

Edición Declarada
de Interés Cultural

Enrique Dussel



Itinerario de un militante

Historia de la Teología de la Liberación

Obras Selectas 1

Sección II - Historia y Crítica de la Teología

**Enrique
DUSSEL**

Itinerario de un militante

Esta Edición ha sido auspiciada y declarada de interés cultural por la
SECRETARÍA DE CULTURA DE LA NACIÓN (R.S.C. N° 3151/11)

Ilustración de Tapa

Foto de Enrique Dussel

Enrique Dussel

Itinerario de un militante

Historia de la Teología de la Liberación



Dussel, Enrique
Itinerario de un militante 2- 1ª ed. - Buenos Aires : Docencia,
2018.

490 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-506-415-7

1. Filosofía. 2. Economía CDD 330.1

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Reservados todos los derechos
Copyright® 2018 By Editorial Docencia

Agüero 2260 (1425) Buenos Aires Tel.: 4805-8333

Web: <http://www.hernandarias.edu.ar>

www.editorialdocencia.com.ar

Índice

Prólogo al Tomo I y a la IIª Sección de las Obras Selectas.

La crítica de la teología. 11

PRIMERA PARTE

ITINERARIO DE UN MILITANTE

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Capítulo I. Una autobiografía teológica latinoamericana. 25

1. *Mi infancia y la primera adolescencia (1934-1950), 25.* 2. *Mi «conversión» y la experiencia «mística» (1950-1959), 26.* 3. *Jesús, la Iglesia y los pobres: la «experiencia de Nazaret» (1959-1961), 28.* 4. *Mis estudios teológicos y el retorno a América Latina (1961-1967), 29.* 5. *La gran renovación: de Medellín a Puebla y la teología de la liberación (1967-1975), 31.* 6. *El exilio, CEHILA, EATWOT y la Revolución Sandinista (1975-1989), 34.* 7. *Hacia una nueva ética de la liberación (desde 1989), 37.*

Capítulo II. Historia de la Teología de la Liberación [I]

Un panorama de su desarrollo. 39

1. *Ideología e Historia de la Teología, 40: [1.1. Constitución ideológica de la teología, 41; 1.2. Condicionamientos ideológicos de la teología del «centro», 45].*

Capítulo III. Historia de la Teología en América Latina [II]

Iª Época [desde 1511] a Vª Época [desde 1930]. 55

1. **PRIMERA ÉPOCA.** *Primera Teología de la Liberación. Teología profética entre la conquista y la evangelización (desde 1511), 55.* 2. **SEGUNDA ÉPOCA.** *La teología de la cristiandad colonial (1553-1808), 61.* 3. **TERCERA ÉPOCA.** *Segunda Teología de la*

Liberación. Teología revolucionaria ante la emancipación contra España y Portugal (desde mediados del siglo XVIII), 66. 4. CUARTA ÉPOCA. La teología neocolonial a la defensiva (hasta 1930), 71. 5. QUINTA ÉPOCA. La Teología de la «Nueva Cristiandad» (desde 1930), 74.

Capítulo IV. Historia de la Teología en América Latina [III]

VIª Época [en 5 Períodos: de 1959 a la década de 1990]. 81

1. PRIMER PERÍODO: De la Teología Europea a la Latinoamericana (1959-1968), 81. 2. SEGUNDO PERÍODO: Formulación de la Teología de la Liberación (1968-1972), 92. 3. TERCER PERÍODO. La Teología de la «Iglesia de los pobres» en el cautiverio y el exilio (1972-1979), 114. 4. CUARTO PERÍODO. La Teología latinoamericana ante la revolución centroamericana y los nuevos ataques (desde 1979), 127. 5. QUINTO PERÍODO. Desde la «Instrucción» romana de 1984, 138. 6. Nuevos retos de la Teología de la Liberación al comienzo de la década de los noventa, 142.

SEGUNDA PARTE

HIPÓTESIS PROGRAMÁTICAS EN LA CRÍTICA DE LA TEOLOGÍA

Capítulo V. Sentido socio-histórico de la Teología de la Liberación.

Reflexiones sobre su origen y contexto mundial. 159

1. Las «Modernidades» y las religiones universales en la dialéctica Norte-Sur, 159. 2. La situación del «Sur» desde el colapso del «populismo» hasta el del «socialismo real» (1945-1989), 163. 3. La Teología de la Liberación como ruptura de la identidad religión-dominación en el proceso de globalización-exclusión, 166.

Capítulo VI. El paradigma del Éxodo en la Teología de

la Liberación. 173

1. Pertinencia del paradigma del Éxodo para el tercer mundo hoy, 174. 2. Diacrónico despliegue del paradigma, 177. 3. Primer deslizamiento semántico: del «individuo» a la iglesia «pobre», 179. 4. Segundo deslizamiento: de la «pobreza» al «pobre», 180. 5. Tercer deslizamiento: del «pobre» a la «clase» y el «pueblo», 181. 6. Desarrollo histórico del paradigma, 184.

**Capítulo VII. El pan de la celebración,
signo comunitario de justicia. 187**

1. El «PAN», 189. 2. El pan es «vida», 190. 3. El pan es la vida del «pobre», 191. 4. Segundo deslizamiento: de la «pobreza» al «pobre», 193. 5. El pan de la economía es el pan de la eucaristía, 194. 6. La idolatría no es la eucaristía, 195. 7. El «cuerpo» del mártir y el culto fetichista, 196. 8. La «condición practica de posibilidad» del culto eucarístico, 198.

Capítulo VIII. Ética de la liberación Hipótesis fundamentales. 201

1. Morales en el interior de los sistemas, 201. 2. La Ética de la Liberación, 205: [2.1. La «carne» (totalidad), 207; 2.2. El «otro» (la exterioridad analéctica), 208; 2.3. Alienación, pecado, opresión, 209; 2.4. Liberación, salvación, «salida», 210]. 3. Algo sobre el método, 212.

Capítulo IX. El Reino de Dios y el pobre. 217

1. El pobre es el oprimido, y en tanto oprimido tiene la apertura o disponibilidad espiritual para el Reino, 218. 2. El pobre es el sujeto del Reino en tanto «sujeto-activo». El sistema fetichizado interpreta la praxis o actividad liberadora del pobre como subversión satánica, demoníaca, del orden, 222. 3. El Reino de los Cielos exige articular adecuadamente el proyecto histórico de liberación con la dimensión escatológica. El cristianismo anti-utópico critica el proyecto histórico de liberación como irracional, oscurantista, 226. 4. El pobre está «ya» en el Reino pero no del todo todavía. La religión es el «servicio» al pobre y por ello colaboración en la construcción del Reino de Dios, 229.

Introducción
al Tomo I y a la IIª Sección de las Obras Selectas

La crítica de la teología*

Parecerá extraño que introduzca la Sección IIª de las *Obras Selectas* refiriéndome a un autor tenido por defensor del ateísmo, crítico de la religión, y no teólogo de profesión. Es así porque entiendo que lo que hemos buscado hacer muchos colegas ha sido restituir al cristianismo el mesianismo propio de los primeros siglos, cuando ser cristiano era un peligro de muerte en el Imperio romano. Este retorno a los orígenes lo ha producido toda una generación de pensadores latinoamericanos, lo que ha dado al cristianismo, criticando la Cristiandad, una radicalidad que había perdido hace tiempo. En realidad es ese el tipo de reflexión religiosa que he intentado desde mi juventud, y por ello, en mi vejez, retorno al proyecto originario y me remito al autor referido, Carlos Marx, que no propuso un ateísmo militante y que no negó tampoco dicho cristianismo primitivo sino, explícitamente, negó a la Cristiandad moderna europea, colonialista, su pretensión de expresar lo más auténtico del cristianismo mesiánico de un tal Jeshua de Nazareth.

Entremos en tema.

Marx escribió que «la crítica de la teología [se torna] en la crítica de la política».¹ Con completa coherencia se puede ampliar también que la crítica de la teología se torna en la crítica de la filosofía, de la economía o de la historia.

Siguiendo esta indicación hoy en 2018 deseo justificar [y me refiero a mi libro *Las metáforas teológicas de Marx*]² el sentido de una obra escrita desde hace más de cincuenta años (desde la década de 1960). Me situaré bajo la inspiración de Marx, lo que no es usual. Para él la historia,

*Sobre la base de la exposición realizada (2015) en la Universidad Autónoma Metropolitana, UAM, México. Mencionamos también: «Dominación – Liberación. Un discurso teológico distinto», la «Introducción hermenéutica» publicada en *Historia de la Iglesia en América Latina*, Tomo II [Sección II] de *Obras Selectas de Enrique Dussel*. Editorial Docencia, Buenos Aires, 2014.

1. K. Marx, *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*; WEB, I, p. 379; *Obras Fundamentales*, Fondo de Cultura Económica, México, t. I, p. 492.

2. Véase tomo 18, en *Obras Selectas*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013.

la filosofía y la teología se relacionaban con el pensamiento *crítico*. Por ello escribe en un texto célebre, acerca de estos tres niveles epistemológicos, que:

«La tarea de la *historia* consiste en establecer el *más acá* [*Diesseits*] de la verdad, después que se ha desvanecido el *más allá* [*Jenseits*] de la verdad [...] La misión de la *filosofía* puesta al servicio de la *historia*, después de desenmascarar la forma *sagrada* [*Heiligengestalt*] de la auto alienación del ser humano, consiste en desenmascarar la auto alienación bajo sus formas *profanas* [*unheiligen*]. La crítica del cielo se torna de este modo en la crítica de la tierra [...], la crítica de la *teología* en la crítica de la *política*».¹

Veamos entonces la relación de estas tres epistemes: historia, filosofía y teología, quizá para escándalo de marxistas leninistas tradicionales y de cristianos antimarxistas (también de islámicos, confucianos, taoístas, budistas, etcétera).

En efecto, hasta Engels escribió que Thomas Münzer «por medio de la Biblia enfrentó al cristianismo feudal de su época con el sencillo cristianismo de los primeros siglos»². Y continúa: «Los campesinos utilizaron este instrumento contra los príncipes, la nobleza y el clero». Ese «instrumento» es un volver a los «primeros siglos» del cristianismo, y aun antes de su institucionalización como *ekklesía*, y pienso que es lo que he intentado hacer toda mi vida, al comienzo de manera interrogante y entre tinieblas y luces, y posteriormente con toda claridad, ya que el texto se está refiriendo anticipadamente a algo muy semejante a lo que hoy llamamos *Teología de la Liberación*, en su versión más radical (como la formulación sugerida del materialismo mesiánico por Walter Benjamin, por ejemplo³). Deseo reflexionar sobre la cuestión, no situándome *subjetivamente* como el creyente de una comunidad religiosa (y sin negarlo), sino ante la *objetividad* socio-política, cultural y económica

1. *Ibid.*, p. 379 (p. 492). Lo que se dice de la política puede decirse de la economía, el género, la raza, la estética, etcétera.

2. *Lucha campesina en Francia* (MEW, VII, pp. 350-351; Karl Marx, *Sobre la religión*, ed. Hugo Assmann, Sígueme, Madrid, 1974, p. 211).

3. Recuérdese la referencia de Walter Benjamin a la teología en «Sobre el concepto de la historia» en la metáfora del turco que utilizaba para jugar el ajedrez al enano escondido debajo del tablero: «Siempre debe ganar el muñeco llamado *materialismo histórico*, pudiendo enfrentarse con cualquiera si toma la *teología* a su servicio, la cual hoy en día es *pequeña y fea y no debe dejarse ver en absoluto*» (W. Benjamin, en *Gesammelte*

del mundo actual, etapa postsecularista a comienzos del siglo XXI, y como lo sugiere J. Habermas en algunas de sus últimas obras (aunque todavía eurocéntricamente). Y de una manera aún hoy provocativa, especialmente para ciertos marxistas, escribe:

«Por lo tanto [pensaba Thomas Münzer], el cielo no es una cosa de otro mundo; hay que buscarlo en esta vida, y la tarea de los creyentes¹ consiste en establecer *aquí, en la tierra, ese cielo que es el Reino de Dios*».²

Con esta actitud *objetiva*, y no sólo *subjetiva*, deseo que inclusive el increyente crítico de izquierda al que se dirige toda mi obra, se entere de un discurso histórico teológico que destruye la justificación religiosa teológica *de derecha* en los sistemas dominadores, tales como el capitalismo o el liberalismo individualista político moderno que pasan por ser «cristianos». Es en este sentido que «la crítica de la teología [...] se torna] en la crítica de la política», también como crítica de otros campos prácticos de la existencia humana (como la crítica de la economía, del género o del patriarcalismo, el racismo, el eurocentrismo, etcétera), al desfetichizar y descolonizar esa justificación teológica de la dominación. Se pueden dar muchas otras razones para justificar ese programa crítico en otros campos, pero en estas páginas me referiré principalmente al campo económico de la «crítica». Y, citando a Marx, leamos un texto un tanto inadvertido en la tradición marxista (y por supuesto cristiana):

«De ahí que la *crítica* esté en su perfecto derecho, cuando obliga al Estado [cristiano prusiano] que invoca la Biblia, a reconocer lo torcido de su conciencia [...] desde el momento en que la vileza de sus fines seculares, cuando trata de encubrirlos con [el manto de] la religión, se hallan en flagrante *contradicción* con la pureza de su *conciencia religiosa*».³

Schriften, Suhrkamp, Frankfurt, vol. I/2, p. 693; *Obras*, Mabada Editores, Madrid, 2007, vol. I/2, p. 305). Ciertamente esta problemática no podía ser entendida por Adorno, ni en América Latina por S. Gandler que opina que Bolívar Echeverría pensó, contra la opinión de Michel Löwy, que esta referencia teológica era secundaria y descartable, y por ello me descalifica como crítico de la teología sin poder entender la temática de W. Benjamin.

1. Y en este caso no interesa preguntarse con Porfirio Miranda si Marx era o si no era subjetivamente creyente cristiano, sino si lo supo usar como crítica a una teología secular o «profana» (como la llama Marx) fetichizada a su vez (es decir, lo no teológico se lo sacraliza subrepticamente).

2. *Lucha campesina en Francia* (MEW, VII, p. 353; ed. Assmann, p. 213).

3. *Sobre la cuestión judía*, I (MEW, I, pp.359-360).

Parece extraño que Marx hable de «pureza de su conciencia religiosa» que se expresa en un texto revelado para los cristianos, que debe interpretarse al menos como un reconocimiento positivo del «cristianismo primitivo», del que se ha hablado algo antes en el mismo referido texto. ¿De qué *contradicción* se trata? ¿Por qué Marx quiere mostrar dicha contradicción claramente? ¿Qué interés tiene hoy, en el presente político y económico, alcanzar claridad en esta temática?

Podemos comenzar por indicar esquemáticamente cuatro posibles *contradicciones* o relaciones entre el cristianismo (como religión, ética o teología) y la política, la economía, la sociología, u otros campos prácticos.

1. En una primera relación, el creyente acepta la dominación práctica (sea política, económica, social, cultural, etcétera), porque ha desconocido, olvidado o encubierto teóricamente los aspectos de su propia religión (el cristianismo primitivo) en la etapa en que se comprometió en la liberación de los pobres y oprimidos. *No habría contradicción* entre el cristianismo (invertido desde el siglo IV d.C. al menos) y la economía política burguesa (u otras dominaciones racistas, de género, culturales, etcétera.). El cristianismo invertido (la Cristiandad) *no es contradictorio* ni se opone al capitalismo.
2. En una segunda posible relación, el creyente acepta la dominación práctica del capitalismo, ya que la ciencia económica naciente (por ejemplo, la del calvinista presbiteriano Adam Smith) describe al mismo capitalismo como coherente con el cristianismo invertido, ocultando sus componentes de injusticia, dominación o explotación (por ejemplo, no descubriendo ni mostrando la injusticia del plusvalor logrado como parte no pagada del salario). La ciencia económica fetichizada *no es contradictoria* al cristianismo.
3. En una tercera posible relación, el economista se opondría a la dominación económica del capitalismo, habiendo previamente efectuado una crítica de la economía política (por ejemplo, la realizada por Marx), mostrando la injusticia o la perversidad del capitalismo que explota al obrero, ya que acumula ganancia con el plusvalor no pagado en el salario al obrero. Esta tarea es la propia de la «*crítica de la economía política*», trabajo efectuado por Marx. El creyente se opondría por ello mismo al capitalismo (desde argumentos racionales). Una economía política crítica muestra que el capitalismo es *contradictorio* al auténtico cristianismo de los primeros siglos.

4. En una cuarta posible relación, el mismo creyente, descubriendo el sentido crítico del mensaje del cristianismo (mesiánico) que se opone a las injusticias sufridas por los pobres, los débiles, lucha que emprendieron los primeros miembros de las comunidades fundadoras (sean cristiana, islámica, budista, etcétera), toma conciencia de la *contradicción* entre religión crítica (que invierte la inversión de la Cristiandad) y el capitalismo. Esto es lo que Marx llama «*crítica de la teología*». Es una crítica teológica como retorno mesiánico a los orígenes, que en América Latina ha realizado la Teología de la Liberación. Un cristianismo crítico (que invierte la inversión de la Cristiandad) es *contradictorio* al capitalismo.

Marx se encarga de sugerir al teólogo una *crítica de la teología* que permita a los cristianos (ahora críticos de su mismo cristianismo, y en la que consiste la contradicción 4.) situarse en oposición ante el capitalismo. Para ello usó continuamente metáforas teológicas: describe al creyente el camino teórico para descubrir la *contradicción* de la religión cristiana crítica originaria (si es auténtica e invierte la inversión de la Cristiandad) con el capitalismo, posibilidad que se cumple al desfetichizar el cristianismo y la ciencia económica. Esta sugerencia de una reconstrucción crítica simultánea de la teológica (que deben realizar en regla y completamente los teólogos creyentes críticos), es la «críticas de la teología» necesaria. Marx indica el método de dicha *reinterpretación* a partir de poner a la teología «de pie», ya que andaba desde el siglo IV «de cabeza», y más todavía desde el siglo XVI.

El cristianismo (y el islam en el Califato, etcétera) se había invertido porque el creyente aceptaba con complicidad la dominación de los sistemas vigentes (del Imperio bizantino griego, del feudalismo en el tiempo de la teología latina escolástica, o de la aceptación del mercantilismo en el del aristotelismo islámico), porque habían abandonado del mensaje cristiano el momento *crítico* (o *mesiánico*, diría W. Benjamin) del texto sagrado (en la cultura europea: la Biblia; en el caso del islámico: el Corán, etcétera), aceptación correlativa del no haberse mostrado en la naciente ciencia económica la injusticia del sistema capitalista. El cristianismo convertido en cristiandad medieval había efectuado una inversión del mesianismo originario; el de los califatos islámicos habían invertido el mensaje del profeta de la Meca, lo mismo aconteció en el confucianismo, en el taoísmo, en el budismo, etcétera.

De esta manera el creyente «celeste» y el dominador «terrestre» (por ejemplo, hoy el cristiano capitalista norteamericano o el islámico enriquecido financieramente con el petróleo, etcétera) no tienen contradicción alguna entre su creencia y el capitalismo, porque ambos han sido invertidos, aun epistemológicamente, en la construcción ideológica de sus respectivos discursos. Uno científico, habiendo excluido de la economía su contradicción capital-trabajo como explotación del último que se manifiesta en la creación del plusvalor, por su parte oculto; otro en la religión, habiendo también oculto que la revelación se dirigía primeramente a los pobres y dominados y que por ello era *contradictoria* al capitalismo.

Por el contrario, el creyente (cristiano en este caso, pero aplicable igualmente a un confuciano, budista, taoísta, hindú o islámico), a partir del texto religioso (como el simple campesino revolucionario Thomas Münzer entre los cristianos germánicos) puede oponerse, si retorna a sus fuentes más antiguas, a muchos tipos de dominación, y en concreto al del feudalismo, o posteriormente al capitalismo, al liberalismo, al racismo, al patriarcalismo machista, al eurocentrismo (que pasan como coherentes con las religiones invertidas, fetichizadas ellas mismas). Esta es la posición que Marx intenta exponer con claridad a los creyentes europeos y cristianos por medio de una «crítica de la teología». Desde esta luz debe también leerse el intento de mi obra histórico teológica.

Todo esto incluye también la crítica de lo que Marx denomina la fetichización o la sacralización de las «formas *profanas* [*unheiligen*]». Es decir que, contra lo que se piensa tradicionalmente (en la izquierda y en la derecha ilustrada), los que se han secularizado la ciencia y las instituciones en la Edad secularista de la Ilustración eliminaron también a los «dioses terrestres», y el principal de esos dioses para Marx es el capital en cuanto tal. Lo que se ha negado o *secularizado* en la teología *profana* del «*In God we trust*» (que debería escribirse: «*In Gold we trust*», agregando una «l» [ele] entre la «o» y la «d» de *God*) es un *dios*, un fetiche inmerso en la vida cotidiana, semanal, de lunes a sábado (no el Dios del sábado judío, del domingo cristiano o del viernes islámico). El *gold*, el capital es un dios cotidiano (fundamento ontológico-económico de la existencia moderna) ya que para el fundador del cristianismo (o los «cristianos primitivos», y también para el fundador del Islam) el dios «fabricado por las manos del ser humano», el fetiche Mamón era el Dinero (igual que para Marx). Pero en la modernidad europea secularista Mamón ha sido secularizado también y aparece simplemente como un

momento económico¹. Así, para Marx, por el contrario (como para los creyentes primitivos y hoy los creyentes *críticos*) el Dinero es un verdadero dios, pero profano, un anticristo, como lo exponemos largamente en *Las metáforas teológicas de Marx*, obra escrita hace tiempo, pero más pertinente hoy que cuando fue redactada.

Por ejemplo, y volveremos sobre el tema posteriormente, Marx se refiere a un texto de Pablo de Tarso cuando escribe en los *Grundrisse*:

«[El Dinero], de su *figura de esclavo* [*Knechtsgestalt*] en que se manifiesta como simple medio de circulación, se vuelve de improviso soberano y *dios (Gott)* del mundo de las mercancías».²

En la circulación el dinero tiene diversas funciones pero no su acumulación. Es un instrumento de cambio. Pero en el capital se transforma en un verdadero dios por su poder infinito de acumulación. Lo que nunca se advirtió es que Marx está haciendo referencia al autor de la *Carta a los Filipenses*, cuando Pablo de Tarso escribe:

«Él [Cristo] a pesar de su *figura divina* [*Gestalt Gottes*]³, no se aferró a su categoría de Dios, sino que al contrario *se alienó a sí mismo*⁴ y tomó la *figura de esclavo* [*Knechtsgestalt*]⁵».⁶

Es decir, el Dinero de esclavo se transformó un dios; Cristo de Dios devino esclavo. La conclusión inevitable de la *crítica de la teología* es que el Dinero es el Anticristo para Marx, una metáfora de su crítica a la teología profana o al fetichismo encubridor, o también: crítica profana de la teología económica como la contenida en la obra de Adam Smith.⁷ Y parecerá

1. En nuestra edad «postsecularista» se volverán a descubrir las *divinidades de la religión cotidiana* sugerida por Marx, ocultada por el secularismo e invisibles a sus adoradores (que habría que descubrirlos en lugares como Wall Street).

2. *Grundrisse*, Dietz Verlag, Berlin, 1974, p. 133 (*Obras Fundamentales*, t. I, p. 156).

3. Advuértase el uso del concepto de «figura» [*Gestalt*], aplicada al «esclavo» y a «dios» (o «Dios»), palabras tomadas por Marx de la traducción alemana de Lutero del *Nuevo Testamento*.

4. Este «se alienó a sí mismo» (*entäussten sich*), a través de Hegel, se transformará en la categoría de «alienación» en Marx (¿quién diría, de origen paulino, es decir, teológico!).

5. Es exactamente la expresión inequívoca en alemán de Marx, en la traducción de M. Lutero.

6. *Carta a los Filipenses* citada, 2, 6-7.

7. Hay reconocidos estudios sobre la teología de Adam Smith.

todavía más extraño, a la izquierda y a la derecha, que sea el propio Engels el que escriba, refiriéndose a una crisis económica inglesa, que:

«Esta crisis es el gran combate final entre Dios y el Anticristo, como lo han llamados otros. Los capítulos decisivos son el 13 y 17 [del *Apocalipsis*]».¹

Esto no nos indica que Marx o Engels fueran creyentes, pero tampoco niega que los creyentes puedan adoptar las posiciones críticas de Marx ante el capitalismo. En mi caso particular fui comprendiendo, descubriendo lentamente dichas posiciones teóricas en el andar de los últimos cincuenta años. No fue una ruptura instantánea ni heredada por familia ni por maestros. Fue un lento proceso de ir abriéndome a lo más crítico del pensamiento de los siglos XIX y XX (como es el de Marx), sin negar la posibilidad del horizonte de un mundo religioso, desde *dentro* de una comunidad concreta histórico-cultural, como una totalidad de sentido que alienta a nuestros pueblos latinoamericanos en la vida cotidiana. Era al mismo tiempo, desde el discurso renovado de una comunidad creyente, un reinterpretar el mundo críticamente, recuperando el mensaje del «cristianismo de los primeros siglos», época extremadamente crítica donde el mesianismo (es decir, el cristianismo, ya que en griego *khristianoí* significa *mesianicos*) fue vivido de manera ejemplar y militante ante la dominación esclavista del férreo Imperio romano, tan semejante al que nos toca sufrir en el presente siglo XXI.

Para Karl Marx la historia, la filosofía y la teología se articulaban indisolublemente en el pensamiento *crítico*. En el umbral de este prólogo ya nos hemos referido al célebre texto que escribió acerca de estos tres niveles epistemológicos:

«La misión de la *historia* consiste [...] en descubrir la verdad del más acá [*Diesseits*] [...] La misión de la *filosofía* puesta al servicio de la historia [...] está en desenmascarar la auto-enajenación bajo sus *formas profanas* [...]. La crítica de la teología se torna en la crítica de la política».²

1. *MEW*, 21, p. 11. Él indica: «El cristianismo [primitivo, que es el de la Teología de la Liberación, no el de la cristiandad invertida], como todo gran movimiento revolucionario, fue establecido por las masas» (*Ibid.*, p. 10). *Apocalipsis* 13, 17 y 17, 13, cabalístico, aparece citado por Marx en los *Grundrisse* y en *El capital*.

2. *Ibid.*, p. 379 (p. 492).

Veamos entonces la relación de estos tres niveles: historia, filosofía y teología, quizá para escándalo de marxistas tradicionales y de antimarxistas cristianos (y de islámicos, taoístas, sionistas, etcétera).

Para Karl Marx entonces, la religión fundamentaba o negaba una cierta praxis. Por ejemplo, el calvinismo reformuló el cristianismo para hacerlo compatible con la ciencia económica y el mismo capitalismo que nació en su seno. No olvidar que en Escocia se practicó el presbiterianismo calvinista de John Knox, la cultura religiosa y la patria de Adam Smith. Marx critica primeramente esta inversión teológica y práctica del cristianismo (que ha dejado de ser mesiánico y crítico como en los primeros siglos, posición también asumida por Engels y Kautsky). Si hay que efectuar una crítica teológica es necesario saber «entrar» en la lógica del discurso teológico (que Marx conocía muy bien, pero que el marxismo posterior ignoró completamente hasta el presente). Marx intenta mostrar que la teología cristiana, si es *crítica* (es decir, según las exigencias éticas de los primeros siglos), no puede sino oponerse al liberalismo en política, y al capitalismo en economía. Esta es igualmente la tesis de Walter Benjamin, hoy en disputa interpretativa.

La cuestión se centra entonces en el tema del fetichismo de las «formas profanas». Primeramente, la teología moderna (española del siglo XVI) criticó a la teología medieval (que con Ginés de Sepúlveda fundamentó teológicamente el colonialismo y el capitalismo naciente). Después, el calvinismo entre otros, criticó la teología de la primera modernidad, pre-industrial, fundando así la posibilidad de una completa identificación entre cristianismo y capitalismo que desde el siglo XVIII será industrial (por el pasaje a la creación y acumulación de plusvalor relativo). Ese cristianismo escocés, calvinista, es el objeto primero de la Marx.

Por otra parte, y recientemente, los fundamentalismos (el del cristiano sectario norteamericano, el del islamista contra el Corán leído críticamente o el del sionista de derecha, en contradicción con el profetismo ético-crítico judío) son el retorno de un «dios» (o un politeísmo como diría M. Weber) que justifica y absolutiza una política, una economía, una cultura, una raza, un género, todos ellos modernos, y usa las armas en vez de argumentos razonables, comprensibles para el otro interlocutor (nadie como el fundamentalismo norteamericano cristiano utiliza el poder militar en vez de argumentos: pretende imponer la «democracia» con guerras en vez de argumentar desde la tradición del otro, por ejemplo, de

los creyentes del Islam a partir del Corán¹). Al fundamentalismo no se lo vence por las armas (y no olvidar que fue la CIA la que enseñó al fundamentalismo islamista en Afganistán a usar las armas contra la Unión Soviética, y ahora cosechan las consecuencias sobre cuyo origen nadie habla), sino con argumentos razonables y con una praxis honesta (como enseñaba Bartolomé de las Casas con respecto a la conquista desde 1514). Pero esto último no entra en el horizonte de los intereses del Imperio actual. Se utiliza la pretendida violencia irracional islamista para justificar sus guerras y la explotación de otros pueblos. Por ello, la izquierda honesta debe descubrir hoy la importancia de una crítica de la teología como momento de una crítica de la política liberal y de la economía capitalista, tal como la practicó Karl Marx.²

Pero todo esto no se descubrió en América Latina (ni en el transcurso de mi vida) de manera inmediata y clara, sino, por el contrario, siguiendo sinuosos caminos donde poco a poco se fue vislumbrando que, a todo lo dicho, había que sumarle la dominación colonial, la descolonización epistemológica: «Caminante no hay camino, se hace camino al andar...».

En efecto, descubrir la «colonialidad», por vivir en un mundo colonial (más allá de M. Heidegger diríamos: «ser-en-el-mundo-colonial») y pensar la «colonialidad» de la existencia personal, familiar, comunitaria, cultural, histórica, lleva tiempo. Y más todavía hasta alcanzar la clara conciencia crítica ante el eurocentrismo y la modernidad, y con ello efectuar la tarea de una «descolonización epistemológica» de la filosofía, y también de la historia y de la teología. La descolonización epistemológica de la teología es entonces la última etapa, pero fue desde el comienzo una compañera de viaje de la descolonización de la filosofía y de la historia.

En este comienzo del siglo XXI se nos hace posible mostrar esas etapas guardadas discretamente sin demasiada publicidad, cuando impedía una secularización militante en la izquierda, fruto ambiguo de la

1. Sería mejor usar algunos millones de dólares para formar escuelas de intelectuales que hagan comprensible, «desde la tradición del Otro», lo que se pretende proponerles como mejor. Es la primera regla de la retórica. Lo que acontece es que los fundamentalismos son utilizados por el capital para aumentar su acumulación, como en Arabia Saudita. Lo demás es hipocresía.

2. Para hacer este camino, me permito poner a disposición mi búsqueda y reflexiones en *Las metáforas teológicas de Marx. Obras Selectas*, tomo 18. Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013.

Ilustración eurocéntrica. Abriéndose hoy en el horizonte un momento *Postsecularista* se intenta mostrar una extraña anticipación temática. Mi evolución biográfica actual, en mi vejez, puede ahora volver a asumir las experiencias de mi juventud que tuvieron aún en ciertos momentos tonalidades místicas (por la práctica y lectura de autores que dieron belleza y alegría a mi entusiasmo militante y revolucionaria en esa edad juvenil), y encuadrarlas dentro de horizontes abiertos por un Walter Benjamin, Jacobo Taubes o Giorgio Agamben (aunque los dos últimos inevitablemente eurocéntricos) ya anticipados por Martín Buber o por E. Levinas, pero más radicalmente por Paul Gauthier que en Nazareth (Israel) discutíamos, ambos como obreros manuales miembros de una cooperativa de palestinos que construían sus propias casas, el inicio de estos temas en aquellos años del 1959-1961.

