos. A diferencia de Europa y Estados Unidos, escribía Rosino Gibelini de Italia, cuando contempló las casi tres mil participantes de un curso de teología que organizamos en la ciudad de México, el I Encuentro de Teólogos de la Liberación en 1975, escribía:

El europeo que lea un texto de teología de la liberación entiende conceptualmente las instancias de la teología de la liberación, pero no se da cuenta de que es un movimiento de la iglesia.¹³⁴

De importancia fue igualmente la reunión de biblistas sobre el tema "Éxodo y liberación", en Buenos Aires, en julio de 1970.¹³⁵ El mismo secretario

¹³³ Véase "Dialéctica de la liberación latinoamericana", en *Strómata* (Buenos Aires), 1-2 (1971), y posteriormente una obra conjunta *Hacia una Filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973.

¹³⁴ En *Christus* (México), 479 (1975), p.9.

¹³⁵ Se dedicó a ello el número de 1970 de la Revista *Bíblica*. Véase además

general del CELAM, Monseñor Eduardo Pironio, escribió un texto sobre "Teología de la Liberación", para el encuentro del Departamento de Educación, del 27 agosto al 2 de noviembre de 1970.¹³⁶ No puede olvidarse que la nueva teología contaba con un equipo de excelentes revistas que apoyaban su expansión en el plano nacional o regional. Recuérdese, por ejemplo, *Strómata* (Buenos Aires), *Teología y vida* (Santiago de Chile), *Cristianismo y Sociedad* (Montevideo), *Christus* (México), *Actualidad Pastoral* (Buenos Aires), *Pastoral Popular* (Santiago de Chile), *Revista Brasileira de Teología* (Petrópolis), *Sic* (Caracas), *Diálogo Social* (Panamá), *Víspera* (Montevideo, que cumplió una gran labor hasta que fue cerrada por la represión militar), el "Servicio de Documentación" del MIEC-JEC (Montevideo, Lima), *Fichas de ISAL*, y muchas otras. Como puede observarse, en esta época el peso reflexivo estaba en el Cono Sur principalmente (de Argentina, Uruguay, Chile, hasta Perú y Brasil). Variará esta im-

H. Bojorge, "Éxodo y liberación", en *Víspera*, 19-20 (1970), pp.33-37; Pedro Negre, "Biblia y liberación", en *Cristianismo y Sociedad*, 24-25 (1970), pp.69-80; José Mígués Bonino, "Teología y liberación", en *Actualidad Pastoral* (Buenos Aires), 3 (1970) pp.83ss.; Julio de Santa Ana, "Notas para una ética de la liberación", en *Cristianismo y Sociedad*, 23-24 (1970), pp.43-60.

¹³⁶ Publicado en *Teología* (Villa Devoto, Buenos Aires), 8 (1970), pp.7-28. Véase además del mismo autor "Teología de la liberación", en *Criterio* (Buenos Aires), pp. 1607-1608 (1970). Véase además de Héctor Borrat, "Para una teología de la vanguardia", en *Víspera*, 17 (1970), pp.26-31; y posteriormente "Hacia una teología de la liberación", en *Marcha* (Montevideo), 1527 (1971), pp.1-15.

plantación geográfica cuando se desate la represión político-militar posterior .

Además, la nueva teología era, en realidad, la teología surgida dentro de los cuadros del CELAM. Se enseñaba oficialmente en sus organismos, el Instituto Pastoral de Quito (desde 1967 a 1973), el de catequesis de Manizales, en el de Liturgia en Medellín, el de Juventud en Bogotá; los cursos para sacerdotes, religiosos, laicos; en los Departamentos de Educación, de Pastoral, de formación del clero, de Misiones, etcétera. Era la teología de la Iglesia posconciliar, de la Iglesia que había organizado Medellín. Era la teología de las nacientes Comunidades Eclesiales de Base, la que inspiraba la pastoral popular, la que justificaba el compromiso político de los jóvenes universitarios radicalizados fundamentales para el futuro de América Latina en su conjunto.

Como hemos visto, también la teología protestante era sumamente activa. Cabe destacarse la posición de José Míguez Bonino, quien llegará a ser uno de los presidentes del Consejo Ecuménico Mundial de Iglesias de Ginebra.¹³⁷

¹³⁷ Véase "La théologie protestante latino-américaine aujourd'hui", en *IDOC-International*, 9 (1969), pp.77-94. Posteriormente "Nuevas perspectivas teológicas", en *Pueblo oprimido*, Tierra Nueva, Montevideo, 1972; *Doing Theology in a revolutionary situation*, Philadelphia, 1974; *Christians and Marxist*, Eerdmans, Grand Rapids, 1974; *The mutual challenge to revolution*, Eerdmans, Grand Rapids, 1976; *La fe en busca de eficacia*, Sígueme, Salamanca, 1977. Excelente por su reflexión e historia; es la obra de varios autores *Luta pela vida e evangelização. A tradição metodista na teologia latino-americana*, Paulinas, Sao Paulo, 1985.

No puede tampoco olvidarse que en 1969 apareció la obra del mexicano Porfirio Miranda, Marx y la Biblia -traducida inmediatamente al Inglés en Orbis Books-, que recorrerá el mundo. En efecto, la Biblia y el pensamiento de Marx eran dos referencias, -con diverso sentido, es evidente- de la nueva teología.¹³⁸

Es por ello que cuando en 1971 –debió escribir la desde fines de 1970 a comienzos de 1971, ya que hay pocas citas del 1971, y sólo en los últimos capítulos- se publica en Lima la obra de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*,¹³⁹ constituyó el fin de la época de la constitución de la nueva teología latinoamericana. El autor muestra como esta teología no es la obra de unas personas, sino el fruto de la reflexión de una "opción de la Iglesia latinoamericana":¹⁴⁰ es la teología de una experiencia eclesial (desde 1968 de manera especial) a nivel continental, a diferencia de las corrientes teológicas que dependen de un fundador.¹⁴¹

¹³⁸ Hemos tratado el tema en "Teología de la Liberación y marxismo", en *Cristianismo y Sociedad*, (México) 98 (1988), pp. 37- 60.

¹³⁹ Primera edición en CEP, Lima, 1971; 2da.edición en Sígueme, Salamanca, 1972, de donde citaremos. Ha aparecido una nueva edición modificada en inglés A Theology of liberation, Orbis Books, New York, 1988, en donde además del título hay múltiples modificaciones y una nueva introducción (pp.XVII-XLVI).

¹⁴⁰ Capítulo III, central de la obra (pp.111-183).

¹⁴¹ La parte agregada en la segunda edición de mi *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika* (pp.200-379), escrita a fines de 1971, relata los acontecimientos eclesiales y el contexto de esta gestación de la teología de la liberación. Las páginas 374-379 fueron escritas para la 3era.edición, posterior a la Asamblea de Sucre del CELAM en 1972. El *Anhang* (pp.380 ss.) es tomado de la séptima edición de 1985).

Puede observarse que el esquema de su exposición, de algo más de veinte páginas, en Chimbote o Cartigny es, exactamente, el índice de la obra del 1971 -aunque la única novedad estructural del libro es la II Parte: "Planteamiento del problema", donde incorpora la materia avanzada en su obra sobre la historia de las pastorales en América Latina, y un importante capítulo cinco sobre "Crisis del esquema de la distinción de planos" -donde se indican las líneas generales de la superación de la teología de la Acción Católica, o aún más profundamente, la ambigüedad del dualismo de la distinción de los "dos planos": el espiritual y el temporal.¹⁴²

Las cuatro partes de la obra tienen una lógica en su desarrollo interno, y expresan las limitaciones de la época. En la primera de ellas, "Teología y liberación", y tal como indicamos en su exposición en Chimbote y Cartigny, se trata de mostrar la fecundidad de la intuición gramsciana de la relación "praxis-teoría" -sin referirse explícitamente a lo que la Escuela de Frankfurt había indicado al respecto.¹⁴³ Pero debe comprenderse lo que esta problemática significa para la teología; sobre todo si la "praxis" de la que se habla es concreta. La "praxis" referida al tema del "desarrollo" era ambigua, y no exigía la necesidad de una "liberación humana" -como se decía en la época-; no podía

¹⁴² *Op.Cit.*, pp. 73.ss..

¹⁴³ En 1963 J. Habermas había publicado *Theorie und Praxis* (Teoría y Praxis), y en 1968 *Erkenntnis und Interesse* (Conocimiento e interés), que hubieran sido buenos puntos de referencia críticos.

verdad e imagen

teología de la liberación

perspectivas

GUSTAVO GUTIÉRREZ

*Portada del libro de Gustavo Gutiérrez,
Ediciones Sígueme, 1972. Esta obra
marca la consolidación de la Teología de la Liberación*

exigir una "revolución social" si fuera el caso, y ante la cual el cristiano ya no retrocedería por principio. En la historia de la teología mundial esta cuestión es un verdadero "antes y después". Su fecundidad sigue teniendo resultados.

En la segunda parte del libro de Gutiérrez, "Planteamiento del problema" -como hemos ya indicado-, la historia ayuda a descubrir el presente, pero sobre todo se reflexiona sobre la insuficiencia de la teología (todavía vigente en tiempos del Papa Juan Pablo II en grupos hegemónicos de la Iglesia de "Restauración" a fines de la década de los ochenta) de los "dos planos": el temporal y espiritual. Por el contrario, se expresa claramente que la historia es *una* -desde el estado de la cuestión teológica en la escuela francesa. La cuestión era más pertinente en América Latina (con la Acción Católica en crisis pero vigente teológicamente, y con la Democracia Cristiana como solución política del compromiso cristiano que había que criticar). En realidad, era a Jacques Maritain que se superaba y a su *Humanisme integrale* (1936), que había formado la inteligencia más progresista en el continente, principalmente entre estudiantes (con los que G. Gutiérrez se relacionaba principalmente).

En la tercera parte, "La opción de la Iglesia latinoamericana", se trata el referente principal de la obra: la praxis histórica y comunitaria, institucional, de los cristianos, de la Iglesia en cuanto tal. No se trata de la opción de una "Iglesia paralela" -como

se pretenderá después hacer creer. Es la opción de la "única" Iglesia, la "institucional", la "oficial", la hegemonizada por el CELAM de la época, por los obispos, bajo aprobación simpática y querida del Vaticano. De la "conciencia" adquirida de la necesidad del desarrollo (cultural, político, económico, etcétera), y gracias a la crítica del desarrollismo efectuada por la reciente "teoría de la dependencia" -que era enseñada y se aprendía con aprobación en cursos para obispos, entre religiosos, es decir, no era una posición de minorías desde la carta de los "Obispos de Tercer Mundo"-, la Iglesia desde Medellín (en su praxis colectiva e histórica), optaba por la "liberación humana" global (aun revolucionaria) como condición de posibilidad integral de la salvación de América Latina en nuestro tiempo. Es bello leer el uso inteligente de los autores del momento, pero también de un Mariátegui o de un "Che" Guevara -que escandalizaba, como es evidente, a los conservadores en ese momento "en retirada" por poco tiempo, como veremos. Se trataba del compromiso concreto de los cristianos. En cuanto a los laicos leemos:

Hoy, los movimientos apostólicos de juventud han radicalizado sus opciones políticas [...] Las opciones políticas cada vez más revolucionarias de los grupos cristianos -sobre todo estudiantiles [JEC, JUC, FUMEC], obreros [JOC] y campesinos [JAC]-, han hecho con frecuencia que los movimientos de apostolado laico entren en conflicto con la jerarquía, pongan en cuestión

su actual ubicación en la iglesia y, finalmente, muchos de ellos sufran serias crisis.¹⁴⁴

La teología de la liberación surge, entonces, no por un prurito academicista de originalidad, o por el placer a la criticidad, ni por una intención de negación de la Iglesia en su jerarquía, en su institucionalidad, etcétera; surge, muy por el contrario, para llenar la necesidad de suplir "esquemas teológicos" insuficientes, no adecuados para acompañar y hacer crecer la "fe" del cristiano en una época de crisis, de profundos conflictos, y hasta en situaciones revolucionarias frecuentemente. Fue una respuesta madura, serena, a la altura de las exigencias racional del tiempo. Pero esa crisis no toca sólo al laico, sino principalmente al sacerdote:

Es frecuente hoy, en América Latina, que ciertos sacerdotes sean considerados como elementos subversivos.¹⁴⁵

En efecto, desde la renovación del Concilio, los sacerdotes, y los religiosos y religiosas, descubren su responsabilidad en la transformación, también política en último término (porque allí se juegan las posibilidades reales del cambio de estructuras), lo que produce una crisis de su identidad, sobre todo teniendo en cuenta la formación teológica recibida.

¹⁴⁴ *Op.cit.*, pp. 137-138.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.145.

Pero, por último, los mismos obispos se "transforman en figuras políticas" al descubrir su función pastoral en cumplimiento del Concilio y Medellín. Todo ello da una nueva "presencia" a la Iglesia en la vida del Continente.

En la cuarta parte, "Perspectivas", se abren diversas brechas de posible reflexión teológica. Tiene una primera sección sobre, "Fe y hombre nuevo". En ella se expone la relación entre "liberación y salvación" -que da un estatuto teológico al tema económico político de la liberación-; la historia "una" como el lugar de encuentro de Cristo y el hombre -negando por anticipado el "horizontalismo", e implantando la historia en visión cristocéntrica, donde "conocer a Dios" es obrar la justicia (en la línea ya abierta por Porfirio Miranda). En un párrafo central, "Una espiritualidad de la Liberación", se insiste en la importancia de la espiritualidad, que es situada todavía en una línea más individualista y en relación a la opción revolucionaria, muy diversa a la espiritualidad del pueblo en una línea de liberación desde el sufrimiento ancestral:

Esto es lo que han comenzado a vivir muchos cristianos al comprometerse con el proceso revolucionario latinoamericano.¹⁴⁶

Se expone igualmente la relación entre proyecto del Reino y los proyectos políticos históricos -tan esen-

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.266. La cita de A. Paoli, *Diálogo de liberación*, es obligada (p.266, nota 48).

cial para el futuro desarrollo de la teología de la liberación.

En la segunda sección, "Comunidad cristiana y nueva sociedad", trata dos cuestiones: "La Iglesia: sacramento de la historia" -donde se bosqueja una eclesiología- y "Pobreza: solidaridad y protesta". En la primera, la "comunidad" es una fraternidad que no puede, sin embargo, dejar de estar en medio de la "lucha de clases".¹⁴⁷ Allí se bosqueja un debate de fondo.

En un momento escribe:

El que habla de lucha de clase no la propugna [...]; lo que hace es comprobar un hecho,¹⁴⁸ y a lo sumo contribuir a que se tome conciencia de él. Y no hay nada más macizo que un hecho. Ignorarlo es engañar o engañarse.¹⁴⁹

En la cuestión de la "pobreza" -es verdad que fundamentalmente la pobreza como posición "subjetiva" (la pobreza como actitud, pero todavía no objetiva y prioritariamente "el pobre"). Es la pobreza material, pobreza o infancia espiritual, pobreza como hecho escandaloso, como "solidaridad con los pobres".

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp.352 ss..

¹⁴⁸ Véase la *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación*, IX,2 (*Acta Apostolicae Sedis*, 76 [1984] 876- 909), donde se afirma exactamente lo mismo.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.355. Aquí se cita la obra de Giulio Girardi, *Amor cristiano y lucha de clases*, Sígueme, Salamanca, 1971.

En la cuestión de la "pobreza " -es verdad que fundamentalmente la pobreza como posición "subjetiva" (la pobreza como actitud, pero todavía no objetiva y prioritariamente "el pobre"). Es la pobreza material, pobreza o infancia espiritual, pobreza como hecho escandaloso, como "solidaridad con los pobres".

Para terminar, queremos anotar que Gutiérrez cita un texto de Althusser, que en la década de los treinta fue miembro de la Juventud de Acción Católica francesa, cuando éste expresa pesimistamente:

Me parece que la crisis de la Iglesia se irá agravando [...]. No son las teologías de la revolución o de la violencia las que pueden restaurar un verdadero pensamiento teológico moribundo [...]. No se ve cómo [...] por las estructuras heredadas [por la Iglesia] de un largo pasado y de un papel político al servicio de las clases dominantes, y en la tradición que resulta de eso, la Iglesia podría reconvertirse al servicio de los trabajadores en la lucha de clases.¹⁵⁰

La teología de la liberación *constituida* respondía justamente a este tipo de objeciones de fondo, en especial para la conciencia de los jóvenes cristianos (que no pueden ser rápidamente criticados como meros "pequeños burgueses", porque de entre ellos saldrán los revolucionarios: los Camilo Torres, Marta Harnecker o Luis Carrión); una generación de

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.381ss.

cristianos determinantes para la historia latino-americana en su conjunto. El debate que pronto se estableció versaba sobre la realidad "objetiva" del pobre. Unos, la línea argentina (entre los que me contaba, junto a Gera y Scannone), defendía ya la realidad del pobre como "pueblo". *En Sacerdotes para el Tercer Mundo*,¹⁵¹ o en mi *Historia de la Iglesia en América Latina*,¹⁵² se puede ver cómo se intenta plantear una teología del "pueblo" de Dios -no teniendo como horizonte la cuestión de las "clase" todavía. Los obispos argentinos en esta época hablan de la "Iglesia de los pobres":

La Iglesia de los pobres [...]. Los pobres son el sacramento de Cristo, el signo de su presencia -ha dicho Pablo VI [...]-, en la misteriosa sociología y humanismo de Jesús. El está encarnado en cada hombre doliente, en cada hambriento, enfermo, desnudo, encarcelado. Por eso, la Iglesia honra a los pobres, los ama, los defiende, se solidariza con su causa [...]. Por eso la Iglesia, sacramento de Cristo, es la Iglesia de los pobres.¹⁵³

Mientras tanto, Juan Luis Segundo había seguido produciendo. Su *Teología abierta para el*

¹⁵¹ Publicaciones del Movimiento, Buenos Aires, 1970, pp.123ss.. Véase igualmente *Polémica en la Iglesia. Obispos argentinos y Sacerdotes del Tercer Mundo*, Ediciones Búsqueda, Buenos Aires, 1970.

¹⁵² *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, pp.195-197.

¹⁵³ "Declaración del Episcopado argentino. Sobre la adaptación a la realidad actual del país de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano", San Miguel, 21-26 de abril de 1969, Ed. Secretariado del Episcopado, Buenos Aires, 1969, p.24.

*laico adulto*¹⁵⁴ significará la primera gran obra teológica con visión de conjunto. Pero 1970, *De la sociedad a la teología*,¹⁵⁵ estudia ya el pasaje de una teología a la sociedad en su conjunto y comienza a elaborar una teología de la ideología que le ocupará mucho más en el futuro. Por mi parte, en 1971 di una serie de conferencias en Buenos Aires, que apareció con el título *Caminos de Liberación Latinoamericana*.¹⁵⁶ En esta obra, en estricto sentido teología de la liberación -en especial su introducción en el uso del Éxodo, con categorías teológicas críticas: el Otro como "pobre" que interpela a la justicia, como lugar de la epifanía de Dios, pasando del concepto "subjetivo" al concepto "objetivo" de "pobre" (ahora como "categoría" teológica, como "exterioridad" al "sistema" o al "mundo de la vida

¹⁵⁴ Lohlé, Buenos Aires, tomos I-V, 1969-1971. Es cierto que todavía parte de la tradición de la teología renovada y progresista de posconcilio, pero todavía no teología de la liberación. De gran importancia su traducción inglesa en Orbis Books, New York. Véase además *De la Sociedad a la Teología*, Lohlé, Buenos Aires, 1973; *Liberación de la Teología*, Lohlé, Buenos Aires, 1975; *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación*, La Aurora, Buenos Aires, 1973.

¹⁵⁵ Lohlé, Buenos Aires, 1970.

¹⁵⁶ Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1972 (traducido al francés: *Histoire et Théologie de la libération*, Editions Ouvrieres, París, 1976, y al inglés: *History and Theology of Liberation*, Orbis Books, New York, 1974, como una de las primeras obras en ambas lenguas sobre el tema). Véase en portugués *Caminhos de libertacao*. Ed. Paulinas, Sao Paulo, vol.I-IV, 1985. Posteriormente se publicará *Ética y teología de la liberación*, Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1974; y toda una corriente de filosofía de la liberación: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, vol. I y II; posteriormente en Edicol, México, el vol.3, 1977; en USTA, Bogotá, los vol. .IV y V, 1980. Y *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974.

cotidiana"). El "paradigma" del *Éxodo* es usado como marco teórico fundamental.

En agosto de 1971 se organizaba en Buenos Aires una Semana Académica¹⁵⁷ sobre teología de liberación. Fue determinante en la vinculación de filosofía de liberación y teología de la liberación -cuestión que recobra importancia a comienzo de la década de los noventa con la crisis de las ciencias sociales y el surgimiento de una filosofía crítica como las de K.O. Apel o Juerger Habermas, como veremos más adelante.¹⁵⁸

Pienso que esta etapa de constitución culmina con el *Encuentro del Escorial*, realizado en España

¹⁵⁷ Paradójicamente, nada sabíamos en ese momento del pensamiento de Karl O. Apel o Juerger Habermas, pero los situábamos por anticipado (en la crítica a Heidegger, la Escuela de Frankfurt, y las teologías de la esperanza y política). Esa obra definió la teología de la liberación en su marco epistemológico e histórico. Véase "Dialéctica de la liberación latinoamericana", en *Stromata* (Buenos Aires) 1-2 (1971), donde estuvieron presentes entre otros Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Lucio Gera, etcétera. Juan Carlos Scannone escribe "Hacia una dialéctica de la liberación", en *Stromata*, 1 (1971), pp.23-60; "El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación", en *CIAS* (Buenos Aires), 211 (1972), pp.5-20; "Ontología del proceso auténticamente liberador", en *Seladoc. Panorama de la teología latinoamericana*, Sígueme, Salamanca, 1975; y, por último, *Teología de la liberación y praxis popular*, Sígueme, Salamanca, 1976. Veremos, posteriormente, cómo la teología de la liberación argentina hasta 1975 (Lucio Gera, J. C. Scannone, E. Dussel, etc.) tendrá una profunda escisión desde la muerte de Perón (escisión que ha sido hasta ahora mal indicada en las reconstrucciones históricas).

¹⁵⁸ Véase la obra conjunta que publicamos *Hacia una Filosofía de la Liberación*, Bonum, Buenos Aires, 1973, con pensadores tales como J. C. Scannone, Osvaldo Ardiles, Alberto Parisi, Hugo Assmann, Aníbal Fomari, Enrique D. Guillot, Enrique Dussel, Horacio Cerutti, etcétera.

en el lugar célebre de dicho nombre, en julio de 1972. Allí estuvieron presentes prácticamente todos los teólogos de la *primera generación* de la teología de la liberación -y aun algunos de la *segunda generación*, como Leonardo Boff, por ejemplo-, ante casi cuatrocientos teólogos europeos (no sólo españoles) ante los cuales se expusieron algunas de las tesis de la teología ya constituida "inicialmente" en América Latina. Hubo una especial recepción en la España que sufría todavía el franquismo -lo que explica la simpatía y "comprensión" del tema (posteriormente la historia nos llevará por caminos muy diversos).¹⁵⁹ El número de la revista *Concilium*¹⁶⁰ aparecido en 1974 se organizó en El Escorial y puede considerarse un fruto del mismo encuentro. Es interesante anotar que teológicamente hubo una discusión de fondo en este Encuentro en torno al "pobre". Yo lo situé en la historia latinoamericana y como "pueblo" -lo mismo que Scannone y Gera, por ejemplo-; otros lo situaron como "clase" -como G. Gutiérrez, H. Assmann, Gonzalo Arroyo, etcétera. Era todavía un tema al que no se había llegado a consenso; un cierto "clasismo" dominaba toda-

¹⁵⁹ La publicación del Encuentro en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Sígueme, Salamanca, 1973, las exposiciones principales, resumen de los debates en grupos de trabajo, y con una buena bibliografía hasta ese momento.

¹⁶⁰ La revista *Concilium* dedicó el número 96 del año 1974 a la Teología de la Liberación latinoamericana. Allí colaboramos J. L. Segundo, G. Gutiérrez, L. Boff, E. Dussel, S. Galilea, J. Comblin y otros participantes del Encuentro de El Escorial -donde se estructuró el número.

vía el discurso, pero entrará en crisis muy pronto.¹⁶¹ Ahora ya no se habla sólo de una "Iglesia *pobre*" (subjetivamente y en su jerarquía), sino de una "opción *por los pobres*" (objetivamente). Pero adviértase, que si la Iglesia (o los teólogos) "optan" por el "pobre", significa que "no-son-pobres" todavía por nacimiento, por situación o posición de clase. Es un momento de maduración, pero, al mismo tiempo, el final del tiempo o del *kairos* de la *constitución de la teología de la liberación*. En el futuro se construirá sobre este fundamento.

TERCER PERÍODO. La Teología de la "Iglesia de los pobres" en el cautiverio y el exilio (1972-1979)

Si hay una "noche oscura" *política* de la fe -en un sentido análogo al de San Juan de la Cruz en el *Cántico Espiritual* o en la *Subida al Monte Carmelo*- la vivió purificantemente la teología de la liberación desde 1972. Cuando vengan los nuevos ataques en 1984 -y ahora desde Roma misma-, se tendrá ya la docilidad al Espíritu y la paciencia en el sacrificio aquilatados en las persecuciones de más de doce años. La teología de la liberación sufrirá una doble presión.

¹⁶¹ J. L. Segundo habla de la cuestión en *La liberación de la teología*, Lohlé, Buenos Aires, 1974, pp.207-232. Es interesante que A. Álvarez Bolado en El Escorial, en 1972, llegará a escribir que la teología de la liberación ha "tomado la palabra, aunque la mayor parte de los hombres de esta familia de opciones fueran un día reducidos al silencio" (*Fe cristiana y cambio social*, p.24).

Fuera de la Iglesia, en la sociedad política (el Estado que se militariza) y civil (los grupos dominantes que pasan a la ofensiva con violencia); y dentro de la Iglesia (desde la XIV Asamblea ordinaria del CELAM, con la secretaría general de Monseñor López Trujillo y el viraje de orientación de la Conferencia de Obispos), donde los grupos conservadores, desorientados desde el Concilio, reagrupan fuerzas en alianza con sectores desarrollistas –progresismo capitalista de dependencia, que confunden industrialización con la expansión de las transnacionales.¹⁶²

En efecto, desde el golpe militar de 1964 en Brasil con Castelo Branco, se produjeron posteriormente muchos otros (1971 en Bolivia con Hugo Bánzer, en 1973, disolución del Congreso en Uruguay, el golpe de Estado en Chile con Pinochet; en 1975 hay cambio de orientación con Morales Bermúdez en Perú, en 1976 Rodríguez Lara en Ecuador, y Videla comanda el golpe de Estado en Argentina, etcétera). Hay entonces el imperio de la "Seguridad Nacional" -con represión contra el pueblo y contra la Iglesia, en especial su corriente profética, hasta el martirio de miles de laicos, sacerdotes. La teología de la liberación es reprimida, con el beneplácito de muchos en la Iglesia -aun obispos- especialmente en el Cono Sur (lugar de su origen más creativo): en

¹⁶² Véase el desarrollo histórico de este periodo en mis obras citadas: *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, pp.380 ss.; *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza 1968-1979*, pp.245-507; y en *Hipótesis para una Historia de la Teología en América Latina*, pp.49 ss..

Brasil, Argentina, Uruguay, Paraguay, Bolivia y Chile fueron violentamente oprimidas (la teología de la liberación era motivo de prisión, tortura y muerte). Es por ello que el eje principal pasará al Perú-Brasil; en el primero de estos países, porque nunca hubo una represión frontal; en el segundo, porque desde 1968, con la presidencia de la Conferencias de Obispos del Brasil de Monseñor Aloisio Lorscheider, será la Iglesia institucional (con sus obispos, sacerdotes y religiosos) la que saldrá a enfrentar a la sociedad política en nombre de la sociedad civil silenciada, reprimida y martirizada. La obra teológica de Monseñor Padim en Brasil es profundizada por José Comblin, quien reflexiona sobre la vinculación entre la represión militar, su ideología, y la legitimación a partir de la pretendida defensa de la "civilización occidental y cristiana".¹⁶³

El CELAM cierra el Instituto Pastoral de Quito con el pretexto de reunificar los institutos, y abre uno nuevo en Medellín (del cual son excluidos, G. Gutiérrez, J. Comblin, E. Dussel, Carrasquilla, S. Galilea, etcétera). Se los excluye igualmente de todos los departamentos, seminarios, encuentros, etcétera —y todo culminará en la III Conferencia General de Puebla, que no contará con ninguno de los teólogos de la liberación. El Instituto "Lumen Vitae" de Bruselas cambia igualmente de orientación —son

¹⁶³ "La nueva práctica de la Iglesia en el sistema de la Seguridad Nacional", en *Encuentro Latinoamericano de Teología, Liberación y Cautiverio*. Debates en tomo al método de la teología en América Latina, Comité Organizador, México, 1975.

excluidos Giulio Girardi, F. Houart, E. Dussel, etcétera.

Fue en el IPLA, dependiendo del Departamento de Pastoral del CELAM, que se organizó la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA), en enero de 1973 -cuyo presidente fue nombrado por Monseñor E. Pironio. Dicha Comisión proyectó escribir una *Historia General de la Iglesia en América Latina* -editada desde 1977-, en once volúmenes de gran formato. La misma Comisión ha organizado ciclos de estudios largos (cuatro meses) y cortos, encuentros nacionales e internacionales anuales y tiene muchos otros proyectos (una Historia de la Teología en América Latina, una Historia Mínima de la Iglesia por países, etcétera).¹⁶⁴

Es en este contexto que la Teología de la Liberación, que se había inspirado preponderantemente en el paradigma positivo del Éxodo (en la salida de Moisés de Egipto), descubre ante la dura realidad de la opresión el tema del "cautiverio" y el "exilio" -el que escribe estas líneas deberá abandonar su patria en 1975 después de un atentado de bomba. No es difícil comprender por qué dicho tema es expuesto por el teólogo brasileño -a poco retornado

¹⁶⁴ Ya antes de la supresión del IPLA, como hemos dicho más arriba, exigió a CEHILA independizarse del CELAM. CEHILA edita un catálogo con todas sus obras. *La Historia General* se publica en Sígueme, Salamanca, desde 1977 (han sido publicados hasta 1989: seis tomos en castellano, uno en inglés [el correspondiente a los hispanos en Estados Unidos], y dos en portugués correspondientes al Brasil). Los "Anuarios" han ido apareciendo año tras año sobre temas particulares.

de Alemania, de sus estudios teológicos- Leonardo Boff.¹⁶⁵

Con el establecimiento de regímenes militares en muchos países de América Latina y frente al totalitarismo de las ideologías de la Seguridad Nacional, han cambiado profundamente las tareas de la Teología de la Liberación. Hay que vivir y pensar desde el cautiverio [...]. Para Israel el cautiverio [...] en Babilonia significó tiempo de elaboración de la esperanza y de los dinamismos necesarios para el momento de despegue y de la ruptura liberadora.¹⁶⁶

Aparecen las primeras críticas, por otra parte, contra la teología de la liberación, como por ejemplo las conclusiones del Encuentro de Bogotá en noviembre de 1973,¹⁶⁷ y en Toledo en 1974.¹⁶⁸ En septiem-

¹⁶⁵ Nace en 1938. Entre sus obras cabe destacarse. *El evangelio del Cristo cósmico*, Vozes, Petrópolis, 1970; *Jesús Cristo liberador. Ensaio de cristologia critica para nossso tempo*, Vozes, Petrópolis, 1972; *A resurreiçao de Cristo. A nossa resurreiçao na morte*, Vozes, Petrópolis, 1972; *Vida para Além de Mone*, Vozes, Petrópolis, 1974; *O destino do homene do mundo*, Vozes, Petrópolis, 1974, *A vida religiosa e a igreja no proceso de liberaçao*, Vozes, Petrópolis, 1975.

¹⁶⁶ "Qué es hacer teología desde América Latina?", en *Liberación y Cautiverio*, p.141.

¹⁶⁷ Los resultados son publicados en *Liberación: Diálogos en el CELAM*, CELAM, Bogotá, 1974, donde se destaca el artículo de B. Kloppenburg, "Las tentaciones de la teología de la liberación" (pp.401-515), en el cual pueden observarse todos los argumentos de la época contra la teología de la liberación. De la misma manera Jorge Mejía, "La liberación, aspectos bíblicos", objeto desde los estudios exegéticos (pp.271-307); o Mons. López Trujillo, "Las teologías de la liberación en América Latina" (pp.27-67), donde distingue entre las "buenas" y las "malas" teologías de la liberación.

¹⁶⁸ Publicada bajo el título de *Teología de la liberación. Conversaciones en Toledo*, Burgos, 1974, con participación de Jiménez Urresti, Yves Congar, López Trujillo, entre otros, y en la que se habla de "tantas teo-

bre de 1975 se organiza todavía otro encuentro crítico.¹⁶⁹ Roger Vekemans publica su obra *Teología de la Liberación y cristianos por el socialismo*.¹⁷⁰ El mismo tipo de argumentos se esgrimirán en la "Instrucción" del 1984 de la Congregación de la Doctrina de la Fe.