Primera Parte

Itinerario de un militante

•

Historia de la Teología de la Liberación

Capítulo I

Una autobiografía teológica latinoamericana*

Pienso que el último nivel de mi subjetividad puede ser descubierto solo en una visión que incluya una relación originaria con lo sagrado, con el imaginario religioso del pueblo latinoamericano.¹

1. Mi infancia y la primera adolescencia (1934-1950)

Nací un 24 de diciembre de 1934, a la noche, en un pueblito en medio del desierto (parecido al de Castilla y Palestina) con pobres calles de tierra, en La Paz (Mendoza, Argentina); fui bautizado a 1.500 kilómetros de distancia en la iglesia de San Pedro en Mar del Plata (Provincia de Buenos Aires) el 10 de enero de 1935. De padre de origen luterano (los Dussel provienen de Schweinfurt, donde Johannes Caspar, que era carpintero –*Tischler*– huyó de Alemania en 1870 hacia Buenos Aires²) y de madre de origen italiano (los Ambrosini vienen de Génova, aunque otros de Trieste, comerciantes, católicos militantes pero nunca beatos), siendo un tío director durante 20 años del diario católico de Buenos Aires: *El Pueblo*), en mi hogar se vivió la tolerancia y el respeto. Mi madre nos infundió su fe serena, autónoma, abierta. Nunca fui a una escuela o universidad católica; siempre a las estatales. La fe debía nutrirse del diálogo y no vegetar en la sobreprotección. El pueblo pobre, la

*(2001) en Juan-José Tamayo, *Panorama de la teología de la liberación latinoamericana*, pp. 181-195.

1. Véase mi autobiografía «filosófica» en la revista *Anthropos* 180 (Barcelona 1998) 13-46. En el T. I. Sección I-Filosofía, de mis *Obras Selectas*, *En búsqueda del sentido* (2012), «Autopercepción intelectual de un proceso histórico», pp. 13-83, he ampliado convenientemente aquella primera autobiografía filosófica. Allí podrán encontrarse muchas descripciones que no repetiré; y lo haré solo en los casos que la reinterpretación teológica lo exija.

2. Siendo socialista, posiblemente huía de Bismarck y de su guerra contra el norte de Baviera, donde se encontraba Schweinfurt junto al río Main (junto al que viviré posteriormente dos años en Maguncia).

proximidad de la gente de pueblo en el que mi padre era un médico venerado por su inmensa generosidad, en el día y la noche, me enseñó la profundidad de la sabiduría popular, próxima todavía a los «malones» de indígenas que habían destruido a La Paz en la no lejana 1890. De mi madre aprendí un catolicismo ecuménico, responsable. Ella «era iglesia», no la criticaba ni la justificaba, la construía como una mujer emprendedora en la escuela del pueblito, en la comunidad eclesial, hasta en el club deportivo. Originaria de la gran capital (Buenos Aires), no se entristecía del «pueblucho» lo hacía lugar de su creatividad. Una mujer impresionante que murió muy joven, cuando tenía 39 años.

Mi primera comunión la celebré en Buenos Aires, con gran boato familiar. A los 8 años, de vuelta, pero ahora en la ciudad provinciana de Mendoza, me inscribí con mi hermano Gustavo en los Niños de la Acción Católica. Reunir compañeritos, recordarles las reuniones, contactarlos gracias a mi bicicleta, jugar al fútbol para acercarlos a la Parroquia, cobrar cuotas, hacer actas, exponer temas... todo un militante... y tan pequeñito. A los 10 años, aspirante de la Acción Católica... A los 15 años, responsable ya al nivel diocesano. En un campamento en la montaña de los Andes, a 3.500 metros de altura, 400 niños, con camiones y carpas, durante 2 semanas... y todo bajo nuestra responsabilidad adolescente. ¡Qué formación de la personalidad juvenil, qué autoconciencia del poder organizar cosas...!

A los 13 años, además del bachillerato, del Centro de Estudiantes de la Acción Católica de mi escuela, ingresé en la Escuela de Bellas Artes por la tarde. Clases de historia del arte, del arte medieval (descubrí el arte gótico a los 14 años), el dibujo (donde modelos desnudas eran estampadas en el papel con el carbón o el pastel descubriendo la belleza sin dobleces), el grabado (donde podía ya expresar el esplendor del Apocalipsis, tema preferido de mi maestro belga Víctor Delez). Una primera adolescencia plena, ocupada, militante...

2. Mi «conversión» y la experiencia «mística» (1950-1959)

A los 16 años se organizó una escuela de «Guías» —como en Italia, la montañesa— de la Juventud de Acción Católica. No sólo fui miembro sino que muy pronto dirigí la escuela durante cuatro años. Allí, como un Paulo de Tarso, caí del caballo fulminado. Fue la «conversión» que caló mi subjetividad de manera definitiva. Ahora, a tantos de aquellos aconte-

cimientos. los revivo todavía con pasión, sobre todo la lectura del libro *Los santos que conmovieron al mundo*: Antonio, el asceta egipcio; Francisco de Asís, el pobrecito hermano del cosmos; Bernardo de Clairvaux, el caballero medieval; Ignacio de Loyola, la autoconciencia moderna). Ahora la subjetividad alcanzaba una coherencia realmente heroica. Toda una generación de jóvenes vivimos la experiencia cristiana de indeleble marca en todos los casos. La lectura de Teresa de Ávila, de Juan de la Cruz, de Bernardo de Clairvaux, del Maestro Rodríguez, de Garrigou Lagrange... Horas de oración diaria; largos «via crucis», verdaderos entusiastas del Absoluto. La «experiencia» del sentir lo abismal de la eternidad de lo Real y lo infinito en el espacio, y de rebelarse por no haberlo sido siempre... tristeza de solo haber comenzado a ser hacia 18 años... rebelión inmensa... y después la paz y la alegría de sin embargo «ser», «ser sí mismo», «ser alguien» pudiendo no haber sido... un acto de aceptación profunda, de recepción inmensa, de adoración...

Era una disciplina que se ahondaba en la subjetividad, en la corporalidad que estallaba en su naciente sexualidad, que se lanzaba a grandes ideales, de santidad, de apertura al prójimo... La visita todos los domingos —cuando los otros jóvenes iban a los ruidosos partidos de fútbol tan queridos— a los defectuosos y malolientes niños enfermos de los hospitales. No era fácil para un joven, pero esculpía como en piedra una subjetividad como donación. La Acción Católica mendocina había logrado esto y mucho más en aquellos años de posguerra.

Estudí Filosofía para mejor comprender mi cristianismo. Los griegos, los medievales, los modernos. Pero siempre desde la ética, de la ética como objeto pero especialmente como práctica. Me interesaban las «virtudes», y las intentaba practicar heroicamente. Los «Ocho grados de la humildad» de Bernardo de Clairvaux —que años después se me aparecían como los «Ocho grados de la soberbia»...—. Terminé mi licenciatura en Filosofía en julio de 1957.

Obtuve una beca y me fui a mi «adorada» Europa (como un «eurocéntrico» argentino más), la de Francisco (la hermosa Umbría, Asís montañoso, la cueva del hermano León...), de Bernardo (recuerdo cuando visité Vézelay), de Ignacio (el retiro de un mes, junto a la «roca», solo, en Monserrat en la más estricta disciplina ignaciana). La tesis de filosofía sobre «El bien común» (filosofía política) se iniciaba con un: «¡Bienaventurados los pobres!.. Era terciario franciscano; me exigía una pobreza absoluta, de la «hermana pobreza»...

3. Jesús, la Iglesia y los pobres: la «experiencia de Nazaret» (1959-1961)

En 1958 estuve en París para estudiar francés. En Montmartre vi una exposición de Charles de Foucault. Me decidí a no ir a Alemania a un campo de trabajo, como había proyectado, sino que partiría (con 100 dólares que me había enviado mi padre)... a Nazaret. Auto-stop desde París a Bruselas, y de allí visitando amigos a Alemania, el San Gotardo, Milán, Florencia, Roma,

Nápoles. En el convento de Santa Clara me hospedaron los franciscanos... peregrino a Tierra Santa. Con 46 dólares que todavía me quedaban compré un boleto en un barco turco, sin comida, de

Nápoles a Beirut. Ya de limosnero viví con los Petits Frères en Líbano. «Auto-stop» en medio de la guerra sirio-libanesa de 1958, Staura, la frontera; en un camión de guerra sirio vi Damasco allá abajo... Bab-Tuma, el barrio cristiano. De allí a la Amán jordana. Después de un mes estaba en Israel. Jericó, Qumram, Jerusalén, Emaús, En-Geddi, Tel-Aviv, Haifa, Sfat en el norte (en cuyo cementerio reposan los grandes místicos judíos de la Cábala), el Hebrón, y al fin junto al Esdrelón, en las montañas de Galilea: Nazaret. Las clarisas de Nazaret me aceptaron (como Charles de Foucault) para volver el año próximo. Pero en ese momento, enfrente de ellas, un «Shikún» (cooperativa de construcción) árabe, bajo la dirección del Paul Gauthier, quien me invitó a trabajar con ellos. Volvería en 1959 para ser carpintero de la construcción en la cooperativa árabe de Nazaret.

De vuelta a Europa pasé por Marsella, por Lourdes (a los 100 años exactos de las «apariciones»). Defendí mi tesis doctoral, vendí cuanto tenía, y con lo puesto partí de Barcelona y desembarqué en Haifa en julio de 1959.

1959-1961 son los dos años más plenos de toda mi vida. Trabajo manual 10 horas al día. Oración intensa. Camaradería como en los tiempos del fundador del cristianismo. Estudio vivo del hebreo; lectura en la lengua de Jesús. Visita semanal a la sinagoga, donde, desenroscando el rollo leyó: «¡Ruaj Adonai alay...!»

(¡El Espíritu del Señor está sobre mí y me ha ungido para dar la Buena Nueva a los pobres...»; Lc 4, 18). Allí, como único compañero de Paul Gathier, porque Andrés partió a Bélgica, en una barraca, viví dos años intensos, únicos... Carpintero en Nazaret. Tengo todavía aquí el martillo nazareno, ya que, para comenzar a trabajar en el «Shikún»,

compré la parte correspondiente de hierro, y un artesano, en una de esas grutas nazarenas, sentado en el suelo, tomó su hacha, cortó la rama de un árbol, me hizo el mango de madera del martillo, lo incrustó en su lugar...y desde tantos años lo uso sin haberse aflojado. Le digo a mi mujer que me lo ponga junto a mí en mi tumba... desearía poder empuñarlo, al martillo nazareno, cuando aquel Carpintero sea el Juez, que como un nuevo Osiris me interpelará preguntándome si «¿Di pan al hambriento!» (Libro de los Muertos, cap. 125).¹

Todo lo que después la teología de la liberación expresará teóricamente lo viví por anticipado con Paul en Nazaret. La opción por los pobres fue su obsesión, y las críticas que se nos lanzará a los teólogos de la liberación desde la década de los 70 caerá bajo el peso del juicio de la historia. La experiencia sagrada de dicha «opción por los pobres» es esencial al cristianismo, y la descubrí en 1959 en Nazaret. Gauthier escribió, y discutíamos el texto, *Jesús, la Iglesia y los pobres* en el tiempo del Vaticano II. La «Iglesia de los Pobres» —expresión de Juan XXIII— nació en Nazaret, con Gauthier, con el obispo de Nazaret Mons. Hakim, con el obispo de Tournai Mons. Hammer... y yo viví esta experiencia originaria allí, en el pueblito del Carpintero de Nazaret: «¿Qué bueno puede venir de Nazaret?».

Todo el resto de mi vida, hasta el día de hoy, tiene su raíz en Nazaret. Pero no como la «vida oculta» de Charles de Foucault, sino como el «misterio de Cafarnaüm», vida de militancia, de lucha, de profetismo, de enseñanza, de camino hacia Jerusalén, donde espera la «cruz», la muerte del profeta que critica al templo, a la nación fetichizada, al imperio, a la «ley»...

4. Mis estudios teológicos y el retorno a América Latina (1961-1967)

El «retorno» a Europa desde el Oriente fue el camino de la historia de Occidente. Haifa, Atenas, desde Tesalónica a Belgrado, Viena, Munich, París... La relación con la «Misión de Francia», siguiendo la herencia del Padre Gaudin («Francia, país de misión»), Jean Frisque, mi profesor de Eclesiología, Josef Lortz, mi profesor de Historia de la Iglesia en

1. Mt 25,35 es sin duda una relectura del juicio de Osiris en la gran sala de la Maat egipcia, en la tradición de la teología de Menfis.

Maguncia (Alemania), el Instituto Católico de París (Danielou, Cazelles...), La Sorbona (Paul Ricoeur, Robert Ricard ...), el grupo *Esprit*, las «Semanas Latinoamericanas», el movimiento europeo de la Juventud latinoamericana de Estudiantes Católica.¹ las clases de «Schöpfungslehre» de J. Razinger en Münster, mientras el Concilio Vaticano II continuaba su camino de profundas reformas, que yo estudiaba con mis profesores de Teología. Mi teología era, desde 1961, post-conciliar; mis maestros fueron los teólogos del Concilio... aunque todo lo veía desde América Latina y desde los pobres de Nazaret... que eran los indios, los esclavos negros, los mestizos, la población colonial, neocolonial, los obreros, los campesinos, las mujeres, el pueblo latinoamericano...

En Francia y Alemania escribí, como recuerdo de mi experiencia nazarena, *El humanismo semita*, que será publicado en 1969 en EUDEBA, Buenos Aires. Y como contraposición de Jerusalén-Atenas: *El humanismo helénico* (que será publicado en EUDEBA, Buenos Aires, en 1975).² Decididamente antepoñía Jerusalén a Atenas y me quedaba con Jerusalén.

Junto a la teología, donde los «Poemas del Siervo de Yahveh» fueron la vertebración de mis estudios: el concepto hebreo de «habodah» (*diakonia* en griego, trabajo-servicio), se abrió camino la historia. América Latina no tenía todavía ninguna Historia de la Iglesia escrita. Con Lortz en Maguncia descubrí esa ausencia. Mi tesis en La Sorbonne sería sobre «El episcopado latinoamericano: una institución en defensa del indio (1504-1620)».³ El indio era el «pobre» descubierto en Nazaret. El

1. En un encuentro de la JFC en Melun (Francia) en 1962, conocí a un joven sacerdote, asesor del movimiento en Perú: Gustavo Gutiérrez. En París, siempre con su moto, nos reuníamos con Juan Luis Segundo, en torno al grupo de «La Lettre», en el que participaba mi amigo Claude Tresmontant.

2. En esa época recolecté el material para terminar la «trilogía» (el humanismo semita, helénico y cristiano) con la obra *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*, Guadalupe. Buenos Aires, 1974, 295 p. Había arreglado cuenta con Europa hasta el descubrimiento de América. En los T. 4 (*El humanismo semita* [1969] y *El humanismo helénico* [1974]) y T. 5 (*El humanismo en la antropología de la Cristiandad* [1974]), de mis *Obras Selectas*, Sección I-Filosofía, hemos publicado esta «trilogía».

3. Se publicó posteriormente con el título de *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio*, Colección Sondeos, CIDOC, t. 1-IX, Cuernavaca, 1969-1971. Cfr. ahora mis *Obras Selectas*, Sección II-Historia y Crítica de la Teología, T. 4, *El episcopado hispanoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2014.

siglo XVI era el comienzo de la historia de la Iglesia latinoamericana. Habría que comenzar por el principio y desde abajo.

En Münster (siguiendo entre otras las clases de J. Ratzinger) escribí *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*.¹ Era mi primer libro, publicado en 1967, que recogí con mis propias manos del editor de Nova Terra, cuando el barco procedente de Nápoles tocó el puerto de Barcelona, de retorno ya hacia América Latina, con Johanna (mi esposa de Westfalia) y Enrique (nacido en París) y Susanne (nacida en Maguncia).

En 1965 obtenía mi licenciatura de Teología en el Instituto Católico de París. En 1967, el doctorado en Historia en La Sorbona. En ese año retornaba a Argentina, bajo dictadura militar, como casi siempre, para «enterrarme» en una pequeña ciudad como profesor de la Universidad Nacional del Nordeste, en Resistencia, Chaco.

5. La gran renovación: de Medellín a Puebla y la teología de la liberación (1967-1975)

¿Quién hubiera esperado que, mientras escribía mis primeros cursos universitarios sobre «Latinoamérica en la Historia Universal», el director del IPLA (Instituto Pastoral de América Latina, del CELAM) en Quito había leído mi *Historia de la Iglesia* que acababa de aparecer en Barcelona? Era la primera: era única; le interesó. Me invitó a ser profesor del IPLA desde ese mismo 1967. Por ese Instituto pasaron unos 600 grandes sacerdotes, religiosas, dirigentes cristianos de toda América Latina. ¿Cómo olvidar por ejemplo a Rutilio Grande, mi alumno de esos cursos? ¿Cómo olvidar al obispo auxiliar de San Salvador, en cursos de obispos, en 1972, Mons. Óscar Romero, uno de nuestros discípulos? Era, en el comienzo, antes de Medellín; se preparaba el terreno. Era como un estampido interpretativo incontenible, novedoso, con profunda pretensión de verdad... Los esclavos de Egipto clamaban liberación, y Moisés escuchó la interpelación del esclavo. Las palabras de Is 61,1 tantas veces leídas en Nazaret, resonaban en mis oídos: «¡...he venido a liberar a los oprimidos!». Jesús de Nazaret tuvo por misión evangelizar a los pobres,

1. Esta obra fue aumentada en *Historia de la Iglesia en América Latina. Colonización y Liberación (1492-1973)*, Nova Terra, Barcelona, ed. 1972. Cfr. ahora mis *Obras Selectas*. Sección II-Historia y Crítica de la Teología. T. 3/I y II. *Historia de la Iglesia Colonial Latinoamericana (1492-1819)*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2014.

es decir, darles conciencia de ser miembros del Reino de Dios. Luchar por su liberación era «salvación», gracia, formar Iglesia desde abajo, era cumplir el Vaticano II desde América Latina, que había nacido en 1492 —con una protohistoria amerindia maya, azteca, inca, chibcha... que yo enseñaba dentro del contexto de la Historia Universal, desde el Neolítico: Mesopotamia, Egipto, la India pre-aria, la China, los Mayas, Aztecas, Incas... (la historia iba hacia el Este... contra la visión hegeliana).

En mi caso la Historia de la Iglesia era propedéutica de la teología de la liberación naciente. En el equipo del IPLA (donde enseñaba, estaban Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea y tantos otros que estábamos «originando» la teología de la liberación), yo cumplía la misión de «mover el piso», «ablandar» los cimientos, remover los «fundamentos de la tradición». Mostraba que desde el «origen» (desde el origen de la especie *homo*, desde el neolítico, del pueblo de Israel, de la Iglesia Mediterránea, de la Iglesia latinoamericana...) el pobre (el *pauper*) había sido siempre el punto de partida,¹ y mucho más desde el Evangelio y la tradición cristiana. Fruto de esos cursos en el IPLA (de 1967 a 1973) se publicaron *Caminos de liberación latinoamericana I y II*,² y otras obras.³ También di un curso en la Facultad de Teología en Buenos Aires.⁴

1. Véase mi artículo «Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto», en *Concilium* 96 (1974) 338-341. Este artículo fue fruto del «Encuentro del Escorial» de 1972, donde la teología de la liberación «fue presentada en España (y Europa), donde me cupo el gusto de estar presente y poder debatir en esa fecunda «comunidad teológica» latinoamericana, en presencia de europeos.

2. *Caminos de liberación latinoamericana*, t. I: *Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*, Latinoamérica. Buenos Aires, 176 p.; 2ª ed. 1973; 3ª ed., 1975. Reedición aumentada: *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*, Sígueme, Salamanca 1978, 210 p. Además *Caminos de liberación latinoamericana*, t. II: *Teología de la liberación y ética*, Latinoamérica, Buenos Aires 1974, 222 p.

3. Entre ellas *América Latina y conciencia cristiana*, IPLA, Quito 1970, 104 p.; *América Latina. dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*, Fernando García C., Buenos Aires, 1973, 228 p. (Cfr. ahora mis *Obras Selectas*, Sección I-Filosofía, T. 6, *América Latina. Dependencia y Liberación*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012). También *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*, Guadalupe, Buenos Aires 1974, 296 p. (Cfr. ahora mis *Obras Selectas*, Sección I-Filosofía, T. 5, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012).

4. Véase mi librito *Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia*, Ediciones de la Facultad de Teología de la PUCA, Buenos Aires 1968, 154 p. También en: L. Gera - E.

Junto al tan recordado Aldo Büntig se inició la tradición teológica del catolicismo popular.¹

Luego vino Medellín, el trabajo ferviente por todo el continente latinoamericano. La cátedra universitaria, los cursos en los Institutos del CELAM, las discusiones contra la derecha y la extrema-izquierda, contra el eurocentrismo, ante los latinoamericanistas tradicionalistas o liberales, creación incesante de nuevas interpretaciones, entronque con el catolicismo popular, con las «clases» oprimidas, desde los países pobres, explotados, subdesarrollados de la periferia mundial (usando la «Teoría de la Dependencia», que nunca fue seriamente refutada, hasta hoy). Algo de mi producción teológica aparecía en la revista *Concilium*, donde publicó desde 1968 más de 20 artículos.

Mientras tanto, como filósofo —siguiendo la consigna de M. Blondel en cuanto a exponer «las exigencias filosóficas del cristianismo»— comenzaba a publicar los cinco tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, que eran algo así como los supuestos filosóficos de la teología de la liberación. Era el descubrimiento de Emmanuel Lévinas, desde una tradición judía que venía desarrollando desde 1959, desde mi estadía en Israel, donde estudié y hablé el hebreo en los cursos de los «Kibutzin» llamados «Ulpán»: «el pobre», el Otro, tenía ahora un lugar filosófico y categorialmente claro en teología. Era un descubrimiento que la teología de la liberación incorporaría posteriormente (ciertamente no estaba presente hasta el 1972, y lo estará por intermedio de la filosofía de la liberación, primera recepción mundial de la filosofía levinasiana).²

Los compromisos eclesiales y políticos nos fueron enfrentando a la dictadura militar en Argentina. De Onganía a Levingston y Lanusse. El movimiento popular iba avanzando. El 2 de octubre de 1973, no sin

Dussel -J. Arch, *Contexto de la Iglesia Argentina*, *ibid.*, 1968, 31-154. Este curso lanzará la tradición teológica culturalista argentina, liderada por L. Gera.

1. Véanse mis libros *El catolicismo popular en Argentina*, t. 4: Antropológico (coautor con Ciro R. Lafon). Bonum. Buenos Aires 1969, 193-242; y *El catolicismo popular en Argentina*, t. 5: Histórico, Bonum. Buenos Aires 1970, 236 p. Cfr. ahora mis *Obras Seleccionadas*, Sección II-Historia y Crítica de la Teología, T. 7, *El catolicismo popular en la Argentina. Interpretación histórica y antropológica*, Editorial Docencia, Buenos Aires. 2016.

2. Véase la interpretación, algo reductiva, de Anton Peter, *Enrique Dussel: Offenbarung Gottes im Anderen*. Gruenewald Verlag, Maguncia 1997, 104 p. El hace una excelente descripción de mi «pasaje» de Hegel a Schelling, y de éste a Marx en su tesis doctoral A. Peter, *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich*, Herder, Friburgo/Br 1987, 626 p.

relación a un curso teológico dictado en Buenos Aires ante 700 directores y profesores de Escuelas católicas, y que criticaba al «Faraón egipcio» —a 200 metros de la «Casa Rosada» del presidente argentino—, tuve un atentado de bomba en mi casa en Mendoza puesto por el «Comando Ruci» —movimiento obrero de extrema derecha—. El 30 de marzo de 1975 fui expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo, donde era profesor de Ética. Comenzó el exilio en México. En agosto de 1975 llegué a la inmensa ciudad de los nahuas.

6. El exilio, CEHILA, EATWOT y la Revolución Sandinista (1975-1989)

Ahora debía hacer un recuento de lo alcanzado en la etapa argentina. En México, además, debía arreglar cuentas con la teología «populista» de Argentina, y por ello me fue necesario internarme largamente en el pensamiento de Karl Marx,¹ que me llevó a inesperados resultados teológicos.² En 1985 escribí una ética teológica, teniendo, de manera muy precisa, las categorías de los *Grundrisse* de Marx como base filosófica.³ Marx será en el siglo XXI, ciertamente, un clásico al que recurrirá el pensador cristiano con extrema confianza; lo considerará «uno de los nuestros». La teología todavía no ha sacado provecho de muchas de sus intuiciones geniales.⁴

1. Véanse mis libros: *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse*. Siglo XXI, México, 1985, 422 p.; *Hacia un Marx Desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI/IUAM-1, México, 1988, 380 p.; *El último Marx y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de «El Capital»*, Siglo XXI, México, 1990, 464 p. Cfr. mis *Obras Selectas*, Sección I-Filosofía, T. 15, *La producción teórica de Marx*; T. 16, *Hacia un Marx Desconocido*; T. 17, *El último Marx y la liberación latinoamericana*. Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013.

2. Quizá el más sorprendente, y poco leído en España, *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Estella, 1993, 318 p. Esto se refleja en el artículo «Teología de la liberación y marxismo», en: Ignacio Ellacuría et al., *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid, 1990, t. I, 115-144. Cfr. mis *Obras Selectas*, Sección I-Filosofía, T. 18, *Las metáforas teológicas de Marx*. Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013.

3. Véase mi obra *Ética comunitaria*, San Pablo, Madrid, 1986, 286 p. Cfr. ahora mis *Obras Selectas*, Sección II-Historia y Crítica de la Teología, T. 6, *Ética comunitaria*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2015.

4. La mejor de todas cuando dice: «Los teólogos han deshistorificado el pecado original» (véase, en mi obra citada *Las metáforas teológicas de Marx*, el capítulo correspondiente al tema).

El exilio me ayudó, entre otras cosas, a continuar más intensamente dos líneas de trabajo y compromiso. En primer lugar, y ante un CELAM «copado» por Mons. López Trujillo, la Historia de la Iglesia con la CEHILA (Comisión de Historia de la Iglesia en Latinoamérica), de la que fui presidente de 1973 a 1993,¹ que significó un trabajo de confrontación política intraeclesial que es difícil de describir. Y, en segundo lugar, la fundación y consecución de los trabajos de EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians), también bajo la continua presión vaticana.² En 1974, en Lovaina, con dos amigos de Asia y África, ideamos la invitación a diez teólogos de cada uno de los tres continentes periféricos. En 1975 Sergio

Torres organizaba el diálogo entre teólogos norteamericanos y latinoamericanos.³ En 1976 se organizó el I Encuentro de EATWOT en Dar-Es-Salaam, con la presencia de Nyerere.⁴ Las reuniones anuales en África (Tanzania y Ghana), Asia (India y Filipinas) y América Latina (Brasil y México) lanzaron todo un movimiento mundial.⁵ La teología de la liberación tenía ahora sus aliados en África y Asia.⁶ Entramos así en contacto, gracias a encuentros, discusiones, seminarios, cursos en varias naciones de Asia y África, que hemos continuado hasta el presente. In-

1. Escribí *Introducción general a la Historia de la Iglesia en América Latina*, tomo I/I, CEHILA-Sígueme, Salamanca, 1983, 724 p.; y coordiné y edité la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, publicada en Sígueme, Salamanca; en MACC, San Antonio (EE.UU.) y Vozes, São Paulo, desde el tomo II al X (desde 1981 a 1995).

2. Véase el artículo crítico sobre la «política» vaticana en América Latina: «La politique vaticane en Amérique Latine: essai d'interprétation historique-sociologique», en *Social Compass* (Lovaina), 37-2 (1990) 207-224.

3. Véase mi conferencia: «Statement by E.D.», en Sergio Torres-John Eagleson, *Theology in the Americas*, Orbis Books, Nueva York 1976, 287-290.

4. Véase mi exposición en Dar-Es-Salaam: «The political and ecclesial context of Libération Theology in Latin America», en *The Emergent Gospel-Theology from the Underside of History*, Orbis Books, Nueva York, 1978, 175-192.

5. Para una visión general de los Encuentros de EATWOT, véase mi artículo: «Ekklesiologie der christlichen Gemeinschaften des Volkespf., en *Herausgefordert durch die Armen*. Dokumente der Oekumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1983, Herder, Friburgo-Basel-Viena, 1983, 79-84.

6. Véase: «Existe-t-il une Théologie de la Libération en Afrique et en Asie?», en *Recherches de Science Religieuse* (Paris) 2, Abril-Junio (1986) 165-178; en castellano: «¿Hay una Teología de la Liberación en África y Asia?», en *Nueva Sociedad* (Caracas) 86, Noviembre-Diciembre (1986) 141-150. Y también «Teologías de la periferia y del centro: ¿encuentro o confrontación?», en *Concilium* 191 (1984) 141-154.

tentamos escribir una «Historia de la Iglesia en el Tercer Mundo», para lo que se lograron organizar varios encuentros en Asia y África, pero sólo se logró editar el tomo latinoamericano.¹

En todo este tiempo seguí con mi producción en Historia de la Iglesia desde los oprimidos,² también de la historia de la teología latinoamericana de la liberación.³ Participé igualmente en el movimiento de la teología crítica contra la discriminación racial,⁴ y por la liberación de la dominación que sufre la mujer.⁵

La Revolución Sandinista (1979) y la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla dio nueva iniciativa a la teología de la liberación.⁶

El 500 aniversario de la «Invasión» del continente americano fue igualmente una ocasión de importante producción teológica. Mis conferencias en Francfort permitieron un debate también en Europa.⁷

1. E. Dussel (ed.), *Resistencia y Esperanza. Historia del Pueblo Cristiano en América Latina y el Caribe*, DEI-CEIILA, Costa Rica 1995, 684 p.

2. Entre otras *Hipótesis mínimas para leer la coyuntura de la Iglesia latinoamericana (1968-1972)*, Centro de Documentación Secretariado Latinoamericano, Lima 1978, 276 p.; *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979)*, Edicol, México 1979, 618 p. Cfr. ahora mis **Obras Selectas**, Sección II-Historia y Crítica de la Teología, T. 5, *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979)*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2015.

3. Desde una conferencia de 1975 titulada: «Sobre la historia de la teología en América Latina», en *Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*, Centro de Reflexión Teológica, México 1975, 19-68; se ampliará después *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*, Indoamerican Press Service, Bogotá 1986, 98 p. (Colección Iglesia Nueva 71). Nueva versión aumentada en español: *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo*, Potrerillos Editores, México 1995, 194 p.

4. Véase «Racismo, América latina negra y teología de la liberación», en *Servir* (México) 86 (1980) 163-210.

5. Véase mi libro *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Ensayo filosófico*, Nueva América, Bogotá 1980, 162 p.; 2ª ed. 1983; 3ª ed., 1987; 4ª ed. 1990; 5ª ed. 1994, 166 p.; 6ª ed. 1998.

6. La producción teológica en torno a estos dos acontecimientos fue intensa. Véase *Los últimos 30 años (1950-1985) en la Historia de la Iglesia en América Latina*, Indo-American Press Service, Bogotá, 1986, 90 p.; en portugués: *História da Igreja Latino-Americana*, Edições Paulinas, São Paulo, 1989, 100 p.