Mientras tanto, algunos teólogos sufren el exilio (deben salir Comblin y Assmann de Brasil, y ambos posteriormente de Chile, de donde se exilan igualmente G. Arroyo, F. Hinkelammert y muchos otros, Dussel de Argentina, etcétera), perseguidos por los regímenes militares -y frecuentemente con la complicidad de ciertos miembros de la Iglesia.

Aparecen nuevas figuras teológicas: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino en El Salvador,¹⁷¹ Luis de Valle en México,¹⁷² Virgilio Elizondo entre los "chi-

logías como autores", "liberación integral del hombre y universal de todos los hombres" (pp.295 ss.). No se observa la conflictualidad existente en una situación de pecado: dominación de una nación sobre otra, de una clase sobre otra, etcétera. El "universalismo" oculta las contradicciones.

¹⁶⁹ *Conflicto social en América Latina y compromiso cristiano*, CELAM, Bogotá, 1975. Encuentro realizado en Lima en el que se excluye a todos los teólogos de la liberación. Sobre la nueva orientación del CELAM, F. Houtart publicaba "Le Conseil Episcopal d'Amérique Latine accentue son changement", en *Informations Catholiques Internationales* 481 (1975), pp.10-24.

¹⁷⁰ *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo*, ya citado.

¹⁷¹ Del primero "Posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana", en *Christus* 471 (1975), pp.12-16; 472 (1975), pp.17-23. Posteriormente *Freedom made Flesh*, Orbis Books, New York, 1976. Sobre Sobrino nos extenderemos después.

¹⁷² Autor de diversos artículos en la revista *Christus* (México); teólogo del movimiento de "Sacerdotes para el pueblo" (después denominado "Iglesia solidaria"). Además, "Hacia una prospectiva teológica a partir de acontecimientos", en *Liberación y Cautiverio*, pp.103-127.

canos" de Estados Unidos,¹⁷³ Raúl Vidales, mexicano, trabajando al comienzo en Lima,¹⁷⁴ Alejandro Cussinovich en Perú¹⁷⁵ Rafael Avila en Colombia,¹⁷⁶ Rolando Muñoz en Chile con su obra *Nueva Conciencia de la Iglesia en América Latina*,¹⁷⁷ etcétera.

Al mismo tiempo, los mártires sellan con su vida lo que la teología explicita posteriormente de manera teórica. Antonio Pereira Neto, asesinado en Brasil en 1969, Héctor Gallegos, desaparecido en Panamá en 1972, Carlos Mújica, acribillado en Ar-

¹⁷³ Especialista en teología del "chicano". Su obra principal ha sido *Galilean Journey. The Mexican-American Promise*, Orbis, New York, 1983. Fue director durante muchos años del Mexican American Cultural Center (MACC) de San Antonio (Texas), e impulsor teológico de los "spanish speaking" en EUA. Andrés Guerrero ha publicado *A Chicano Theology*, Orbis, N.York, 1987.

¹⁷⁴ Su tesis en el IPLA *La Iglesia latinoamericana y la política después de Medellín*, IPLA, Quito, 1972. Numerosos artículos en las revistas *Servir*, *Christus* y *Contacto* (México). También "Evangelización y liberación popular", en *Liberación y Cautiverio*, pp.209-234, donde se expresa claramente: "Así entendido *pueblo*, podemos hablar entonces de las masas populares en su sentido más revolucionario y teniendo en cuenta su complejidad interna, ya que dentro de las masas están no sólo los grupos que propiamente llamamos clases sociales [...] (obreros-campesinos), sino también todos aquellos sectores que están relegados en situaciones de marginación socioeconómica, política y cultural" (*Ibid.*, p.223).

¹⁷⁵ Véase *Nos ha liberado*, Sígueme, Salamanca, 1973; obra dirigida a la base para enseñar a pensar en la tradición de la JOC, de la teología de la liberación en el método del ver-juzgar- obrar. También *Desde los pobres de la tierra*, Sígueme, Salamanca, 1977.

¹⁷⁶ Teólogo laico colombiano, especializado en catequesis y en la temática eucarística. Por ejemplo, *Biblia y liberación*, Ediciones Paulinas, Bogotá, 1973; *Implicaciones socio-políticas de la Eucaristía*, Policrom, Bogotá, 1977; *Teología y política*, Presencia, Bogotá, 1977, con intuiciones muy creativas.

¹⁷⁷ Ediciones Nueva Universidad, 1973, auténtico Vademecum eclesiológico latinoamericano; un clásico en la materia.

gentina en 1974, Iván Betancourt, muerto en Honduras en 1975, hasta Rutilio Grande y Monseñor Óscar Romero mártires de El Salvador y símbolos de una época.¹⁷⁸

Por su parte, "Cristianos por el socialismo" ha tenido su reunión fundacional en Santiago de Chile en 1972, con representaciones de casi todos los países latinoamericanos.¹⁷⁹

El I Encuentro Latinoamericano de Teología, realizado en México en agosto de 1975,¹⁸⁰ significa un alto en el camino de la nueva etapa abierta en 1968, ya que fue el primer encuentro de una tal envergadura en el continente, y como continuación del encuentro de El Escorial de 1972. Posiciones más abstractas, como la de los seguidores en América Latina de Lonergan, contrastaba con una metodología dialéctica que partía de la praxis histórica de los pobres.

En ese mismo agosto de 1975, y como presentación de la teología de la liberación en Esta-

¹⁷⁸ En 1975 aparece ya un martirologio en *Scarboro Missions* (Ontario), Junio (1975). Posteriormente José Marins editará *El martirio en América Latina*, Misiones Culturales, México, 1982, donde expone la necesidad de una pastoral de acompañamiento de los torturados, aprisionados, de las familias de los desaparecidos, como en el cristianismo primitivo: tiempo de persecución y martirio.

¹⁷⁹ El Encuentro se efectúa del 23 al 30 de abril de ese año. Véase Pablo Richard, *Cristianos por el socialismo*, Sígueme, Salamanca, 1976; José Ramos Regidor, *Cristiani per il socialismo*, A. Mondadori Ed.-IDOC, Roma, 1977.

¹⁸⁰ Las actas del Encuentro fueron editadas en la obra ya citada y publicada por Enrique Ruiz Maldonado, *Liberación y Cautiverio*, en torno a la cuestión del método en teología.

dos Unidos -pero lanzando una metodología de reflexión propia, bajo el aliento de Sergio Torres, de Chile, y exiliado en New York-, *Theology in the Americas I*¹⁸¹ indicó el comienzo de una fecundo diálogo de la teología latinoamericana con la Black Theology (James Cone había comenzado un diálogo sobre el tema en Ginebra¹⁸²). Se fueron así descubriendo diferentes ejes de contradicciones articulables: la problemática "norte-sur"; la confrontación entre razas (el "racismo" como objeto teológico); la opresión "varón-mujer". De esta manera, la teología de la liberación ampliaba su horizonte.¹⁸³

En 1974 habíamos comenzado a idear la posibilidad de una encuentro entre teólogos del Mundo Periférico,¹⁸⁴ de manera que pudieran dialogar

¹⁸¹ En *Teología, Iglesia y política*, Pueblo de Dios, Bilbao, 1973, se dio a conocer un diálogo entre J. B. Metz, K. Rahner, A. Cox y Hugo Assmann. Poco después, en el "Symposium on Black Theology and the Latin American Theology of liberation" (publicado bajo P. Freire, H. Assmann, E. I. Bodipo Malumba, J. Cone, *Teología negra, Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974), comienzan a descubrirse nuevas temáticas.

¹⁸² Véase mi artículo "Teologías de la Periferia y del Centro. ¿Encuentro o confrontación?", en *Concilium* 191 (1984), pp. 141-154; también en *Teología desde el Tercer Mundo. Documentos finales de los cinco congresos internacionales de EATWOT*, DEI, San José, 1982.

¹⁸³ Véase mi artículo "Teologías de la Periferia y del Centro. Encuentro o confrontación?", en *Concilium*, 191 (1984), pp.141- 154; donde puede consultarse el origen e historia del movimiento de los teólogos del Tercer Mundo.

¹⁸⁴ Las ediciones de dichos encuentros fueron: *The Emergent Gospel*, Orbis Books, New York, 1976; *African Theology in Route*, Orbis, Nueva York, 1979; *Asia's Struggle for full Humanity*, Orbis, Nueva York, 1980. En 1980 fue el cuarto Encuentro en Sao Paulo (*The challenge of Basic Christian Communities*, Orbis, N. York, 1981); el quinto en Nueva Delhi

de manera directa, sin intermediarios del "centro". El primer Encuentro se realizó en Dar-Es-Salaam (Tanzania), del 5 al 12 de agosto de 1976. Veintidós teólogos de Asia, África y América Latina, y las minorías de Estados Unidos, comenzamos un diálogo teológico del Tercer Mundo. El segundo Encuentro fue en Accra (Ghana), del 17 al 23 de diciembre de 1977. El tercero en Wennappuwa (Sri Lanka), en enero de 1979.¹⁸⁵ Estos Encuentros ciertamente abrieron nuevos cauces a la teología, no sólo latinoamericana, sino igualmente del África y Asia como de las minorías negras e hispanas de Estados Unidos. Se produjo así la "mundialización" de una teología que reflexionaba desde la praxis de los cristianos oprimidos del mundo actual. Desde este momento, entonces, las teologías de Asia, África y América Latina -y las minorías de Estados Unidos- entran en una etapa de mutua fecundación. La experiencia ha dado grandes frutos, ya que se conocieron directamente las problemáticas teológicas del mundo periférico.

Veamos ahora los avances más significativos en algunas áreas teológicas. En primer lugar, en la *Cristología*.¹⁸⁶ Hugo Assmann escribía:

1981, y, por último, en Ginebra en enero de 1983, el diálogo entre teólogos de la periferia y del centro.

¹⁸⁵ J. Ramos Regidor, *Op.cit.*, pp.268-353 (buena bibliografía que no repetiremos aquí).

¹⁸⁶ "La actuación histórica del poder de Cristo. Notas sobre el discernimiento de las contradicciones cristológicas", en Rosino Gibellini, *La Nueva frontera de la Teología en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1977, p.135 (apareció anteriormente en un

El conflicto de las cristologías no puede ser analizado ni dirimido fuera de la dialéctica de los conflictos socio-políticos, que fue desde siempre su real condicionante histórico.¹⁸⁷

Así como hay Cristos resucitados sin dolor entre la aristocracia bizantina, o Cristos medievales feudales o de los cruzados, hay también Cristos obreros; los hay que apoyan a los militares en sus "golpes de Estado" o que los guerrilleros llevan colgando en su cuello -como los soldados sandinistas. Se trata de un "situar" a Cristo visualizado desde una cierta perspectiva.¹⁸⁸

El *Jesucristo Liberador* de Leonardo Boff¹⁸⁹ presenta la primer obra sobre el tema. Es posible una cristología latinoamericana porque la situación de la época de Jesús era análoga a la de América Latina hoy: miseria, dependencia, presencia de grupos dominantes, poderosos y represores del pueblo po-

número de *Cristianismo y Sociedad*, 43-44 (1975), dedicado a Cristología). "La perspectiva -agrega Assmann- del próximo futuro en América Latina hace prever que seguirá habiendo Cristos en los dos lados: el de los revolucionarios y el de los reaccionarios" (*Ibid.*).

¹⁸⁷ *Id. Ib.*

¹⁸⁸ Véase al Cristo anarquista de comienzo de siglo en el artículo de Maximiliano Salinas, "La Iglesia y los orígenes del movimiento obrero en Chile (1180-1920)", en *Revista de Sociología Mexicana*, 3 (1987), pp. 171-184 (ponencia al simposio realizado por CEHILA en Sao Paulo en 1986, sobre "Clase obrera e Historia de la Iglesia en América Latina").

¹⁸⁹ Vozes, Petrópolis, 1972. Además *El evangelio del Cristo cósmico*, Vozes, Petrópolis, 1970; *A resurreicao de Cristo*, Vozes, Petrópolis, 1972; "Salvezza in Gesu Cristo e processo di liberazione", in *Concilium*, junio (1974), pp.98-113; y muy especialmente "Pasión de Cristo y sufrimiento humano", en *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid, 1981, pp.283-443; etcétera.

bre. Existe un primado del Cristo histórico, de la antropología sobre la eclesiología, de lo utópico sobre lo fáctico, lo crítico sobre lo dogmático, lo social sobre lo individual. Se reelaboran los temas cristológicos desde la construcción del Reino.

La *Cristología desde América Latina* de Jon Sobrino¹⁹⁰ se enfrenta no tanto a la cuestión "Cristo-razón" (primera Ilustración), sino "Cristo-praxis transformativa" (segunda Ilustración: el marxismo), es decir, una cristología de liberación. Se trata del "seguimiento" de Cristo histórico para construir el Reino de Dios, en una América Latina en situación análoga a la de Palestina, desde la "comunidad" (primitiva en el primer siglo, o actual desde las comunidades pobres). Obra teológica profunda y de ricas consecuencias.

Aunque nos adelantemos en el tiempo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* de Juan Luis Segundo, es la cristología más lograda hasta el momento,¹⁹¹ aunque el autor explica:

Nuestra tentativa en este volumen se definiría mejor como *anti-cristología* que como una cristología más. Ni siquiera la definiríamos como *la* cristología correspondiente a la teología de la liberación latinoameri-

¹⁹⁰ CRT, México, 1976 (2da.edición, corregida y aumentada, 1977).

¹⁹¹ Cristiandad, Madrid, t.-m, 1982, fruto del largo silencio que el exilio en su propia patria le exigió la dictadura militar uruguaya. El tomo I es en realidad una obra independiente, que en el fondo se refiere a Marx -desde Lukacs y Althusser; siempre latinoamericano.

cana¹⁹²... Liberar a Jesús de las cristologías que lo aprisionan supone la tarea incesante de crear *evangelios* que sean, efectivamente, buena noticia para nuestros contemporáneos, sin dejar por eso de verificar su *coherencia* con el evangelio predicado históricamente por Jesús de Nazaret.¹⁹³

Importante es el capítulo sobre "Jesús y la dimensión política",¹⁹⁴ el "anuncio central de Jesús", y la relectura de "La cristología humanista de Pablo". Segundo sigue siempre siendo crítico de ciertas ingenuidades; criticidad saludable.¹⁹⁵ De todas maneras, la cristología de la teología de la liberación, que tomará seriamente en cuenta la realidad socio-política, económica e histórica del "hecho" de Jesús, está todavía por escribirse.

De la misma manera, en *Eclesiología*¹⁹⁶ la teología de la liberación tiene una particularidad: no es

¹⁹² *Op.cit.*, n, p.29. Interesante es que Segundo dialoga con las otras cristologías latinoamericanas (véase José Comblin, *Jesús de Nazareth*, Vozes, Petrópolis, 1971; Benedito Ferraco, *A significação política e teológica da morte de Jesus*, Vozes, Petrópolis, 1977; I. Ellacuría, "The political character of Jesus Mission", en *Freedom made flesh*, cit., pp.23-86; etcétera).

¹⁹³ *Ibid.*, p.65.

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp.105ss..

¹⁹⁵ "La teología latinoamericana llamada de la liberación no escapa [...] a simplificaciones y superficialidades [...]. Una de ellas es justamente la que la hace surgir de la praxis [...]. En este caso, ese poder cualitativo y cuantitativo a la vez es el *pueblo* o, más precisamente, los pobres [...]. Desde el punto de vista hermenéutico cabe extrañarse, sin embargo, de que Gutiérrez no se pregunte por qué Jesús no consiguió en su tiempo el que su propio pueblo, el de los pobres, arrancara de la misma manera la *ley* y los *profetas* de las manos de los grandes de Israel" (*Ibid.*, t.II/1, pp.581-599). Es un largo diálogo que se remonta al 1963 (masa, pueblo, minorías...).

¹⁹⁶ J. Ramos Regidor, *Op.cit.*, pp.354-511 (con buena bibliografía).

eclesiocéntrica. Quizá la primera eclesiología en este sentido -y aunque Rubem Alves ya no era propiamente un teólogo de la liberación- es el libro del teólogo brasileño protestante: *Protestantismo e repressao*.¹⁹⁷ Paradójicamente, es una afirmación del "catolicismo popular" brasileño -que por igual es repudiado por el conservador católico romano contra un protestantismo burocrático, del "saber absoluto", de la intolerancia, de la insensibilidad con respecto al "principio del placer", de negación de la historia, de afirmación del *statu quo*. Obra desgarradora, que puede perfectamente ser un alegato contra una eclesiología católica en boga, fanática y doctrinarista.

Desde la experiencia de las "Comunidades Eclesiales de Base", las obras de Leonardo Boff¹⁹⁸ tendrán enorme repercusión. En especial *Iglesia: carisma y poder*,¹⁹⁹ en aquello de las "Patologías del catolicismo romano".²⁰⁰ De todas maneras, lo fundamental no es la crítica a la Iglesia realmente existente, sino la reflexión desde la "Iglesia de los pobres".²⁰¹ De una Iglesia "pobre" en tiempo del

¹⁹⁷ Editorial Atica, Sao Paulo, 1979.

¹⁹⁸ *Eclogiogenesis*, Vozes, Petrópolis, 1977; con Clodovis Boff, *Comunidade Eclesial, comunidade politica*, Vozes, Petrópolis, 1978; véase mi artículo "Comunidades de Base", en *Concilium*, 104 (1975), pp. 76-89.

¹⁹⁹ Vozes, Petrópolis, 1981.

²⁰⁰ *Ibid.*, pp.138 ss..

²⁰¹ Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae, Santander, 1981, en especial el capítulo 4: "La Iglesia de los pobres, resurrección de la verdadera Iglesia" (pp.99 ss.). Nuestra reflexión "histórica" sobre

Concilio Vaticano II, se pasa a concebir la "Iglesia de los pobres", que,

Ofrece un lugar objetivo y óptimo para vivir la fe. En principio no empobrece, como es temor común en quienes la atacan, el misterio de Dios, sino que lo amplía.²⁰²

De todas maneras la Iglesia romana, y grupos de la Iglesia institucional toman a la eclesiogénesis "de abajo", desde las Comunidades, como una crítica a una Iglesia intolerante, burocratizada, uniformizada, autoritaria, no-misionera. Las tensiones estarán todavía en el futuro.

El movimiento contemplativo que genera el proceso de liberación, emerge como una nueva "espiritualidad". Arturo Paoli fue uno de los iniciadores con su *Diálogos de Liberación*²⁰³ -desde su lejana llegada a América Latina en 1959. Ernesto Cardenal, trapista con Thomas Merton, creador de una nueva manera de vida monástica en Solentiname;²⁰⁴ y especialmente desde su compromiso re-

la Iglesia siempre se apoyó sobre una eclesiología (no de "Cristiandad" sino de la "Iglesia de los pobres", desde aquel lejano 1959 con Paul Gauthier en Nazaret, poco antes del Concilio). Debe entenderse la tarea de la Historia de la Iglesia como tarea "eclesiológica" (Véase Pablo Richard, *Morte das Cristiandades e nascimento da Igreja*, cit.; y mi *De Medellín a Puebla: "Hipótesis mínimas de lectura"* [pp.15-48], donde se desarrolla una eclesiología).

²⁰² J. Sobrino, *Op.cit.*, pp.175-176.

²⁰³ Arturo Paoli, *Diálogo de la liberación*, Lohlé, Buenos Aires, 1970; *La Iglesia que nace entre nosotros*, Indo-American Press, Bogotá, 1970; *El Evangelio político de San Lucas*, Lohlé, Buenos Aires, 1973; *Pan y vino, Tierra (del exilio a la comunión)*, Colección Alcance, Bilbao, 1980; etcétera.

²⁰⁴ *El Evangelio de Solentiname*.

volucionario, tanto en sus *Salmos*,²⁰⁵ como en *La santidad de la revolución*²⁰⁶ -ya que la "santidad" no es sólo cristiana, sino de aquellos que dan la vida por el amor a sus hermanos. De la misma manera, Frei Betto escribe entre 1969 a 1971, *Las catacumbas. Cartas de prisión*,²⁰⁷ desde el Brasil bajo la dictadura militar. Jon Sobrino, desde El Salvador que vive los dolores agónicos del parto, reflexiona sobre la oración cristiana, personal y comunitaria.²⁰⁸ El mismo Gustavo Gutiérrez se extiende sobre el tema.²⁰⁹

²⁰⁵ Lohlé, Buenos Aires, 1969: "Bienaventurado el hombre que no sigue las consignas del Partido / ni asiste a sus mítines / ni se sienta en la mesa con los gangsters / [...]" (p.9). Magnífica poesía nica ragüense, latinoamericana, mundial. El más grande poeta latinoamericano viviente, después de la muerte de Neruda.

²⁰⁶ Sígueme, Salamanca, 1976: "Yo creo que es importante que también haya personas que recuerden a la humanidad que la revolución se prolonga también después de la muerte [...]. Pero la revolución es para que la humanidad se madure y realice después una boda con Dios" (pp.21-22).

²⁰⁷ *Das Catacumbas. Cartas da prisao*, Civilização Brasileira, Río, 1978, testimonios conmovedores de una América Latina que ora en medio de la tortura y la muerte, como en los primeros siglos del cristianismo.

²⁰⁸ *La oración de Jesús y del cristiano*, Ed. Paulinas, Bogotá, 1979. Véase igualmente *Spirituality of Liberation. Toward political holiness*, Orbis, N. York, 1985.

²⁰⁹ En su obra *La fuerza histórica de los pobres* (CEP, Lima, 1979), comienza con el tema, pero es en *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo* (CEP, Lima, 1983) y en *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* (CEP, Lima, 1986), donde la "espiritualidad" recibe un tratamiento propio a la praxis de un pueblo en medio del sufrimiento pero pleno de esperanza. Sobre Job véase Jorge Pixley, *El libro de Job. Comentario bíblico latinoamericano*, Seminario Bíblico, San José, 1982.

CARISMA E PODER

2ª EDIÇÃO

VOZES

Leonardo Boff

*Cubierta de la obra de Leonardo Boff
editada en Petrópolis, Brasil. Su primera
edición fue en 1981.*

Por ello, la antología de Eduardo Bonnin,²¹⁰ o el trabajo desde Estados Unidos de Robert McAfee Brown,²¹¹ muestran ya la riqueza de la nueva espiritualidad latinoamericana de liberación.

En estos años, además, la teología de la liberación, que desde su inicio había usado un nuevo *método*,²¹² formuló explícitamente dicha manera de "producir" teología.²¹³ Ha habido diversos trabajos sobre el tema.²¹⁴ Clodovis Boff, defiende su tesis en

²¹⁰ Espiritualidad y liberación en América Latina, DEI, San José, 1982, con trabajos de V. Araya, Frei Betto, L. Boff, P. Casaldáliga, S. Galilea, G. Gorgulho, J. Hernández Pico, C. Maccise, E. Pironio, O. Ramírez, P. Richard, J. Sobrino (faltando Arturo Paoli, Rubem Alves, etc.). También A Cruz, *Teología e espiritualidade*, de varios autores (C. Broneto, M Perda, etc.), Ed. Paulinas, Sao Paulo, 1983.

²¹¹ *Spirituality and liberation*, The Westminster Press, Philadelphia, 1988.

²¹² Todos los teólogos de la liberación, desde sus inicios, tuvieron conciencia de que las "ciencias sociales" (de hecho fue la "sociología" la ciencia privilegiada) eran la mediación analítica privilegiada de la nueva teología. Gracias al influjo de Antonio Gramsci, la *praxis* fue definida como el punto de partida de la reflexión teológica (G. Gutiérrez), o la "ortopraxis" como arranque de la teoría (de la "ortodoxia"). Al comienzo fue más bien la sociología funcionalista (de un Gino Germani, por ejemplo, en el caso de Juan Luis Segundo), pero fundamentalmente desde el enunciado de la "Teoría de la dependencia" comienza la teología de la liberación propiamente dicha.

²¹³ Véase mi artículo "Herrschaft-Befreiung. Ein veraenderter theologischer Diskurs" (1974), en *Herrschaft und Befreiung*, Exodus, Freiburg (Sch.), 1985, pp.33-42, donde se plantea la cuestión del método teológico, de la constitución de nuevas categorías, etcétera.

²¹⁴ Por ejemplo, el Encuentro de México de 1975 tuvo por tema el "método": *liberación y cautiverio. Debates en tomo al método de la Teología en América Latina* (ed.citada) -con ponencias sobre el tema de Luis del Valle, Leonardo Boff, Jon Sobrino, Raul Vidales, Casiano Floristán, Juan Hernández Pico, Ignacio Ellacuría, etc... O libros como los de Xosé Miguélez, *La teología de la liberación y su método. Estudio en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez*, Herder, Barcelona, 1976; Anton Peter, *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie*.

teología en Lovaina sobre *Teología e prática*. *Teologia do político e suas mediações*,²¹⁵ que es la primera obra de un teólogo de la liberación exclusivamente dedicada al método teológico. Inspirándose principalmente en Gastón Bachelard, Louis Althusser y Jean Ladrière,²¹⁶ articula la relación teoría-práctica de una manera abstracta, dejando para el final la cuestión dialéctica, con la que se debió comenzar. La posición del "intelectual orgánico" de un Gramsci -y aun la relación orgánica institucional de teoría y praxis expuesta por Habermas- no ha sido tomada como punto de partida. Se habla entonces de la "teología política", pero no estrictamente de teología "de la liberación" todavía.

No puede terminarse esta etapa sin recordar nuevamente a los mártires. José Marins publica una nueva edición de su libro *El martirio en América Latina*.²¹⁷ Las dictaduras militares reprimirán espantosamente al pueblo de los pobres y a sus profetas. La obra de Rubén Dri, *Teología y domina-*

Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich, Herder, Freiburg/Br., 1988; o de Roberto S. Goizueta, *Liberation, Method and Dialogue. Enrique Dussel and North American Theological Discourse*, American Academy of Religion, Scholars Press, Atlanta, 1988.

²¹⁵ Vozes, Petrópolis, 1978.

²¹⁶ Véase la bibliografía epistemológica en pp.391-392.

²¹⁷ Misiones Culturales, México, 1982 (Marins publicó este libro antes como *Praxis del martirio. Ayer y Hoy*, Cepla Editores, Bogotá, 1977). Además escribió *Modelos de la Iglesia*. CEO en América Latina, Ed. Paulinas, Bogotá, 1976.

ción,²¹⁸ reflexiona teológicamente la dolorosa experiencia de la responsabilidad de la Iglesia durante la "guerra sucia" en Argentina, de 1976 a 1983. Es una reflexión vigorosa, difícil de aceptar por una Iglesia jerárquica cómplice en aquel país.

CUARTO PERÍODO. La Teología latinoamericana ante la revolución centroamericana y los nuevos ataques (desde 1979)

Expondremos en este parágrafo dos líneas de fondo que se irán separando durante los próximos años. Por una parte, aquellos que en la Iglesia se articulan más y más con las élites dominantes -sean militares, burguesía nacional o trasnacional, que siguen la política del Departamento de Estado norteamericano, etcétera- y los que, en tradiciones diferentes, continúan el compromiso con los pobres que se gestó desde tiempo del Concilio Vaticano II.

Debemos remontarnos al menos hasta 1976 para ver aparecer en diversos puntos de América Latina y Europa una misma postura. Roger Vekemans publica su libro *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo*²¹⁹ en 1976 -el único libro hasta el

²¹⁸ Roblanco, Buenos Aires, 1987, Colección Teología y Política". Escribe además *La utopía de Jesús*, Nuevomar, México, 1984, un intento de cristología teniendo en cuenta categorías clasistas para clarificar "La sociedad de Jesús" (pp.71-83). Habrá que perfeccionar esta senda, para llegar a una cristología más concreta que las hasta ahora desarrolladas.

²¹⁹ Ya citado (CEDIAL, Bogotá, 1976).

presente que se ocupa tan largamente de manera crítica de la teología de la liberación. En Alemania, con la ayuda de Adveniat, se organiza un "Grupo de estudio Iglesia y Liberación" que del 2 al 7 de marzo de 1976 se reúnen en Roma (con presencia de A. López Trujillo, R. Vekemans, P. Bigó, cercanos a Mons. Hengsbach [obispo de Adveniat y poco después del Ejército alemán], Weber, Cottier, etcétera), sobre "Esperanza cristiana y praxis social".²²⁰ Hubo en la misma línea obras tales como las de Boaventura Kloppenburg, *Iglesia Popular*, donde se llega a decir que "la Iglesia popular es una nueva secta",²²¹ y otras aparecidas en revistas tales como *Medellín*, *Tierra Nueva*, etcétera. En octubre de ese año la Comisión Teológica Internacional en Roma dictamina sobre la teología de la liberación (el primer antecedente de la futura "Instrucción" de 1984). El texto es medido y en realidad no condena a dicha teología

²²⁰ *Studienkreis Kirche und Befreiung*, que publican *Kirche und Befreiung*, Pattloch, Aschaffenburg, 1975, de un Encuentro realizado del 12 al 13 de octubre de 1973; *Kirche in Chile*, Idem, 1976 (editan Hengsbach, López Trujillo, Bossle, Rauscher, Weber); *Utopie der Befreiung*, Idem; *Christlicher Glaube und gesellschaftliche Praxis*, Idem, 1978. En una línea más académica Karl Lehman, *Theologie der Befreiung*, Johannes, Einsiedeln, 1977, donde aparece el dictamen de la Comisión Teológica Internacional romana (en edición castellana en *Teología de la Liberación*, BAC, Madrid, 1978). Urs von Balthasar llega a escribir: "En realidad, las situaciones podrán ser injustas, pero en sí mismas no son pecadoras; pecadores serán quienes tienen la culpa de esas situaciones y las consienten pudiendo eliminarlas o mejorarlas" (Ed. cast., p.179). El teólogo alemán tiene una concepción individualista, conciencialista e ingenua del pecado. No advierte el sentido del "pecado institucional" (Véase mi obra *Ethik der Gemeinschaft*, Patmos, Dusseldorf, 1988, pp.29 ss., especialmente pp.33 ss.).

²²¹ Ed. Paulinas, Bogotá, 1977, p.63.

ni a ninguno de los grandes teólogos latinoamericanos en concreto -y, en realidad, todas las advertencias ya han sido enunciadas por los mismos teólogos de la liberación.

Dentro del Protestantismo, igualmente, habíase organizado la "Fraternidad" -grupo de teólogos "evangélicos" que se unifican ante la teología de la liberación.²²² La crítica de la "teología evangélica" latinoamericana²²³ es muy semejante a la de los conservadores católicos (aunque estos últimos se refieren a la institución eclesial y aquellos a la autoridad de las Escrituras), pero, ambos, no logran descubrir la importancia de las mediaciones (culturales, sociológicas, políticas, económicas, eróticas, etcétera). Se trata de un cierto idealismo (institucionalista o fundamentalista).

Dentro de la misma tradición protestante, José Míguez Bonino publicaba *La fe en busca de eficacia*,²²⁴

²²² Por ejemplo, la obra de Emilio Núñez, *Liberation Theology*, Moody Press, Chicago, 1985, muestra un conocimiento real y simpático del material expuesto (tanto histórico como sistemático de la teología de la liberación). El autor y René Padilla encabezan este movimiento. De este último véase *Misión integral. Ensayos sobre el Reino y la Iglesia* (Nueva Creación, Buenos Aires, 1986, y Ed. Pablo Alberto Deiros, *Los Evangélicos y el poder político en América Latina*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1986 (con colaboraciones de S. Rooy, S. Escobar, E. Cavalcanti y otros). La utilidad de la obra es que explica la "historia protestante" de la teología de la liberación, en especial la importancia de "Iglesia y Sociedad en América Latina" (ISAL) (pp.53 S.5.) (Véase Orlando Costas, *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America*, Rodopi, Amsterdam, 1976; del Consejo Ecuménico de Iglesias (pp.61 S.5.); de Huampani en julio de 1961, de El Tabo en 1966, de Piriápolis en 1967, de Nafta en julio de 1971, hasta la crisis de ISAL.

²²³ *Ibid.*, pp.277 S.5..

²²⁴ Sígueme, Salamanca, 1977 (que en realidad es la traducción caste-

donde explica el surgimiento de la teología de la liberación dentro de la tradición propia, metodista, protestante histórica. De la misma manera la obra colectiva *Los pobres. Encuentro y compromiso*²²⁵ tiene gran valor. En primer lugar, por sus estudios exegéticos (el de S. Croatto, por ejemplo); el esclarecedor capítulo sobre el Concilio Vaticano de Míguez Bonino²²⁶ sobre el origen del concepto "Iglesia de los pobres"; y la crítica a mi pensamiento de Lambert Schurman ("La influencia de Emmanuel Levinas en la teología latinoamericana").²²⁷

Por otra parte, desde el 30 de noviembre de 1976 había comenzado lo que pudiéramos llamar la "batalla de Puebla", cuando Roma confía al CELAM la organización de la IV Conferencia General del Episcopado. El 29 de noviembre de 1977 se da a conocer el "Documento de Consulta"; en septiembre de 1978 se publica el "Documento de Trabajo". Del 27 de enero al 13 de febrero se realiza la Conferencia de Puebla. El momento teológico central fue la críti-

llana de su obra *Doing Theology in a revolutionary situation*, Fortress Press, Filadelfia, 1975).