7. Véase *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992, 220 p. Cfr. mis **Obras Selectas**, Sección I-Filosofía, T. 19, *1492: el encubrimiento del Otro*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2014.

7. Hacia una nueva ética de la liberación (desde 1989)

La caída del muro de Berlín, el fracaso del socialismo real en la Europa del Este, la derrota del FSLN, significaron la posibilidad de profundizar las intuiciones originarias. Como venía trabajando desde mi juventud en ética, el encuentro en Friburgo, el 25 de noviembre de 1989, con Karl-Otto Apel, me indicó la necesidad de reestructurar las bases epistemológicas de la teología de la liberación, sin abandonar sus intuiciones originarias.¹ Se trataba de repensar la antigua *ética de la liberación* de la década de los 70, desde una nueva arquitectónica.² Durante diez años dialogaremos con Apel, y también con Paul Ricoeur, Charles Taylor, Gianni Vattimo, etc.³ La crítica a las teorías formalistas, eurocéntricas, partían siempre de la importancia de la corporalidad viviente del ser humano, de la sacramentalidad del Reino de Dios, de la relación entre vida humana y mercado.⁴ Todos estos trabajos son preparatorios de la nueva *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*,⁵ que es el término de un largo camino. El aspecto formal-consensual de la ética del discurso es subsumido desde el aspecto material (en

1. Todo esto se expresará de manera resumida en mi artículo «Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la *Teología de la Liberación*», en José Duque (ed.), *Perfiles Teológicos para un nuevo milenio*. DEI, San José (Costa Rica) 1997, 29-39.

2. Véase por ejemplo. Arquitectónica de la ética de la liberación. Para una ética de la vida del sujeto humano., en A.-T. Tymieniecka. *Analecta Hesserliana*, Vol. LV, Kluwer Academic Publishers, Países Bajos 1998, 125-159; y en *Laval Théologique et Philosophique* (Quebec), Vol. 54, n° 3 (1998) 455-471.

3. Véanse E. Dussel-K.-O. Apel (Eds.), *Fundamentación de la ética y Filosofía de la Liberación*, Si lo XXI, México 1992, 104 p.; E. Dussel (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Siglo XXI, México 1994, 312 p.; la colección de mis confrontaciones con Apel, Ricoeur, Rorty y la *Filosofía de la Liberación*, Universidad de Guadalajara. Guadalajara (México) 1993, 208 p.; en inglés: *The Underside of Modernity: Ricoeur, Apel, Taylor and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, Nueva York, 1996, 248 p.; y también *Ética de la liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, Universidad del Estado de México, Toluca, 1998, 238 p. En nota 15 hemos indicado algunas obras que se ocupan del debate entre la ética del discurso y la ética de la liberación. Cfr. mis *Obras Selectas*. Sección I-Filosofía. T. 20, Ricoeur, Rorty, Taylor y Vattimo ante la *Filosofía y la Ética de la Liberación*; y T. 21, *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*. Editorial Docencia, Buenos Aires, 2014.

4. Véase, por ejemplo, «El Mercado en la perspectiva ética de la teología de la liberación», en *Concilium* 270 (1997) 124-142.

5. Editada por Trotta, Madrid, 1998, 666 p. Cfr. mis *Obras Selectas*. Sección I-Filosofía, T. 22, *Ética de la Liberación*. Editorial Docencia, Buenos Aires, 2014.

teología sacramental) de la vida humana (de la Vida divina como Reino de Dios). Se trata de la intentada nueva fundamentación ético-epistemológica de la teología de la liberación. La epistemología de la teología de la liberación del 1960 ya no es sostenible en el 2000. Los jóvenes teólogos latinoamericanos deberán saber renovar sus supuestos filosóficos y de ciencias sociales para afrontar críticamente la nueva y creativa teología norteamericana y europea, y recrear, desde la realidad latinoamericana periférica, más miserable y explotada que en la nombrada década de los 60, lo hecho por la primera teología de la liberación de la segunda mitad del siglo XX. La tarea es inmensa, es mundial, es posible.

Capítulo II

Historia de la Teológica de la Liberación.

Un panorama de su desarrollo*

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 eslava (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. Querríamos 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

*(1995) en *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. Potrerillos Editores S.A. de C. V., Ciudad de México pp. 181-195.

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.

1. 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.¹ Veamos la cuestión por partes.

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

1.1. Constitución ideológica de la teología

La noción de ideología 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 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

2. Véase el cap. X. «La arqueológica», de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 8/III, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.

carnalismo o adecuado materialismo que Jesús coloca como criterio supremo del Juicio: «Tuve hambre y me dieron de comer» (Mateo 25,35).

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 *exterioridad 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 descubrimiento y encubrimiento 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 descubrimiento (el «saber» es visión) y encubrimiento («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

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.

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 encubierto 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 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 debido 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 fundamento 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

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 *Recopilación*, I.I.I.

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 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

6. Véanse Aristóteles Tópicos I.2, 101 a 26b 4; en mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 7, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.

7. Cit. Venancio Carro, *La Teología y los teólogos juristas españoles ante 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 rehúsan 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.

en América «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 la *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 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.

1.2. 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*

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

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 teológica 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 embargo aceptarse el Evangelio es, justamente, por su estricto carácter crítico-desideologizante, en especial en aquellas 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 de 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 ideológi-

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*.

co-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 cristianismo 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, «quintacolumnistas» 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;

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 filosofar (*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. Aristides 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 y erran... 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).

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 la *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 apodictico, 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 encubridora 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, Báñez, 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 aristotélico-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

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 pecasset, 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.

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 catolicismo, 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, 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,

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

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 (que de 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 países 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

17. En la reunión de Detroit (*Theology in the Americas*, agosto 1975) parecía que a la *black theology* (Cfr. James Cone, *Black theology and black power*, New York, 1969; Idem. *God of the oppressed*, New York, 1975; Benjamin Reist, *Theology 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 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.

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 colaboren disciplinadamente, por sobre el egoísmo aristocrático de las antiguas clases dominantes (que eran las únicas que podían «tener» y «elegir» esto o aquello), para producir o fabricar los bienes que permitan que todos puedan vivir humanamente.

Capítulo III

Historia de la Teología en América Latina *Iª Época [desde 1511] a Vª Época [desde 1930]*

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».¹ 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?

1. 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.² 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).³ Las

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

2. Véase mi obra *El encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el origen del Mito de la Modernidad*, Editorial Cambio XXI, México, 1994. Ahora en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 19, 1492. *El encubrimiento del Otro*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013.

3. Véase W. Krickeberg-W. Müller-II. Trimborn, *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart, 1961; II.-J. Prien, *La Historia del Cristianismo en América Latina*, pp. 29-52; en mi *Introducción General a la Historia General de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, 1983 I/1, pp.123-156. Ahora en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 3 [Sección II], Editorial Docencia, Buenos Aires, 2014.

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 revelación primitiva del Dios uno.⁴ 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.⁵

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 refor-

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

5. Véase I. de Acosta, *Historia natural de la Indias*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2017. 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».

ma, 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.⁶

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 cardinal 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 África). Sin embargo, se levanta un puñado de profetas, de grandes cristianos misioneros defensores del indio.⁷ 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.⁸

Esta conversión profética, de un pensador que será después tan prolijo en obras como profundo práctico en sus conclusiones, podría consi-

6. Véase mi obra «Introducción general» a la *Historia general de la Iglesia en América Latina*, en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 3 [Sección II], Editorial Docencia, Buenos Aires, 2014.

7. Cf. mi obra sobre *El episcopado hispanoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*, en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 4 [Sección II], Editorial Docencia, Buenos Aires, 2014.

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

derarse 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 prístina* de que han sido despojados injustamente, y por liberarlos [sic] de la violenta muerte que todavía padecen.⁹

Bartolomé de las Casas al igual que un José 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 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.¹⁰

9. *Obras escogidas* V, 539

10. *Ibid.*

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 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».¹¹

Pero es más, porque «las gentes naturales de todas las partes cualquiera de ellas donde habemos entrado en las Indias tienen derecho adquirido de hacernos guerra justísima y traernos de la faz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio».¹²

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 Amaru (1746-1782) en 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 *Brevísima 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;

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

12. 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.

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.¹³ Pero además es una teología *histórica*,¹⁴ *concreta*,¹⁵ con sentido *antropológico*¹⁶ y con intención *operativa*.¹⁷

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 crítico-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 conti-

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

14. Es importante anotar cómo Bartolomé escribió una enorme *Historia de las Indias*. Ver también de Bartolomé de las Casas su obra *Derecho de autodeterminación*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2017. Sobre la labor de Bartolomé de las Casas véase el importante estudio de Gustavo Gutiérrez, *El pensamiento de Bartolomé de las Casas. En busca de los pobres de Jesucristo*, Editorial Docencia, 2016. Por su parte José de Acosta publicó una *Historia natural y moral de las Indias* (véase la edición de Madrid 1894, t. I-D). También la **Biblioteca Testimonial del Bicentenario** ha publicado la magnífica edición preparada por Edmundo O'Gorman (con un prólogo, tres apéndices y un índice de materias) de *Historia la Historia Natural de las Indias* (En que se tratan las cosas notables del cielo / elementos / metales / plantas y animales dellas / y los ritos / y ceremonias / leyes y gobiernos de los indios), Editorial Docencia, Buenos Aires, 2017. De igual modo, la **Biblioteca Testimonial** ha publicado la magna obra *De procuranda indiorum salute*, en dos volúmenes, con estudios de Luciano Pereña: *Pacificación y Colonización* (760 págs.) y *Educación y Evangelización* (548 págs.). En esta mirada, merece recordarse la obra pionera de L. Lopetegui, *El padre José de Acosta*, Madrid, 1942.

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

16. Bartolomé escribió una *Apologética historia sumaria* tan importante como su *Historia*. En la nota anterior nos hemos referido a la importante obra de José de Acosta *De procuranda indiorum salute*, Salamanca 1589, que como la anteriormente citada es una obra de antropología. Por su parte, 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.

17. 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.

nente 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 injusto y tiránico *todo* cuanto acerca de los indios en estas Indias se cometía».¹⁸

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.

2. 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.¹⁹ Durante cuatro años se cursaban los estudios. El

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

19. 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 Argenti-

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 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

na, etcétera. Véase en mi *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. Gállegos 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 Icaabalceta, *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.

según 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 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 salmanticenses (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,²⁰ 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 infideles et iusto bello*.²¹ 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.

20. 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.

21. 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 A*

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 (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*; Andrés 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 Pavía 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.²²

Un Tomas Falkner, discípulo de Newton, que dicta clases en Córdoba del Tucumán en 1763, inaugura la cátedra de matemáticas enseñando

22. Cita de G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires 1947.617.

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». ²³ 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. ²⁴

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 de Córdoba de Tucumán, que se distinguía de todos los conocidos y que es la que permitió la organización de las famosas reducciones del Paraguay ²⁵ 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 con-

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

24. 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.

25. La obra más completa sobre el tema de las reducciones del Paraguay es la de Guillermo Furlong Cardif. Véase sus monumentales obras *Historia Social y Cultural del Río de la Plata* [3 volúmenes], Editorial Docencia, Buenos Aires, 2015; y *Misiones*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2015.

ciencia de la Iglesia en el Brasil colonial.²⁶ 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, pero tampoco los «aires nuevos» que soplaron en las otras naciones.

3. 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,²⁷ 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:

...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.²⁸ Mirando a

26. Cf. mi obra *América Latina, dependencia y liberación*. Buenos Aires 1972, 52 ss, sobre Vieira. *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 7, Editorial Docencia. Buenos Aires, 2012. 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.

27. 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).

28. Proclama del 19 de marzo de 178 (Boleslao Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru*, Buenos Aires, 1967, p. 423).

que cesen las ofensas de Dios... para sacarlas de las injustas servidumbres que han padecido.²⁹

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).

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.³⁰ El solo hecho de afirmar la antigua tradición del siglo XVI³¹ 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 emancipatorios. 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 contrapuestas en la praxis?

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

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

31. 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 emancipadora, 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,³² en el grito que convoca ejércitos,³³ 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 redacción 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.

32. 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.

33. 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.

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 desideologizante. 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 recedite en Bogotá la *Destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas para apoyar el mismo proceso liberador.³⁴

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 (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.

34. 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*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2015, 53ss.

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?³⁵... El móvil de todas estas fatigas (de los españoles) no es sino su sórdida avaricia.³⁶

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».³⁷

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 sus manos al cielo, hizo oír

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

36. *Ibid.*, p. 202.

37. Véase la cita en mi obra *Historia general de la Iglesia en América Latina*, en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 3 [Sección II], op. cit., p. 270. Este texto se encuentra en el breviario que llevaba el cura héroe en el momento de ser fusilado.

sus clamores ante el solio del Eterno... abrió (éste) su boca y decretó... que el Anáhuac fuese libre.³⁸

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 Roscío, 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.³⁹ Jesucristo 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.⁴⁰

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

4. 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

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

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

40. *Ibid.*, t. II, p. 90.

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).⁴¹ 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,⁴² 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 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, anglo-norte-

41. 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 cursante». 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.

42. Es en este ambiente que surge el movimiento del «liberalismo católico»: cf. N. T. Auza, *Católicos y liberales en la generación del 80*, E. C. A., Buenos Aires, 1970.

americana que comienza a ser imperial monopólica, pero por razones europeo-continenciales, latinas y por una tradición agraria conservadora latinoamericana. Sin embargo, es a comienzos del siglo, y a 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,⁴³ 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 Moraes 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, 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.⁴⁴

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

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

44. Véanse a obra realizada, en tres volúmenes, por Néstor Tomás Auza, *Aciertos y Fracazos Sociales del catolicismo argentino*, Editorial Docencia, Buenos Aires: I. Grote y la estrategia social [1890-1812], 1987 (370 págs.); II. Mons. de Andrea: realizaciones y proyectos [1912-1919], 1987 (436 págs.); El Proyecto episcopal y lo social [1919-1930], 1988 (308 págs.).

que estudiar teológicamente los movimientos de liberales y masones para descubrir nuevos caminos.

5. 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».⁴⁵

45. 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,

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 Mussolini, 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.⁴⁶ La «teología»

Goettingen, 1981. t. II, pp. 13-38; Juergen Prien. *La Historia del Cristianismo en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 1072ss.; Deane William Fenn. *Profiles in liberation. 36 Portraits of Third World Theologians*, Twenty-Third Publications, Mystic, Connecticut, 1988, pp. 114-193; Idem, *Third World Liberation 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. *Gesù e il Risveglio degli Oppressi*, Arnoldo Mondadori Editore, Milán, 1981, y Mosio Cuminetti. *La teología della liberazione in America Latina*, 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 obras *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de colonización y liberación (1492-1992)*, en *Obras Selectas de Enrique Dussel* [Sección II. Tomo 2, 472 pp.] Editorial Docencia, Buenos Aires, 2014; y *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza*, en *Obras Selectas de Enrique Dussel* [Sección II. Tomo 5, 692 pp.] Editorial Docencia, Buenos Aires, 2017. 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 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.

46. 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; E. Wellert, *Populismo, marginación y dependencia*, Universidad Centroamericana, San José, 1973. Sobre la Iglesia latinoamericana, véase mi obra *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, pp. 168ss.

de la Acción Católica fue una reflexión cristiana que legitimó —aunque aparentemente criticó de manera externa— el proyecto «populista».⁴⁷ 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 Civarí, clásica en la década de los treinta, *Apóstoles en el propio ambiente*,⁴⁸ 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.⁴⁹

y Monseñor Civarí 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 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.⁵⁰

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»

47. 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, Ibáñez 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».

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

49. *Ibid.*, p. 6.

50. *Ibid.*, pp. 13-14.

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*,⁵¹ 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 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.⁵²

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 Civar di 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 «realeza» 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».

51. Editorial Moderna, León (México), 1939.

52. *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 7^{mo} 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.

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.⁵³

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.⁵⁴

Se trata entonces de ganar «consenso» —o de quitárselo a los grupos anticlesiales. 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, y la organización de masivos Congresos Eucarísticos que confrontaban al Estado populista, podremos comprender a qué tipo

53. L. Cívardi, *Op.cit.*, p. 16.

54. Leopoldo Ruiz, *Op.cit.*, p. 281.

de «teología» debió oponerse la futura teología latinoamericana posconciliar.⁵⁵ Lo cierto es que esta 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», «capellanías 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 lo «temporal» y lo «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 mayo-

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

ritaria. 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.

Habría 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 Bue-

nos 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 IV

Historia de la Teología en América Latina [II]

VIª Época [en 5 Períodos: de 1959 a 1990]

1. PRIMER PERÍODO: De la Teología Europea a la Latinoamericana (1959-1968)¹

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 «desarrollo»² 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.

1. 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 *Historia de la Iglesia en América Latina*, Indo-American Press, Bogotá, 1986, pp. 17ss.

2. 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 et théologie du développement*, Centro Lebrét, Paris, 1967. En Alemania Hugo Assmann alerta sobre la cuestión en «Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder 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.

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 Cámara 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 espiritualidad, 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 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 obreros, todo lo cual impactará profundamente en la primera generación de los futuros teólogos latinoamericanos. Surgen en esta época organis-

mos 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 (OSLAM) 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 Cristiandad —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 prójimo [...]. 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.³

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»⁴—no pueden considerarse todavía 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.⁵ Y, en segundo lugar, la experiencia «clasista» que se originará en la Acción Católica «especiali-

3. 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. 262ss.

4. 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 Ecuuménico 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.

5. Recuerdo en mi estada 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

zada»: 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 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 publicó, en 1962, su librito, *Función de la Iglesia en la realidad Rioplatense*,⁶ curso de «complementación cristiana» dictado en

Montevideo en 1961. En él leemos:

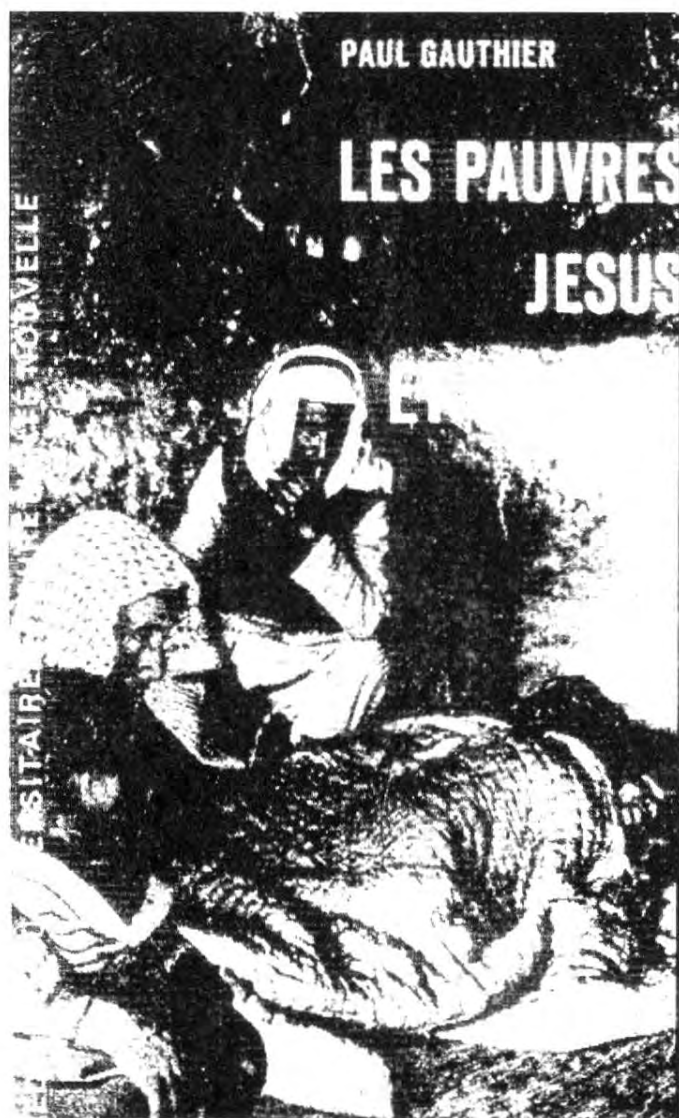
Para plantear mejor y más en concreto nuestro problema, comencemos por hacer una observación de tipo sociológico [sic]. Trate-mos de averiguar algo más profundo sobre lo que significa la iglesia para los católicos rioplatenses. Elijamos para nuestra encuesta aquella categoría de cristianos [...] que tienen eso que comúnmente llamamos espíritu apostólico [...], pero como un apostolado más indirecto ejercido a través de la comunidad, de la profesión, de la acción política, etcétera.⁷

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

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 (Lucas 4, 18): «Ruja Adonai Alai... [El Espíritu del Señor está sobre mí y me ha consagrado para evangelizar a los pobres...].»

6. Barreiro y Ramos Editores, Montevideo, 1962.

7. *Ibid.*, p. 6



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

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.⁸

En esta obra Segundo tiene ya muy clara la categoría de «Cristianidad»;⁹ plantea igualmente la ambigüedad de un catolicismo de masas históricas y culturales,¹⁰ 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 qué 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.¹¹

No sería difícil mostrar, por el método, por el espíritu, la conciencia clara de una teología latinoamericana naciente, fresca, creativa, que usa las ciencias sociales como instrumento. Juan Luis Segundo 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 CEI.AM, 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

8. *Ibid.*, p. 9.

9. *Ibid.*, p. 19.

10. *Ibid.*, pp. 64ss.

11. *Ibid.*, p. 80.



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

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 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.¹²

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.¹³

El documento despertó viva polémica en todo el Continente, en especial en Brasil y en torno a la 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.¹⁴

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

13. «Documento de trabajo de la Segunda Conferencia General», en *Signos de Renovación*, pp.193 ss.

14. En *Signos de renovación*, p. 49.

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*,¹⁵ 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.

En 1967 aparece mi obra *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*,¹⁶ 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).¹⁷

15. Editorial Tierra Nueva. Lima, 1966.

16. 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. Ahora en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 4. *El humanismo semita* (1969) y *El Humanismo helénico* (1974), Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012. 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.

17. *Op.cit.*, p. 199.

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*

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

En esta etapa fundacional deseáramos reconstruir con cuidado cada uno de los pasos históricos del origen 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.¹⁸ Vayamos al nivel reflexivo propiamente dicho. En 1965 André Gunder Frank formula la primera crítica de la «teoría del desarrollo».¹⁹ 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. Nació así la «teoría de la dependencia»,²⁰ que esencialmente ha quedado en pie y no ha podido ser refutada, sino en detalles. La masa total de la transfe-

18. 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.

19. 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-Friggerio-Eggers Lan, *Desarrollismo y desarrollo*, Buenos Aires, 1969.

20. Véase mi trabajo sobre «Los Manuscritos del 61-63 y el Concepto de Dependencia», en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 16, *Hacia un Marx desconocido*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013, 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

rencia 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 (puede llegar hasta el 30% de la producción total de valor del capital global nacional periférico). La cuestión es más esencial al comienzo 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*,²¹ que impone el concepto de «concientización», 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 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 asu-

con menor valor (cfr. «Die Qualitaet des Anpassungsprozesses in der internationalen staatsmonopolistischen Regulierung», en Horst Heiniger-Lutz Maier, *Internationaler Kapitalismus*, Dietz, Berlin, 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»).

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

mir 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.²²

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 título de *Theology of Hope*²³ en inglés, y en castellano: *Religión: Opio o instrumento de liberación*.²⁴ 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, y a 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:²⁵

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

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

23. Corpus Books, Cleveland, 1969.

24. Tierra Nueva. Montevideo, 1970.

25. *Ibíd.*, 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).

que despliegan hoy una profunda preocupación por la creación de un futuro renovado [...] operan dentro de los límites de una estimación puramente secular y humanista de la situación.

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.²⁶

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.²⁷

Y, en resumen:

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.²⁸

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.²⁹

En esta misma tradición, Richard Shaull se pregunta por la articulación de la esperanza escatológica y la «liberación del hombre».³⁰ Ade-

26. *Ibid.*, p. 103.

27. *Ibid.*, p. 179.

28. *Ibid.*, p. 190.

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

30. 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.

más, Hugo Assmann advertía sobre las limitaciones de la teología del desarrollo, abriendo el paso a su superación.³¹

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.³²

Cuando en agosto 1968 se realiza en Medellín la II Conferencia General del Episcopado, una nueva 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.³³

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.³⁴

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

La expresión de la religiosidad popular es fruto de una evangelización realizada desde el tiempo de la conquista [...]. Se advierte en la

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

32. Véase *Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia*, Ediciones de la Facultad de Teología (PUCA), Buenos Aires, 1968, 154 pp. Recuerdo 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 *Visperas*, 15 (1970), pp. 59-88, cf. el conjunto de todos estos trabajos en Lucio Gera, *Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013. El equipo que poco después constituía Aldo Buntig sobre el «Catolicismo popular» continuará en esta tradición que daba prioridad al «pueblo» como sujeto histórico.

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

34. *Ibid.*, p. 70.

expresión de la religiosidad popular una enorme reserva de virtudes auténticamente cristianas.³⁵

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.³⁶

En 1970 publicamos en el IPLA (Quito) un libro sobre *América Latina y conciencia cristiana*,³⁷ 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 latinoamericana, 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*,³⁸ que todavía no manifiesta las líneas de fondo que

35. *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).

36. *Ibid.*, p.19.

37. 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 et conscience chrétienne», y «Pour une histoire de l'église dans l'Amérique Latine» (en dicho número de *Esprit*).

38. 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.

se vienen gestando. Sobre algunas notas en vista de una conferencia dictada en Chimbote en 1964, y que aparecerá en 1969,³⁹ 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 teología de la liberación»,⁴⁰ 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?*⁴¹ 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».⁴² En segundo lugar, la tesis de la sociología latinoamericana, como crítica a la teoría del desarrollo:

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.⁴³

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

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

41. 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.

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

43. *Ibid.*, p.60. Después se habla de la «teoría de la dependencia», donde se cita a F. Cardoso, E. Falletto, Th. dos Santos, Felipe Herrera, etcétera, sociólogos de la época.

La Iglesia se encuentra, quíeralo 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.⁴⁴

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 injusticia y la explotación, es la *creación de un hombre nuevo*.⁴⁵

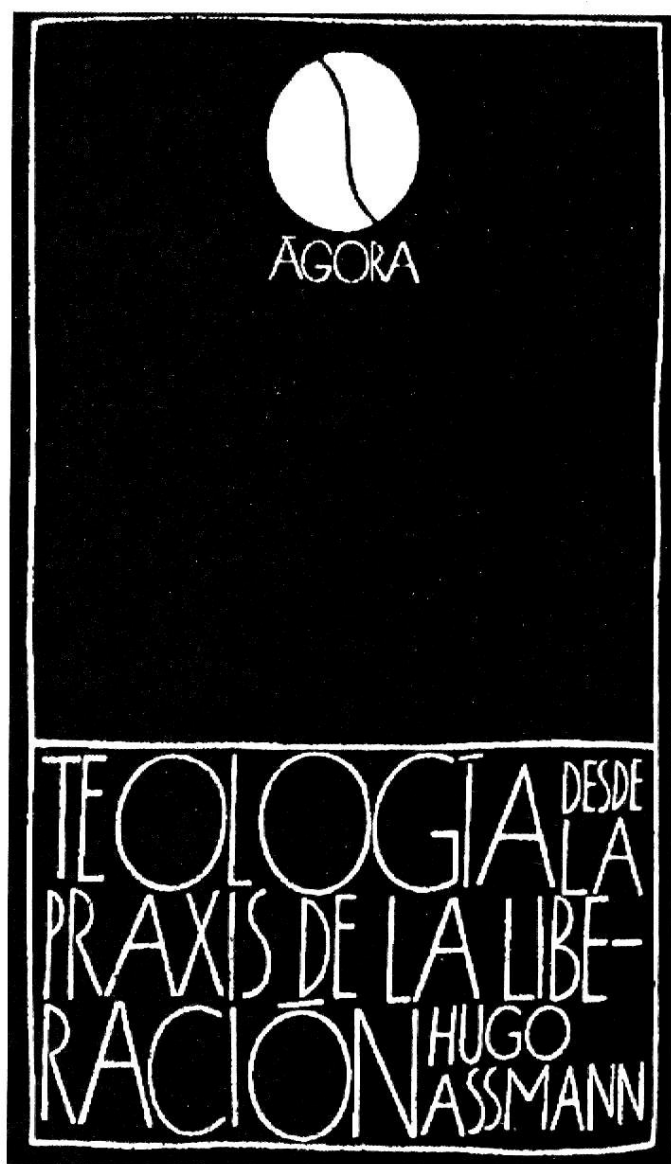
Poco después, en 1969 como folleto, y posteriormente como librito, aparece un trabajo de Hugo Assmann *Teología de la Liberación. Una evaluación prospectiva*, que debe ser indicada como la primera «demarcación» con respecto a las otras teologías existentes —es decir, la primera clara definición epistemológica.⁴⁶ 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.⁴⁷ Su aporte es insustituible, porque lo que habían sido intuiciones comienzan a consti-

44. *Ibid.*, p. 66.

45. *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.

46. Aparecerá en 1970 en el Servicio de Documentación, MIFC-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.

47. 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 «cien-



*Portada de la obra de Hugo Assmann
publicada en Sígueme, Salamanca, 1973.*

tuirse 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 eclesialístico del momento.⁴⁸

Pero, y es lo más fundamental, hay un «contenido socio-analítico y semántico» nuevo:⁴⁹

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*).⁵⁰

«Liberación» se opone a «dependencia»⁵¹ —más que a explotación en la relación capital-trabajo y por 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»⁵² porque descubre el «mundo como conflictividad»,⁵³ 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:

tífica» (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.

48. *Op. cit.*, pp. 30-31.

49. *Ibid.*, p. 31.

50. *Ibid.*, p. 32.

51. *Ibid.*, pp. 39ss.

52. *Ibid.*, pp. 47ss.

53. Estos aspectos son anotados en gran parte por primera vez por Assmann, 4.

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.⁵⁴

Quizá lo más rico de este aporte fueron las páginas sobre «elementos para una caracterización [demarcación] más precisa» de la Teología de la Liberación.⁵⁵ 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 J. B. Metz,⁵⁶ «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»,⁵⁷ y, por ello, «pueblo» «no ofrece ninguna operacionalidad para una Teología de la Libe-

54. 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.

55. H. Assmann. *Op. Cit.*, pp. 59 ss.

56. 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. 7-59; 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 *Visperas* 3 (1969), anexo de 23 págs.

57. 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.

ración». En fin, esta obra de Assmann es el comienzo epistemológico preciso de la teología de la liberación.⁵⁸

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,⁵⁹ 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.⁶⁰ 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.⁶¹ En 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.⁶²

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 Gibellini de Italia, cuando

58. 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.

59. Ediciones Alianza, México, 1970.

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

61. Pueden consultarse en el IDOC (Roma).

62. Véase «Dialéctica de la liberación latinoamericana», en *Strömata* (Buenos Aires), 1-2 (1971), y posteriormente una obra conjunta *Hacia una Filosofía de la liberación latinoamericana*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2010.

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.⁶³

De importancia fue igualmente la reunión de biblistas sobre el tema «Éxodo y liberación», en Buenos Aires, en julio de 1970.⁶⁴ El mismo secretario 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 1970.⁶⁵ 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 Teologia* (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 implantación 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 organis-

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

64. Se dedicó a ello el número de 1970 de la *Revista Bíblica*. Véase además 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 Bonina, «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.