²²⁵ La Aurora, Buenos Aires, 1978. Esta obra fue el fruto de un año de trabajo interdisciplinar del Instituto Superior Evangélico de Estudios Superiores (ISEDET) de Buenos Aires. En 1971, Emilio Castro en su obra *Hacia una pastoral latinoamericana* (Seminario Bíblico, San José) había expresado ya su pensamiento sobre "El cristiano en una sociedad revolucionaria" (pp.137 ss.).

²²⁶ *Ibid.*, pp.133-147.

²²⁷ *Ibid.*, pp.149-179.

ca al "Documento de Consulta".²²⁸ Lo cierto es que la totalidad de los teólogos de la liberación fueron excluidos de la Conferencia de Puebla, pero grandes temas de la Teología de la Liberación fueron expresados en la Conferencia, en especial la "preferencial opción por los pobres" y la referencia de los grandes profetas latinoamericanos (Bartolomé de las Casas, Antonio de Montesinos, Monseñor Valdivieso de León de Nicaragua y tantos otros) citados como ejemplo de la Iglesia en su conjunto.²²⁹

Como continuación del Encuentro de México de 1975, la tradición teológica de la liberación organizó un diálogo entre teólogos latinoamericanos, europeos y norteamericanos (J. Moltmann, H. Cox, J. Cone), de gran utilidad para comprender los puntos diversos de partida y la problemática diferente de cada uno.²³⁰

²²⁸ Sobre el tema véase mi obra *De Medellín a Puebla*, pp.461- 549. Sobre la inmensa bibliografía puede verse una síntesis en la publicación del Centre Lebrél (París), junio de 1978 -con más de 2000 títulos-. Hubo reacción de los teólogos europeos (Rahner, Metz, Moltmann, etc.) en un *Memorandum* de noviembre de 1977; después vendrá el documento de apoyo a la teología de la liberación (firmado entre otros por Congar, Chenu, Aubert, Casalis); de los teólogos españoles, canadienses, de obispos y sacerdotes chicanos, y de los teólogos africanos y asiáticos reunidos en Colombo (Sri Lanka) en 1978. Por primera vez, la teología de la liberación adquiere resonancia mundial (aunque mucho menor todavía que en 1984).

²²⁹ Véase en mi obra *De Medellín a Puebla*, cómo se logró introducir buen cantidad de textos en una visión crítica de la historia, en contradicción con la visión tradicional conservadora ("Juan Pablo II, la III Conferencia y la Historia de la Iglesia en América Latina", pp.593-615), donde puede estudiarse el desarrollo de las cuatro redacciones del capítulo I del Documento Final de Puebla (Lo mismo pudiera hacerse con todas las otras partes de dicho Documento Final).

²³⁰ *Praxis cristiana y producción teológica*, Sígueme, Salamanca, 1977, editada por J. Pixley y J. P. Bastian (participamos H. Assmann, O. Costas,

Posteriormente, del 21 al 25 de febrero de 1978, en San José de Costa Rica, se efectuó otro encuentro entre teólogos y cientistas sociales.²³¹ Se trata de un nuevo momento en la teología de la liberación. La obra de Franz Hinkelammert -economista, teólogo y pensador de gran profundidad, de origen alemán pero con décadas de experiencias latinoamericanas, especialmente en Chile, donde sufre el exilio por la represión de Pinochet-, *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches*,²³² que fue antecedida en unos meses por otro libro que reflexionaba teológicamente sobre la experiencia de la represión en Chile: *Ideología del sometimiento*,²³³ abre la reflexión de la relación entre economía y teología:

La valoración de la vida real ha sido siempre el punto de partida de las ideologías de los oprimidos, en oposición a la absolutización de los valores de la dominación.²³⁴

Si la teología de la liberación comenzó su reflexión a partir de la dialéctica "fe-política", ahora se insiste más bien en la relación "vida-economía". No es ya sólo la exigencia del cristiano de optar por el pobre y comprometerse en la política -aun revoluciona-

R. Vidales, E. Dussel, Sergio Arce de Cuba, etcétera).

²³¹ Editores E. Tamez-S. Trinidad, *Capitalismo, violencia y anti-vida*, EDUCA-DEI, San José, 1978, t.I-II.

²³² EDUCA-DEI, San José, 1977 (traducido al alemán en Exodus, Freiburg [Sch.] y al inglés en Orbis Books, New York).

²³³ EDUCA-DEI, San José, 1977.

²³⁴ *Las armas ideológicas de la muerte*, p.240.

ria-, como a fines de la década de los sesenta; ahora es el hambre de las mayorías el imperativo de modificar los sistemas de producción injustos. Es la relación "pan-producción" y de allí la centralidad de la Eucaristía como "pan de vida" en la justicia.²³⁵ Se trata de un verdadero nuevo comienzo que impondrá su lógica a la totalidad de la teología de la liberación en la década de los ochenta y de los noventa. La obra *La lucha de los dioses*²³⁶ se sitúa en esta tradición. En enero de 1979 se reunieron en Matanzas (Cuba), setenta teólogos de países socialistas y de América Latina, donde se continuó el discurso indicado.²³⁷ Aunque algo posterior, debemos aquí indicar el siguiente Encuentro entre teólogos y científicos sociales efectuado el 11 al 16 de julio de 1983. Se continuó con la temática anterior pero dentro de un nuevo perfil: "El Discernimiento de las Utopías", donde más de cincuenta participantes (del Brasil, Costa Rica, Perú, México, Chile, Colombia, Estados Unidos y otros países), abrieron nuevo camino a la teología latinoamericana en la "frontera"

²³⁵ Véase mi artículo "El Pan de la celebración. Signo comunitario de justicia", en *Herrschaft und Befreiung*, pp.44-61 (aparecido en *Concilium* 18 (1982), pp.120-129).

²³⁶ Coedición DEI-Centro Antonio de Valdivieso, San José-Managua, 1980, con el subtítulo: "Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios Liberador" -inspiración temática de Hugo Assmann, con la que fundaba el DEI con exiliados de Chile, principalmente.

²³⁷ Algunas colaboraciones publicadas en *Servir* (México) 80 (1979), sobre "Evangelización y política" (Sergio Arce y otros). Allí se discutió la presencia de los cristianos en las revoluciones socialistas en Asia, África y América Latina, con presencia de teólogos de la ex-URSS. Enorme paso adelante en el diálogo teológico intercultural.

(ciencias sociales [sociología, politología y economía] y teología).²³⁸

Mientras tanto se ha producido el acontecimiento central que divide épocas. La revolución sandinista llega al poder en julio de 1979. Es un momento central en la misma historia de la teología. Una revolución poscapitalista tuvo ya por referencia una teología latinoamericana que justificaba la praxis cristiana revolucionaria -lo que no había acontecido ni en Rusia en 1917, ni, por ejemplo, en Cuba en 1959. El 17 de noviembre de 1979, los obispos nicaragüenses, en una pieza teológica a recordar, expresan:

Si socialismo significa preeminencia de los intereses de la mayoría de los nicaragüenses [...], un proyecto social que garantice el destino común de los bienes [...], una creciente disminución de las injusticias [...], nada en el cristiano hay que implique contradicción con este proyecto.²³⁹

La Iglesia apoya entonces el proceso revolucionario. Sin embargo, el 8 de mayo de 1980, se organiza un seminario de obispos centroamericanos bajo la dirección del CELAM. Desde allí en adelante todo

²³⁸ Ed. R. Vidales-L. Rivera Pagán, *La esperanza en el presente de América Latina*, DEI, Colección Economía-Teología, San José, 1983. Pablo Richard publicará todavía *La Iglesia Latinoamericana entre el temor y la esperanza*, DEI, San José, 1980; además Raúl Vidales *Desde la Tradición de los Pobres*, CRT, México, 1978.

²³⁹ Véase mi artículo "La Iglesia en Nicaragua (1979-1983)", en *Historia de la Iglesia en América Latina* (1983), pp.429-447.

cambió. Comienza la orquestación contrarrevolucionaria bajo el ropaje de la "cuestión religiosa". Desde ese momento, desgraciadamente, la política del Departamento de Estado norteamericano y de algunos en el Vaticano comienzan a coincidir.²⁴⁰

Por su parte, el Frente Sandinista, en clara coherencia con las posturas de la teología de la liberación, expresaba en la declaración "Sobre la religión", el 7 de octubre de 1980:

Los sandinistas afirmamos que nuestra experiencia demuestra que cuando los cristianos, apoyándose en su fe, son capaces de responder a las necesidades del pueblo y de la historia, sus mismas creencias los impulsan a la militancia revolucionaria.²⁴¹

En 1981, como XC aniversario de *Rerum Novarum*, la encíclica *Laborem Exercens* da motivos a múltiples reflexiones teológicas. Desde Centroamérica el librito

²⁴⁰ Véase Ana María Ezcurra, *El Vaticano y la administración Reagan*, Nuevomar, México, 1984, con amplia información sobre el particular. De esta autora debe recordarse *La UPI en Puebla. Manipulación ideológica de la III Conferencia General*, CEE, México, 1980, y *La ofensiva neoconservadora. Iglesias de USA y lucha ideológica hacia América Latina*, IEPALA, Madrid, 1982. Además, de ella misma *Agresión ideológica contra la revolución sandinista*, Nuevomar, México, 1983. Véase en la misma línea Cayetano De Llella, "El papel del Instituto sobre Religión y Democracia en la ofensiva neoconservadora", en *Cristianismo y liberación en América Latina*, Nuevomar, México, 1984, pp.65-82. Véase mi artículo "La política vaticana en América Latina" (publicado en *Social Compass* en 1989), donde se demuestra la coherencia de dicha política desde 1493 -con la bula de Alejandro VI-, hasta la presencia de Juan Pablo II en la plaza de la revolución de Managua en 1983.

²⁴¹ Párrafo 2, de dicha Declaración.

Sobre el trabajo humano,²⁴² muestra que en la encíclica se usa un marco teórico categorial nuevo: conceptos tales como "clase" (*Laborem Exercens*, nr. 3), "trabajo en sentido objetivo" (nr. 5), "en sentido subjetivo" (nr. 6), "prioridad del trabajo sobre el capital" (nr. 12), "capacidad de trabajo" (nr. 12), etcétera, muestra influencia del pensamiento marxista.²⁴³

La obra de Otto Maduro, *Religión y lucha de clases*,²⁴⁴ cobra particular relieve en esta fase.

Mientras tanto se había ido avanzando en nuevos frentes. En primer lugar, la cuestión de la teología de la mujer: la mujer como sujeto histórico y teológico. En el seminario sobre "La mujer latinoamericana, la praxis y la teología de la liberación", en Tepeyac (México), de 11 al 5 de octubre de 1979, Elsa Tamez se manifiesta como una iniciadora en este campo, desde su artículo "La mujer como sujeto en la producción teológica".²⁴⁵ Todo esto culminará

²⁴² Equipo DEI, San José, 1982; lo mismo se publicará en Perú, desde el CEP, 1982.

²⁴³ En nuestra obra *Ética comunitaria* (paulinos, Madrid, 1986; Patmos, Duesseldorf, 1988), hemos podido prescindir de Marx, y hemos podido con la encíclica *Laborem Exercens* decir lo mismo.

²⁴⁴ El Ateneo, Caracas, 1979.

²⁴⁵ Conclusión personal del encuentro antes citado; artículo publicado en *Mujer Latinoamericana, Iglesia y Teología*, Ed. MPD, México, 1980; además "La fuerza del desnudo", en *El Rostro Femenino de la Teología*, Ed. Sebila, San José, 1986; y principalmente, *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*, DEI, San José, 1986. Véase además entre los teólogos las obras de L. Boff, *O rostro materno de Deus*, Vozes, Petrópolis, 1979; E. Dussel, *La erótica latinoamericana*, UST A, Bogotá, 1980 (se trata del tomo III de *Para una ética latinoamericana de la liberación*, Edicol, México, 1977; nueva edición en La Aurora, Buenos Aires, 1987).

en el "Documento Final" de la Conferencia Intercontinental de Mujeres Teólogas del Tercer Mundo, realizada en Oaxtepec, del 1 al 6 de diciembre de 1986, donde se declara:

Las participantes sintieron que, en lugar de rechazar la Biblia en su totalidad, como lo hacen algunas mujeres, se debería *mirar* con mayor profundidad, rechazando todas las capas patriarcales que han obstruido su verdadero sentido a través de los siglos y poniendo de relieve los elementos olvidados que reflejan a la mujer tanto como persona con sus propios derechos como co-participante con Dios y agente de la vida.²⁴⁶

En otro frente, la teología comienza a descubrir *el racismo*, en especial el que se ejerce contra la población afroamericana. En diciembre de 1979 se realizó el primer encuentro sobre el tema en Kingston (Jamaica).²⁴⁷ En el Caribe -en especial con Laennec Hurbon en Haití-, y en el Brasil-con José Oscar Beozzo-, el tema se ha transformado en un nuevo capítulo floreciente de la teología de la libe-

²⁴⁶ Ed. Mara Pilar Aquino, *Aportes para una Teología desde la mujer*, Biblia y Fe, Madrid, 1988, pp.146-147. Las autoras (Yvone Gebara, Carmen Lora, Leonor Aída, Elsa Tamez, Mara C. Bingemer, la editora, Nelly Ritchie, Luz Beatriz Arellano, Tereza Cavalcanti), son algunas de las teólogas latinoamericanas que comienzan a ser conocidas. De Elsa Tamez véase: *La hora de la vida*, CEI, San José, 1978, y *La Biblia y los oprimidos. La opción de la teología bíblica*, DEI, San José, 1979.

²⁴⁷ Véase ¿Cómo enfrentar el racismo en la década del 80?, CELADEC-CMI, Lima-Ginebra, 1980; cfr. mi artículo "Racismo, América Latina negra y Teología de la Liberación", en *Servir* 86 (1980), pp.163-210.

ración.²⁴⁸ Armando Lampe, de Aruba, escribe, en la Consulta de EATWOT sobre "Cultura negra y teología en América Latina" (del 6 al 8 de diciembre de 1984):

La teología afroantillana de la liberación tendrá las siguientes fuentes: la Biblia, la tradición cristiana, el proceso actual de opresión-liberación y las tradiciones religiosas afroamericanas y no-occidentales (como el hinduismo). Esta última fuente es la que diferencia la teología antillana de la teología latinoamericana de la liberación.²⁴⁹

Otro nuevo tema central es la cuestión *indígena*. La étnica, la nación ancestral amerindia, fue el tema de un encuentro en Chiapas, del 3 al 8 de septiembre de 1979: "Movimiento indígena y teología de la liberación". En este seminario, con presencia de indígenas de doce países latinoamericanos, se mostró la capacidad teológica de los autóctonos habitantes del continente.²⁵⁰

²⁴⁸ Entre otros las conclusiones del Encuentro de Trinidad Tobago de CEHILA (Véase *La Esclavitud Negra y la Historia de la Iglesia en América Latina*, Ed. Paulinas, Sao Paulo, 1987).

²⁴⁹ *Cultura negra y Teología*, DEI, San José, 1986. Entre los participantes Laennec Hurbon, Armando Lampe, José Oscar Beozzo, etcétera.

²⁵⁰ Un ejemplo paradigmático es el de Aiban Wagua, "Erfahrungen im Dialog zwischen dem Christentum und der einheimischen Religion der Kuna", en J. B. Metz-P. Rottlaender, *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen*, Kaiser-Gruenewald, Muenchen-Mainz, 1988, pp.135-145. En este tomo hay trabajos de Leonardo Boff, G. Gutiérrez, J. C. Scannone, E. Dussel, R. de Almeida Cunha, etcétera. Se trata de un encuentro teológico celebrado en Muenster en noviembre de 1987.

No puede tampoco olvidarse que, durante los años de represión, se descubrió en la profundidad de la "religiosidad popular" el lugar de la praxis cristiana.²⁵¹ Debido igualmente a esta represión, en la sociedad política y civil y en la misma Iglesia, la teología comienza a practicarse en "centros" de reflexión, tales como el Bartolomé de las Casas en Lima, el Departamento Ecuménico de Investigaciones en San José de Costa Rica, el Centro Valdivieso en Nicaragua, el de los padres jesuitas en la UCA de El Salvador, el Centro Gumilla en Caracas, el Centro Montesinos y el Centro de Reflexión Teológica en México, el CINEP en Bogotá, el Centro Diego de Medellín en Santiago de Chile, y organismos eclesiales, pero autónomos, como la Comisión de Historia de la Iglesia (CEHILA), etcétera. Es decir, la reflexión teológica explícita se hace en equipo. Es

²⁵¹ Véase SELADOC, *Religiosidad popular*, Sígueme, Salamanca, 1976; la colección de Ediciones Mundo de Miguel Jord, *La sabiduría de un pueblo*, Santiago, 1975, o la obra de Ignacio Pinedo, *Religiosidad popular*, Mensajero, Bilbao, 1977; R. Vidales- T. Kudo, *Práctica religiosa y proyecto histórico*, CEP, Lima, 1975; mi artículo "Religiosidad popular latinoamericana. Hipótesis fundamentales", en *Concilium*, 206 (1986), pp.99-113, etcétera. En dicho contexto debe situarse la obra editada por Juan C. Scannone, *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en tomo de una interpretación latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1984 -donde se reincide en posiciones "populistas". Véase de J. C. Scannone, *Teología de la Liberación y praxis popular*, Sígueme, Salamanca, 1976; obra sin lugar a dudas profunda, en la que no pudieron superarse ciertas limitaciones propias de la "experiencia" argentina. La posición argentina sobre el tema véase en J. L. Segundo, "Die zwei Theologien der Befreiung in Lateinamerika", en M. Sievemich, *Impulse der Befreiungstheologie fuer Europa*, Gruenewald, Mainz, 1988, pp.103-117.

una manera novedosa, no estrictamente académica, articulada al pueblo, de producir teología.

Además, en estos años, ha habido un desplazamiento de las teologías del Sur hacia el Norte. A finales de la década de los sesenta se practicaba sobre todo en el Cono Sur. A finales de los setenta se ha desplazado hacia Centroamérica, el Caribe y México siendo siempre Brasil y Perú un punto de referencia.

Como hemos indicado más arriba, la revolución sandinista es central en esta época. Toda Centro-américa entra en un proceso revolucionario,²⁵² de compromiso cristiano y de resistencia contra la represión. Monseñor Óscar Romero exclamaba en 5 de marzo de 1978 en El Paisnal, lugar de nacimiento del Padre Rutilio Grande:

Dicen -comenta Monseñor Romero- que alguien riéndose el día del asesinato de Rutilio decía: 'Ya comprobamos que también el pellejo de los curas es susceptible de balas'. Así se rieron, porque creyeron truncar toda su predicación cristiana. Lo que no se esperaban es que la muerte de un cura suscita tempestades, suscita primaveras, como las que ha vivido El Salvador cristiano desde hace un año [...]

²⁵² Véase Guillermo Meléndez, *Iglesia, cristianismo y religión en América Central. Resumen bibliográfico (1960-1988)*, DEI, San José, 1988; Pablo Richard-G. Meléndez, *La Iglesia de los pobres en América Central. Un análisis socio-político y teológico de la Iglesia centroamericana (1960-1982)*, DEI, San José, 1982; Philip Berryman, *The religious roots of rebellion. Christian in Central American revolutions*, Orbis Books, N. York, 1984; Cayetano De Lella, *Cristianismo y liberación en América latina*, ya citado.

¡La cosecha de la persecución, cómo ha sido abundante!, hermanos.²⁵³

En Nicaragua, el proceso revolucionario exigirá una clarificación teológica de la fe. La ideología sandinista no es una pura repetición de lo ya conocido.²⁵⁴ Desde el cambio de política de la Iglesia jerárquica, inducida por algunos desde Roma y el CELAM, se produce una falta de diálogo entre la revolución y los obispos.²⁵⁵ Entre el 24 al 28 de septiembre de 1979, pocos meses después del triunfo de la revolución, hubo un seminario sobre "Fe cristiana y Revolución Sandinista en Nicaragua",²⁵⁶ donde comenzó a definirse teológicamente la situación. Obras como *Nicaragua: trinchera teológica*,²⁵⁷ son una de tantas publicadas en estos años. A nuestro criterio, la obra fundamental hasta el momento es la escrita por Giulio Girardi: *Sandi-*

²⁵³ Rodolfo Cardenal, *Mons. Oscar Romero. Su pensamiento*, UCA, San Salvador, 1981, p.69. Véase James Brockman, *The Word remains: a life of Oscar Romero*, Orbis Books, N. York, 1982; Rodolfo Cardenal, *Rutilio Grande. Mártir de la Evangelización rural en El Salvador*, UCA, San Salvador, 1978.

²⁵⁴ Donald C. Hodges, *Intellectual Foundations of the Nicaraguan Revolution*, University of Texas Press, Austin, 1986.

²⁵⁵ Cfr. Ana Mara Ezcurra, *Agrección ideológica contra la revolución sandinista*, Nuevomar, México, 1983.

²⁵⁶ Con participación, entre otros, de Jaime Wheelock, Juan Hernández Apico, Alvaro Argüello, Raúl Gómez Treto, Sergio Arce (Los dos últimos de Cuba), Pablo Richard, etcétera, *Fe cristiana y revolución sandinista en Nicaragua*, IHC, Managua, 1980.

²⁵⁷ Con participación, ente otros, de Pedro Casaldáliga, Miguel Descoto, F. Cardenal, Uriel Molina, Mara López Vigil, Giulio Girardi, J. Gorostiaga, F. Hinkelammert, José Argüello, E. Cardenal, etcétera. (Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, Managua, 1987).

*nismo, marxismo, cristianismo en la nueva Nicaragua.*²⁵⁸ En primer lugar, no oculta las ambigüedades de la ideología de Sandino, pero indica su carácter nacionalista y de liberación -en la primera parte del libro. En la segunda, sobre el “Marxismo sandinista” (de gran importancia estratégica para la historia de la revolución nicaragüense, porque Girardi avanza una tesis teórica novedosa), después de criticar al estalinismo, concluye:

El trabajo teórico colectivo, que la revolución produce sobre la marcha, acentúa la caracterización del marxismo sandinista como teoría de la práctica liberadora. Esta práctica del pueblo y de sus dirigentes convierte a todo el país en un laboratorio económico, político, cultural y teológico. y. también en un laboratorio teórico.²⁵⁹

Y, más importante aún, Girardi que a fines de la década de los 60 había- sostenido un "clasismo" claro, ahora afirma que "el *pueblo* es el eje del marxismo sandinista",²⁶⁰ el “sujeto” de la revolución y la convergencia entre la revolución y el cristianismo (los cristianos) .Obra teológica fundamental. Además, lo esencial de la revolución, que se juega en la lucha ideológica -y donde la Iglesia tiene un papel inevi-

²⁵⁸ Nuevomar, México-Managua, 1986.

²⁵⁹ *Ibid.*, p.136.

²⁶⁰ *Ibid.*, pp.137s.s..

table-, significa una revolución cultural, como "cultura popular revolucionaria".²⁶¹

Por su parte, Franz Hinkelammert reflexionando sobre las alternativas centroamericanas, en un nivel teórico-abstracto el más universal, escribe otro libro central: *Crítica a la razón utópica*,²⁶² donde critica el fundamento del pensamiento neoconservador (como el de Peter Berger), y de la economía neoliberal (como Friedrich Hayek). Pero la obra se dirige principalmente contra Karl Popper como el responsable de los pensamientos antiutópicos. Excelente análisis de la contradicción en el concepto tanto de la competencia como de la planificación perfectas -a partir de las mismas hipótesis popperianas. Al final, al hablar del reconocimiento entre los sujetos de la presencia de Dios, -concluye:

Si bien en este reconocimiento hay, por tanto, liberación junto con la presencia de Dios, para tal teología la transformación de la sociedad es consecuencia necesaria de esta liberación, y debe ser tal que la nueva sociedad sea un apoyo estructural a esta liberación. De ahí su insistencia en la satisfacción de las necesidades básicas y su tendencia socialista [...]²⁶³

²⁶¹ Giulio Girardi, *Fe en la revolución. Revolución en la cultura*, Editorial Nueva Nicaragua, 1983. Véase mi artículo, "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo", en *Cristianismo y Sociedad*, 80 (1984). pp.9-45.

²⁶² DEI, San José, 1984.

²⁶³ *Ibid.*, p.272. El intento de resumir esta valiosa experiencia es imposible en tan corto espacio. Merecerá una obra entera aparte. En el

Mientras tanto se había realizado el IV Encuentro de EATWOT del 20 de febrero al 2 de marzo de 1980 en Sao Paulo.²⁶⁴ El V se efectuó en Nueva Delhi, en agosto de 1981.²⁶⁵ Además el II Encuentro de *Theology in the Americas* en 1981. También Congresos de teología en Madrid sobre "Teología y pobreza" con la participación de Jon Sobrino; "Los cristianos y la paz" en 1983 (con presencia de Enrique Dussel); en 1984 con la presencia de Hugo Assmann, que continuaban, en cierta manera, el Encuentro de El Escorial de 1972. En julio de 1980 CEHILA organiza su encuentro anual sobre "Historia de la teología en América Latina,"²⁶⁶ y en la I Conferencia Latinoamericana de Historia de la Iglesia hubo igualmente un seminario sobre "Historia de la Teología en América Latina". Además, a partir de estas experiencias se fundó una comisión de trabajo para escribir una Historia de la Iglesia en el Tercer Mundo -de EATWOT, y que realizará hasta 1989 cinco consultas intercontinentales.

contexto centroamericano debe situarse también la obra de J. Sobrino-J. Hemández Pico, *Theology of Christian Solidarity*, Orbis Books, New York, 1985. 204. Véase EATWOT, *Teología de la liberación y comunidades de base*, Sígueme, Salamanca, 1982.

²⁶⁴ Véase EATWOT, *Teología de la liberación y comunidades de base*. Sígueme. Salamanca. 1982.

²⁶⁵ Véanse las actas editadas en Orbis Books. New York. 1982.

²⁶⁶ El ya citado libro del editor P. Richard. *Materiales para una historia de la teología en América Latina*.

QUINTO PERIODO. Desde la "Instrucción" romana de 1984

La "Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación", que es firmada el 6 de agosto y dada a conocer el 3 de septiembre de 1984, lanzó contra su voluntad a la luz mundial a la teología latinoamericana. La acusación de marxismo había comenzado doce años antes. En *El Tiempo* de Bogotá había aparecido el 5 de noviembre de 1972 lo siguiente: "CELAM acusado de marxismo". Con estas armas López Trujillo será elegido Secretario General de dicho organismo -para preservarlo de tales influencias. Jaime Serna declaraba en la televisión: "Infiltración marxista en el CELAM".²⁶⁷

En el número uno de la revista *Tierra Nueva* (Bogotá), fundada por R. Vekmans, López Trujillo titula el primer artículo: "La liberación y las liberaciones". La "Instrucción" igualmente hablará de "las teologías de la liberación tienen [...]"²⁶⁸ en plural. En la obra ya citada de Vekmans de 1975 se acusa a la teología de la liberación de marxista -confundiéndola con "Cristianos por el socialismo"-, y por ello, vinculada a una teología de violencia guerrillera. En 1978 B. Kloppenburg unifica igualmente teología de la liberación con "Cristianos por el socialismo", cayendo ambos movimientos, a su juicio, en una eclesiología de la "Iglesia popular",²⁶⁹ que es una secta herética. Por último, Javier Lozano,²⁶⁹

²⁶⁷ Véase mi obra *De Medellín a Puebla*, p.282.

²⁶⁸ Instrucción, IV, 3.

²⁶⁹ Véase *La Iglesia del Pueblo, teología en conflicto*, Centro de Estu-

piensa que la "Iglesia popular" es el punto de partida, la teología de la liberación es su inspiración, pero, en realidad, el origen de esta es el marxismo leninista. En todos los casos se simplifica la posición del contrario, se la deforma convenientemente, y después se la critica. B. Kloppenburg, como la "Instrucción", denuncia el "monismo" en la teología de la liberación (porque afirma que hay "una sola historia").²⁷⁰

En primer lugar, se pensó desde el Vaticano hacer "condenar" la teología de la liberación en el Perú. El episcopado formó una comisión y remitió a G. Gutiérrez ciertas preguntas sobre presuntos errores. Gutiérrez respondió con un trabajo pormenorizado donde clarificaba su posición.

dios y Promoción Social, México, 1983.

²⁷⁰ "Instrucción", IX, 3; B. Kloppenburg, *Op.Cit.*, p.74; también R. Vekemans habla de "monismo histórico" (*Op.Cit.*, p.179), Vekemans en su obra antigua *Iglesia y mundo político. Sacerdocio y política*, Herder, Barcelona, 1971, hablaba ya de que "entre estas dos ciudades [la espiritual y la temporal] hay una relación escatológica de continuidad, pero ésta se quiebra cuando el hombre absolutiza un polo, la ciudad terrena" (P,97). Hasta aquí la formulación es adecuada, pero a partir de ella se niega que haya "una sola historia" donde pueda efectuarse la lucha entre los dos Reinos. A dicha unidad se le denomina "monismo". Debe tenerse en cuenta igualmente la obra de A. López Trujillo, *¿Liberación o revolución?*, Ed, Paulinas, Bogotá, 1975. Mientras tanto comenzaba a producirse el fenómeno de una teología neoconservadora norteamericana que atacaba la teología de la liberación, Véase como ejemplo, Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, American Enterprise Institute, N. York, 1982; y en especial, del mismo autor, *Will it liberate? Questions about Liberation Theology*, Paulista Press, N. York, 1986, donde la crítica es frontal, Los teólogos de la liberación serán para M. Novak, unos románticos precapitalistas, fruto de una oligarquía preindustrial, que añoraran la comunidad primitiva pretecnológica. Será una crítica "desde atrás".

Además, escribió el libro de espiritualidad *Beber en el mismo pozo*. Nada pudo hacerse allí. De todas maneras *30 Giorni* lanzaba en Roma en octubre de 1984 una acusación contra Gutiérrez –revista relacionada a *Communione e Liberazione*. Se pensó entonces "condenarla " en Brasil, pero allí era aún más difícil, porque los teólogos de la liberación forman parte de la comisión teológica de la CNBB (Conferencia de Obispos). Por último, se planeó organizar un encuentro en Bogotá de todas las Comisiones teológicas de los episcopados latino-americanos. El mismo Cardenal J. Ratzinger y Monseñor Jerome Hamer se trasladaron a la capital de Colombia. La presencia de Monseñor Aloisio Lorscheider impidió nuevamente un juicio adverso a la teología latinoamericana. La Congregación de la Doctrina de la Fe se vio obligada a afrontar desde Roma la "condenación". En julio de 1984 Monseñor Agnello Rossi habló de la existencia de una "Instrucción". Los teólogos de *Concilium* advirtieron sobre la inoportunidad de dicho documento,²⁷¹ donde firmaba ahora Yves Congar .Poco después Karl Rahner escribirá al cardenal de Lima:

La teología de la liberación es del todo ortodoxa. Es conciente de su significado limitado dentro de la globalidad de la teología católica. Además es conciente -y con razón- que la voz de los pobres debe ser

²⁷¹ Véase el documento en Cayetano De Llella, *Cristianismo y liberación*, p.255.

escuchada en la teología en el contexto de la Iglesia latinoamericana.²⁷²

Apareció entonces la "Instrucción" y Leonardo Boff fue llamado a Roma para responder algunas preguntas ante la Congregación de la Fe. La prensa mundial atendió por primera vez el cuestionamiento de la teología de la liberación. El Santo Oficio se enfrentaba a la "opinión pública" y perdía la batalla, por ello se cambiará de táctica en el futuro, como veremos.

Dos cuestiones teológicas queremos indicar con respecto a la "Instrucción".²⁷³ En primer lugar, si se toma en serio, teológicamente, la "Instrucción", paradójicamente, muestra demasiada debilidad argumentativa. Por lo que Juan Luis Segundo, el único que tuvo la paciencia de estudiar la cuestión en profundidad, concluye:

A mi parecer, y después del análisis más cuidadoso de que soy capaz, el documento emanado de ella [la Congregación de la Doctrina de la Fe] no ha presentado aún la prueba de que la teología de la liberación, en sus líneas más básicas y fundamentales conocidas universalmente, sea una 'grave desviación de la fe

²⁷² *Ibid.*, pp.254-254.

²⁷³ Véase H. J. Venetz-H. Vorgrimler, *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen*, Exodus, Freiburg (S), 1985; revista *Iglesia Viva* (Valencia), n.116-117 (1985) dedicada al tema; pueden verse revistas como *Revista Brasileira de Teología* (petrópolis), *Páginas* (Lima), etcétera, dedicadas al tema.

cristiana' y, menos aún, una negación práctica de la misma' [...].²⁷⁴

En segundo lugar, toda la acusación, en última instancia, consiste en que la teología de la liberación es "una nueva interpretación del cristianismo" (VI, 9) emanada de haber colocado al marxismo como punto de partida de la reflexión teológica. ¿Qué acontece en realidad con la relación marxismo y teología de la liberación?