65. 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.

mos, el Instituto Pastoral, de Quito (desde 1967 a 1973), el de Catequesis, de Manizales, 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 llegaría a ser uno de los presidentes del Consejo Ecueménico Mundial de Iglesias de Ginebra.⁶⁶

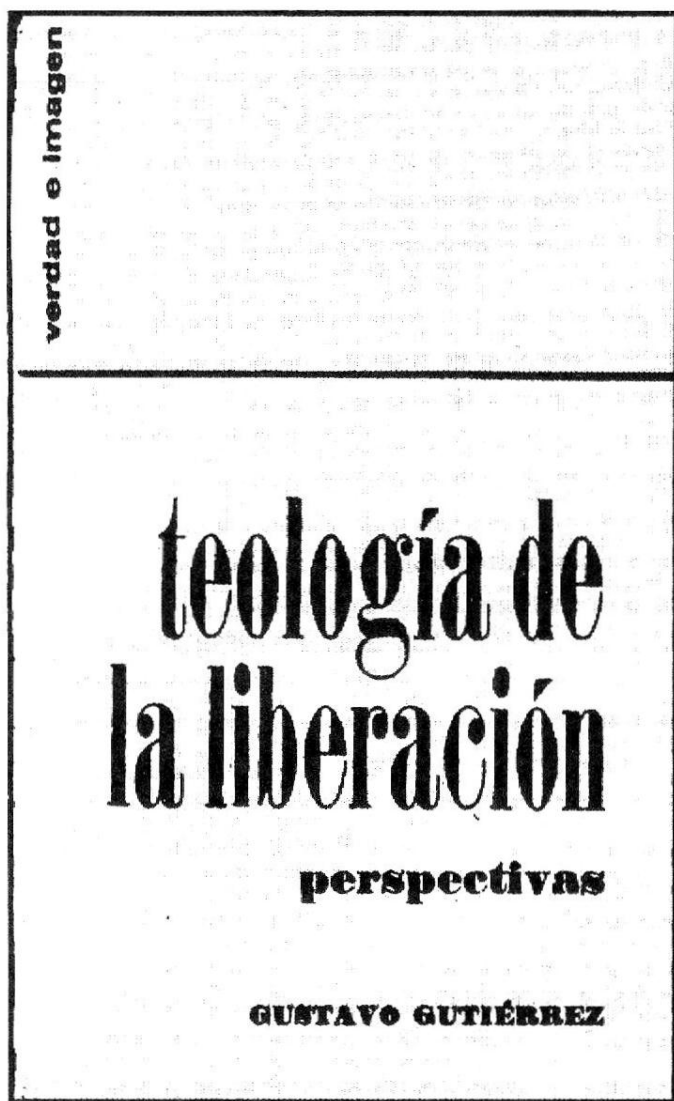
No puede tampoco olvidarse que en 1969 apareció la obra del mexicano Porfirio Miranda, *Marx y la Biblia* —traducida inmediatamente al Inglés en Orbis Books—, que recorrerá el mundo. En efecto, la Biblia y el pensamiento de Marx eran dos referencias —con diverso sentido, es evidente— de la nueva teología.⁶⁷

Es por ello que cuando en 1971 —debió escribirla 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*,⁶⁸ constituyó el fin de la época de la constitu-

66. 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, São Paulo, 1985.

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

68. Primera edición en CEP, Lima, 1971; 2ª 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). Ahora, sobre la 12ª edición del Centro de Estudios y Publicaciones (Lima), se ha difundido esta obra emblemática, con una nueva introducción *Mirar lejos*, ver *Obras Escogidas de Gustavo Gutiérrez*, t. 5, *Teología de la liberación. Perspectivas. Mirar lejos*, (436 pp.) Editorial Docencia, Buenos Aires, 2018.



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

ción de la nueva teología latinoamericana. El autor muestra cómo esta teología no es la obra de unas personas, sino el fruto de la reflexión de una «opción de la Iglesia latinoamericana»:⁶⁹ 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.⁷⁰

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.⁷¹

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.⁷² 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 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.

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

70. 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 3ª edición, posterior a la Asamblea de Sucre del CELAM en 1972. El *Anhang* (pp. 380 ss.) es tomado de la séptima edición de 1985).

71. *Op. cit.*, pp. 73ss.

72. 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.

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 al 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 con-

flicto con la jerarquía, pongan en cuestión su actual ubicación en la iglesia y, finalmente, muchos de ellos sufran serias crisis.⁷³

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.⁷⁴

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. 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:

73. *Op.cit.*, pp. 137-138.

74. *Ibid.*, p. 145.

Esto es lo que han comenzado a vivir muchos cristianos al comprometerse con el proceso revolucionario latinoamericano.⁷⁵

Se expone igualmente la relación entre proyecto del Reino y los proyectos políticos históricos —tan esencial 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». ⁷⁶ 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,⁷⁷ 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.⁷⁸

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

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

76. *Ibid.*, pp. 352ss.

77. 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.

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

en la tradición que resulta de eso, la Iglesia podría reconvertirse al servicio de los trabajadores en la lucha de clases.⁷⁹

La teología de la liberación *constituída* 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 cristianos determinantes para la historia latinoamericana 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*,⁸⁰ o en mi *Historia de la Iglesia en América Latina*,⁸¹ se puede ver cómo se intenta plantear una teología del «pueblo» de Dios — no teniendo como horizonte la cuestión de las «clases» 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. Él 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*.⁸²

Mientras tanto, Juan Luis Segundo había seguido produciendo. Su *Teología abierta para el laico adulto*⁸³ significará la primera gran obra

79. *Ibid.*, p.381ss.

80. 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.

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

82. «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.

83. 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.

teológica con visión de conjunto. Pero 1970, *De la sociedad a la teología*,⁸⁴ 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 Latinoamericanos*.⁸⁵ 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 cotidiana»). El «paradigma» del Éxodo es usado como marco teórico fundamental.

En agosto de 1971 se organizaba en Buenos Aires una Semana Académica⁸⁶ sobre teología de liberación. Fue determinante en la vinculación de filosofía de liberación y teología de la liberación —cuestión que reco-

84. Lohlé, Buenos Aires, 1970.

85. Latinoamérica Libros, Buenos Aires, 1972 (traducido al francés: *Histoire et Théologie de la libération*, Editions Ouvrières, 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). Ver ahora en *Obras Selectas de Enrique Dussel* [Sección II], t. 8/I y 8/II, *Caminos de liberación latinoamericana I. Interpretación teológico histórica*, y *Caminos de liberación latinoamericana II. Interpretación teológico ética*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2015. Editorial Docencia, Buenos Aires, 2015. En aquellos años se desplegó también 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, ver ahora en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 8/I, II y III, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012. Y *Método para una filosofía de la liberación* (1974), en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 7, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.

86. Paradójicamente, nada sabíamos en ese momento del pensamiento de Karl O. Apel o Juergen 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*, I (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 libera-*

bra 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.⁸⁷

Pienso que esta etapa de constitución culmina con el *Encuentro del Escorial*, realizado en España 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).⁸⁸ El número de la revista *Concilium*,⁸⁹ 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 todavía el dis-

ción y praxis popular (1976): ver *Obras Escogidas de Juan Carlos Scannone*, t. I, *Teología de la liberación y praxis popular* y t. IV, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2010. 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).

87. Véase la obra conjunta que publicamos *Hacia una Filosofía de la Liberación*, 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. Ver ahora *Hacia una Filosofía de la Liberación*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2010.

88. 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.

89. 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.

curso, pero entrará en crisis muy pronto.⁹⁰ 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.

3. 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. 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.⁹¹

En efecto, desde el golpe militar de 1964 en Brasil con Castelo Branco, se produjeron posteriormente muchos otros (1971 en Bolivia con Hugo

90. 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).

91. 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)*, en *Obras Selectas de Enrique Dussel* [Sección II], t. 5. Editorial Docencia, Buenos Aires, 2017, pp. 245-507; y en *Hipótesis para una Historia de la Teología en América Latina*, pp. 49ss.

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 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».⁹²

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 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 Comi-

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

sión 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).⁹³

Es en este contexto que la Teología de la Liberación, que se había inspirado preponderantemente en el paradigma positivo del Exodo (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 de Alemania, de sus estudios teológicos— Leonardo Boff:⁹⁴

Con el establecimiento de regimenes 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.⁹⁵

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 1973,⁹⁶ y en Toledo en 1974.⁹⁷ En septiembre de 1975

93. 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 Sigüeme, 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.

94. Nace en 1938. Entre sus obras cabe destacarse. *El evangelio del Cristo cósmico*, Vozes, Petrópolis, 1970; *Jesús Cristo Liberador: Ensaio de cristología crítica para nosso tempo*, Vozes, Petrópolis, 1972; *A ressurreiçao de Cristo. A nossa ressurreiçao na morte*, Vozes, Petrópolis, 1972; *Vida para Além de Morte*, Vozes, Petrópolis, 1974; *O destino do homem e do mundo*, Vozes, Petrópolis, 1974. *A vida religiosa e a igreja no processo de liberação*, Vozes, Petrópolis, 1975.

95. «¿Qué es hacer teología desde América Latina?», en *Liberación y Cautiverio*, p.141.

96. 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

se organiza todavía otro encuentro crítico.⁹⁸ Roger Vekemans publica su obra *Teología de la Liberación y cristianos por el socialismo*.⁹⁹ 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,¹⁰⁰ Luis de Valle, en México,¹⁰¹ Virgilio Elizondo, entre los «chicanos» de Estados Unidos,¹⁰² Raúl Viales, mexicano, trabajando al

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», objeta 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.

97. 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 teologías 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.

98. *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.

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

100. 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.

101. 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.

102. 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 E.U.A. Andrés Guerrero ha publicado *A Chicano Theology*, Orbis, N. York, 1987.

comienzo en Lima.¹⁰³ Alejandro Cussinovich, en Perú¹⁰⁴ Rafael Ávila, en Colombia,¹⁰⁵ Rolando Muñoz, en Chile con su obra *Nueva Conciencia de la Iglesia en América Latina*.¹⁰⁶ 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 Argentina 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.¹⁰⁷

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.¹⁰⁸

103. 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).

104. 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.

105. 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*, Polierom, Bogotá. 1977; *Teología y política*, Presencia, Bogotá. 1977, con intuiciones muy creativas.

106. Ediciones Nueva Universidad. 1973, auténtico Vademecum eclesiológico latinoamericano: un clásico en la materia.

107. 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.

108. 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.

El Encuentro Latinoamericano de Teología, realizado en México en agosto de 1975,¹⁰⁹ 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 Estados 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*¹¹⁰ 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 Ginebra¹¹¹). 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.¹¹²

En 1974 habíamos comenzado a idear la posibilidad de una encuentro entre teólogos del Mundo Periférico,¹¹³ de manera que pudieran dia-

109. 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.

110. 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.

111. 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.

112. 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.

113. 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 1981, y, por último, en Ginebra en enero de 1983, el diálogo entre teólogos de la periferia y del centro.

logar 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 1979.¹¹⁴ 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.¹¹⁵ Hugo Assmann escribía:

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.¹¹⁶

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.¹¹⁷

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

115. «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*. Signeme, Salamanca, 1977, p.135 (apareció anteriormente en un 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.*).

116. *Ibid.*

117. Véase al Cristo anarquista de comienzo de siglo en el artículo de Maximiliano Salinas, «La Iglesia y los orígenes del movimiento obrero en Chile (1880-1920)», 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»).

El *Jesucristo Liberador* de Leonardo Boff¹¹⁸ presenta la primera 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 pobre. 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 Sobrino¹¹⁹ 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,¹²⁰ 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 latinoamericana...¹²¹ Liberar a Jesús de las cristologías que lo aprisionan supone la tarea incesante de crear evangelios que sean,

118. Vozes, Petrópolis, 1972. Además, *El evangelio del Cristo cósmico*, Vozes, Petrópolis, 1970; *A resurreição de Cristo*, Vozes, Petrópolis, 1972; «Salvezza in Gesù 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.

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

120. Cristiandad, Madrid, t. III, 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.

121. *Op. cit.*, II, 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 Jesús Mission», en *Freedom made flesh*, cit., pp. 23-86; etcétera).

efectivamente, buena noticia para nuestros contemporáneos, sin dejar por eso de verificar su coherencia con el evangelio predicado históricamente por Jesús de Nazaret.¹²²

Importante es el capítulo sobre «Jesús y la dimensión política»,¹²³ el «anuncio central de Jesús», y la relectura de «La cristología humanista de Pablo». Segundo sigue siempre siendo crítico de ciertas ingenuidades; criticidad saludable.¹²⁴ 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*¹²⁵ la teología de la liberación tiene una particularidad: no es 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 repressão*.¹²⁶ 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 Boff¹²⁷ tendrán enorme repercusión. En especial Iglesia: carisma y poder,¹²⁸ en aquello de las «Patologías del catolicismo

122. *Ibid.*, p. 65.

123. *Ibid.*, pp. 105ss.

124. «La teología latinoamericana llamada de la liberación no escapa [...] a simplificaciones y superficialidades [...]. Una de ellas es justa mente 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...).

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

126. Editorial Atica. Sao Paulo, 1979.

127. *Eclesiogénesis*. Vozes, Petrópolis, 1977; con Clodovis Boff, *Comunidade Eclesial, comunidade política*. Vozes, Petrópolis, 1978; véase mi artículo «Comunidades de Base», en *Concilium*, 104 (1975), pp. 76-89.

128. Vozes, Petrópolis, 1981.

romano». ¹²⁹ De todas maneras, lo fundamental no es la crítica a la Iglesia realmente existente, sino la reflexión desde la «Iglesia de los pobres». ¹³⁰ De una Iglesia «pobre» en tiempo del 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, sino que lo amplía». ¹³¹

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* ¹³² —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; ¹³³ y especialmente desde su compromiso revolucionario, tanto en sus *Salmos*, ¹³⁴ como en *La santidad de la revolución* ¹³⁵ —ya que la «santidad»

129. *Ibid.*, pp. 138ss.

130. 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. 99ss.). Nuestra reflexión «histórica» sobre 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: «El hipótesis mínimas de lectura»* [pp. 15-48], donde se desarrolla una eclesiología).

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

132. 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.

133. *El Evangelio de Solentiname*.

134. 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 nicaragüense, latinoamericana, mundial. El más grande poeta latinoamericano viviente, después de la muerte de Neruda.

135. Sigue me, 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).

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.*

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*,¹³⁶ 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.¹³⁷ El mismo Gustavo Gutiérrez se extiende sobre el tema.¹³⁸ Por ello, la antología de Eduardo Bonnin,¹³⁹ o el trabajo desde Estados Unidos de Robert McAfee Brown,¹⁴⁰ 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,¹⁴¹ formuló explícitamente dicha

136. *Das Catacumbas. Cartas da prisão*. 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.

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

138. En su obra *La fuerza histórica de los pobres* (1979), comienza con el tema, pero es en *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo* (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. Véase ahora *Obras Escogidas de Gustavo Gutiérrez*. Editorial Docencia. Buenos Aires; t. 1. *La fuerza histórica de los pobres* (2013); t. 6. *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo* (2018); t. 7. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* (2018). Sobre Job véase Jorge Pixley. *El libro de Job. Comentario bíblico latinoamericano*, Seminario Bíblico. San José. 1982.

139. *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.

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

141. 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.

manera de «producir» teología.¹⁴² Ha habido diversos trabajos sobre el tema.¹⁴³ Clodovis Boff, defiende su tesis en teología en Lovaina sobre *Teología e prática. Teologia do político e suas mediações*,¹⁴⁴ 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,¹⁴⁵ 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*.¹⁴⁶ Las dictaduras militares reprimirán espantosamente al pueblo de los pobres y a sus profetas. La obra de Rubén Dri, *Teología y dominación*,¹⁴⁷ reflexiona teológicamente la dolorosa experiencia de la

142. Véase mi artículo «Herrschaft-Befreiung. Ein veränderter 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, etc.

143. Por ejemplo, el Encuentro de México de 1975 tuvo por tema el «método»: *Liberación y cautiverio. Debates en torno 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. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich*, Herder, Freiburg/Bz., 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.

144. Vozes, Petrópolis, 1978.

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

146. 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.

147. 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.

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.

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

Expondremos en este párrafo 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 transnacional, 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*¹⁴⁸ en 1976 —el único libro hasta el 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».¹⁴⁹ 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

148. Ya citado (CEDIAL, Bogotá, 1976).

149. *Studienkreis Kirche und Befreiung*, que publican *Kirche und Befreiung*, Patloch, 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, Düsseldorf, 1988, pp. 29ss., especialmente pp. 33ss.).

nueva secta»,¹⁵⁰ 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 mesurado y en realidad no condena a dicha teología 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.¹⁵¹ La crítica de la «teología evangélica» latinoamericana¹⁵² 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 Miguez Bonino publicaba *La fe en busca de eficacia*,¹⁵³ 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*¹⁵⁴ tiene gran valor. En primer lugar, por sus estudios exegéticos

150. Ed. Paulinas, Bogotá, 1977, p. 63.

151. 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.S.) (Véase Orlando Costas, *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America*, Rodopi, Amsterdam, 1976; del Consejo Ecuuménico de Iglesias (pp. 61 S.S.); 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.

152. *Ibid.*, pp. 277 S.S.

153. Sígueme, Salamanca, 1977 (que en realidad es la traducción castellana de su obra *Doing Theology in a revolutionary situation*, Fortress Press, Filadelfia, 1975).

154. 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. 137ss.).

(el de S. Croatto, por ejemplo): el esclarecedor capítulo sobre el Concilio Vaticano de Míguez Bonino¹⁵⁵ 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»).¹⁵⁶

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 crítica al «Documento de Consulta».¹⁵⁷ 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.¹⁵⁸

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 proble-

155. *Ibid.*, pp. 133-147.

156. *Ibid.*, pp. 149-179.

157. Sobre el tema véase mi obra *De Medellín a Puebla. Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 5 [Sección II], Editorial Docencia, Buenos Aires, 2017, pp. 527-630. Sobre la inmensa bibliografía puede verse una síntesis en la publicación del Centre Lebrer (París, junio de 1978 con más de 2000 títulos). Hubo reacción de los teólogos europeos (Rahner, Metz, Moltmann, etc.) en un Memorándum 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).

158. Véase en mi obra *De Medellín a Puebla*, cómo se logró introducir buena 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).

mática diferente de cada uno.¹⁵⁹ Posteriormente, del 21 al 25 de febrero de 1978, en San José de Costa Rica, se efectuó otro encuentro entre teólogos y científicos sociales.¹⁶⁰ 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 fétiches*,¹⁶¹ que fue antecedida en unos meses por otro libro que reflexionaba teológicamente sobre la experiencia de la represión en Chile: *Ideología del sometimiento*,¹⁶² 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.¹⁶³

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 revolucionaria—, 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.¹⁶⁴ 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*¹⁶⁵ se sitúa en

159. *Praxis cristiana y producción teológica*, Sigueme, Salamanca, 1977, editada por J. Pixley y J. P. Bastian (participamos H. Assmann, O. Costas, R. Vidales, E. Dussel, Sergio Arce de Cuba, etcétera).

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

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

162. EDUCA-DEL, San José, 1977.

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

164. 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).

165. Coedición DEL-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 DEL con exiliados de Chile, principalmente.

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.¹⁶⁶ 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» (ciencias sociales [sociología, politología y economía] y teología).¹⁶⁷

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.¹⁶⁸

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 cambió. Comienza la orquestación contrarrevolucionaria bajo el ropaje de la «cuestión religiosa». Desde ese momento, desgraciadamente, la po-

166. 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.

167. 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.

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

lítica del Departamento de Estado norteamericano y de algunos en el Vaticano comienzan a coincidir.¹⁶⁹

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.¹⁷⁰

En 1981, como XC aniversario de *Rerum Novarum*, la encíclica *Laborem Exercens* da motivos a múltiples reflexiones teológicas. Desde Centroamérica el librito *Sobre el trabajo humano*,¹⁷¹ muestra que en la encíclica se usa un marco teórico categorial nuevo: conceptos tales como «clase» (*Laborem Exercens*, n° 3), «trabajo en sentido objetivo» (n° 5), «en sentido subjetivo» (n° 6), «prioridad del trabajo sobre el capital» (n° 12), «capacidad de trabajo» (n° 12), etcétera, muestra influencia del pensamiento marxista.¹⁷²

La obra de Otto Maduro, *Religión y lucha de clases*,¹⁷³ cobra particular relieve en esta fase.

169. 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 Lilella, «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.

170. Párrafo 2, de dicha Declaración.

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

172. En nuestra obra *Ética comunitaria* (Madrid, 1986; Dusseldorf, 1988) [Ver ahora *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 6 [Sección II], Editorial Docencia, Buenos Aires, 2014] hemos podido prescindir de Marx, y hemos podido con la encíclica *Laborem Exercens* decir lo mismo.

173. El Ateneo, Caracas, 1979.

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».¹⁷⁴ Todo esto culminará 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.¹⁷⁵

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).¹⁷⁶ 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 liberación. Armando Lampe,

174. 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* (1980) (se trata del tomo III de *Para una ética latinoamericana de la liberación*, ver ahora en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 8/I, II y III, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012).

175. 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 Aida, 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*, CEL, San José, 1978, y *La Biblia y los oprimidos. La opción de la teología bíblica*, DEI, San José, 1979.

176. 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.

de Aruba, escribe, en la Consulta de EATWOT sobre «Cultura negra y teología en América Latina» (del 6 al 8 de diciembre de 1984).¹⁷⁷

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.¹⁷⁸

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.¹⁷⁹

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.¹⁸⁰ 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

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

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

179. 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.

180. 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. Kudó, *Práctica religiosa y proyecto histórico*, CIEP, 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* (1984) — donde se reincide en posiciones «populistas» (ver en *Obras Escogidas de Juan Carlos Scannone*, t. XI, *Sabiduría popular: símbolo y filosofía*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2010). Véase de J. C. Scannone, *Teología de la Liberación y praxis popular* (en *Obras Escogidas de Juan Carlos Scannone*, t. I,

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 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 Centroamérica entra en un proceso revolucionario,¹⁸¹ de compromiso cristiano y de resistencia contra la represión. Monseñor Óscar Romero exclamaba el 5 de marzo de 1978 en El Paisnal,¹⁸² 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

Editorial Docencia, Buenos Aires, 2010), 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.

181. 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.

182. 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.

que la muerte de un cura suscita tempestades, suscita primaveras, como las que ha vivido El Salvador cristiano desde hace un año [...] ¡La cosecha de la persecución, cómo ha sido abundante!, hermanos.

En Nicaragua, el proceso revolucionario exigirá una clarificación teológica de la fe. La ideología sandinista no es una pura repetición de lo ya conocido.¹⁸³ 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.¹⁸⁴ 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»,¹⁸⁵ donde comenzó a definirse teológicamente la situación. Obras como *Nicaragua: trinchera teológica*,¹⁸⁶ son una de tantas publicadas en estos años. A nuestro criterio, la obra fundamental hasta el momento es la escrita por Giulio Girardi: *Sandinismo, marxismo, cristianismo en la nueva Nicaragua*.¹⁸⁷ 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.¹⁸⁸

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

184. Cfr. Ana Mara Elzcurra, *Agresión ideológica contra la revolución sandinista*, Nuevomar, México, 1983.

185. 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.

186. Con participación, entre 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 Ecueménico Antonio Valdivieso, Managua, 1987).

187. Nuevomar, México-Managua, 1986.

188. *Ibid.*, p. 136.

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»,¹⁸⁹ 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 inevitable—, significa una revolución cultural, como «cultura popular revolucionaria».¹⁹⁰

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*,¹⁹¹ 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:

Sí 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 [...]¹⁹²

Mientras tanto se había realizado el IV Encuentro de EATWOT del 20 de febrero al 2 de marzo de 1980 en Sao Paulo.¹⁹³ El V se efectuó en

189. *Ibid.*, pp. 137ss.

190. 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.

191. DEI, San José, 1984.

192. *Ibid.*, p. 272. El intento de resumir esta valiosa experiencia es imposible en tan corto espacio. Merecerá una obra entera aparte. En el contexto centroamericano debe situarse también la obra de J. Sobrino y J. Hernández Pico, *Theology of Christian Solidarity*. Orbis Books, New York, 1985.

193. Véase EATWOT, *Teología de la liberación y comunidades de base*. Sigue-mé, Salamanca, 1982.

Nueva Delhi, en agosto de 1981.¹⁹⁴ 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»;¹⁹⁵ 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.

5. QUINTO PERÍODO. 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».¹⁹⁶

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 [...]»¹⁹⁷ 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

194. Véanse las actas editadas en Orbis Books, New York, 1982.

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

196. Véase mi obra *De Medellín a Puebla*, op. cit., p. 282.

197. *Instrucción*, IV, 3.

popular». que es una secta herética. Por último, Javier Lozano,¹⁹⁸ 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-leninismo estalinista. 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»).199

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. 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 latinoamericanos. El mismo Cardenal J. Ratzinger y Monseñor Jerome Hamer se trasladaron a la capital de Colombia. La presencia de Monseñor Aloisio Lorscheider impidió nuevamente

198. Véase *La Iglesia del Pueblo, teología en conflicto*. Centro de Estudios y Promoción Social, México, 1983.

199. *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».

200. Véase el documento en Cayetano De Lella, *Cristianismo y liberación*, p. 255.

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,²⁰⁰ donde firmaba ahora Yves Congar. Poco después Karl Rahner escribirá al cardenal de Lima:

La teología de la liberación es del todo ortodoxa. Es consciente de su significado limitado dentro de la globalidad de la teología católica. Además, es consciente —y con razón— que la voz de los pobres debe ser escuchada en la teología en el contexto de la Iglesia latinoamericana.²⁰¹

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».²⁰² 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 cristiana' y, menos aún, una negación práctica de la misma' [...].²⁰³

200. Véase el documento en Cayetano De Lella, *Cristianismo y liberación*, p. 255.

201. *Ibid.*, pp. 254-254.

202. 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 Teologia* (Petrópolis, Páginas (Lima), etcétera, dedicadas al tema.

203. *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.

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 di 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.²⁰⁴

La relación marxismo-teología de la liberación es tan antigua como esta teología. Hemos estudiado la cuestión en otro trabajo y aquí sólo indicaremos algunas líneas generales.²⁰⁵ En primer lugar, el tipo 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),²⁰⁶ Lukács, Gramsci,

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

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

206. Véase *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 15, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985); t. 16, *Hacia un Marx desconocido*.

Bloch, y en algunos casos, Althusser y la Escuela de Frankfurt. De los marxistas latinoamericanos se usan J. C. Mariátegui y el «Che» Guevara —en su tema del «hombre nuevo» y su marxismo 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 Álvaro 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»).²⁰⁷ 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*²⁰⁸ 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 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 latinoamericanas.

Desde los criterios de la fe, así como Tomás de Aquino estudió y reconstituyó las categorías aristotélicas para producir teología en el siglo

Un comentario a los Manuscritos del 61-63 (1988); t. 17, *El último Marx y la liberación (1863-1880)*, Siglo XXI, México, (1990); *Las metáforas teológicas de Marx* (1994), Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013.

207. *Op. cit.*, p. 31.

208. 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.

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.²⁰⁹

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 independiente Iglesia. De este modo se observa la innovación de la doctrina marxista relacionada con un fenómeno religioso y cultural de vieja data.²¹⁰

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

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

6. 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*.²¹¹ 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), seglares 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 Editorial²¹² 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

211. 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).

212. 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).

que no «sólo era oportuna sino útil y necesaria»,²¹³ 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 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,²¹⁴ que debía 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*,²¹⁵ 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 constanti-

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

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

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

niana, 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.²¹⁶

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.

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*,²¹⁷ 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 consciente como pueblo oprimido, donde también hay signos de vida, lucha solidaria y esperanza.²¹⁸ [...] 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.²¹⁹

La obra de Leonardo Boff, *La Trinidad: la sociedad y la liberación*,²²⁰ 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

216. *Ibid.*, p. 151.

217. 1987, 252 p. (de la edición castellana).

218. *Op. cit.*, p. 14.

219. *Ibid.*, p. 29.

220. 1987, 308 p.

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*²²¹ sobre los carismas del Espíritu en la renovación histórica, 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!»²²² Excelente libro en la tradición de los tratados: referencias a América Latina;²²³ 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*,²²⁴ 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

221. 1987, p. 247.

222. Véase Agustín Churrua Peláez. «O pensamento de Morelos nas lutas pela Independência de México», en *História da Teologia na América Latina*, Paulinos. São Paulo, 1981, pp. 75-106.

223. Por ejemplo, pp. 36ss.

224. 1988, p. 358.

torturando su séptimo hijo los dominadores helenistas, podemos concluir en dicho tratado, para la Teología de la Liberación indica, exactamente, la finitud de todo 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*,²²⁵ 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*,²²⁶ retoma desde América Latina lo mejor de las teologías morales europeas. Cuando se habla de las «Tentativas latinoamericanas»²²⁷ no se hace ninguna referencia a intentos de fundar una ética de la liberación, y cuando se habla de la cuestión del empobrecimiento 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»²²⁸ 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*²²⁹ 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

225. 1985. 284 p.

226. 1987. 324 p.

227. Pp. 71ss.

228. pp. 261ss.

229. 1986. 286 pp.

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*,²³⁰ de excelente factura, suscita 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 pasado, 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 Irrarrával,²³¹ 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*,²³² 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 renovación de la Iglesia en nuestro continente desde 1968.

La obra de J. B. Libanio y María C. L. Bingemer, *La escatología cristiana*,²³³ donde se plantean las cuestiones tradicionales de este trata-

230. 1987. 204 pp.

231. 1987. 198 pp.

232. 1987. 204 pp.

233. Título de la obra de Libanio-Bingemer.

do, deja, sin embargo que descarrar 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*,²³⁴ 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.

Las teólogas Ivone Gebara y María C. L. Bingemer exponen *María, Madre de Dios y Madre de los pobres. Un ensayo a partir de la mujer de América Latina* — con traducción castellana de título cambiado.²³⁵ 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*,²³⁶ 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 latino-

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

235. 1987. 206 pp.

236. 1987. 324 pp.

americana —tanto de los liberales del siglo XIX que ayudaron a superar la intolerancia y el conservadurismo, como revolucionarios, quienes 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 Caravías,²³⁷ 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.

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

237. 1988.444 pp. (obra que ha superado en mucho las 200 páginas que se proponían los editores, por tratarse de obritas «introduccionarias»). 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. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, capítulo 9, en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 16, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013.) 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 y la liberación (1863-1880)*, ya citada, en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 17, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013.) 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.

«dormida sobre los laureles» —como indica el dicho popular—, sería sumamente peligroso 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 Co-

munidades 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».²³⁸ 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 dependencia) será necesario redefinir la manera de «usarlas» en una teología que sin caer en criterios académieístas 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.²³⁹

238. 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 Vozes (petrópolis, Brasil), Paulinos (Buenos Aires), Patmos (Alemania), Orbis Books (Nueva York), Burns and Oates (Kent), Cerf (Jaris), Citadella (Asís), etcétera.

239. 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.

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.

Segunda Parte

**Hipótesis programáticas
en la crítica de la teología**

Los diez artículos de esta parte intentan mostrar todo un programa de reflexión crítica que significa reconstruir la misma teología con un espíritu crítico apegado al criterio metodológico de elaborar la teología desde la posición de los pobres, las víctimas, los excluidos, que fue el intento desde «el descubrimiento de Nazareth» en 1959 dialogando con Paul Gauthier: rehacer la historia y la teología desde la visión de los oprimidos, que fue el mensaje esencial de fundador del cristianismo.

En estos cortos artículos, en el paso del tiempo, se fueron abordando temas, muchos circunstanciales, que sin embargo fueron tomando una fisonomía sistemática dentro de la generación de los grandes críticos de la Teología de la Liberación.