El Cardenal Ratzinger, en su obra *Rapporto sulla Fede*, expresa:

L' analisi marxista della storia e della società fu considerata come l'unica a carattere scientifico. Ciò significa che il mondo viene interpretato alla luce dello schema della lotta di classe e che l'unica scelta possibile è quella tra capitalismo e marxismo [...]. Il concetto biblico del povero offre il punto di partenza per la confusione tra l'immagine biblica della storia e la dialettica marxista.²⁷⁵

La relación marxismo-teología de la liberación es tan antiguo como esta teología. Hemos estudiado la cuestión en otro trabajo y aquí sólo indicaremos algunas líneas generales.²⁷⁶ En primer lugar, el tipo

²⁷⁴ *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1985, p.95. El teólogo concluye que la teología es decir, "no hay una continuidad visible entre diferentes expresiones del magisterio ordinario" (*Ibid.*, p.94). Libro valiente y necesario.

²⁷⁵ Coloquio con Vittorio Messori, Ed. Paulinos, Milán-Torino, 1985, p.191.

²⁷⁶ Véanse mis artículos "Teología de la Liberación y Marxismo", en *Cristianismo y Sociedad*, 98 (1988), pp.37-60; y "Encuentro de cristianos

de marxismo que los teólogos usan. En ningún caso se usa el estalinismo, el materialismo dialéctico o las posiciones dogmáticas frecuentes en la izquierda.

Los autores citados por los teólogos son: Marx mismo (en especial, el "joven Marx"; poca o ninguna recurrencia a *El capital*, a excepción de F. Hinkelammert o mis estudios recientes),²⁷⁷ Lukács, Gramsci, Bloch, y en algunos casos, Althusser y la Escuela de Frankfurt. De los marxistas latino-americanos se usan J. C. Mariátegui y el "Che" Guevara -en su tema del "hombre nuevo" y su mar -

y marxistas en América Latina", en *Cristianismo y Sociedad*, 74 (1982), pp.19-36, a donde remitimos para un estudio más extenso. Además véase Raúl Vidales, *Praxis cristiana y militancia revolucionaria. Documentos*, CEE, México, 1978 (muy valiosa recopilación de documentos sobre el diálogo marxistas-cristianos; Fernando Castillo, *Iglesia liberadora y política*, Educación y comunicaciones, Santiago de Chile, 1986, cap. VI: "Los cristianos, la liberación y el socialismo" (pp.157-201); I Encuentro latinoamericano, *Los cristianos y el socialismo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; J. Ramos Regidor, *Cristiani per il Socialismo. Storia, problematica e prospettive*, Mondadori, Milano, 1977; José Miguez Bonino, *Christian and Marxists*, Eerdmans, Grand Rapids, 1976. Una crítica a dicha posible relación en CELAM, *Socialismo y socialismo en América Latina*, Secretariado General, Bogotá, 1977, donde Mons. López Trujillo escribe: "Pase que un sacerdote, acongojado por el dolor de los pobres [sic], sueñe con el socialismo [...], pero que tal opinión se presente como una conveniencia o necesidad general para la Iglesia como tal, o para buena parte de nuestras comunidades, ¡es demasiado!" (p.371). Además: G. Girardi-C. Preve-J. Ramos Regidor, *Teologia della liberazione*, Sapere 2000, Milano, 1985.

²⁷⁷ Véase *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988; recientemente *El último Marx (1863-1880)*, Siglo XXI, México, 1990, para terminar los comentarios de las cuatro redacciones de *El capital*, y poder así mostrar su utilización por parte de la teología -en un cuarto tomo que tendrá por título: *La teología "metafórica" de Marx*.

xismo ético y humanista. Aun estos autores son "usados" de manera sumamente ponderada y por ello son subsumidos de manera perfectamente compatible con la fe cristiana.

Considerando la cuestión por autores, tomando algunos ejemplos, vemos que un Rubem Alves se inspira más bien en Marcuse o Bloch (en *Toward a Theology of Liberation* de 1968), pero además en Alvaro Vieira Pinto o Paulo Freire -que latinoamericanizan su discurso. Juan Luis Segundo, por ejemplo, pasa de una sociología funcionalista al comienzo de los sesenta, a la utilización de la teoría de la ideología -aunque de amplio espectro teórico. G. Gutiérrez, cita a Gramsci en su primer nota (de la *Teología de la Liberación*) y del "Che" recuerda un texto sobre el amor ("el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor").²⁷⁸ Nombra a lo largo del texto a casi todos los autores marxistas antes anotados, es decir, a los marxistas críticos y no dogmáticos. Francisco Miranda, en su obra *Marx y la Biblia*²⁷⁹ de la misma manera. Pero, en todos los casos, la llamada "Teoría de la Dependencia" dio al marxismo ético y antropológico un contexto latinoamericano concreto. En Medellín se habla de la dependencia: la causa de la pobreza de los países subdesarrollados y periféricos. La continua

²⁷⁸ *Op.Cit.*, p.31.

²⁷⁹ Edición privada, México, 1969; en Sígueme, Salamanca, 1972; en Orbis Books, N. York, 1974. Libro célebre que sigue siendo usado en todo el Tercer Mundo.

y estructural "transferencia de valor" enmarca un "pecado" de carácter mundial que determina todo otro tipo de dominación. Pero esta dominación Norte-Sur, no es única; hay dominación vertical capital-trabajo; o erótico-social varón-mujer; o ideológico-cultural (padres-hijos; estado o cultura dominante-cultura popular). Se descubre así la manera de detectar concretamente y de manera objetiva al "pobre" en todas sus dimensiones.

La teología de la liberación nace así de una verdadera ruptura epistemológica -no en el sentido althusseriano- al utilizar en el discurso teológico las categorías de las ciencias sociales críticas latino-americanas.

Desde los criterios de la fe, así como Tomás de Aquino estudió y reconstituyó las categorías aristotélicas para producir teología en el siglo XIII, de la misma manera los teólogos latinoamericanos estudian y reconstituyen las categorías de las ciencias sociales para producir teología a finales del siglo XX, en el mundo pobre y periférico, subdesarrollado y explotado.

La "Instrucción sobre la libertad cristiana y liberación" del 22 de marzo de 1986 no agregó nada nuevo, aunque su tono fue menos ofensivo que en la primera.

En el libro de Frei Betto, *Fidel y la religión*, el líder cubano llega a declarar:

Creo que la enorme importancia histórica de lo que tú señalas como la teología de la liberación [...] es precisamente su profunda repercusión en las concepciones políticas de los creyentes. Y diría algo más: el reencuentro que significa de los creyentes de hoy con los creyentes de ayer, de aquel ayer lejano, de los primeros siglos, después que surge el cristianismo, después de Cristo. Yo podría definir [...] la teología de la liberación como un reencuentro con sus raíces, con su historia más hermosa, más atractiva, más heroica y más gloriosa [...] de tal magnitud que ello obliga a toda la izquierda en América Latina a tener esto en cuenta como uno de los acontecimientos más fundamentales de los que han ocurrido en nuestra época.²⁸⁰

El reto que viene de antiguo -desde el Informe Rockefeller de 1969 o la primera "Declaración de Santa Fe" del equipo de Reagan en 1980- es la persecución, velada a veces, explícita otras, de la misma sociedad política -desde Estados Unidos hasta ciertos gobiernos antipopulares latinoamericanos. En la II Declaración de Santa Fe se expresa:

Es en este contexto que debe entenderse la Teología de la Liberación, una doctrina política disfrazada como creencia religiosa con una significación antipapal y contraria a la libre empresa, con el propósito de debilitar la independencia de la sociedad respecto del control estatista. Se trata de un retroceso al galicanismo del siglo XVII, donde el derecho divino de los reyes pretendía subordinar a la tradicionalmente indepen-

²⁸⁰ Consejo de Estado, La Habana, 1985, p.291.

diente Iglesia. De este modo se observa la innovación de la doctrina marxista relacionada con un fenómeno religioso y cultural de vieja data.²⁸¹

Nuevos retos de la Teología de la Liberación al comienzo de la década de los noventa

En el Encuentro teológico de México de 1975 se habló de emprender la tarea de dar a la teología de la liberación una exposición sistemática -aun se habló de un *Mysterium Liberationis*.²⁸² La idea cobró forma gracias al impulso generoso de Leonardo Boff, quien convocó un primer encuentro de más de cincuenta teólogos en Petrópolis -después habrán dos más, en julio de 1984 y en enero de 1989 en Sao Paulo. Esas reuniones sirvieron para lanzar la colección de "Teología y Liberación", que incluirá tomos pequeños -de unas 200 páginas- sobre el contenido de los tratados tradicionales de la teología (unos treinta tomos), y otros veinte tomos sobre "Cuestiones disputadas". Esta colección va dirigida a los estudiantes de teología (seminaristas, religiosas),

²⁸¹ "Santa Fe II: Continúa el intervencionismo de Estados Unidos", en *El Día* (México), "El Gallo Ilustrado", 22 de enero (1989), p.7.

²⁸² Allí expresamos: "En este Encuentro se ha comenzado ya a organizar el trabajo teológico de una manera más sistemática y coherente, en vistas a producir algunos trabajos en equipo. La tarea futura a realizar a partir de este Encuentro, es la de comenzar una síntesis tentativa de la teología de la liberación. Esto supondrá su vinculación con Asia y África, y con algunos grupos de Estados Unidos" ("Condicionamientos históricos de la reflexión teológica en América Latina"), en *Liberación y cautiverio*, pp. 557-558).

seculares y profesionistas, líderes de las comunidades, etcétera. Pareciera que fue esta colección la que preocupó a la Congregación de la Doctrina de la Fe, que de inmediato se movilizó para impedir la aparición de los tomos. En un primer momento, presionando a los editores (los Paulinos de Madrid y Buenos Aires, y los Franciscanos de Petrópolis). Pero como la propiedad de la colección era del CESEP (Sao Paulo), entidad ecuménica, no pudo lograrse nada por allí. Se intentó nombrar una Comisión romana que vigilara la colección o del CELAM. Ante la clara defensa de los derechos del teólogo reconocido por el Derecho Canónico y por el Concilio Vaticano II, al fin el Consejo Editorial²⁸³ decidió no publicar los tomos como colección, sino como volúmenes independientes. Así comenzó a editarse ante la negativa de la Congregación.

Mientras tanto el Papa Juan Pablo II bendijo la labor de los obispos del Brasil en abril de 1986, y expresó sobre la teología de la liberación que no "sólo era oportuna sino útil y necesaria",²⁸⁴ en la tradición de la teología que comenzó con los Padres Apostólicos y de la Iglesia, con la teología medieval y las que le sucedieron. El Papa dio así a la teología

²⁸³ Forman parte: Leonardo Boff (Brasil), Sergio Torres (Chile), Gustavo Gutiérrez (Perú), José Comblin (Brasil), Ronaldo Muñoz (Chile), Enrique Dussel (México), José o. Beozzo (Brasil), Pedro Trigo (Venezuela), Yvone Gebara (Brasil), Jon Sobrino (El Salvador), Virgilio Elizondo (Estados Unidos), Juan Luis Segundo (Uruguay), como asesor de temas ecuménicos Julio de Santa Ana (Brasil).

²⁸⁴ Carta del Papa Juan Pablo II a los obispos del Brasil.

de la liberación rango de teología central en la tradición eclesial. Esto no se opondrá a que, de hecho, por el proceso de "Restauración" creciente que sufre la Iglesia -sobre todo en el nombramiento de obispos conservadores y de nuncios que unánimemente se oponen a la teología de la liberación-, los teólogos que apoyan esta tradición de liberación sean sistemáticamente excluidos de las cátedras de las universidades pontificias (que deben tener la aprobación romana) o de los puestos de enseñanza; que sean cambiadas de orientación las revistas teológicas (como *Vida Nueva* en España, o de autoridades como *la Revista Brasileira de Teologia* que antes dirigía L. Boff), etcétera. De todas maneras en 1988, al fin, la colección puede aparecer -no se le condenará-, pero se coartará su capacidad de movimiento dentro de la Iglesia latinoamericana.

Debe tenerse en cuenta que los destinatarios exigen una obra entendible, que sin perder carácter científico sin embargo sea comprensible a un lector que no tenga cultura universitaria. Esto, evidentemente, es un peligro pero que había que correrlo -peligro sobre todo por las traducciones a otras lenguas, ya que serán leídas por académicos y no por sus destinatarios naturales en América Latina.

Entre los tomos aparecidos en la Serie I (Experiencia de Dios y Justicia), que obra como introducción, se han publicado la *Opción por los pobres* de Jorge Pixley y Clodovis Boff,²⁸⁵ que debía

²⁸⁵ Ediciones Paulinas, Madrid-Buenos Aires, 1986, p. 285 (Vozes, Petrópolis, 1986).

iniciar la colección: la reflexión teológica de liberación supone una opción práctica previa. Al Dios "verdadero" de Israel sólo puede accederse desde una "opción por sus pobres". No se accede a Él por "argumentos teóricos", sino antes por el camino que su Hijo reveló para acceder al Padre: por un camino práctico. La praxis antecede la teoría. Los pobres son el inicio de la teología.

La historia de los pobres es por ello igualmente introductoria. La obra de Eduardo Hoornaert, *La memoria del pueblo cristiano*,²⁸⁶ se sitúa en esta lógica, y es además de gran originalidad. Decir, por ejemplo, que con Eusebio de Cesarea comienza la decadencia de la historia de la Iglesia -porque se clericaliza en el triunfalismo de la Cristiandad constantiniana, y se pierde el cristianismo profético de la Iglesia primitiva-, tiene saludable consistencia. Por ello, es importante cuando escribe en el capítulo tercero sobre "La comunidad eclesial de base":

La actual experiencia eclesial de comunidades de base encuentra difícilmente modelos en la historia de la Iglesia posterior al siglo IV [...]. Las actuales comunidades de base encuentran en las primeras comunidades cristianas de los tres primeros siglos sorprendentes paralelismos.²⁸⁷

²⁸⁶ Iguales editoriales y lugares, 1986, 308 p. (en la edición castellana).

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 151.

Es una "relectura" de la historia de los tres primeros siglos a la luz de la experiencia latinoamericana actual –lo que siempre hicieron los europeos en sus historias de la Iglesia, y nosotros debíamos leerlas como "objetivas". El autor se refiere a la experiencia de "marginalidad" del cristianismo primitivo, la misión, las relaciones varón-mujer, el martirio –todos temas actuales de nuestro continente latinoamericano.

De la Serie II (El Dios que libera a su pueblo), se inicia con una obra espiritual, comprometida, reflexionada.

El libro de Ronaldo Muñoz, *Dios de los cristianos*,²⁸⁸ ejemplar en todo sentido -desde el compromiso del teólogo con los explotados, como por su exposición teórica-, nos recuerda:

La experiencia de Dios como Dios -total, radical y trascendente- se nos actualiza y renueva en América Latina en *nuestra historia colectiva*: a partir de lo que sufrimos, de lo que anhelamos y vamos conquistando como pueblo; en nuestro camino más conciente como pueblo oprimido, donde también hay signos de vida, lucha solidaria y esperanza.²⁸⁹ ... En una familia de mi población obrera de Santiago me decían tiempo atrás: 'Ya, flaco, ya te tenemos aguachado [domesticado] en la población', O sea, ya no eres visita para nosotros, ya podemos contar contigo.²⁹⁰

²⁸⁸ 1987, 252 p, (en la edición castellana).

²⁸⁹ *Op. cit.*, p, 14.

²⁹⁰ *Ibid.*, p, 29,

La obra de Leonardo Boff, *La Trinidad: la sociedad y la liberación*,²⁹¹ no logra -como lo ha hecho en otras de sus excelentes trabajos- vincular el misterio de la Trinidad con la opción por los pobres, con la historia de los explotados. No logra argumentar convincentemente lo de teología de la liberación de su libro -es más bien dogmáticamente tradicional; aun Hegel lo hizo más histórico y mostrando la contradicción social asumida y superada en la comunidad trascendental divina de la Trinidad. Era una tarea difícil, pero esperamos que la emprenda. En Argentina, los militares tienen manchadas sus manos de la sangre de una juventud asesinada en la "guerra sucia". Dicen que dicha sangre "salva" la Patria. El "padre" de perdición mata a su "hijo" para salvar el "espíritu" de la nación: ¿"trinidad" idolátrica tan frecuente en América Latina? Un "padre" que pide el sacrificio del "hijo", su sangre para redimir el pecado, debe ser un ídolo, un fetiche. *Tótem y tabú* de Freud nos sugiere que la muerte del "padre" aúna a los hermanos en el pacto originario social. Ahora en cambio es la muerte del "hijo" lo que funda el pacto social en América Latina.

De la misma manera, poco hay en la obra de José Comblin *El Espíritu Santo y la liberación*²⁹² sobre los carismas del Espíritu en la renovación his-

²⁹¹ 1987, 308 p.

²⁹² 1987, 247 p.

tórica, en los grandes cambios sociales, aun en las revoluciones. Decía Morales y Pavón en 1811, cuando luchaba en Cuautla contra los españoles en la guerra de la emancipación: "El Espíritu Santo nos ha despertado del sueño en el que estábamos sumidos, para gritarnos: ¡Que el Anáhuac sea libre!"²⁹³ Excelente libro en la tradición de los tratados; referencias a América Latina;²⁹⁴ pero todavía habría que hacer una teología del Espíritu Santo en la línea de la liberación.

Pedro Trigo escribe *Creación e Historia en el proceso de liberación*,²⁹⁵ que como las obras anteriores siempre se refiere a ejemplos latinoamericanos; plantea la cuestión de la creación en la historia, primeramente, de la fe en la creación, del mal en ella, de la creación de la naturaleza, creación de la persona. Cabe preguntarse de nuevo cuál es la especificidad del tratado de la creación en la teología de la liberación, al recordar que la madre los Macabeos enuncia por primera vez el relato de una creación "desde el no-ente" (II Mac. 7,28), que Tertuliano posteriormente traducirá como "*ex nihilo*" (desde la nada), cuando le están torturando su séptimo hijo los dominadores helenistas, podemos concluir en dicho tratado, para la Teología de la Liberación indica, exactamente, la finitud de todo

²⁹³ Véase Agustín Churrua Peláez, "O pensamento de Morelos nas lutas pela Independencia de México", en *História da Teologia na América Latina*, Paulinos, Sao Paulo, 1981, pp. 75-106.

²⁹⁴ Por ejemplo, pp. 36ss.

²⁹⁵ 1988, 358p.

orden político -también el vigente dominador- y la posibilidad de "recrear" nuevos órdenes políticos futuros, utópicos, como mediaciones en la realización del Reino de Dios. La relación creación-política es lo específico de esta teología latinoamericana. Por ello, des-sacralización, ateización del orden vigente, desfetichización de los dominadores (aunque se llamen cristianos en América Latina o en Estados Unidos): la lucha de los profetas contra los ídolos.

La serie III (La liberación en la historia), ha editado la obra de J. Comblin: *Antropología cristiana*,²⁹⁶ que toca los temas clásicos del tratado, quizá también le falte resaltar más el aspecto de la antropología de la miseria en la sociedad capitalista periférica, el de la corporalidad, la sensibilidad sufriente, el tema del martirio de esa misma corporalidad en el martirio, la tortura. Es decir, antropología y política concreta: el "pobre" como punto de partida y continua referencia de las determinaciones antropológicas latinoamericanas.

La obra de Antonio Moser y Bernardino Leers, *Teología moral. Conflictos y alternativas*,²⁹⁷ retoma desde América Latina lo mejor de las teologías morales europeas. Cuando se habla de las "Tentativas latinoamericanas"²⁹⁸ no se hace ninguna referencia a intentos de fundar una ética de la liberación, y cuando se habla de la cuestión del empobrecimiento

²⁹⁶ 1985, 284 p.

²⁹⁷ 1987, 324 p.

²⁹⁸ Pp. 71ss..

pareciera que las categorías sociológicas y económicas (las "ciencias sociales" tan presentes en la Teología de la Liberación) están ausentes. Pero, especialmente en el capítulo diez, sobre "Teología moral y una sociedad nueva"²⁹⁹ se cae en un "tercerismo": no capitalismo ni marxismo, sino la moral cristiana, tesis francamente contraria a la Teología de la Liberación.

Mi *Ética comunitaria*³⁰⁰ intenta situar al tratado teológico de la moral social dentro del contexto latinoamericano, y usando estrictamente una categorización económico-política de origen en el trabajo teórico de Marx -preciso, estricto -pero sin caer en el fetichismo de las palabras. Creo que así se muestra la posibilidad de una teología estrictamente bíblica, "tradicional" (Aristóteles, Santo Tomás, Encíclicas papales), y sin embargo, profundamente crítica de la realidad del pecado estructural en los países del capitalismo periférico.

La obra de Francisco Tobarda, *Sacramentos, praxis y fiesta*,³⁰¹ de excelente factura, se podría nuevamente hacer la pregunta: ¿cuál es la especificidad de un tratado del sacramento-fiesta en la Teología de la Liberación? Como expresaba Franz Rosenzweig, "todo pueblo celebra sólo sus fiestas de liberación". Paradójicamente en este tratadito se olvida que la fiesta del desierto, y que todas las fiestas dicen referencia a alguna esclavitud como pa-

²⁹⁹ pp. 261-88.

³⁰⁰ 1986, 286p.

³⁰¹ 1987, 204 p.

sado, a una liberación como presente (cuando se instituye la fiesta), y en el futuro como recuerdo de la liberación pasada (histórica, como de la liberación de Egipto, en la Hagadá, en la Eucaristía) motor de la esperanza de la liberación futura (histórica: en proyectos históricos; escatológica en la plena realización del Reino).

Sacramentos de iniciación. Agua y Espíritu de Libertad de Víctor Codina y Diego Irarrával³⁰² es una obra que responde a las definiciones de la colección (pequeña, casi 200 páginas, clara, con titulación continua, etcétera), donde la referencia a América Latina es constitutiva del discurso de liberación. Se privilegia con razón lo popular; asimismo, se hubiera privilegiado, quizás, lo político, lo económico, como consagración "profética".

Noé Zevallos y Víctor Codina escriben *Vida religiosa. Historia y teología*,³⁰³ una obra esencialmente. Quizá hubiera ganado en unidades la historia de la vida religiosa europea, latinoamericana y de la teología de la vida religiosa se hubiera expuesto como una historia en los tres frentes (al menos desde el siglo XVI). Hubiera sido interesante el estudio de la reforma tan profunda de algunas comunidades en América Latina posteriores a Medellín, para mostrar en concreto la impresionante relevancia de las religiosas y los religiosos en la

³⁰² 1987, 198 pp.

³⁰³ 1987, 204 pp.

renovación de la Iglesia en nuestro continente desde 1968.

La obra de J. B. Libanio y María C. L. Bingemer, *La escatología cristiana*,³⁰⁴ donde se plantean las cuestiones tradicionales de este tratado, deja, sin embargo que desear una exposición de la relación entre el proyecto del sistema vigente (político, patriarcalista, etcétera), el "próximo" proyecto histórico de liberación (por ejemplo un proyecto socialista con respecto al capitalista), y ambos "juzgados" desde el proyecto escatológico. Lo específico de la Teología de la Liberación es, justamente, la articulación de los proyectos políticos (feministas, pedagógicos, etcétera) de liberación y el proyecto del Reino. Debe entonces completarse el discurso iniciado.

En la serie IV (La Iglesia, sacramento de liberación), ya ha aparecido el libro de R. Antoncich y J. M. Munárriz *La doctrina social de la Iglesia*,³⁰⁵ cuestión ciertamente muy tratada en la teología de la liberación. Nuevamente, a juicio de algunos, pareciera que no se sitúa con claridad la tesis de la teología latinoamericana. Es sabido que es difícil situar el lugar de la doctrina social entre el evangelio, la teología de la liberación, el proyecto político que tiene autonomía propia, y la decisión concreta de la comunidad cristiana. En la Teología de la Liberación la cuestión deberá todavía ser debatida.

³⁰⁴ Título de la obra de Libanio-Bingemer.

³⁰⁵ Título de la obra sobre la doctrina social de la Iglesia.

Las teólogas Ivone Gebara y María C. L. Binger exponen *María, Madre de Dios y Madre de los pobres. Un ensayo a partir de la mujer y de América Latina* -con traducción castellana de título cambiado.³⁰⁶ Es una obra de pioneras y referencia de la Teología de la Liberación de la mujer en América Latina. Se hubiera, como pequeño detalle, insistido un poco más en la función política de María (como, por ejemplo, el que la Virgen de Guadalupe fue la bandera del ejército de la emancipación con Hidalgo en México, bandera igualmente de Zapata al ocupar Cuernavaca o de César Chaves en los sindicatos "chicanos" de California; o que la Virgen del Carmen fue la "general" del ejército de San Martín en la liberación de Chile y Perú).

La obra madura de Julio de Santa Ana, *Ecumenismo y liberación. Reflexiones sobre la relación entre la unidad cristiana y el reino de Dios*,³⁰⁷ trata el tema tal como la colección lo esperaba. Es una obra teológica y al mismo tiempo histórica -tan necesaria para el público católico latinoamericano. En la línea de la liberación quizá pudiera agregarse un capítulo sobre la contribución protestante en el proceso de liberación latinoamericana -tanto de los liberales del siglo XIX que ayudaron a superar la intolerancia y el conservadurismo, como revolucionarios, quienes

³⁰⁶ 1987, 206 pp.

³⁰⁷ 1987, 324 pp.

participaron en la Revolución mexicana de 1910, o en la revolución centroamericana o del Caribe: serían ejemplos a no olvidar.

Las series V a VII no han aparecido todavía y se ocuparán de muchas "cuestiones disputadas" latinoamericanas. Sólo se ha publicado hasta el presente *Teología de la tierra* de Marcelo de Barros y José Luis Caravias,³⁰⁸ que trata de una cuestión crucial latinoamericana contemporánea. Es de esperar que los otros volúmenes de esta parte más concreta de la colección rescate el nivel más concreto y crítico, que todavía no se hace muy presente en la parte más abstracta de las cuatro primeras series; aunque es de desear que también esas primeras series completen sus textos -y corrijan otros-, después de tomar en cuenta las críticas que necesariamente se harán, para mejorar la colección desde el punto concreto de la "especificidad" de la Teología de la Liberación.

³⁰⁸ 1988, 444 pp. (obra que ha superado en mucho las 200 páginas que se proponían los editores, por tratarse de obritas "introductorias"). Esta es una de las únicas obras que cita a Marx (autocensura que agobia la colección debido a la presión de grupos teológicos del Vaticano y América Latina). Sin embargo, no se extiende sobre el "pecado" en el que consiste la renta de la tierra como distribución del plusvalor, en *Op.cit.*, pp. 57ss. (Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988, capítulo 9). Los autores dudan sobre la corrección que ciertamente Marx hizo desde 1873 en cuanto que *El capital* (su obra central en las ediciones alemanas de 1867 y 1872-1873) sólo era válido para la "Europa Occidental" (tal como lo expresa en la edición francesa de dicha obra de 1875) (véase mi obra *El último Marx, 1863-1882*, editada recientemente); y por ello no sólo no era válido *El capital* para Rusia, sino, por supuesto, tampoco hubiera sido válido, por extensión mucho más evidente, para América Latina. La doctrina marxista latinoamericana de la renta y la tierra exige nuevos desarrollos.

Es por ello que la colección "Teología y Liberación" es un punto de llegada -donde los antiguos y nuevos teólogos de la liberación van abarcando todos los temas tradicionales de la teología, e inevitablemente habrá que contar con el diálogo y la crítica en terrenos nunca explorados sistemáticamente, pero, al mismo tiempo, un punto de partida -ya que se descubren nuevos territorios temáticos, a partir de una praxis siempre cambiante. La producción futura lo dirá.

En efecto, la teología de la liberación en el comienzo de la década del 1990 enfrenta ciertamente nuevos retos, muy diferentes que los que enfrentó a fines de la década del 1960, cuando se originó. Quedarse "dormida sobre los laureles" —como indica el dicho popular—, sería sumamente peligro no sólo para ella, sino principalmente para el pueblo del cual es su expresión sincera.

Puede entenderse que este tipo de interpretación tiende a poder perseguir a los teólogos de la liberación y a incluirlos en las listas de personas "peligrosas" en los servicios de inteligencia de los ejércitos latinoamericanos, de las policías, etcétera. Lo cierto es que, de todas maneras, la teología de la liberación se enfrenta al reto de fundamentar la praxis de liberación de los pueblos latinoamericanos, aunque ello la coloque en el banquillo de los acusados de los gobiernos que oprimen a los pobres.

Por otra parte, el proceso de "Restauración" que sufre la Iglesia en todo el mundo, pero especialmente

en América Latina, por el nombramiento unilateral de sólo obispos conservadores -acción realizada de manera no compartida (de arriba hacia abajo y con el sólo juicio de los Nuncios, y ni siquiera de los episcopados nacionales, como es bien sabido en los ejemplos de Holanda, Austria, el nombrado caso del obispo de Colonia, todos los obispos nuevos del Brasil, etcétera)-, conducirá a la teología de la liberación en el próximo futuro a afrontar una situación más difícil que en el pasado. Ante ello se deberá dar sistemáticamente a la luz pública -por los medios de comunicación- de toda acción injusta, y se deberán defender los "derechos humanos" en la misma Iglesia -usando hasta los recursos del derecho canónico- como se hacía ante los gobiernos de dictadura militar en la década de los setenta, para recordar a los que nombran los obispos que la tradición más antigua -y hasta no más de medio siglo- consistía, al comienzo y durante el primer milenio, en la elección del obispos por la comunidad; posteriormente intervino Roma -en la sola Iglesia latina-, pero también los reyes y posteriormente los gobiernos nacionales. Siempre los obispos proponían a sus sucesores. El hecho de que se nombren obispos con el sólo juicio de los miembros de la curia romana es un mecanismo nuevo -y contra la tradición y la mínima confianza en las iglesias locales.

La existencia en América Latina de frágiles democracias, que son el resultado de la crisis de las dictaduras militares de seguridad nacional y de la

inmensa deuda externa (contraída por dichas dictaduras contra la voluntad del pueblo, siendo que es éste ahora el que debe pagarla) y crisis igualmente del proyecto neoconservador de Roland Reagan y Bush, da por una parte más "espacio" político y permite trabajar en la organización de las Comunidades Eclesiales de Base, pero, por otra parte, plantea el interrogante de si no volverá a repetirse el ciclo: libertad aparente (como con el "desarrollismo" del 1955), organización popular, represión a los organizaciones populares y dictadura militar (como en Brasil desde 1964), y de nuevo "democracias" formales. ¿Es decir, es responsable organizar un pueblo para que sea nuevamente martirizado?

Otro reto para la teología es la exigencia de crecer en el campo de la exégesis bíblica y su lectura popular; en la historia de la Iglesia; en todos los tratados esbozados en la colección de "Teología y Liberación".³⁰⁹ Pero igualmente crecer en profundidad, metodológicamente, ante la crisis de las ciencias sociales en América Latina (como por ejemplo las formulaciones de la teoría de la depen-

³⁰⁹ Desde 1975 se pensó en editar un tratado conjunto sobre Teología de la Liberación. Leonardo Boff lanzó nuevamente la idea en 1981 y así comenzó a publicarse una colección de cincuenta volúmenes (los diversos tratados tradicionales de teología bajo la inspiración de la Teología de la Liberación). Han aparecido muchos volúmenes en la editorial Voces (petrópolis, Brasil), Paulinos (Buenos Aires), Patmos (Alemania), Orbis Books (Nueva York), Burns and Oates (Kent), Cerf (parís), Citadella (Asís), etcétera.

dencia) será necesario redefinir la manera de "usuarlas" en una teología que sin caer en criterios academicistas debe ser sin embargo "científica" aun en el sentido de Santo Tomás de Aquino. La crítica que pueda venirle de las teologías hermanas (del África y del Asia, o de las teologías del "centro" [Estados Unidos o Europa]) deben ser recibidas con beneplácito a fin de avanzar en precisión y claridad.

Desde noviembre de 1989 existe un nuevo reto. La crisis del socialismo real, tanto en Europa del Este como en la misma ex Unión Soviética.

Algunos teólogos, como Tischner en Polonia, han creído que la crisis del socialismo, y del marxismo como teoría, sería igualmente la crisis de la Teología de la Liberación. Sin embargo, y esto se verá claramente en los próximos decenios, la teología de la liberación no depende del marxismo como su inspiración principal, ni mucho menos. Tiene, por el contrario, la capacidad de revitalizarlo, si fuera necesario y en vista del proyecto histórico de liberación de los pobres, de los oprimidos en el continente latinoamericano.³¹⁰

Y, por último, ante el proceso gigantesco de "empobrecimiento" de América Latina, dentro de un modelo de capitalismo periférico recesivo -exigido por el FMI y el BM-, la teología deberá permanecer fiel en saber expresar el grito de los oprimidos. Es insoslayable, y es una responsabilidad histórica.

³¹⁰ Por nuestra parte hemos terminado un volumen tercero sobre la obra madura de Marx (El último Marx [1863-1882], ya citado), que abre la puerta a una reinterpretación completa de la obra de Marx.