Son solo algunas reflexiones, penetraciones parciales de los temas que se iban presentando en la vida cotidiana de millares de Comunidades cristianas de base en todo el continente. Se decía que solo un Brasil había más de cien mil de esas Comunidades. Ellas inventan la nueva teología crítica desde sus tradiciones y luchas, enfrentando a las dictaduras militares, lo que produjo en el continente millares de mártires, que hemos descrito en parte en la obra *De Medellín a Puebla. Un decenio de sangre y esperanza (1968-1979)*, tomo 5 de estas *Obras Selectas*, Sección II sobre Historia y crítica teológica.

Capítulo V

Sentido socio-histórico de la Teología de la Liberación.

Reflexiones sobre su origen y contexto mundial¹

Ya hemos tratado en otros trabajos el origen y desarrollo de la Teología de la Liberación, desde el horizonte de una historia de la Iglesia o de la misma teología;² ahora, en cambio, reflexionaremos sobre el «contexto» mundial socio-histórico que origina su aparición.

Se trata de un «fenómeno» con significación planetaria. Esto es lo que deseamos probar.

1. Las «Modernidades» y las religiones universales en la dialéctica Norte-Sur³

Hasta el 1492 (no antes ni después) la Europa latino-germánica había sido siempre un horizonte cultural, político y económico *periférico* y *secundario* de un sistema cuyo centro se había situado, primero entre el Egipto y la Mesopotamia (desde 3000 años a.C.), en la región Seléucida y Ptolemaica posteriormente, y teniendo al área entre Bagdad y Samarkanda como bisagra en torno a la cual se conectaba China con el Mediterráneo (desde el 750 a 1350 d.C.). Hasta 1492, Europa, y ni siquiera el Imperio romano latino desde poco antes de la era cristiana, nunca habían sido «centro».

1. Publicado en Francisco Piñón (Ed.), *Debate actual sobre la Teología de la Liberación*, 2003. UAM-Iztapalapa, México, pp. 49-63.

2. Véanse para una bibliografía sobre el tema mis trabajos: Dussel, 1989; 1993a: 263-362; 1995b. Para el contexto histórico eclesial véase Dussel, 1992 (edición en castellano: Dussel, 1995). En estos trabajos hay referencia a los aspectos sociopolíticos, económicos e históricos de la sociedad política, civil y de la Iglesia en general, y de la historia de la Teología de la Liberación en particular.

3. Véanse mis trabajos: Dussel, 1993b: 65-76 (también en *Von Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen*, Patmos, Düsseldorf 1993: 16-42); Dussel, 1994a: 855-867; 1995a: 39-80; s/f(a) y s/f(b).

Por otra parte (y hemos dado muchas razones en los trabajos citados en la nota 3), Europa no había evidenciado ninguna superioridad sobre la cultura china, hindú o sobre la musulmana (ésta última desde el Marroco Atlántico hasta las Filipinas —Mindanao— en el Pacífico en el siglo XV), ni desde un punto de vista científico, filosófico o teológico, económico ni aún tecnológico. El hecho casual de dirigirse por el Atlántico hacia el «centro» del sistema (que estaba en la India) dio como resultado la *invasión* de América y la conquista de sus autóctonas culturas. La anexión a Europa de territorios que superaban al propio muchas veces; con millones de seres humanos subsumidos en un sistema mercantil primero, y capitalista industrial después; con grandes riquezas en oro y plata (y posteriormente el esclavismo practicado con inhumanidad prototípica y nunca igualada), provocaron un desequilibrio comparativo mundial en favor de Europa, que empobreció al mundo musulmán y que, situando al Atlántico como «centro» del primer «sistema mundial», produce el espejismo interpretativo (de la historia, la filosofía, la teología, etcétera) de que Europa *siempre estuvo en dicho centro*. Las historias «científicas» del siglo XVIII, especialmente del romanticismo alemán, anexionan además «ideológicamente» a Grecia a la Europa «occidental» —siendo que siempre fue «oriental», y primeramente «recuperada» por el mundo musulmán desde Al-Kindi, filósofo aristotélico del siglo IX d.C. en Siria actual, mucho antes que la París del siglo XIII—, en un proceso de «proyección» hacia el pasado de la «centralidad» moderna de Europa.

La invasión de América (mal llamada «descubrimiento») coloca a Europa por primera vez en la historia (solamente ahora y por vez primera como «historia mundial») como «centro». El manejo (*management*) de esta «centralidad» constituye el fenómeno de la Modernidad. Europa-América organiza la «centralidad» del Atlántico (incluyendo al Mar del Norte y el Báltico), lo que «desenclaustra» la Europa nórdica que, hasta el 1492, tenía la necesidad *de pasar* por el Mediterráneo (y por lo tanto por Roma), para conectarse con el sistema euroasiático.

Los dos puntos más alejados del «centro» —la India (antes de la invasión de América)— eran el Japón en el Oriente y la Europa del Mar del Norte y del Báltico en el Occidente. El «hecho» de la invasión a América permite a la Europa nórdico-germana (heredera de vikingos y de la Hansa del Atlántico Norte) no deber pasar ya por la Roma mediterránea; es decir, en un muy corto espacio de tiempo (1492-1517), se produce el hecho mayor de la «desconexión» *protestante* de los pueblos germanos nórdicos de la Cristiandad romano-mediterránea, iniciada por

Lutero en Erfurt.⁴ El «contracfecto» hacia el Sur de Europa, acontecimiento *posterior* al protestantismo, es la «contrarreforma» que inicia el fenómeno del «catolicismo».

La «Modernidad I», hispánica, con centro en Sevilla, organiza el primer sistema-mundo, uniendo Europa-América Latina, en primer lugar, y efectuando en la conquista de México y del Perú (y lentamente en toda América Latina), la primera «modernización» bajo la inspiración del fenómeno del catolicismo que se expresará en el Concilio de Trento. La «Modernidad I» será mercantilista, monetarista (el del primer capitalismo), con un proyecto de Imperio que fracasa con Carlos V en 1557, cuando debe abdicar por derrumbe financiero. De todas maneras, significará la primera expansión misionera del cristianismo mediterráneo, ahora moderno antiprotestante, en el primer mundo periférico y colonial de Europa.

La «Modernidad II», holandesa, con centro en Amsterdam (1630-1680),⁵ también mercantilista, pero reformada religiosamente, burguesa propiamente dicha, organiza su expansión «simplificadamente»: sólo funda dos compañías comerciales (de las Indias Occidentales y Orientales), e inicia el proceso propiamente capitalista, «moderno», con un nuevo paradigma científico, filosófico, teológico, político (piénsese en Descartes o Spinoza). En el siglo XVIII será Inglaterra y Escocia (con la calvinista o presbiteriana Edimburgo por centro) las que tomarán el relevo de la hegemonía del sistema-mundo, organizando igualmente la primera expansión misionera protestante en el mundo periférico y colonial.

El Islam, que desde el siglo VII se había expandido desde la península árabe hasta el califato de Córdoba y los reinos de Marruecos en el Occidente del Magreb; que se había hecho presente en todo Egipto hasta la primera catarata, con los turcos había tomado Constantinopla y estará junto a los muros de Viena poco después; desde los antiguos reinos mesopotámicos hasta el sultanato de Delhi, siguiendo con los comerciantes musulmanes hasta Malacca y Mindanao. Su expansión continuará

4. La «reforma protestante» sin la «centralidad» del Atlántico, gracias a la invasión de América en 1492, hubiera sido una «herejía» más de las ya frecuentemente conocidas en la Edad Media, que miraba hacia el Sur (el Mediterráneo romano). Ahora la «herejía» tenía conexión directa con el «centro» del sistema mundo reciente. Paradójicamente, la invasión de América da un sentido «histórico mundial» a la reforma luterana.

5. Véase Wallerstein, 1974 (para la Modernidad I el t. I; para la Modernidad II de Amsterdam el t. II; para Inglaterra el t. III), y Wallerstein, 1984.

hacia el Sur del Sahara, desde el siglo IX hasta el presente. La crisis militar y económica (piénsese que la batalla de Lepanto acació en 1571, veinticinco años después del descubrimiento de las minas de plata en Potosí y Zacatecas por parte de España) del mundo musulmán, lo hará pasar de «centro» del sistema euroasiático a una «periferia» del sistema-mundo hegemonizado por Europa, hasta 1945.

De esta manera, las religiones universales que reciben el impacto de la organización político-económica del sistema-mundo por parte de Europa (confucianismo, taoísmo, hinduismo, budismo, Islam y otras), reciben igualmente la presencia del cristianismo (como catolicismo o protestantismo). Es decir, en el mundo «periférico y colonial» se hace presente el cristianismo por primera vez (desde el siglo XV, sólo en América Latina constituye una Cristiandad católica prácticamente exclusiva, y esto tiene importancia para nuestro tema, del tipo de la «Modernidad I», imperial; desde el siglo XVII, en Estados Unidos hay hegemonía protestante anglosajona, del tipo de «Modernidad II», propiamente burguesa; a fines del siglo XIX, en el África las misiones son protestantes o católicas, ante una expansión creciente islámica; en el Asia el cristianismo es francamente minoritario, a excepción de Filipinas). La «implantación» del cristianismo en el mundo periférico y colonial tan diverso, permitirá analizar la peculiaridad del horizonte dentro del cual se origina la Teología de la Liberación.

En efecto, y desde ya, la Teología de la Liberación será una *reflexión reinterpretativa y crítica* que surge en un momento final de la Modernidad, en el antiguo mundo colonial de la «Modernidad I» (hispánica y preindustrial), y dentro de la única Cristiandad periférica, del «Sur», pobre, lo que determina: a) desde un cristianismo culturalmente mayoritario, que no existe en África o Asia, el despertar una responsabilidad profético-política (radicalmente diversa a la de los «fundamentalismos» islámicos, que pretenden el poder directo desde la «derecha»); b) un cristianismo que transforma por dentro, sin traicionarlo, el imaginario popular conformado desde el impacto de la «Modernidad I», católico;⁶

6. Aun el protestantismo latinoamericano debe contar con ese «imaginario católico-popular» (desde el horizonte de las religiones amerindias transformadas en la época colonial). Michael Novak opina, por esto, que la Teología de la Liberación es fruto de una mentalidad conservadora, preindustrial (y por esto criticaría al capitalismo). La comprensión del «imaginario popular» parte de un respeto por la religiosidad del pueblo, pero vista desde una conciencia progresista abierta a procesos de desarrollo tecnológico, económico, político-democrático y cultural autónomos, participativos, autocentrados, como alternativas hacia un futuro mejor para las grandes mayorías.

e) un cristianismo crítico, desde el punto de vista de las masas empobrecidas del «Sur», imposible para los cristianismos del «Norte» rico (de Europa o Estados Unidos); d) una reflexión transmoderna y postecuménica, porque el punto de partida no son ya las iglesias «divididas» en la Modernidad (católica o protestante), sino la referencia a las masas oprimidas o excluidas.

2. La situación del «Sur» desde el colapso del «populismo» hasta el del «socialismo real» (1945-1989)

Al final de la llamada «II Guerra Mundial» —que no es mundial, sino una guerra por la hegemonía en el centro del capitalismo mundial, la más violenta, irracional y numéricamente catastrófica que haya contemplado el género humano desde su origen... y la realizó la «civilizada» Europa—, en 1945, Estados Unidos vence a Alemania y Japón, y ejerce su dominio sobre el Reino Unido (que pierde su hegemonía detentada durante más de dos siglos). Casi diez años le lleva a la nueva potencia reorganizar su hegemonía en el «centro» (1945-1954): el Plan Marshall para la reconstrucción de Alemania y de Europa, ante la Unión Soviética de Stalin; la ayuda al vencido Japón, ante la China de Mao. Terminada dicha reorganización del «centro» del sistema-mundo en su nueva etapa, Estados Unidos enfrenta en la periferia una China siempre soberana, una América Latina independiente políticamente desde comienzos del siglo XIX, o las colonias de Europa, ahora «emancipadas» por la presencia de Estados Unidos, ya que el antiguo colonialismo europeo será modificado por el proceso de «globalización» del mercado y el capital en Asia y África desde 1945.⁷

En América Latina, desde la crisis económica de 1929 hasta 1954 (golpe de Estado contra Arbenz en Guatemala organizado por la CIA),⁸ un cierto desarrollo industrial, gestionado por una naciente burguesía nacionalista (varguismo en Brasil, cardenismo en México, peronismo en Argentina, etcétera), había hecho creer que era posible un desarrollo económico autocentrado en las decisiones nacionalistas desde un pacto

7. La emancipación de posguerra en Asia y África no es sino el pasaje de la dominación colonial europea a la nueva manera de hegemonizar el «mercado-mundo» por parte de Estados Unidos. Es el proceso de «americanización», primer momento de la «globalización» que hoy se contempla.

8. El mismo tipo de presiones se ejercerán sobre Nazer en Egipto, el partido nacionalista en Irán, Sukarno en Indonesia, etcétera.

social en el que la burguesía, y las clases obrera y campesina, pretendían ejercer conjuntamente el poder de un Estado populista bajo el liderazgo carismático —usando la categoría weberiana— de un caudillo popular (Vargas, Cárdenas, Perón, etcétera). Fue el comienzo promisorio de un desarrollo capitalista, el más estable acontecido en América Latina.

La «globalización» del mercado comienza con la «penetración» norteamericana por medio de la «doctrina del desarrollo» (propugnada por la Comisión Económica para América Latina, de la ONU), las inversiones económicas y la dependencia tecnológica «para sustituir importaciones» (inicio de la expansión de las corporaciones transnacionales), el apoyo a militares para efectuar los «golpes de Estado» contra los populismos,⁹ y posteriormente la Alianza para el Progreso, abre la llamada «Década del Desarrollo» (1954-1964). El proclamado «desarrollo» no se realizó; los países sufrieron enormes procesos de extracción de riqueza, inestabilidad inflacionaria, movilizaciones populares y empobrecimiento creciente. Debe entonces comprenderse que desde 1954 (hasta el presente, más de cuarenta años) se inicia un proceso que no ha concluido: el de la «globalización» bajo la hegemonía de Estados Unidos sobre América Latina. Este proceso recorre una historia en la que por etapas se instalará una estructura de creciente dependencia. Por otra parte, habrá corrientes y hasta movimientos revolucionarios de resistencia contra esa tendencia, con triunfos y fracasos. Es sólo teniendo en cuenta el horizonte de este contexto histórico que podrá comprenderse el origen y desarrollo de la Teología de la Liberación.

La única manera de detener el deterioro —opinaban las oligarquías nacionales y los servicios de inteligencia norteamericanos— era pasar a otra forma de ejercicio del poder del Estado, para crear estabilidad: la dictadura militar de seguridad nacional (cuyo primer paradigma fue formulado por el llamado «Grupo de La Sorbonne», de la Escuela Militar brasileña, bajo el liderazgo de Golbery do Couto e Silva). El paradigma económico de la «globalización» que se aplicará profundizará la dependencia ya comenzada en la «Década del Desarrollo» —y debe indicarse que dicho paradigma se profundiza sin fisuras hasta el presente, pasando de gobiernos militares a las «democracias formales» desde 1983—. Las dictaduras militares recientes (desde la brasileña de 1964 hasta la haitiana vencida en 1994), que produjeron represión popular de la sociedad civil

9. En 1954 en Guatemala con Castillo Armas; en 1955 en Argentina contra Perón; en 1957 en Colombia con Rojas Pinilla y en Venezuela con Pérez Jiménez, hasta el de 1959 en Cuba —que tomará otro giro, inesperado por otra parte— con Fidel Castro.

y de las iglesias, de efectos devastadores, pretendían hacer posible un capitalismo de dependencia creciente. Los fracasos sucesivos, desde el del «milagro brasileño» hasta la Guerra de las Malvinas de los militares argentinos, la crisis de productividad norteamericana (que le impedía ayudar a sus «aliados» militares del continente), y el comienzo de los efectos del tener que pagar los intereses de irresponsables deudas asumidas (con complicidad de prestadores y prestatarios) y hechas públicas (aunque de origen privadas frecuentemente), orienta a la «conveniencia» de devolver el gobierno a los «civiles», mediante elecciones democráticas (desde la de Raúl Alfonsín en Argentina en 1983, o Tancredo Neves en Brasil en 1985).

La última etapa del proceso de las democracias formales recientes de América Latina se caracteriza por una estabilización política del régimen electivo de representantes del pueblo, pero con un creciente empobrecimiento debido a una generalizada política económica de «globalización» neoliberal, no tan «ortodoxa» hasta 1989.

En efecto, paralelamente a las dictaduras militares, y desde la Revolución Cubana de 1959, hubo durante algo más de 30 años (hasta la derrota electoral del sandinismo en 1990, no sin influencia de la Guerra de Diez Años organizada por Estados Unidos, y, también, por el efecto de la «caída del Muro de Berlín» semanas antes) un proceso revolucionario que se proponía diversas alternativas no-capitalistas, que sólo lograron tomar el Estado en el caso de Cuba y Nicaragua, y esporádicamente en Chile con el Frente Popular en los setenta. Estos movimientos despertaron —y despiertan aún hoy como en el caso de la rebelión maya de Chiapas— enormes esperanzas populares, a las que se vincularán muchos jóvenes, movimientos sociales, partidos políticos con inspiración cristiana.

La encrucijada de la pobreza y la opresión creciente de masas mayoritarias creyentes, de procesos revolucionarios o alternativos al capitalismo, de movimientos de Acción Católica de elite obrera o universitaria, cristianos comprometidos con movilizaciones, el diagnóstico aproximado de las causas del deterioro económico posterior al derrocamiento de los populismos («teoría de la dependencia»), y desde dentro de una Iglesia renovada en toda su estructura por el Concilio Vaticano II, en particular a partir del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM, fundado en 1955), crearán las condiciones próximas para la aparición, en 1968 exactamente, de una teología que adquirirá desde ese año el nombre de Teología de la Liberación.

3. La Teología de la Liberación como ruptura de la identidad religión-dominación en el proceso de globalización-exclusión

Las religiones universales, después de un largo periodo de gestación (que dura siglos), llegan a identificarse con las culturas (y los estados respectivos) que colaboraron en su origen. Esta identificación con la cultura, con las clases dominantes, se da en China en el confucianismo (religión o ética burocrática); en la India en la «brahmanización» del hinduismo; en el mundo musulmán se trata de la interpretación oficial y del manejo de *El Korán* desde el poder del califato, y es el fenómeno de la Cristiandad (como cultura e Imperio desde Constantino o Teodosio) en la historia cristiana.

Mientras las ecumenes regionales coexistían (desde la China, la India, hasta el mundo musulmán o Europa), aunque se interpenetraban, destruían o dominaban en las regiones de contacto o periféricas, esa identificación entre religión universal y cultura no tuvo oponentes de importancia, ya que eran sólo oposiciones internas. Por el contrario, por la expansión desde el siglo XVI de las cristiandades europeas (española o portuguesa católicas, holandesa calvinista, inglesa anglicana, dinamarquesa luterana, etcétera), ya que todas eran cristiandades (con sus respectivas iglesias nacionales, sus reyes confesionales, etcétera) hasta el siglo XVIII, se produjeron diferentes tipos de crisis en las religiones universales del Sur —y en el caso de América Latina la penetración de una religión universal antes inexistente—. ¹⁰ Pero fue sobre todo el proceso de secularización procedente de la Ilustración (*Aufklärung*) europea del siglo XVIII lo que impactó más decisivamente, poniendo en cuestión, desde el siglo XIX, la identidad religiosa y cultural con el poder político.

Por lo general, las religiones universales tradicionales jugaron un papel de oposición ante el proceso «modernizador» extranjerizante —propio del impulso colonizador, de la influencia cultural europea y simultáneamente secularizador—. Estos tres aspectos permitían a las religiones

10. En el África por la presencia de la Cristiandad copta de Etiopía, o en Asia por los Cristianos de Santo Tomás en Kerala (India), hubo antecedentes cristianos antes de la instalación del sistema mundo desde el siglo XV. En América Latina, una tradición del siglo XVI quiere creer en la presencia del apóstol Tomás (que sería Tzalcóatl), que, procedente de la India, habría predicado el cristianismo y la Virgen Guadalupe, desde el siglo I. Eran los criollos americanos que en su intención de equipararse en antigüedad a España, y con espíritu emancipatorio, no deseaban agradecer a España ni el «don» del cristianismo.

universales del Sur defender las tradiciones populares (de la dominación colonizadora empobrecedora, del extranjerismo cultural, del ateísmo o increencia propios de la Ilustración). Pero, paradójicamente, identificadas con los poderes políticos y económicos ancestrales, proponían un proyecto de «retorno a la autenticidad del pasado», como en los «fundamentalismos». De manera que los movimientos de «renacimiento religioso» en África o Asia tuvieron frecuentemente, y tienen en el presente, la ambigüedad de defensa de la propia identidad y, al mismo tiempo, de afirmación de un pasado premoderno que difícilmente puede superar «hacia adelante» la Modernidad.

La Teología de la Liberación, aunque se origina en elites intelectuales (universitarias y obreras desde 1968), no tiene un ideal de «retorno» a una identidad pasada, ya que se diferencia críticamente de los grupos de poder cultural, político, económico o religioso herencia de la antigua Cristiandad que la pone en crisis, e igualmente de las oligarquías, y aun burguesías. Esto es posible por una ruptura o crítica con dichos estamentos hegemónicos (tanto culturales, económicos o políticos como eclesiales), y por un compromiso con las clases, grupos, movimientos populares de los oprimidos del capitalismo dependiente o excluidos del proceso de globalización modernizadora. Dicho compromiso proviene de una doble vertiente: por una parte y originariamente, por la relectura hermenéutica de los Evangelios y, por otra, por una reinterpretación de la vida y predicación del Jesús histórico. lo que permite a la «fe» cristiana descubrir un nuevo sentido de los acontecimientos de cambio social (y hasta revolucionarios) al final de la década de los sesenta en América Latina.

El compromiso con el cambio social (y hasta revolucionario) de muchos jóvenes cristianos que descubrían dicha responsabilidad, como desarrollo natural del «espíritu» de la Acción Católica, en movimientos profundamente secularizados (y hasta de ateos militantes, como los marxistas), conducía a los cristianos a la «crisis de fe» y hasta a la pérdida de la misma. Lo que acontecía en realidad era que una cierta «interpretación» tradicional no respondía ya a los requerimientos de una praxis política en una época de profunda crisis. La Teología de la Liberación surge así como un repensar, como una reformulación de la interpretación cristiana (toda la cuestión de «fe y política») a fin de posibilitar una nueva visión de los «hechos» (del cambio social y aun revolucionario) en la que el compromiso con los «pobres» y el participar en sus luchas significa un construir el «Reino de Dios», tal y como el fundador del cristianismo lo había enseñado.

Se trata de un acontecimiento histórico mundial. Entre 1968 y 1972, bajo la dirección del CELAM, es decir, la máxima instancia institucional eclesial en América Latina, ciertos grupos de militantes de una religión universal, por encontrarse en el «Sur» (que es donde la Modernidad o el capitalismo muestran en la miseria de las mayorías excluidas del proceso de globalización su contradicción más profunda), efectúan una relectura de su texto fundacional (el Evangelio, la Biblia), religándose de manera directa con el fundador Jesucristo, que vino para «evangelizar a los pobres», y que juzga éticamente desde el criterio de «¡Tuve hambre y me dieron de comer!», en el contexto de masas miserables de una colonia periférica dominada por el Imperio romano, y que es crucificado por los poderes político-religiosos de su tiempo (el Imperio, el gobernador y el Sanedrín), y así promueven la justificación de las luchas de los oprimidos y excluidos. Dichas luchas pueden ahora fundarse en el Evangelio (y no lo contradicen, como antes se opinaba), y cuentan con los recursos del «imaginario popular», sus tradiciones, sus mitos, sus ritos. La Teología de la Liberación no intenta destruirlos como muchos movimientos revolucionarios de izquierda de la época (cuya condición de posibilidad, por ser para ellos las estructuras de las religiones fundamento de los sistemas represivos del pueblo, presuponían el ateísmo y la negación de la religión). Por el contrario, esta teología, partiendo de los supuestos religiosos existentes en la conciencia histórico-popular, los reinterpreta hermenéuticamente y permite que se efectúe la acción liberadora de los pobres a fin de transformar las instituciones políticas, económicas, sociales, culturales y aun religiosas, recordando e inspirándose en momentos fundamentales, y los más antiguos de la propia fe cristiana: la liberación de los esclavos de Egipto, la predicación de los profetas profundamente antiritualista y en favor de la justicia de los oprimidos, la íntegra predicación del fundador del cristianismo contenida en los Evangelios, y también la nueva luz aportada sobre acciones liberadoras tales como las de Bartolomé de Las Casas en el siglo XVI en favor de los indios o del sacerdote Miguel Hidalgo en el siglo XIX, fundador de México.

La Teología de la Liberación es una creativa y compleja síntesis (sumamente elaborada, novedosa y al mismo tiempo dentro del horizonte de la tradición más auténtica) de tensiones aparentemente contradictorias. El reclamarse de las más antiguas tradiciones de los profetas y del fundador del cristianismo mismo, sin caer en el tradicionalismo; el luchar por un tipo de vida más justo para las grandes mayorías excluidas del proceso de globalización modernizador, sin caer en anacronismos tecno-

lógicos, pero tampoco destructivos ecológicamente: el afirmar la religión ancestral del pueblo pero bajo la exigencia de profunda transformación hermenéutica de liberación, contra la trágica resignación histórica; el mostrar la importancia de la política, pero el negarse a ejercer el poder directamente como teólogos (a diferencia del «fundamentalismo» islámico); el ser críticos del capitalismo (asumiendo tesis económicas o políticas de Marx o Gramsci, por ejemplo), y no desde el pasado, desde el feudalismo o desde el conservadurismo pre moderno, sino con una aspiración de realizar alternativas futuras de mayor justicia para las mayorías, aún corriendo el riesgo de haberse comprometido con propuestas tales como la mediación del socialismo democrático, y sabiendo aprender de su fracaso presente. El compromiso con el pueblo de los pobres, y desde las experiencias de las comunidades de base, mueve a esta teología a aprender a convivir dentro del respeto, la tolerancia y la participación democrática.

Paradójicamente, la Teología de la Liberación, aun siendo perseguida desde fuera de la Iglesia (por los gobiernos militares de Seguridad Nacional o conservadores), o desde dentro de ella (desde 1972, en América Latina y desde el Vaticano, por una Iglesia que «restaura» sus estructuras burocráticas anteriores al Concilio Vaticano II), generaliza su presencia dentro de la Iglesia (ya que sus ejemplos de vida, reuniones, cursos y conferencias, artículos, libros, manifiestos, interpretaciones, son referencia continua de estudiantes, militantes, sacerdotes, religiosas, etcétera), pero al mismo tiempo, y más profundamente, fuera de ella. Cuando se produce la rebelión maya en Chiapas en enero de 1994, cuando el padre Aristide lidera el movimiento popular *lavalás* en Haití, o cuando Frei Betto hace declaraciones de la crisis de ocupación de tierras en Brasil (donde el presidente Cardoso debe llamar a los cristianos comprometidos con el «Movimiento de los sin tierra» para llegar a una solución de la crisis), la opinión pública, los medios de comunicación, atribuyen estos actos a la Teología de la Liberación. Ciertamente no se están refiriendo ahora a un simple movimiento de algunos teólogos, a una reflexión teológico-académica católica o protestante (de las Modernidades I y II) intraeclesial; se están refiriendo a una *relectura del cristianismo que ha prendido en las masas oprimidas y mayoritarias del continente* excluidas del proceso de globalización, en alguno de sus militantes más dinámicos, y que produce un relanzamiento del «imaginario popular», de sus mitos, de sus ritos, de los recuerdos históricos de sus liberadores... entre los que se encuentran Moisés, Isaías, Jesucristo, Francisco de Asís, Bartolomé de Las Casas, Hidalgo, Rutilio Grande, Romero, Ellacuría...

y tantos otros miles de héroes, mártires y santos recientes, conocidos o ignorados, que el pueblo tiene en su memoria, en tantos rincones del continente latinoamericano que sufre un parto de liberación. Liberación de una dominación que comenzó con la conquista, con la invasión del continente Americano hace quinientos años y de la cual no se vislumbra una próxima resolución. Es por ello que, contra la opinión de muchos y visto el crecimiento del empobrecimiento de las grandes mayorías excluidas del proceso de globalización del mercado, del capital, la Teología de la Liberación seguirá cumpliendo su función crítica en el futuro, practicándose igualmente en otras regiones del mundo cristiano (como en África y el Asia),¹¹ y entre teólogos de otras religiones universales —y por ello no es extraño ver aparecer ya obras de teólogos de la liberación entre los musulmanes de Irán o en Bombay, en el hinduismo de la India (más allá del movimiento de Gandhi) o entre los budistas de Sri Lanka o Tailandia.

En la Teología de la Liberación, entonces, se sintetizan y superan las contradicciones de dos teologías (de la Modernidad I y II), desde el compromiso con los pobres del Sur, los excluidos del proceso modernizador de globalización presente (donde se encuentran marginados las dos terceras partes de la humanidad), por lo que significa una reflexión crítica que moviliza una esperanza transmoderna hacia una alternativa de mayor justicia futura para los pueblos periféricos.

Bibliografía

Dussel, Enrique:

- 1986 «Existe-t-il une Théologie de la Libération en Afrique et en Asie?», en *Recherches de Science Religieuse* n° 2, abril-junio, pp. 165-178 [París].
- 1989 *Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika*, Exodus, Freiburg.
- 1992 *The Church in Latin America 1492-1992*, Bums Oates-Orbis Books, Kent-Nueva York [ed. cast. *Resistencia y esperanza. Una Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, San José, DEI, 1995].

11. Véase mi artículo «Existe-t-il une Théologie de la Libération en Afrique et en Asie?» (Dussel, 1986: 165-178).

- 1993a «Chronologische Darstellung der Entstehung und Entwicklung der Theologie der Befreiung in Lateinamerika (1959-1989)», en *Theologieggeschichte der Dritten Welt*, Kaiser Taschenbücher, Gütersloh [texto corto en «Hinweise zur Entstehung der Befreiungstheologie: 1959-1972» en Raúl Fomet-B., *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*, Diritto Verlag, Eichstatt, t. 3].
- 1993b «Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)», en John Beverley- José Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America*, Duke University Press, Durham, vol. 20-3, pp. 65-76 [también en *Von Erfirurung Amerikas zur Entdeckung des Anderen*, Patmos, Düsseldorf, 1993, pp. 16-42].
- 1994a «Europa, Modernic und Eurozentrismus. Semantische Verfehlung des Europa-Begriffs», en Manfred Buhr, *Das Geistige Erbe Europas*, Instituto Italiano per gli Studi Filosofici 5, Nápoles, Vivarium, pp. 855-867.
- 1995a «Sistema-mundo, dominacão e exclusão», en E. Hoomert, *História da Igreja na América Latina e no Caribe*, Vozes, Petropolis, pp. 39-80.
- 1995b *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*, Potrerillos Editores, México.
- s/f (a) «The World-System», ponencia presentada al Seminario sobre «Cultural Globalization», en noviembre 1994 en Duke University, Durham (en prensa).
- s/f (b) «El sistema-mundo como problema filosófico», en *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. Cf. *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 20, Ricœur, Rorty, Taylor y Vattimo ante la Filosofía y la Ética de la Liberación, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.
- Fomet, Raúl- B., 1993 *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*, Diritto Verlag, Eichstatt, t. 3.
- Wallerstein, Immanuel
- 1974 *The Modern World-System*, Academic Press, Nueva York, t. I, II y III.
- 1984 *The Politics for the World-Economy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Capítulo VI

El paradigma del Éxodo en la Teología de la Liberación¹

La *relectura* del Éxodo atraviesa la historia de la Iglesia latinoamericana. A mediados del siglo XVI, poco después de la conquista, el santo obispo de Popayán, Juan del Valle, dice que estos primitivos habitantes «están peor tratados que los esclavos en Egipto.² El valiente revolucionario, el inca Tupac Amaru, en el acta por el que convocaba a cientos de miles de indígenas a levantarse contra España en el Perú, el 14 de noviembre de 1780, escribe: «El católico celo de un hijo de la Iglesia, como profeso cristiano en el sacrosanto bautismo... esperando que otro y otros *sacudiesen el yugo de este faraón*, los corregidores, salí a la voz y defensa de todo el reino... Los designios de mi sana intención son conseguir la libertad absoluta *de todo género de opresiones a mi nación*».³

Hasta llegar a nuestro siglo, donde la expresión «tierra donde mana leche y miel» se encuentra al final del himno sandinista en Nicaragua. O que un Fidel Castro, en Cuba, haya expresado en su defensa: «La histo-

1. «El paradigma del Éxodo en la Teología de la Liberación», *Concilium. Revista de teología internacional*, n° 209, enero, 1987, 99-114.

2. De manera que parece esta tierra más tierra de Babilonia que de Don Carlos, y a esta causa no ha habido doctrina ni la puede haber entre los naturales...; que es cierto que *son más fatigados que los israelitas en Egipto*. (Archivo General de Indias, Sevilla, Quito 78, carta de 8 de enero de 1551, desde Cali). Cf. mi obra *El episcopado hispanoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*, en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 4 [Sección II], Editorial Docencia, Buenos Aires, 2014.

3. Cit. B. Lewis, *La rebelión de Tupac Amaru* (Buenos Aires, 1967) 452s. Cf. mi obra «Introducción general» a la *Historia general de la Iglesia en América Latina*, en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 3 [Sección II], Editorial Docencia, Buenos Aires, 2014, pp. 268-280. Tupac fue excomulgado por el obispo de Cuzco, Mons. Juan Manuel Moscoso, que la historia interpretará tan negativamente. Tupac se autointerpreta como Moisés: «Desde que di principio a *libertar de la esclavitud* en que se hallaban los naturales de este Reino...» (carta de 3 de enero de 1781; *op. cit.*, p. 456). Esto me hace pensar, como veremos, en la difícil posición de Miguel d'Escoto hoy en la revolución nicaraguense ante su prelado y cardenal.

ría me absolverá»: «Los cien mil agricultores pequeños, que viven [en 1956] y mueren trabajando una tierra que no es suya, contemplándola siempre tristemente *como Moisés a la tierra prometida...*».⁴

Por ese motivo, dentro de esta tradición histórica del pueblo latinoamericano, la Teología de la Liberación, desde su inicio, comprendió el paradigma del Éxodo como su propio esquema fundamental. A tal punto, que hasta se le criticó esta recurrencia continua a la *re* lectura exódica.⁵

1. Pertinencia del paradigma del Éxodo para el tercer mundo hoy

El Éxodo aparece en un lugar central en la Teología de la Liberación africana⁶ —no debiéndose olvidar que el teatro del relato exédico fue el norte del África real—. Lo mismo puede decirse de la Teología de la Liberación asiática,⁷ donde, quizá más pertinentemente que en la misma América Latina, la opresión y la explotación de los pobres es un hecho inocultable, evidente. En América Latina, desde el comienzo recurrimos siempre al Éxodo. Recuerdo que, desde 1967, iniciaba mis cursos en el IPLA (Instituto Pastoral Latinoamericano del CELAM, en Quito) con la exégesis del Éxodo;⁸ allí se encontraban, explícitas, las grandes categorías de la Teología de la Liberación. De la misma manera, en diversos tiempos, los teólogos de la liberación debieron siempre referirse a los textos constituyentes del Éxodo.⁹

4. Fidel Castro, *La revolución cubana (1953-1962)*, México, 1976, 39.

5. Este uso excesivo del Éxodo fue indicado al comienzo de los años setenta por Héctor Borrar (cf. mi trabajo *Hipótesis para la historia de la teología en América Latina*, en *A History of the Church in Latin America* (Grand Rapids, 1981) 324ss, o en *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 2 [Sección II], Editorial Docencia, Buenos Aires, 2014, 421ss.

6. Considérese *Une lecture africaine de l'Éxode* en el trabajo de Jean Marc Ela *Le cri de l'homme africain* (Paris 1980) 40-51.

7. Tissa Balasuriya, *Planetary Theology* (Nueva York 1984) 154.

8. Véase *Caminos de liberación latinoamericana* donde la exégesis del éxodo iniciaba toda la reflexión teológica, en *Obras Selectas de Enrique Dussel* [Sección II], t. 8/I y 8/II, *Caminos de liberación latinoamericana I. Interpretación teológico histórica*, y *Caminos de liberación latinoamericana II. Interpretación teológico ética*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2015.

9. Consúltase Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación* (Salamanca 1973) 54-55; Samuel Silva Gotay, *La liberación del Éxodo como centro estructurante*

Rubem Alves, desde 1970, expresa: «El Éxodo fue la experiencia generadora de la conciencia del pueblo de Israel. Él se constituyó en el centro estructurante que: determina su manera de organizar el tiempo y el espacio. Nótese que no estoy diciendo simplemente que el Éxodo es parte del contenido de la conciencia del pueblo de Israel. Si así fuese, el Éxodo sería una información entre otras. Más que información, es *su centro estructurante*, pues determina la lógica integradora, el principio de organización e interpretación de los hechos de la experiencia histórica. Por eso el Éxodo no permanece como una experiencia secundaria... Pasa a ser *el paradigma* para la interpretación de *todo el espacio y de todo el tiempo*»¹⁰ Hace dieciséis años que el gran teólogo brasileño protestante indicó explícitamente (hasta en su denominación: «paradigma») el tema que nos ocupa. Veamos la cuestión por partes.

Queremos indicar por paradigma, matriz generante o «esquema» (en el sentido kantiano más bien), la *estructura* que, en base a *categorías* fundamentales, origina un número bien determinado de *relaciones* que se toman generantes no sólo de una teología, sino de la hermenéutica cotidiana de la fe del pueblo cristiano. Esas *categorías* son fundamentalmente seis:¹¹ 1) el Egipto con la *clase faraónica* (F), los dominadores,

de la fe, en *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina* (Salamanca 1981) 141-147; H. Bojorge, *Éxodo y liberación. Víspera* 19-20 (1970) 33ss; Andrés Lanson, *Liberar a los oprimidos* (Buenos Aires 1967); Pedro Negre, *Biblia y liberación: Cristianismo y sociedad* 24-25 (1970) 49ss; Jorge Pixley, *Éxodo. Una lectura evangélica popular* (México 1983); id., *El Nuevo Testamento y el socialismo: «El apóstol»* 3/1 (1973) 14ss; R. Sartor, *Éxodo-liberación: tema de actualidad para una reflexión teológica: «Revista Bíblica»* 139/32 (1971) 73-77; Luis Rivera, *La liberación en el Éxodo: «Revista Bíblica»* 139/32 (1971) 23-26. La lista podría ser inmensa, porque en la Teología de la Liberación la referencia al Éxodo es continua. Hasta la segunda *Instrucción* («Instrucción sobre libertad cristiana y liberación», del 22 de marzo de 1986 de la Congregación de la Doctrina de la Fe), en su número 44, trata el asunto: «El Éxodo y las intervenciones liberadoras de Yahvé». Pero no podemos olvidar Porfirio Miranda, *El Dios del éxodo, en Marx y la Biblia* (México 1971) 82ss; Eisa Témez, *La Biblia de los oprimidos* (San José, 1979); Segundo Galilea, *La liberación como encuentro de la política y la contemplación, en Espiritualidad y liberación* (San José, 1982) 45ss; Ignacio Ellacuría, *Freedom made flesh* (Nueva York, 1976) 16; la posición de Ernesto Cardenal [Cf. Phillip Berryman, *The religious roots of rebellion* (Nueva York, 1984) 20, 23, etc.]; S. Croato, *Liberación y libertad. Reflexiones hermenéuticas en torno al Antiguo Testamento: «Revista Bíblica»* 32 (1971) 3-7; id., *Liberación y libertad* (Buenos Aires 1973).

10. En *Pueblo de Dios y la liberación del hombre: «Fichas ISAL»* 3/26 (1970)

11. Véase mi artículo *Dominación-liberación*, en *Concilium* 96 (1974) 328-352; ya usábamos de hecho todas estas categorías, relaciones y «ámbitos» (pasado-Egipto, presente-Desierto, futuro-tierra prometida).

pecadores (Éx 1,8); 2) los *esclavos* (E) explotados, justos (Éx 1,11); 3) el *profeta*, Moisés (M) (Éx 2,1ss); 4) el *Dios* que escucha y convierte (D) (Éx 3,1ss); 5) el *pasaje* (P) por el desierto, la Pascua, las pruebas, la ambigüedad tan actual del sacerdote Aarón (Éx 12,37ss), y 6) la *tierra prometida* (T) (Éx 3,8).

Las relaciones constituyentes, desde las categorías, de la estructura del paradigma son nueve, esencialmente: *a)* la dominación o el pecado (Éx 1,1-22); *b)* el grito del pueblo (Éx 3,7); *c)* La conversión, el llamado de la Palabra al profeta (Éx 2,11-4,17); *d)* interpelación del dominador, pecador (Éx 4,18-6,1); *e)* interpelación al pueblo de Dios (Éx 6,2-27); *f)* la salida, la liberación (Éx 7,8ss); *g)* la acción profética crítica, aun contra el sacerdote Aarón (dialéctica profeta-sacerdote) (en todo el relato del pasaje por el desierto); *h)* entrada, construcción del nuevo sistema (Jos 3,16ss); *i)* salvación, Reino, comunidad de vida, que puede ser un nuevo Egipto (1 Sm 8,10-18), y por ello se escinde: la tierra prometida histórica (siempre superable) y el Reino de Dios (absoluto y solo plenamente realizado después de la historia).

Pero, como indica R. Alves, hay tres ámbitos espacio-tiempo que organizan el discurso, la praxis: 1) Egipto como el *pasado*, «primera» *tierra*; 2) el desierto como «tiempo intermedio» y espacio de pasaje, y 3) la tierra prometida como término utópico, *futuro*, «segunda» *tierra*.

La totalidad del discurso, de la praxis histórica, del paradigma tiene un *sujeto*: «los hijos de Israel»,¹² el pueblo de los oprimidos liberándose de la esclavitud de la explotación, del pecado; en alianza con su Dios: «Yo descenderé contigo a Egipto, y yo también te haré subir» (Gn 46,4). El paradigma se deja ver, teológicamente, en la relectura que la misma Biblia hace de sí misma: «Por la fe, Moisés ya crecido, rehusó ser adoptado por la hija del faraón, prefiriendo ser maltratado con el pueblo de Dios al goce efímero del pecado... Por la fe se marchó de Egipto... Por la fe celebró la Pascua y untó la sangre... Por la fe atravesaron el Mar Rojo como tierra firme... Por la fe se derrumbaron los muros de Jericó... (Heb 11,24-30).¹³

12. J. Pixley, *Éxodo*, ed. cit., p. 19.

13. Recuerdo que en la celebración final del curso de «Historia de la Iglesia» en el IPLA (Instituto Pastoral) releíamos frecuentemente este texto desde 1967, porque era una síntesis teológica de la historia de Israel. Rutilio Grande (posteriormente martirizado en El Salvador) lo celebró de manera especial (como puede verse en su diario de estudiante, que ha trabajado Rodolfo Cardenal).

A los latinoamericanos, de todas maneras, el texto del Éxodo nos llamó siempre poderosamente la atención. La causa es clara: «Ahora bien: la liberación de Egipto es un acto político. Es la ruptura con una situación de despojo y de miseria y el inicio de la construcción de una sociedad justa y fraterna. Es la supresión del desorden y la creación de un orden nuevo. Los primeros capítulos del Éxodo nos describen la situación de opresión en que: vivía el pueblo judío en Egipto, en esa *casa de servidumbre* (Éx 13,2; 20,2; Dt 5,6); represión (Éx 1,10-11)... Yahvé suscita entonces la vocación de un liberador: Moisés...»¹⁴

Veamos ahora cómo, históricamente y de hecho, la Teología de la Liberación se fue moviendo dentro y a través del paradigma del Éxodo.

2. Diacrónico despliegue del paradigma

No se piense que todo se dio desde el comienzo ni que todo se ha dado todavía. Ha habido una historia (una «diacronía» de los momentos «sincrónicos» del paradigma) que todavía deberá escribirse. Lo que sigue son apuntes introductorios para dicha historia.

Pienso que los teólogos de la liberación, como «escuela de profetas» —no como individualidades geniales, porque son fenómenos comunitarios de América Latina—, fueron «tomando conciencia» paulatinamente de las categorías y relaciones indicadas. Que fueron profundizando semánticamente su contenido, y que, por ello, a partir de la «conciencia del pueblo cristiano» latinoamericano mismo, la teología fue creciendo junto, a partir y *a posteriori* de la praxis histórica de dicho pueblo. No podía darse todo en los años sesenta, porque el mismo pueblo cristiano no había vivido experiencias espirituales históricas fundamentales. La historia fue determinando la toma de conciencia explícita de los momentos del paradigma exódico en la Teología de la Liberación. Ningún teólogo, de sólo algún país latinoamericano, pudo efectuar esta tarea que la realizaron comunitariamente la «escuela de los profetas» (por mutua fecundación) y desde la experiencia del pueblo cristiano de diversos países. El minimizar en la Teología de la Liberación a algunos teólogos, o el dar demasiada importancia a la experiencia de algunos países, empobre-

14. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación* (Salamanca 1972), p. 204. Véanse otros textos en *Liberación política: autocreación del hombre* (pp. 203-211 y en pp. 373-375). Ver ahora en *Obras Escogidas de Gustavo Gutiérrez*, t. 5. *Teología de la liberación. Perspectivas. Mirar lejos*. Editorial Docencia, Buenos Aires, 2018.

ce un fenómeno eclesial y continental que es ya hoy un «hecho histórico» que ha atravesado en mucho el estrecho horizonte de la teología y aun de la mera Iglesia.

Al menos en cinco niveles ha habido una maduración diacrónica de la *toma de conciencia teológica* de las estructuras del paradigma. En primer lugar, el pasaje de una experiencia «personal» (individual y abstracta) y «subjetiva» de la pobreza (como virtud) a la pobreza como una exigencia de toda la Iglesia. La «Iglesia de los pobres» como una Iglesia *pobre* (el Papa, Vaticano, obispos, sacerdotes, militantes, con espíritu de pobreza, sin triunfalismos, donando las riquezas innecesarias, las tierras, etc.).

En segundo lugar, el pasaje de dicha pobreza «subjetiva», como virtud o «infancia espiritual», al hecho «objetivo» de *«el pobre»*, el otro. Ya no es Moisés pobre en el desierto; es Moisés que descubre al pobre maltratado por el mayordomo (Éx 2, 11-12).

En tercer lugar, el pasaje del pobre descubierto en la experiencia espiritual del evangelio, a la determinación de dicho pobre (gracias a las ciencias sociales como mediación hermenéutica) como «clase» —primero en ciertos países— y posteriormente como «pueblo» —en otros países latinoamericanos—. Se había pasado de la «subjetividad» (pobreza-virtud) a la «objetividad» (pobre-clase-pueblo).

En cuarto lugar, el pasaje de dicho pobre, clase, pueblo como objeto de una «opción-por» (yo, subjetividad, *opto-por* otro), a la afirmación de dicho pobre, clase, pueblo como «sujeto» de la Iglesia y de la historia (se pasa del pueblo como «objeto», de retorno, a él mismo como «sujeto»). Sólo ahora surge (gracias a la mediación superada de la «Iglesia popular», pero mediación necesaria) la «Iglesia de los pobres», pero no ya como en tiempos del Concilio Vaticano II como Iglesia «pobre» (obispos, sacerdotes, etc.), sino la Iglesia que tiene por «sujeto privilegiado» al *pueblo histórico cristiano* de los pobres reales y concretos, de carne, hueso, hambre y opresión, y al cual las estructuras jerárquicas (Papa, Vaticano, obispos, sacerdotes, etc.) deben servir y tener como referencia.

Y, por último, en quinto lugar, la diacronía quizá más en consonancia con el Éxodo. Es decir, el pueblo cristiano va releendo la Escritura desde su situación histórica concreta. En la opresión, las dictaduras, la explotación sin esperanza como un Egipto latinoamericano (hoy, 1986, en Chile; pero, en 1976, Brasil, Argentina, Nicaragua, etc.). En las situaciones prerrevolucionarias, como en la terrible situación de las «plagas» de Egipto (hoy Guatemala, por ejemplo; el comienzo de la liberación).

En situaciones propiamente revolucionarias como en El Salvador. El momento de internarse en el desierto, la persecución violenta de los ejércitos del faraón (¿los contras en Nicaragua? Así lo interpretan las comunidades eclesiales de base en Esteli), la traición de Aarón (el sacerdote; ¿hoy el obispo?...), la furia del profeta (¿Miguel d'Escoto?, ¿concordismos nuestros?...), etc. Al fin, la construcción del nuevo orden (ante el *I Encuentro Nacional Eclesial Cubano* —ENEC—, en febrero de 1986, nos pareciera ver ya un nuevo orden que, de todas maneras, *nunca es el Reino final*).¹⁵ Veamos todo esto por partes, siempre resumidamente, más como sugerencia que como acabado análisis.

3. Primer deslizamiento semántico: del «individuo» a la iglesia «pobre»

Todavía en la prehistoria de la Teología de la Liberación,¹⁶ en los años cincuenta, se vivió la experiencia espiritual de una profunda exigencia de pobreza. Charles de Foucauld, una renovación franciscana en diversos sectores eclesiales, la vivencia de los sacerdotes obreros franceses en los campos de refugiados en la Segunda Guerra Mundial, etc. Personalmente, desde 1959 a 1961 estuve con Paul Gauthier en Nazaret.¹⁷ Allí teníamos como regla de vida: «El Espíritu del Señor me ha consagrado para evangelizar a los pobres» (Is 61,1; Lc 4,18). Trabajadores en el Sikkun árabe de Nazaret (como carpintero) o como pescadores en Tiberiades (en el Kibutz Ginnosar) descubrimos al Jesús pobre y al pobre obrero Jesús.¹⁸ Mons. Hakún (obispo de Nazaret), Mons. Hammer (de Tournai) y, entre otros, Helder Camara, desde el equipo de Nazaret se lanzó desde el comienzo del Concilio Vaticano II tema de la «Iglesia de los pobres», que el mismo papa Juan XXIII asumió personalmente. Era la exigencia personal, individual de la pobreza: desde el Papa y los

15. El libro de Frei Betto, *Fidel y la religión* (La Habana 1985), con un millón de ejemplares en solo Cuba, es un «hecho» del nuevo orden de cosas logradas por una Iglesia pobre, comprometida con los pobres, gracias a la Teología de la Liberación, y no por triunfalismos, Iglesia-poder, exigencia de prebendas políticas.

16. Véase el art. cit. en nota 5 sobre la historia de la teología en América Latina

17. Cf. Methol Ferré, «La Iglesia latinoamericana» de Río a Puebla (1955-1979), en *Historia de la Iglesia*, ed. por Fliche-Martin, trad. castellana (Valencia, t. I complementario, 1981) 697-721; Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación y ciencias sociales* (texto mimeografiado). Cf. Paul Gauthier, *Les peuples, Jésus et l'Eglise* (Paris 1963).

18. Paul Gauthier, *Les peuples, Jésus et l'Eglise*, Paris, 1963, pp. 13ss.

cardenales hasta obispos y sacerdotes, religiosas y militantes. El arzobispo de Medellín dejó su palacio episcopal y fue a vivir en un barrio pobre. Mons. Manuel Larraín distribuirá las tierras de su diócesis por exigencia de pobreza. Vendían los obispos sus cruces pectorales de oro y se las reemplazaba por otras que no tenían metales preciosos. De la pobreza personal, de la «infancia espiritual» —de Teresita de Lisieux, que tanto nos impactó en nuestra adolescencia—, a la pobreza comunitaria y eclesial de la Institución universal. Una Iglesia no triunfalista, humilde, servidora, pobre. Esto aconteció en muchos ambientes latinoamericanos desde 1962 a 1965. Esto también repercutió posteriormente en las primeras obras de la Teología de la Liberación.¹⁹

4. Segundo deslizamiento: de la «pobreza» al «pobre»

La pobreza «subjetiva» (del cristiano o de la Iglesia) era todavía como un momento preparatorio. Era el «quitarte las sandalias de los pies» (Éx 3,5): exigencia y conversión; experiencia espiritual anticipatoria (origen por ello de la futura Teología de la Liberación).²⁰ Pero ahora el profeta, en el desierto, convertido, puede comenzar un discurso. Al comienzo fue aquel de «fe y política». La posibilidad de compromiso *político*, de estudiantes universitarios (JUC), de obreros militantes (JOC). La Revolución cubana (1959, en el mismo momento del lanzamiento por Juan XXIII de la idea de un concilio), había llamado a muchos jóvenes a superar una espiritualidad subjetivista y era el momento de la acción, aún revolucionaria (recuérdese a Camilo Torres: la fe y caridad unidos a la eficacia).²¹ La «objetividad» de la exigencia de compromiso llamaba al uso de las ciencias sociales y de análisis aun marxista si fuera necesario (recuérdese la Acción Popular del Brasil a comienzos de los años sesenta).

Pienso que sólo en el momento en el que el tema político revolucionario logró reunirse sintéticamente con la experiencia espiritual de la po-

19. Por ejemplo, G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, ed. cit., 363-386.

20. En esta etapa fundamental, contra lo que piensan algunos superficialmente, nada tenía que ver todavía la mediación de las ciencias sociales o del marxismo. Fueron largos años de «búsqueda *espiritual*», de un camino individual, pero también eclesial. Desde finales de los años cincuenta y en los sesenta.

21. La misa, que es el objetivo final de la acción sacerdotal, es una acción fundamentalmente comunitaria. Pero la comunidad cristiana no puede ofrecer en forma auténtica el sacrificio si antes no ha realizado, *en forma efectiva*, el precepto de amor al prójimo». Camilo Torres, por el padre Camilo Torres Restrepo, 1956-1966, Cuernavaca, 1966, p. 286.

breza subjetiva se produce un momento fundamental. Y este tema fue el de «el pobre».²² Recuerdo la crítica llena de sentido de Assmann sobre la ambigüedad de la categoría «pobre».²³ Hasta este momento no había sido incorporada por la Teología de la Liberación fuera de Argentina.²⁴ En el encuentro de El Escorial (1972) se planteó el tema explícitamente;²⁵ era la primera vez que nos reuníamos tan gran número de teólogos de la liberación. Allí estalló explícitamente el tema: «el pobre» como categoría y realidad.

Ahora podía hablarse no ya de una Iglesia «pobre» (aspecto subjetivo y jerárquico), sino de una «opción por los pobres» (aspecto objetivo). Pero, adviértase, si la Iglesia, el profeta *opta por* el esclavo, significa que conoce «no-es» todavía por nacimiento el pobre. Es un momento de maduración, pero de ninguna manera el fin del proceso ni de la conversión objetiva de la Iglesia.

5. Tercer deslizamiento: del «pobre» a la «clase» y el «pueblo»

¿Quién es el «pobre»? ¿El pobre abstracto o el pobre individual concreto? Bien pronto, y en El Escorial se planteó el tema, el pobre es una «clase» social también. Pero puede, igualmente, ser el «pueblo». Pobre, aun para el pensamiento marxista, no puede identificarse con

22. Esto pudo producirse en la confluencia de la experiencia de Nazaret (1959-1961) con la lectura de E. Levinas (1969): «el pobre» (Is 61, 1; Lc 4, 18), el pobre latinoamericano; el pobre como persona real y como categoría teológica. Véase el cap. III de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 8/1, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012.

23. En *Stromata* (Buenos Aires) 1-2 (1971), sobre *Dialéctica de la liberación latinoamericana*. Efectivamente, su estatuto epistemológico era todavía ambiguo, por eso muchos no la aceptan como categoría.

24. Se hablaba de «pobreza», de «prójimo», pero todavía no de «pobre» objetivamente. En un estudio histórico que hay que realizar todavía se verá con claridad lo que estamos indicando.

25. En el encuentro de El Escorial se produjo una síntesis primera, en medio de un debate que el mismo J. Luis Segundo indica (*La liberación de la teología*, Buenos Aires, 1974, pp. 207-232), y que ha quedado claro en las actas del encuentro [*Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca, 1973]. Es interesante que A. Álvarez Bolado, en 1972, llegara 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», p. 24.

«clase» social, pero se lo tomó ambiguamente para darle toda su relevancia social y evangélica.²⁶ Una línea chilena (en pleno gobierno de la Unidad Popular) y peruana afirmaba más el «clasismo». La línea del Cono Sur argentina (con la experiencia del retorno del peronismo) se inclinaba hacia la categoría «pueblo».²⁷ El «clasismo» tenía algo de parcial; el «populismo» igualmente.²⁸ Lo cierto es que ambas corrientes confluyen en lo que tienen de mejor de sí ambas en torno al 1973: «He oído el clamor de mi pueblo» (considérese la expresión del Éxodo) de los obispos del noreste del Brasil es, aproximadamente, el inicio de la

26. Véase mi obra *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985), en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 15, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013, cap. 7.1 (pp. 138ss), cap. 1 (pp. 26ss). *Pauper* (en latín frecuentemente) para Marx es el miserable que no está en la relación capital-trabajo asalariado (el sin trabajo, pero como «trabajo disponible»). Bíblicamente (cf. Eisa Támez, *op. cit.*), el pobre es tanto la clase explotada como el miserable sin trabajo.

27. Véase J. L. Segundo, *Sociologismo, populismo y fe ante la religión popular*, en *op. cit.* (pp. 218ss), contra Büntig, Gera y Scannone. En el mismo sentido, Pablo Richard, *La teología de la liberación en la situación política actual de América Latina: «Servir»* 67 (1977) 50-53, o Roberto Oliveros, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión, 1966-1967* (México 1977), en especial *Una vertiente de una teología: la teología populista* (pp. 349ss). Es interesante que en esta línea argentina se critique a Gera y Scannone. Sin embargo, recuerdo que fui el que comencé en 1968 estas cuestiones (con una conferencia sobre teología y cultura en la Facultad de Teología de Villa Devoto). En la teología argentina hubo una línea perfectamente crítica del populismo que, sin embargo, apoyaba al «pueblo» como el sujeto de la historia. Esta corriente, paradójicamente, terminará por imponerse (y el «populismo» posterior de mis amigos Gera y Scannone, antimarxista expreso, es más bien un proceso que se define, acentúa y retrotrae, desde 1975 en adelante, cuando la dictadura se acrecienta).

28. Véase, sobre «clase» y «pueblo», una discusión explícita en mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 7, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012, pp. 222ss.; *De la clase al pueblo*. He tratado esto, en defensa, en la polémica con Horacio Cerutti sobre el «populismo», en el cap. 18: *La cuestión popular de mi obra*, ya citada, la *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985), en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 15, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013, pp. 400-413 y *Cultura latinoamericana más allá del populismo y del dogmatismo: «Cristianismo y Sociedad»* 80 (1984) 9-45. Es «populista» la obra editada por J. C. Scannone *Sabiduría popular: símbolo y filosofía*, ver en *Obras Escogidas de Juan Carlos Scannone*, t. XI, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2010; el mismo profesor Peperzak o Levinas lo dejan ver, acertadamente, por ejemplo, en la exposición Mareque (pp. 25ss). Pero no todo lo elaborado en el Cono Sur desde 1969 a 1975 es «populista»: es más, la posición de que el pueblo es el sujeto de la historia será asumida por la Teología de la Liberación continental, y muy especialmente por Nicaragua, como veremos en la obra de G. Girardi.

experiencia espiritual de una «Iglesia popular» —el aporte argentino se sintetiza con el clasista, pero, al mismo tiempo, la categoría «pobre», antes ausente, es central ahora.

En realidad se ha producido una doble maduración. Por una parte, como hemos dicho, la Iglesia «pobre» (subjetivo) opta por «los pobres» (objetivo); pero el «pobre» (gracias a la mediación de las ciencias sociales y de los compromisos políticos de los cristianos) es ahora «clase», y más aún «pueblo». El «pobre» se ha complejizado, historicado, concretizado. Es ahora real, latinoamericano: el «pueblo cristiano latinoamericano».

Pero, además, la Iglesia de subjetivamente pobre se descubre ahora «pueblo de Dios» como Iglesia *popular* (objetivamente). No ya como opción (opta el profeta o la Iglesia profética), sino como afirmación de sí misma: *el pueblo mismo deviene sujeto*. Es decir, el pobre, clase, pueblo, por quienes se opta objetivamente, ahora devienen sujetos (es la subjetivación del proceso, pero no ya como virtud: virtud individual de pobreza, de los años cincuenta, sino subjetivación de los pobres mismos que tienen «conciencia de ser el pueblo de Dios», la parte escogida de la Iglesia, la necesaria referencia para la evangelización: los pobres evangelizados [las «comunidades eclesiales de base», etc.] devienen evangelizadores).²⁹

Este último paso, posterior a la revolución nicaragüense (1979), hace entrar en conciencia que no es ya necesario hablar más de Iglesia popular y se retorna a la denominación de Juan XXIII: «Iglesia de los pobres». Pero ahora «de los pobres» no es una Iglesia *pobre* solamente, sino, y fundamentalmente, «los pobres» reales e históricos como el «sujeto» privilegiado de la misma Iglesia. Esto significaría que los esclavos son «sujetos» de un proceso posible de liberación. La «praxis de liberación» fue entonces cambiando igualmente de sentido: desde la praxis liberadora de los profetas y héroes hasta la praxis del *pueblo mismo* en su liberación. Fácil sería mostrar ese «deslizamiento semántico» del paradigma en todos los teólogos de la liberación.

La Teología de la Liberación, como humilde expresión de dicha praxis, puede cumplir también una función *profética* crítica que permite la reproducción de esa práctica.

29. J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología* (Santander 1981).

6. Desarrollo histórico del paradigma

Es interesante, por otra parte, intentar comenzar a estudiar históricamente el cómo la Teología de la Liberación fue pasando diacrónicamente a dar prioridad, en ciertos momentos históricos y en diferentes países o regiones, a unos momentos del paradigma, dejando necesariamente a otros en la sombra.

Desde 1968, fecha explícita de su inicio, la Teología de la Liberación parte de la situación de pecado, de opresión. Sea de opresión intranacional (de una clase sobre otra), sea de una nación dependiente y explotada por otras naciones (doble dominación del pecado ya presente claramente en los documentos de Medellín en 1968, en especial en *Paz y Justicia*). El compromiso desde la fe en la política abre el camino. La *Teología del cautiverio*, de Leonardo Boff,³⁰ expresa no ya en Egipto, sino en Babilonia, esta situación como punto de partida. Hoy (1986) la mayoría latinoamericana se encuentra todavía «en Egipto», y la Teología de la Liberación cumple una labor propedéutica, profética, de interpelación al faraón y al mismo pueblo de Dios. Y en esta acción permanecerá hasta que Dios, por su historia, le muestre otra tarea.³¹ Hay veces que al teólogo le entra la tentación de exclamar: «¿Para qué me has enviado? Desde que me presenté al faraón para hablar en tu nombre el pueblo es maltratado y tú no has liberado a tu pueblo» (Éx 5,22-23).

Hay, sin embargo, y como hemos ya indicado, pueblos como el de Guatemala que están en una situación prerrevolucionaria. Nos pareciera que el tiempo de las «plagas» se aproxima: «El faraón se ha puesto terco y se niega a dejar marchar al pueblo» (Éx 7,14). Allí el teólogo vive la angustia de una situación cada vez más tensa; con represión creciente (aunque comenzó en el lejano 1954).

Más clara es la tercera situación, cuando un pueblo cristiano entra en la situación propiamente revolucionaria como El Salvador: «Toda el agua del Nilo se convirtió en sangre. Los peces murieron, el Nilo apes-

30. Desde 1973, L. Boff, comprende que la situación del Brasil está lejos de mostrar ningún signo de próxima liberación. Es más bien Babilonia y Egipto, el «cautiverio», lo que se le parece.

31. La colección «Teología y Liberación», con siete series y más de cincuenta volúmenes editada primeramente por Vozes (Petrópolis) y Paulinos (Madrid-Buenos Aires), es el comienzo de la expresión sistemática, inicial, perfectible, criticable del equipo de teólogos de la liberación latinoamericana. Es parte de una tarea preparatoria en Egipto todavía.

taba y los egipcios no podrán beber agua, y hubo sangre por todo el país de Egipto (Ex 7,21).

La sangre de los Rutilo Grande, Oscar Arnulfo Romero y tantos millares de mártires, héroes y santos ha inundado el Golfo de Fonseca en el Pacífico. Allí la Teología de la Liberación, la del pueblo mismo que lucha, los de las zonas liberadas³² reflexionan sobre el dolor de las «plagas de Egipto», porque «el faraón se empeñaba en no dejar marchar a los israelitas de su territorio» (Éx 11,10).³³

Diacrónicamente, más adelante se encuentra el pueblo cristiano que ya ha atravesado la frontera de Egipto y se ha internado en el desierto. En Esteli he visto todo un plan pastoral, de reflexión para las comunidades eclesiales —con meditaciones, celebraciones litúrgicas, etc.—, de la «travesía del desierto». El pueblo cristiano nicaragüense tiene explícita conciencia de fe de encontrarse en dicha situación. Por otra parte, ante los hechos, la semejanza es asombrosa. Ellos sufren el ataque de los «contras» como si fueran soldados del faraón en pleno Mar Rojo (también se interpretan como David luchando contra Goliat; al tiempo que como Esdras y Nehemías reconstruyen el templo —la comunidad eclesial— y los muros de Jerusalén —defienden sus fronteras militares—). En medio del desierto, la peor contradicción fue la que se produjo entre el profeta y el sacerdote: «Moisés dijo a Aarón: ¿Qué te ha hecho este pueblo para que lo hayas arrastrado a tan enorme pecado?» (Éx 32,21)³⁴

En esta situación, el reciente libro de Giulio Girardi, *Samdinismo, marxismo, cristianismo en la nueva Nicaragua*, ha colocando al «pue-

32. Cf. mi artículo *El pueblo de El Salvador: un Job comunitario*: «Concilium» 189 (1983) 416-427.

33. Aunque a muchos les parezca una ridícula analogía, para las comunidades eclesiales de base es claro que los ataques de los «contrarrevolucionarios» desde Honduras o Costa Rica, agrediendo a Nicaragua se les aparecen como los soldados del faraón (que, sin lugar a dudas, es R. Reagan). Se impide que estas pequeñas naciones «salgan» del mercado capitalista. Y si están «fuera» ya no se puede hacer «negocios», ganancias con ellas.

34. En esta situación se encuentra, hasta la desesperación y la angustia, un padre Miguel d'Escoto, al exclamar: «Y lo que es peor, justifican nuestros pastores los asesinatos del gobierno invasor, porque permiten que se use el nombre de la Iglesia para que la Casa Blanca otorgue ayuda económica a los contrarrevolucionarios» [*El Día Internacional* (México, 28 de mayo de 1986) p. 2A]. Los profetas pueden ser «falsos»: el magisterio tiene el deber de «probarlos», juzgarlos; pero es terrible cuando equivocan su juicio y condenan como falso profeta al verdadero, como el Sanedrín en el caso de Jesús.

blo» como el *sujeto* de la historia, es una novedad teológica.³⁵ Lo mismo puede decirse de la obra de Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*,³⁶ en la que está planteada con toda presión científica la cuestión de la Tierra Prometida, como utopía histórica que nunca se confunde con el Reino o la Tierra Prometida final: la utopía escatológica.

Cabría todavía una última posición latinoamericana. Después del afianzamiento de una revolución (como la cubana, por ejemplo), los cristianos (y con ellos sus teólogos, piénsese en el texto de la Teología de la Reconciliación, que en Cuba tiene un sentido inverso al de otras partes: «conciliación» *con la revolución*), habiendo atravesado el desierto, habiendo también atravesado los muros de Jericó, comienzan a vivir la «nueva» vida sin aparentes contradicciones. El mismo papa Juan Pablo II envió un mensaje al Encuentro Nacional Eclesial Cubano, realizado entre el 17 al 23 de febrero de 1986: «Los resultados de la encuesta y de las consultas llevadas a cabo [...] dan a la Iglesia en Cuba un renovado entusiasmo apostólico, gracias a la fidelidad personal de los miembros del pueblo de Dios y a su esfuerzo conjunto de evangelización»³⁷

El paradigma del Éxodo no ha terminado... porque no debemos olvidar que la Jerusalén a la que aspiraban Moisés o Josué... puede matar a los profetas. El Reino totalmente cumplido no es histórico, aunque comienza ya cada día que servimos al pobre, que damos de comer al hambriento... Pero al mismo tiempo comienza la «institucionalidad», el sacrificio para eliminar todo sacrificio futuro..., pero sacrificio al fin.

35. Nuevomar, México 1986. Si se compara esta obra con *Christianisme, libération humaine et lutte des classes* (París 1972) podrá observarse una enorme diferencia. Aquí *clase* era la categoría fundamental; ahora, en cambio, es *pueblo*. Lo que antes era abstracto ahora es concreto e histórico. Althusser no es tan concreto como Gramsci, y, además, la revolución nicaragüense ha venido a afirmar un movimiento popular no populista.

36. San José 1984.

37. *Mensaje del Papa a la Iglesia cubana: «Vida cristiana»* 1130 (La Habana, 16 de marzo de 1986) I.

Capítulo III

El pan de la celebración, signo comunitario de justicia¹

«Ha pasado un año desde la trágica muerte del arzobispo monseñor Romero, el celoso pastor muerto el 24 de marzo de 1980 mientras celebraba la santa misa. Así coronaba con la sangre su ministerio, particularmente preocupado por los más pobres y marginados. Era un supremo testimonio que constituye el símbolo del tormento de un pueblo, pero también un motivo de esperanza en un futuro mejor» (Juan Pablo II, 24.3.81).

Se trata de comprender la articulación entre el pan fruto del trabajo comunitario de los hombres y que se intercambia entre los productores, y el pan materia de la ofrenda eucarística. En un segundo nivel de profundidad, hay que articular el pan del sacrificio con el cuerpo mismo del profeta que se ofrece en la historia en las luchas por la justicia, por la construcción del reino. Pan del trabajo, pan de la ofrenda, el cuerpo del mártir como pan eucarístico. Es decir, saber articular *economía y eucaristía*, la esencia del cristianismo.

Nos referiremos a un hecho histórico de la Iglesia, como lo hemos hecho en otras ocasiones.² Se trata de la conversión profética de Bartolomé de las Casas, cumplida en abril de 1514, acontecimiento que relata en la *Historia de las Indias*, libro III, capítulo 79.³ Bartolomé había llegado a América el 15 de abril de 1502, a los nueve años del descubrimiento del continente por Colón, y había participado con Ovando en la violenta

1. «El pan de la celebración, signo comunitario de justicia», en *Concilium*, 172, 1982, pp. 236-249.

2. Cf. *Arte cristiano del oprimido en América Latina*: «Concilium» 152 (1980): «Estatuto económico de la eucaristía» (pp. 215-218); *Puebla: relaciones entre ética cristiana y economía*: «Concilium» 169 (1980) 576-588; sobre Bartolomé de las Casas, cf. el cap. I de la obra colectiva de CEHILA: *Historia general de la Iglesia en América Latina I* (1982), en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 3 [Sección II], Editorial Docencia, Buenos Aires, 2014.

3. BAE (Madrid 1961) II, 356ss.

conquista de los indios taínos. Ya como sacerdote, fue la primera vocación sacerdotal americana y el que rezó por vez primera la primera misa como sacerdote en 1511, siendo su padrino el mismo Diego de Colón, hijo del descubridor. Conoció en la Española a los dominicos Pedro de Córdoba y Antón de Montesinos. Con Pánfilo de Narváez participó, desde enero de 1513, en la conquista de la isla de Cuba, donde la dominación europea de los cristianos se impuso «a sangre y fuego». Bartolomé recibió como pago de sus servicios un grupo de indios que trabajaban para él (el sistema del *repartimiento*). Durante doce años había sido cómplice de la violencia en el Caribe: «El clérigo Bartolomé de las Casas —escribe autobiográficamente— andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías, como los otros, enviando sus indios de su *repartimiento* a las minas, a sacar oro y hacer sementeras, y aprovechándose dellos cuanto más podía».

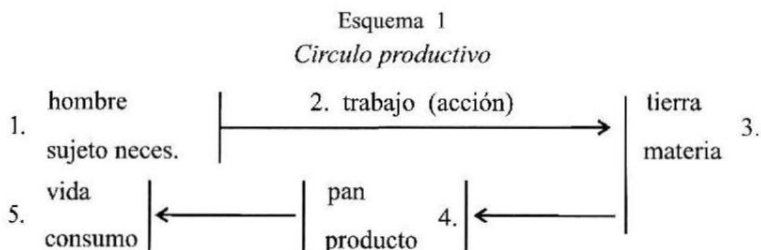
Llegando Diego Velázquez a la villa del Espíritu Santo, y como «no había en toda la isla clérigo ni fraile», le pidió a Bartolomé celebrara la eucaristía y les predicara el evangelio. Por ello, Bartolomé se decidió «dejar su casa que tenía en el río de Arima» y «comenzó a considerar consigo mismo sobre algunas autoridades de la Sagrada Escritura». Es importante el texto bíblico que sirvió de punto de apoyo para la conversión profética del gran luchador del siglo XVI: «Fue aquella principal y primera del Eclesiástico (*Ben Sira*) cap. 34: "Sacrificios de bienes injustos son impuros, no son aceptadas las ofrendas de los impíos. El Altísimo no acepta las ofrendas de los impíos ni por sus muchos sacrificios les perdona el pecado. Es sacrificar al hijo en presencia de su padre, robar a los pobres para ofrecer sacrificio. El pan es vida del pobre, el que se lo defrauda es homicida. Mata a su prójimo quien le quita su salario, quien no paga el justo salario derrama su sangre". Comenzó —continúa Bartolomé—, digo, a considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes (los indios). Aplicando lo uno (el texto bíblico) a lo otro (la realidad económica caribeña), determinó en sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto acerca de los indios en esta India se cometía».

Bartolomé no pudo celebrar su misa, su culto eucarístico. Primero liberó a sus indios («acordó totalmente dejarlos») y comenzó su acción profética, primero en Cuba, después en Santo Domingo, posteriormente en España y después en todos los reinos de las Indias, «quedando todos admirados y aun espantados de lo que les dijo». «Tractando de la vida contemplativa y activa, que es la materia del evangelio de aquel domin-

go, tocando las obras de caridad, fue necesario mostrarles la obligación que tenían a las cumplir y ejercitar en aquellas gentes de quien tan cruelmente se servían». ⁴ Lo cierto es que el texto de Eclo 34,18-22 tenía una estructura sorprendente.

1. El «PAN»

El texto releído en Cuba decía: «El pan⁵ es vida del pobre». En el Mediterráneo, cultura del trigo, el «pan» es la realidad y el símbolo del *producto* del trabajo del hombre. Es decir, es el fruto primordial de la relación hombre-naturaleza, del trabajo. Esta relación se establece en el orden productivo (el *ordo* de los *factibilia*)⁶ al que se refiere la oración del ofertorio de la misa católica: te ofrecemos este «pan fruto de la *tierra* y el *trabajo* del hombre». Vemos entonces los tres términos: tierra, trabajo, pan.



Esta relación del sujeto-naturaleza a través del trabajo es una relación material. La tierra deviene «materia» (*in quo* y *con lo qué*) de trabajo. Sin trabajo hay tierra, hay cosmos, pero no hay «materia». La «materia» (el materialismo sacramental) está constituida y es un *a posteriori* del *a priori* humano y subjetivo del trabajo. El materialismo cosmológico («todo es materia») es ingenuo y fácilmente refutable. El materialismo productivo es irrefutable y sacramental: la tierra es *materia* del trabajo. Sin tierra y trabajo no hay pan. Sin pan no hay eucaristía. Pero ¿qué es el *pan*?

El pan es un pro-ducto, es aquello que se «avanza» (*pro-*) delante de la vista como un fenómeno en el mundo. Es creación humana; es conti-

4. BAE (Madrid 1961) II, 358.

5. Cf. artículo *artos*, en Kittel TWNT I, 475-476 (bibliografía actualizada en t. X/2, p. 99.3), Behm.

nuación de la creación divina. Es exteriorización, extrañación, objetivación de la subjetividad humana. Es culturalización de la tierra. Es cultura, técnica, tecnología. Son los productos que nos rodean como sistema, como civilización. De todas maneras, ese «pan» es fruto de lo más digno que el mismo pan: el trabajo. En la Biblia, *habodah*.⁷ Es trabajo manual (pero también es, como veremos más adelante en el punto 7, el trabajo del templo, el «servicio» divino).⁸ El «Siervo» (*hebed*) de Yahvé es el «trabajador» del Señor. Trabajan los profetas, los fariseos, los apóstoles y el mismo Jesús. El trabajo es la acción humana digna por excelencia que objetiva en la naturaleza la dignidad del hombre. Sin trabajo, el hombre sería una pura subjetividad infecunda sin «pan» para el sacrificio: sus manos estarían vacías.

2. El pan es «vida»

El texto de la conversión profética de Bartolomé dice que «el pan es vida»⁹ Vive aquel que es «Otro» distinto de todo otro, que es libre, que se autodetermina, que es autónomo en su existencia, cuya carnalidad se moviliza para cumplir sus fines, que goza, que se satisface, que adora, que como vivo rinde culto al Dios vivo.

La vida se opone a la muerte. Toda *necesidad* es una cierta muerte (cf. nivel 1 del *esquema* 1). «Tuve hambre...» es la necesidad primera. El hambre es una falta de alimento. El pan es el alimento por excelencia. Es decir, si el pan es producto del trabajo, antes todavía es exigencia de una necesidad: se produce pan *porque* tengo necesidad de comer. El pan es antes alimento de la vida que producto del trabajo (la relación 1 4 5 es más fundamental todavía que la relación 2 4 4 del *esquema* 1). El consumo del producto es negación de negación: es matar a la muerte: es dar

7. Cf. artículo *érgon*, en TWNT II, 631-653 (bibl. X/2, 1084-1085), Bertam, y el art. *país*, V, 636-712, de varios autores. Es importante el art. *latreio*, IV, 58-68, Bornkamm, donde se muestra que en griego *latreia* y *latreúein* responden al hebreo *habodah* y *habad* (p. 59, línea 45; p. 61, líneas 27-28).

8. Véase mi artículo *Dominación-liberación: «Concilium»* 96 (1974): «Praxis liberadora» (pp. 338ss). Es sugestivo recordar que *lâtris* (de donde viene en griego el «culto») significa «salario del obrero»: rendir culto es pagar el salario al trabajador (cf. Kittel TWNT IV, 59).

9. Cf. artículo *zâo, zoé*, en TWNT II, 834-874, y *thánatos*, III, 7-21, ambos de Bultmann (bibl. reciente en X/2, 1094-1095). La vida (*jaim*) es el bien supremo (Prov 3,16; Mc 8,36).

vida a la vida. «Tuve hambre y me dieron de comer» es así, en su materialidad sacramental, el criterio *absoluto* del juicio final.

De ahí que Jesús diga, en sentido eucarístico y por ello pro-ductivo: «Yo soy el pan de vida» (Jn 6,35). El pan que alimenta, antes de ser producto (el *maná* era un «pan del cielo»¹⁰ y, por ello, un don gratuito de Dios pre-económico: pan sin trabajo), es satisfactor, es goce, es vida, es ya el reino cumplido.¹¹

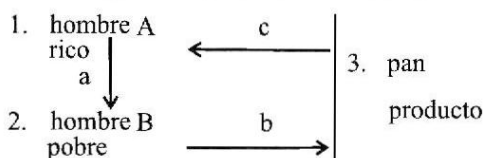
El «comer» («tomad, comed, éste es mi cuerpo»; Mt 26,26) es destruir el pan, despedazarlo, masticarlo, negarlo. La negación de la objetivación del esfuerzo carnal del hombre (el pan; producto) es negada para realizar la vida. La muerte del pan es la vida de la vida. El pan era como una muerte del hombre en su trabajo. Misteriosa y sagrada dialéctica de muerte-vida, de destrucción-resurrección. Lo cierto es que la vida es la causa originaria y final del pan. «Pan de vida» que alimenta y que muere al dar la vida.

3. El pan es la vida del «pobre»

No dice el texto bíblico: «El pan es la vida del *hombre*», sino «del *pobre*». El «hombre» somos todos. Los «pobres» son algunos.

Esquema 2

Círculo práctico-productivo: económico



Para entender la categoría bíblica de «pobre» hay que hacer previamente algunas distinciones. Para que haya pobres es necesario que haya más de un hombre. Si sólo estuviera Robinson Crusoe, no sería ni pobre ni rico, sería simplemente un «hombre». Ser «pobre» es situarse en un

10. El «pan del cielo» (*artos ek tou ouranou*, Jn 6,31 en referencia a Ex 16,4; Neh 9,15; Sab 16,20; etc.). Cf. *Dict. de la Bible* VI (1960), col. 965-976.

11. «Dichoso el que coma en el banquete del reino de Dios» (Lc 14,15). El reino es representado desde la experiencia del comer y estar saciado, satisfecho.

lugar muy preciso en la relación hombre-hombre. Si la relación hombre-naturaleza es *productiva*, la relación hombre-hombre es *práctica* (*operabilia*). La relación interpersonal es *ética*. La relación hombre-naturaleza es *técnica*. La relación ética es de bondad o maldad, de virtud o vicio. La relación técnica es de eficiencia o productividad. La relación entre personas es de servicio o respeto al otro o de dominación o alienación del otro. El pecado es una relación *práctica*, ética. Para que haya un «pobre» es necesario que haya un «rico». Si no hay pobre, no hay rico, y viceversa. Es un concepto dialéctico: incluye su contrario. Pero ambos términos no son equivalentes. No se puede ser rico y pobre en la misma relación *hic et nunc*. El rico es el dominador, el pecador; el pobre es el dominado, el que sufre el pecado del pecador (por ello, en dicha relación, es el justo, el sujeto actual del reino de los cielos). La relación práctica o ética rico-pobre es de dominador-dominado (flecha *a* del *esquema 2*). «Pobre según el espíritu» o «espiritual» no puede ser un rico pobre en intención mental. La «intención mental» no es el Espíritu Santo.¹² «Pobres de espíritu» son aquellos que por opción profética asumen la condición de dominados: «Siendo de naturaleza divina se alienó a sí mismo y asumió la condición de esclavo» (Flp 2,7). Pero no sólo esto.

Pobre es el que ha producido o trabajado su producto (flecha *b*) para satisfacer su necesidad. El «pan» (3 del *esquema 2*), sin embargo, no regresa al productor en el consumo, sino que pasa, por un proceso de desapropiación (flecha *e*), al dominador. El dominador práctico se transforma en «rico» (puede haber un dominador que no llegue a ser rico porque, por ejemplo, libera a su dominado inmediatamente después de su acto de dominación) cuando se apropia del producto del trabajo del otro. De esta manera acumula el fruto de su trabajo y el del otro. «Rico», como categoría bíblica, no es sólo el pecador, sino el pecador estructural, histórico, económico,¹³ es decir, aquel que usufructúa, consume, utiliza el producto del trabajo del otro como instrumento de la dominación sobre el otro.

12. Frecuentemente se confunde «espiritual» (*pneumatikós*, cf. artículo *pneúma*, en TWNT VI, 3.30453, varios autores) con algo meramente «mental», en la intención. Como si fuera un acto de una facultad antropológica (la inteligencia en acto). Confundir la *intention* o intención con el Espíritu Santo es de lo que se trata. Lo «psikhikós» (ánimico o humano) debe distinguirse de lo «pneumatikós» (que procede del Espíritu Santo) en el texto de Mt 5,3, que el traductor castellano Juan Mateos traduce correctamente: «Dichosos los que eligen ser pobres», y no, por ejemplo, como traduce al francés la Biblia de Jerusalén.

13. Cf. lo que hemos dicho sobre «pecado social», en «Concilium» 160 (1980) 581ss.

De manera que, cuando se dice «pobre», de ninguna manera se indica sólo que no tiene bienes o que tiene libertad o disponibilidad ante los bienes. Esto no es suficiente: para que haya pobre tiene que haber también rico, dominación, producción, producto, desapropiación y estructuración productiva de aquella dominación. Pobre es el dominado, el desapropiado estructuralmente del fruto de su trabajo.

Ahora se entiende el texto bíblico de que «el pan es la vida del pobre». El pan es el producto-alimento para el pobre-desapropiado que necesitado trabaja, pero no consume: su vida se objetiva en el producto, pero no regresa como vida-consumo. Cuando el pan no es vida del pobre, el pobre muere.

4. Robar el pan es «matar»

Cuando alguien domina a otro, se da un pecado práctico, ético, como cuando alguien da una bofetada a otro irrespetuoso ante su dignidad sagrada de persona. Pero cuando alguien quita a otro el producto de su trabajo, la relación no sólo es práctica (hombre-hombre) ni sólo productiva (hombre-producto), sino práctico-productiva: económica. Se domina a otra persona, pero a través de un producto de su trabajo. El «no robarás» se encuentra así en un nivel práctico-productivo: económico. Pero, en última instancia, nos remite al «no matarás». El texto bíblico de la conversión de Las Casas indicaba: «El pan es vida del pobre, el que se lo defrauda es homicida. Mata a su prójimo quien le quita su salario, quien no paga el justo salario derrama su sangre». La *lógica* de la teología hebraica es coherente: si el pan consumido es vida, el pan no consumido deja en el sujeto que trabaja (y que se des-vive objetivando su vida en el producto) la pura negatividad de la necesidad necesitante: la muerte. El pan producido y no comido es «pan de muerte» —y «quien lo come come su perdición», diría san Pablo—.

Por ello, la muerte es el fruto del pecado —en su primer sentido y radical—: quien domina al prójimo y le quita el fruto de su trabajo lo deja en su hambre: «Tuve hambre y no me disteis de comer» es el criterio absoluto de la perdición eterna.¹⁴ Dejar al productor sin su producto es

14. Cf. artículo en «Concilium» 96 (1974) sobre *el pobre como «epifanía»* (pp. 345-347). Pero el pobre es igualmente la epifanía del culto: servir al pobre es servir a Dios; dar de comer al hambriento es ofrecer dicho pan a Dios mismo. Dios se nos revela *por* el pobre, y nosotros le rendimos culto *por* el pobre (el «círculo práctico» de la revelación-culto).

asesinar, matar, destruir la epifanía de Dios: tanto de su revelación como de su culto: el otro dominado, el pobre.

Los indígenas del río Arimao debían entregar a Bartolomé, como tributo y bajo la violencia de la dominación, una parte del trigo y de su tiempo de trabajo en el sistema económico del *re-partimiento*. Bartolomé entendió entonces «la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes», y descubrió «la ceguera, injusticias y tiranías que cometían» los conquistadores. Descubrió de pronto que el «pan» que pensaba ofrecer había sido arrebatado a los pobres; que era pan no consumido; que era asesinar a los indios arrebatarles el fruto de su trabajo. Y como estaba «por decirles misa», dijo a los europeos que «no se podían salvar» si trataban de esta manera a los indios. Vio entonces la relación entre la liturgia eucarística y el sistema económico de opresión. Vio el pan manchado de sangre. Se cuenta de san Francisco Solano OFM, santo predicador en el Perú y Argentina en el siglo XVI, que una vez, invitado por unos conquistadores a comer, al bendecir la mesa tomó un pedazo de pan y lo apretó en sus manos, y comenzó a salir sangre. El santo dijo entonces: «Esta sangre es la de los indios». Y se retiró a su convento sin comer bocado, dejando a los ricos europeos confundidos y espantados.¹⁵

5. El pan de la economía es el pan de la eucaristía

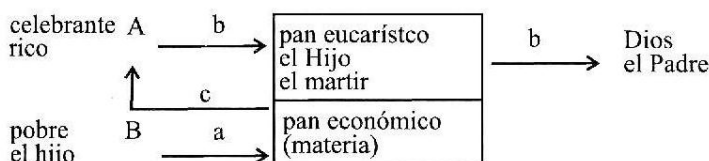
Entiéndase bien: el pan de la eucaristía, el pan preparado para el sacrificio, es pan *real*: es *realmente* producto de algún trabajo histórico, concreto, humano. En efecto, ofrecer algo a Dios tiene no sólo un sentido sacramental, si por sacramento se entiende un «signo *sensible* (*material*) de la gracia» que indica la relación hombre-naturaleza (agua, aceite, sal, pan...), sino también *económica*.

Dar, ofrecer, intercambiar, regalar o robar algo a otro es una relación económica. Ofrecer a Dios un pedazo de pan («te ofrecemos Señor este pan fruto de la tierra y del trabajo») es un acto de culto, de *economía teológica*.¹⁶

15. El santo había dicho después: «Yo no puedo comer en la mesa que se come el pan amasado con la sangre de los humildes y de los oprimidos»; E. de Vidal de Battini, *Leyendas de San Francisco Solano*, en *Selecciones folklóricas Codex V* (Buenos Aires 1965) 78.

16. Cf. *art. cit.* en «Concilium» 152, esquema en p. 216.

Esquema 3

Relaciones productivas-prácticas del culto: la eucaristía

Bartolomé (conquistador, *A* del *esquema 3*) había desposeído al indio (el pobre explotado, *B*) del fruto de su trabajo. El trabajo del indio (flecha *a*) no vuelve al indio como vida, sino como apropiación del dominador (flecha *c*). Ese pan robado es ahora el *mismo* pan, colocado en el altar como «pan eucarístico». El profeta latinoamericano entendió la dialéctica económico-eucarística en el texto bíblico del *Eclesiástico*: «Es sacrificar al hijo en presencia de su padre, robar a los pobres para ofrecer sacrificio. El pan es vida del pobre, el que se lo defrauda es homicida». Y poco antes había leído: «El Altísimo no acepta las ofrendas de los impíos».

La identidad del pan-producto del trabajo cotidiano, cambiado e intercambiado, respetado o robado, y el pan del altar es la cuestión. El *pan económico* es el mismo *pan eucarístico* para ser consagrado. En el pan está la vida del trabajador objetivada, su sangre, su inteligencia, su esfuerzo, su amor, su goce, su felicidad, el reino. Arrebatárle injustamente dicho pan y ofrecerlo a Dios es de lo que se trata. Para que ese pan se convierta en el «cuerpo» mismo del «Cordero inmolado» tiene que ser pan de vida, pan que haya saciado, alimentado, negado la negación de la muerte, de la necesidad, de la dominación, del pecado: pan de justicia.

6. La idolatría no es la eucaristía

Quien ofrece entonces a Dios un pan robado al pobre ofrenda, a Dios la vida del pobre. El pobre es el «hijo» (el indio), y el celebrante (Bartolomé de las Casas, el «rico»), que ofrece dicho pan arrebatado en la injusticia al pobre, ofrece al «Padre» (Dios) la vida misma de su hijo: «es sacrificar *al hijo* en presencia de *su padre*». El padre que anhela perversamente el sacrificio de su hijo, que desea su sangre, no puede ser un Padre de amor, sino un ídolo sanguinario, Moloc, Mammón, el dinero.

Por eso dice el texto bíblico: «El Altísimo no acepta las ofrendas...». ¿Cómo podría aceptar dicha ofrenda que se sacrifica al ídolo, al fetiche,

a Satán? Dios no desea que se le ofrezca la vida del hijo asesinándolo en su presencia. Dios desea la vida del hijo como existencia libre; desea justamente como sacrificio que se niegue la muerte del muerto: la necesidad del pobre, del oprimido.

Dar de comer al hambriento, devolver la vida al muerto, dar la vida al que le falta vida es el culto que ama el Altísimo. El culto fetichista ofrece al idolo el pan robado, la sangre del pobre; el culto eucarístico ofrece al Padre de bondad el pan de justicia, el pan que ha saciado el hambre: «Los creyentes vivían *todos unidos* y lo tenían todo *en común*. Vendían posesiones y bienes y los repartían entre todos según sus *necesidades*. A diario frecuentaban el templo en grupo. Partían el *pan* en las casas y comían juntos alabando a Dios con alegría y de todo corazón» (Hch 2,44-46).

El pan eucarístico de la «comunidad de creyentes» era un pan que había saciado la *necesidad*, en la justicia («los repartían...»), en la alegría del consumo, del comer, de la satisfacción. Era un pan de vida, comunitario, de amor. Es la utopía del cristianismo originario y la utopía del reino último; es el horizonte de comprensión crítica de todo sistema económico histórico, justicia como *condición práctica de posibilidad* de la celebración eucarística que salva.

7. El «cuerpo» del mártir y el culto fetichista

El pan que es comido da la vida en su propia destrucción, en su consumirse, en su negación. La muerte del pan es el origen de la vida del que lo recibe. Jesús es el «pan de vida»: «El hijo del hombre no ha venido a que lo sirvan, sino a servir y a dar la vida en redención de la multitud» (Mt 20,28).

Servir (*diakonein*, en griego, traduce el *habodah* hebreo) es trabajar y rendir culto. El «servidor» (diácono y trabajador) lucha por Dios y en ello rinde culto a Yahvé. El «trabajo» histórico de Cristo no fue solamente para producir, como artesano, productos (casas, mesas, sillas, que debió de fabricar en Nazaret), sino que hizo de su propio cuerpo el producto ofrecido al Padre para que la «multitud»¹⁷ llegara a ser un

17. Cf. artículo *akhlós*, en TWNT V, 582-589, Meyer-Katz (bibl. X/2, 1208). Es todo el tema del *ham buarets*, la «masa» (Mc 3,20; Lc 5,1; Mt 13,2 Hch 7,9; etc.). Es un grupo de hombres sin organización, sin destino, sin conciencia, sin memoria histórica.

«pueblo».¹⁸ Dar vida no va sin muerte. Jesús mismo es la vida (Jn 11,25) y es el pan (Jn 6,35) que se ofrece en el sacrificio: «Tomad, comed, éste es mi cuerpo» (Mt 26,26). Su «cuerpo», su «carne» misma de mártir se transforma históricamente en el «Cordero degollado». Ahora la corporalidad, la carnalidad, el ser mismo del profeta, en la historia, en las contradicciones de clase entre ricos y pobres, en la coyuntura política, en el jugarse por los oprimidos, en el oponerse a los dominadores, a sus ejércitos, a sus armas..., ahora es la carne del Redentor la que se ofrece en el altar de la historia: «Allí lo crucificaron con otros dos, uno a cada lado, y Jesús en medio» (Jn 19,18). Su cuerpo suspendido es ahora el «pan» del sacrificio para *vida* de la multitud.

El «cuerpo» del pobre muere cuando el pan le es arrebatado: el hambre como desappropriación del pan del trabajo. Interponer el propio «cuerpo» (material) entre el pobre y el rico, entre el dominador en favor del dominado, es hacer del propio «cuerpo» el objeto del brutal acto dominador, acto mortal, el acto mismo satánico del fetiche, del ídolo. El fetiche vive de la sangre del pobre: la vida del ídolo es la muerte del pobre. Arrebatarse la vida del fetiche por la justicia es matarlo. Pero el ídolo, antes de morir, mata. Mata al mártir (al que testimonia al pobre la posibilidad de consumir el pan de su trabajo: el reino como banquete en la justicia), que lucha por la vida del pobre. La vida del pobre es el pan: luchar para que tenga su pan es ofrecer el propio «cuerpo» como objeto de la violencia del pecado, de la dominación del ídolo. El ídolo desea la vida del Hijo, su muerte. El Hijo ofrenda la vida que le arrebatara el ídolo al Padre —que no desea su muerte, pero la recibe, porque la muerte del justo, del pobre, del Hijo, es el paso de la muerte a la vida: paso por el desierto de la esclavitud de Egipto a la tierra prometida, tierra de esta tierra y tierra escatológica del reino, que ya ha comenzado cuando el pobre come, cuando sacia su hambre, en la historia.

Cristo se identifica con el cuerpo material, con la carnalidad sufriente y necesitada del pobre: «Cada vez que lo hicisteis con uno de estos hermanos míos más pequeños, lo hicisteis conmigo» (Mt 25,40). Pero Cristo se hace «pan» de la historia y ofrece su cuerpo por la liberación de

18. Cf. artículo *laós*, en TWNT IV, 29-57, Strathmann. La palabra hebrea *bam* aparece en el texto bíblico más de 2.000 veces; *gov* aparece sólo 40 veces, y *thom* 11 veces. El «pueblo» tiene ya el sentido de una comunidad con unidad, en alianza, con memoria histórica, con destino, con esperanza. Es una categoría positiva, como en la teología rabínica «pueblo santo» (*ham qadosh*).

los pobres. De la misma manera Mons. Antonio de Valdivieso, en el siglo XVI en Nicaragua, o Mons. Oscar Romero, en el siglo XX en El Salvador. Como Juan Pablo II indica, fue martirizado el cuerpo de Mons. Romero «mientras celebraba la santa misa. Coronaba con su sangre su ministerio» sacerdotal. El pan de justicia hizo que Mons. Romero se identificara con la lucha del pueblo salvadoreño, para que el pobre recuperase el fruto de su trabajo. Pero el ídolo, sus ejércitos, arrebataron la vida del cuerpo del profeta, lo mismo que antes habían arrebatado la vida del cuerpo del pobre al robarle su pan. Mons. Romero podía celebrar la eucaristía, porque su pan eucarístico era un pan económico en la justicia. El había predicado a los militares y a la Junta demócrata cristiana que no reprimieran más el cuerpo pobre de su pueblo. En respuesta, asesinaron su cuerpo de mártir. Con esto se cumplía una vez más la profecía de Jesús, que ligaba la vida del mártir con la liturgia: «Llegará el día en que todo el que os quite la *vida* crea rendir culto (*latreian*) a Dios» (Jn 16,2).

El que quita la vida al cuerpo del mártir —que antes había quitado por la dominación y el robo la vida del cuerpo del pobre— rinde culto al fetiche. Por ello, Cristo dice «creerán», es decir, pensarán rendir culto a Dios, pero en verdad rendirán culto al fetiche. Y aquí llegamos a la cuestión fundamental: ¿cuál es el criterio de discernimiento del culto idolátrico y del culto eucarístico?

8. La «condición practica de posibilidad» del culto eucarístico

Un mismo grupo de hombres, en torno al mismo sacerdote, pueden ofrecer panes semejantes por su estructura real. Sin embargo, uno rendirá culto al ídolo y, al comer el pan, «comerá su propia perdición», mientras que otro comulgará de la vida del Cordero degollado. ¿Cuál es el criterio que permite discernir la rectitud del que ofrece (*ex opere operantis*)?

Después de todo lo expuesto, creemos que la conclusión es clara. Dios no puede recibir el pan robado al pobre, el pan de la injusticia. Pero no se trata sólo de una injusticia personal, individual, puntual. ¿Cómo interpretar la injusticia estructural, el pecado histórico de los sistemas? ¿Puede ofrecerse como pan eucarístico el fruto robado a los pobres, a las clases oprimidas, a las naciones explotadas? ¿Se habrá cumplido la condición práctica del pan eucarístico que pueda ser ofrecido a Dios en

un sistema don- de estructuralmente se despoja al trabajador (ya no es hoy el indio del *repartimiento* del siglo XVI) asalariado en el capitalismo de parte del fruto de su trabajo? El pecado estructural, ¿no mancha todo el pan e impide tener un pan de justicia ofrendable? ¿Cómo podrán ofrecer la eucaristía los que viven de los dividendos de las transnacionales (como la Nestlé, que hace propaganda en el Tercer Mundo para que las pobres madres no den su leche a los niños, sino más bien la «leche en polvo» industrial) en los países ricos?

Cuando Bartolomé descubrió todo esto, la relación entre el trabajo, la vida, el producto del trabajo, la ofrenda del sacrificio, el pobre, la desapropiación del fruto del trabajo como muerte, el ofrecer el fruto robado como ofrenda del hijo ante el padre... Cuando descubrió que ese pobre era el indio... Cuando descubrió que él era el que explotaba al indio... Cuando descubrió que, como sacerdote, pensaba ofrecer en la eucaristía el pan robado a los pobres en el sistema estructural del *repartimiento*... Cuando percibió la relación entre la eucaristía, la liturgia y la economía, el sistema de distribución e intercambio injusto de los productos... ¡no pudo celebrar más la eucaristía! Liberó antes a sus indígenas el 15 de agosto de 1514, y «deliberó, como quiera que pudiese, aunque no tenía un solo centavo, ni de dónde sacarlo, sino una yegua que tenía que podía vender hasta por cien pesos oro, ir a Castilla y hacer relación al Rey de lo que pasaba».¹⁹

Comenzaba su lucha por la justicia, que ocupará el resto de su vida, cincuenta y dos años de muchas persecuciones. Lo cierto es que pudo volver a celebrar su eucaristía... porque tenía pan que no arrebató a los pobres. Tenía el pan de justicia, el *maná* del cielo, el pan amasado en el compromiso por el interés del pobre, por la constitución de estructuras económicas más justas, *condición práctica de posibilidad* de poder ofrecer el pan eucarístico, el «pan de vida».

19. *Op. cit.*, 359.

Capítulo VIII

Ética de la liberación *Hipótesis fundamentales*¹

Si Paul Tillich debió esforzarse para explicar en Estados Unidos la diferente función de la Iglesia en Europa, ¿cuánto más deberá esforzarse un teólogo de América latina o del mundo periférico para mostrar la función crítica de la ética en situaciones de exigencia de profundos cambios sociales?²

I. Morales en el interior de los sistemas

En los últimos cincuenta años se produjo en Estados Unidos y Europa un tránsito de la crítica al sistema *como totalidad*, a la crítica sólo reformista del orden social. Por tomar una fecha, indicativa, recordemos aquel 13 de abril de 1933, cuando el nombre de Tillich³ apareció en la lista que el gobierno nacional-capitalista de Hitler había confeccionado para eliminar a los «intelectuales críticos» del sistema.⁴ El mismo escribirá después que, «como en el caso de muchos otros acontecimientos creadores de los años veinte, que serán destruidos por la persecución o el exilio, es un hecho que no lograron superar, en la Iglesia y en la cultura, el horizonte de Alemania y Europa».⁵ En 1932, Reinhold Niebuhr publi-

1. «Una Ética de la Liberación» (1984), en *Concilium*, 172, pp. 249-262.

2. Cf. Paul Tillich, *Die Bedeutung der Kirche für die Gesellschaftsordnung in Europa und America*, en *Gesammelte Werke* III (Stuttgart 1962) 107ss. Escribe: «La función social de la Iglesia no se puede realmente entender sin esclarecer su estructura social y económica, y sin relacionarla con el orden social» (p. 119).

3. Cómo no recordar el 30 de marzo de 1975, cuando fuimos incluidos en semejantes listas, en Mendoza (Argentina), y expulsados de la Universidad Nacional de Cuyo por el mismo tipo de motivos, como en tantas otras partes de América latina.

4. El «nazismo» de Hitler fue un gobierno de derechas que permitió la «viabilidad» del capitalismo *nacional* alemán (Krupp, Thiessen, Siemens, etc.), pretendiendo la hegemonía mundial del mercado capitalista. Los gobiernos militares latinoamericanos (posteriores a 1964) permiten la «viabilidad» de un capitalismo *dependiente* de Estados Unidos, lo que es mucho peor.

5. Prólogo del tomo II de sus obras, *Cristentum und Sozialgestaltung* (1919-1933) 11.

caba su *Moral and Immoral Society*⁶ y Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*.⁷

La crisis de 1929 —crisis del capitalismo y represión creciente de la clase obrera del «centro»—, el triunfo de la revolución rusa y la ascensión de Stalin produjeron un vuelco en la teología. El «primer» Tillich, el «primer» Niebuhr (y algo antes el «primer» Barth) nos hablan del paso de una crítica del sistema a una moral reformista, prudente: el «realismo cristiano» —«la ilusión es peligrosa porque alienta terribles fanatismos» (así terminaba su obra Niebuhr);⁸ Tillich había escrito *Die sozialistische Entscheidung*⁹— irá después más bien hacia una teología de la cultura.

En esos años termina por morir también un movimiento de gran importancia: el «evangelio social».¹⁰ Es admirable leer hoy la obra de Richard Ely *French and German Socialism* (Nueva York 1883), o, en la obra de Washington Gladden, *Tools and the Man. Property and Industry under the Christian Law*, en el cap. X, sobre el «socialismo cristiano»,¹¹ cuando explica: «En las más recientes obras sobre el socialismo encontramos siempre un capítulo titulado 'Socialismo cristiano'. ¿Tiene esta frase algún significado? ¿Es el cristianismo en algún sentido socialista, o quizá el socialismo es cristiano?».¹² Hoy no importan las explicaciones —ni tampoco el modo como criticaba a Marx (que es admirable, porque lo conocía)¹³— lo importante es la actitud cristiana de crítica al sistema

6. Ed. Scribner, Nueva York 1932.

7. Mohr, Tubinga 1932.

8. *Op. cit.*, 277. «A social analysis which is written (este libro), at least partially, from the perspective of a disillusioned generation... » (p. XXV). «In Germany F. Bernstein ... changed the expectations of catastrophe into hope of evolutionary progress toward equal justice» (p. 181).

9. *Op. cit.*, tomo II (trad. inglesa, Harper, Nueva York 1977).

10. Cf. Ch. Howard Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism (1865-1915)* (Yale Studies, New Haven 1940); Robert Handy, *The Social Gospel in America 1870-1920* (Oxford Univ. Press, 1966); Aaron Abell, *American Catholicism and Social Action 1865.-1950* (Garden City, Nueva York 1960).

11. Houghton-Mifflin, Boston 1893, pp. 275ss.

12. *Ibid.*, 275.

13. En pp. 257ss hay una discusión sobre el sentido del valor en Marx (cincuenta años antes de la publicación de los *Manuscritos de 1844*, y por ello hay ingenuas deformaciones). En un momento se pregunta: «We go part way with Marx and Robertus; then we part company with them. How far can we wisely go with them? How many of their

capitalista como totalidad. W. Rauschenbusch critica vehementemente «nuestro semicristiano orden social», que está regido «por la ley del beneficio».¹⁴ Esos cristianos, articulados con las luchas sociales de fines del siglo XIX hasta 1929, serán sepultados por la violencia del capitalismo europeo-norteamericano y, entre las dos guerras (1914-1945), por la hegemonía de dicho capitalismo, de las cuales Estados Unidos salió triunfante (y el Commonwealth derrotado, lo mismo que Alemania y Japón).

Las teologías morales de posguerra no pudieron salir del molde reformista. Se acepta el sistema *como es*; se reforma *en parte*. Esta es la conclusión si observamos los grandes tratados morales.¹⁵ Es interesante considerar la antigua obra de Brunner. Desde el capítulo 34 —muy superior en su tratamiento a las morales católicas de la época—, sobre «esencia y función de la economía»,¹⁶ se las arregla para criticar al capitalismo («el capitalismo es una anarquía económica; por ello el cristiano está obligado a luchar contra él y en favor de un verdadero orden social»)¹⁷ pero después también critica al socialismo real.¹⁸ De la misma manera,

projects may we safely adopt?» (p. 280). «Socialism, as we have seen, is simply a proposition to extend the functions of the state so that it shall include and control nearly all the interests of life (sic). Now, I take it, we are agreed that, as Christians, we have a right to make use of the power of the state, both in protecting life and property, and in promoting, to same extent, the general welfare» (p. 281). ¡Un texto en Estados Unidos en 1893! ¿Qué pasó después? Se produjo una brutal represión contra el movimiento obrero (cf. James Weinstein, *The decline of Socialism in America 1912-1925* (MR Press, 1967).

14. *Christianizing the social order* (Nueva York 1919) 222ss.

15. Cf., por ejemplo, Bernhard Haring, *Frei in Christus I-II; Moral Theologie für die Praxis des christlichen Leben* (Friburgo 1979-1980). Aunque muy superior a las otras teologías morales católicas, trata como apéndice cuestiones tales como la ética económica y política (tomo III, cap. VII, pp. 270ss), o relaciona la «vida» sólo con las cuestiones médicas o el aborto (tomo III, pp. 21-130), pero no con el trabajo o la vida social (represión de los pobres, etc.). Igual en el *Handbuch der christlichen Ethik*; ed. por A. Hertz.-W. Korff-T. Rendtorff - H. Ringeling (Friburgo 1978-1982). Los grandes problemas son: la «modernidad»; el primer tema moral: «la norma» (tomo I, pp. 108ss); la «vida» sólo se relaciona con la medicina; la política es planteada desde el «Verfassungsprinzip» (tomo II, pp. 215ss); algo sobre economía, pero bajo el título (para los países periféricos) de «Entwicklungshilfe» (tomo II, pp. 417ss); el «nuevo orden internacional» no es fundado ni bíblica, ni ontológica, ni antropológicamente, sino desde un punto de vista sociológico únicamente (tomo III, pp. 337ss); etc.

16. *Op. cit.* 380ss.

17. *Ibid.*, 411.

18. *Ibid.*, 412ss. La posición cristiana es una especie de «tercera vía» socialdemócrata para el autor (p. 417ss).

Helmut Thielicke, en su *Theologische Ethik*,¹⁹ muestra su reformismo claramente en la cuestión que trata sobre «la revolución como *última ratio*».²⁰ Por supuesto, como en todos los casos ya nombrados y que nombraremos, no hallamos ninguna referencia a la opresión de los países periféricos —cuestión que ya en el siglo XVI había planteado con claridad teológicamente Bartolomé de Las Casas—.

Se puede observar que se pasó de una crítica al capitalismo a una aceptación crítica del mismo y, por último, en la presente crisis, a una justificación moral del mismo. Todo el movimiento neoconservador norteamericano (y conservador europeo)²¹ podría repetir aproximadamente las conclusiones de Robert Benne en su obra *The Ethic of Democratic Capitalism. A Moral Reassessment*,²² que, en su capítulo 7, sobre «las virtudes del capitalismo democrático», en el que, después de mostrar sus valores, termina diciendo: «El capitalismo democrático ha sido un sistema social desvalorizado, especialmente por la comunidad intelectual liberal, tanto religiosa como secular... Nosotros, en cambio, retornamos al capitalismo democrático y le damos su posibilidad histórica a partir de sus valores prácticos y morales».²³

Para estas morales intrasistémicas, la utopía, la crítica radical al sistema es anarquía, fanatismo; es la irracionalidad del «historicismo», apa-

19. Mohr, Tubinga, especialmente el tomo II/2 (1958). Deja el problema de la propiedad como un apéndice separado (tomo III, 1964, pp. 224ss), mostrando como una «ceguera económica». Sus análisis son casi exclusivamente jurídicos o sociopolíticos.

20. *Ibid.*, tomo II, pp. 423ss.

21. Cf. Jürgen Habermas, *Die Kulturkritik der Neokonseroativen in den USA und in der Bundesrepublik*, en *Praxis* (Haverford) II/4 (1983) 339ss. Véase la obra de J. Habermas *Theorie des Kommunikativen Handelns* (Frankfurt 1981), donde, de todas maneras, no trata el tema de los países periféricos —en relación esencial con la cuestión de la «razón instrumental».

22. Fortress, Filadelfia 1981. Considérese el caso de Michael Novak, que, habiendo comenzado su carrera de teólogo católico liberal con *The Open Church* (1964) o *The Men who Make the Council* (1964), termina por publicar *The Spirit of Democratic Capitalism* (1982) o *Toward a Theology of the (transnational) Corporation* (1981), editados por la American Enterprise Institute. Estas teologías neoconservadoras no tienen «ceguera económica»: «The official documents of the popes and the Protestant ecumenical bodies are notably strong on moral vision, much less so in describing economic principles and realities. The coming generation will inherit as a task the need to create and to set forth systematically a theology of economics» (p. 21).

23. *Op. cit.*, 174.

rentemente refutada por Popper y traducida económicamente por Milton Friedman en el neocapitalismo del «equilibrio autorregulado del mercado libre». En este caso, las teologías morales deben tratar la cuestión de la «norma»¹ (o ley), la cuestión de los valores, las virtudes, el bien y el mal, el problema del lenguaje, de la tecnología, y aun de la paz, sin poner nunca en cuestión el «sistema» como tal. El pensar analítico se opone radicalmente a toda propuesta dialéctica.

2. La Ética de la Liberación

Por el contrario, los cristianos de los países *periféricos* del capitalismo y las clases oprimidas de dichos países entran, con posterioridad a la segunda guerra, y por la hegemonía capitalista, en una crisis irreversible. Diez años después del término de la guerra (en 1954 se suicida Vargas en Brasil; en 1955 cae Perón en Argentina; en 1957, Rojas Pinilla en Colombia; Abdel Nasser, en Egipto, o Sukarno, en Indonesia, son casos paralelos en África o Asia), la expansión del capitalismo norteamericano destruye los proyectos del capitalismo nacional periférico (los «populismos» en la periferia significan el último intento de un *capitalismo nacional* autónomo, no dependiente, bajo la hegemonía de una burguesía *nacional*, como el Partido del Congreso en la India). La crisis del modelo de capitalismo «dependiente» (1955-1965) en América latina (desde Kubistchek a Goulard en Brasil, o de Frondizi a Illia en Argentina hasta el golpe de Onganía en 1966) muestra la «inviabilidad» del capitalismo periférico. La pretendida ayuda de «capital» y «tecnología» (contra el «capital» y la «tecnología» del capitalismo nacional, pobre y atrasado, de la periferia) no produjo el «desarrollo», sino que implantó las «corporaciones transnacionales», que aumentaron la extracción de riqueza (económicamente «ganancia», teológicamente «vida» y «sangre» de los pueblos y trabajadores de la periferia).²⁴

La *ética de la liberación* arranca históricamente como un intento teórico (como teología y filosofía) de clarificación de una *praxis* que se

24. Véase mi artículo *El pan de la celebración. Signo comunitario de justicia*: «Concilium» 172 (1982) 236-249, [ahora en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 1 [Sección II], *Itinerario de un militante*. Editorial Docencia, Buenos Aires, 2018], en donde mostramos la relación entre vida, sangre, trabajo, producto. Una «teología del dinero» y de la economía debe partir de estos supuestos metafísicos y bíblicos [cf. art. *záo* (vida, vivir), en Kittel, TWNT 11 (1935) 833-877 (Bultmann)].

origina ante el fracaso del «desarrollismo».²⁵ Por ello, si Karl Barth dijo de la teología en general que «la relación de *este* Dios con *este* hombre y de *este* hombre con *este* Dios son para mí el tema de la Biblia y de la teología»,²⁶ queriendo indicar así lo concreto y existencial de la relación, para la ética de la liberación (y por ello para la teología fundamental, como veremos) deberíamos decir que la relación del Dios *vivo* con *este pobre* y de *este pobre* con el Dios *vivo* es el tema de la Biblia y de la teología.

De esta manera entroncamos, y continuamos sobre nuevas bases (no ya europeo-norteamericana, *sino mundiales*), los grandes temas del «primer» Barth, Tillich, Niebuhr y tantos otros. Pero el entronque *teórico* es posible porque hay un entronque práctico-histórico. Aquellos cristianos se opusieron al capitalismo en crisis (y fueron sepultados por el capitalismo fascista en Europa y Estados Unidos); nosotros también nos oponemos al capitalismo, *pero en crisis estructural* y mucho más profunda, porque el capitalismo autónomo y nacional es ya *imposible* en la periferia. La producción, en los países periféricos y subdesarrollados, de riqueza y su distribución a las inmensas mayorías empobrecidas es imposible para el capitalismo.

La *ética de la liberación* nace como una teoría antecedita y exigida por una praxis que se opone al sistema *como totalidad*. El «desarrollismo» reformista propone —infructuosamente— modelos sustitutivos («desarrollismos» de la CEPAL, «Seguridad Nacional», «neopopulismos», «democracias cristianas», etcétera), pero acepta el sistema como totalidad. Es nuevamente una moral de «normas», «virtudes», «valores» *como fundamento*. Por el contrario, la primera tarea de la ética de la liberación es desfondar, perforar el fundamento del sistema *hacia* otro fundamento «más allá» o trascendental al presente sistema. El pensar analítico deja lugar al dialéctico, y la dialéctica negativa, a la «analéctica» (o a la afirmación como origen de la negación, según veremos).

25. El concepto negativo y despectivo de «desarrollismo» (de «desarrollo») quiere indicar el carácter ideológico y falso de la «doctrina del desarrollo» (y de las «ayudas al desarrollo») europeo-norteamericanas, hegemónicas en los medios cristianos (y de la CEPAL.). Se quieren remediar *efectos* parciales, agravando el mal al no atacar las *causas* estructurales y globales de la «crisis».

26. *Der Römerbrief* (Zurich 1954) p. XIII.

2.1. La «carne» (totalidad)

Las morales reformistas se preguntan: «¿Cómo ser buenos en Egipto?» (contestan sobre las normas, virtudes, etc., pero aceptan Egipto como el sistema vigente). Moisés, en cambio, se pregunta: «¿Cómo salir de Egipto?». Pero para «salir»²⁷ tiene que haber conciencia de que existe una totalidad *en la que estoy dentro* y un *fuera* por donde puedo transitar. Efectivamente, la *ética* de la liberación (contra las *morales* «intrasistémicas»)²⁸ parte de la descripción del sistema «dentro del cual» el sujeto *siempre* se encuentra *ya*; tanto el sujeto práctico (como opresor-oprimido) o el sujeto teórico (el mismo teólogo). En la Biblia, el sistema como totalidad es «este mundo»²⁹ o la «carne» (*basar* en hebreo, *sarx* en griego), que no debe confundirse con «cuerpo» (*soma* en griego, aunque a veces se confunde en los LXX y en . san Pablo). El «pecado de la carne» o el «pecado de Adán» es exactamente la idolatría, el fetichismo: es afirmar la «totalidad» como última totalidad absoluta y negar en tal afirmación la existencia del otro (Abel) y por ello de Dios (el Otro absoluto). La absolutización de la totalidad es el pecado de la carne, en tanto que *antes* prácticamente se negó al otro: «Caín se arrojó sobre su hermano Abel y lo mató» (Gn 4,8).

Hoy, en América latina (sin concordismos), «el sistema» es el capitalismo anglosajón en el plano social; el machismo, en el plano de la erótica

27. El concepto de «salir», «ser conducido fuera...» (Gn 12,1: «... *sal* de tu tierra...»; Ex 13,16; «... *condúcelo fuera de Egipto* ...»; etc.) indica una metáfora teológica fundamental.

28. Véase la diferencia entre «moral» y «ética» a los fines de este artículo en *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires 1973) tomo II, § 20 [cf. ahora en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 8/II, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012] y en *¿Puede legitimarse una ética ante la pluralidad histórica de las morales?*: «Concilium» 170 (1981) 515-525.

29. Cf. *Para una ética de la liberación* (= EL.) tomo II, § 21, 22ss. Sobre la categoría de «carne» o «totalidad», véase EL, cap. 1-2 (tomo I, pp. 33ss) [ver *Para una ética de la liberación latinoamericana*, *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 8/I, II y III, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012]; *Filosofía da libertação* (S. Paulo 1982) 28ss [ahora, con ampliaciones, en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 11, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2012]; *El humanismo semita* (Buenos Aires, 1969) [ver *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 4, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2011]; *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (Buenos Aires, 1974) [ver *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 5, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2011]; *History and Theology of Liberation* (Nueva York 1976) cap. I, etcétera.

ca: la dominación ideológica, en la pedagógica; la idolatría, en todos sus niveles. El tema tiene la insondable profundidad de la realidad, y en él se manifiesta la infinita capacidad de crear «sistemas» que el hombre tiene... y que pueden oponerse a Dios como ídolos.

2.2. El «otro» (la exterioridad analéctica)

La ética (antes que tratar ónticamente multitud de problemas morales) debe esclarecer el hecho y la realidad de que «más allá» de la totalidad se encuentra todavía el otro. La obra *Totalidad e infinito* ha mostrado esto desde la fenomenología,³⁰ pero no desde la economía política.³¹ Contra sus críticos, la ética de la liberación no es un «marxismo para el pueblo» —recordando a Nietzsche—, sino que tiene una implantación profunda en la metafísica (Xavier Zubiri afirma justamente la realidad como trascendente del ser en *Sobre la esencia*), en una ética como filosofía primera (como repite frecuentemente Levinas; por eso, como veremos, una ética teológica es la teología fundamental en su esencia primera).

«Más allá», trascendental (ontológicamente trascendental) al horizonte del sistema (de la carne, totalidad), «el otro» se presenta o aparece (es «epifanía» y no mero «fenómeno») como quien «provoca» (llama, *vocare* en latín; desde delante, *pro* en latín) y exige justicia. El «otro» («la viuda, el huérfano, el extranjero» de los profetas; bajo su nombre universal de «el pobre») ante el sistema es la *realidad* metafísica más allá del *ser* ontológico del sistema. Por ello es «exterioridad»,³² lo más ajeno al sistema totalizado: trascendencia interior lo llama F. Hinkelammert;³³ es el «lugar» de la epifanía de Dios: *el pobre*. En el sistema, el único *lugar* posible para la epifanía de Dios son aquellos que *no son* sistema: el distinto del sistema, el pobre. La identificación de Jesús con el pobre (Mt 25) no es una metáfora; *es una lógica*. Dios, el Absoluto otro, se revela

30. Título de la obra de Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (La Haya 1961).

31. Véase nuestro punto de vista sobre E. Levinas en *Emmanuel Levinas y la liberación latinoamericana* (Buenos Aires 1975).

32. En *Filosofia da libertação*, 2.4 (pp. 45ss); EL, tomo I, cap. III~ páginas 97ss; tomo III, cap. VII, § 46, pp. 97ss; *ibid.*, § 52, pp. 168ss; tomo IV, cap. IX, § 65, pp. 94ss; tomo V, cap. X, § 72, pp. 76ss.

33. *Las armas ideológicas de la muerte* (San José 1977) 61: «La praxis se orienta a una trascendencia al interior de la vida real y material. Se trata de una visión de la vivencia plena de esta vida real sin su negatividad».

en la carne (el sistema) por el otro: el pobre. La exterioridad metafísica (y escatológica) del pobre (al mismo tiempo teológico y económico, si se entiende lo que significa una «economía teológica»)³⁴ lo sitúa como la realidad (histórica) y la categoría (epistemológica) *clave* de toda la ética de la liberación (o de la teología fundamental en cuanto tal).

2.3. Alienación, pecado, opresión

En el sistema (primer momento metódico y primer concepto), el otro (segundo momento, pero «clave» y más radical que el primero) es *alienado* (tercer momento y categoría). La «otricación» (hacerlo «otro», distinto de sí) del «otro» es, metafísicamente, hacerlo «lo mismo»: una mera parte funcional interna al sistema. El hombre, el sujeto vivo y libre de trabajo creador vende su trabajo y pasa a ser «asalariado» —momento intrínseco, óntico, fundado en el *ser* del capital, en el capitalismo—. El «otro» (libre) pasa a ser otro, distinto de sí, una cosa. Así como Cristo «se alienó a sí mismo y tomó forma de siervo»³⁵ así el «otro» se convierte en oprimido, «pobre» como categoría compleja (como exterioridad y como interioridad dominada en la *carne*). El «pobre», el que no disfruta del fruto de su trabajo, es *en el sistema* la manifestación del pecado. El pecado, que sólo es dominación del otro, se revela cuando hay algún pobre. El pobre es el otro despojado de su exterioridad, de su dignidad, de sus derechos, de su libertad, y transformado *en instrumento* para los fines del dominador, el señor: el ídolo, el fetiche.

Es evidente que todo esto es fácilmente aplicable a la realidad social de las clases explotadas, de los países dominados, del sexo violado, etcétera, pero esta «aplicación» destruye desde sus cimientos la articulación de las teologías morales vigentes europeo-norteamericanas y plantea problemas que no pueden «cómodamente» relegarse a un apéndice de la teología ético-social, sino que (como se trata de la constitución misma, del *apriori* mismo de la *subjetividad* teologizante —como teoría— y de la subjetividad cristiana —prácticamente—) son las cuestiones *primarias* de toda la teología (como teología fundamental). La pregunta: «¿Es posible creer?» va precedida por la pregunta: «¿Cuáles son las condiciones práctico-históricas de esa pregunta misma?». Si la planteo desde la

34. Cf. art. citado en nota 24, *supra*.

35. Es sabido que Lutero tradujo del griego el texto de Flp 2.7 por «entausserte sich» (se vació), propio de la teología «kenótica», de donde pasó a Hegel por sus profesores de cristología en Tubinga. Es un concepto cristiano fundamental.

«clase faraónica» en Egipto no es lo mismo que si la planteo desde «los esclavos». ¿Desde dónde planteo ya mi primera pregunta en la teología fundamental? Ese «desde donde» histórico-social es ya el primer capítulo de *toda la teología* y no una cuestión accesoria en la cuestión de la «limosna»: «ayuda a países subdesarrollados». Sabemos que nuestros colegas del «centro» no están de acuerdo en esto. Los próximos decenios nos dirán quién tiene razón.

2.4. Liberación, salvación, «salida»

Sólo en este «cuarto» momento (metódico y real) se puede entender la cuestión de la redención (cristología) como salvación (escatología) y liberación. Cada uno de esos conceptos dice *lo mismo*, pero en relación con distintos términos. «Liberación» dice relación a un término anterior (*ex quo*), desde donde: *desde* la prisión. La «prisión» es al mismo tiempo (porque *es lo mismo*) el sistema de opresión y pecado. El concepto (y la realidad) de liberación incluye dos términos y una actualidad (como el concepto de movimiento): *desde* dónde se parte, *hacia* dónde se parte, el *movimiento* del pasaje mismo. Teológica, metafórica e históricamente: *desde* Egipto, *hacia* la tierra prometida, en el *paso* por el desierto.

El concepto de «libertad» —como en la moral de Haring— no tiene la misma densidad dialéctica, ni la complejidad histórica, ni la claridad práctica de la categoría (y praxis) de liberación. El hecho de que Abrahán, Moisés y tantos otros «partan» desde la «tierra» de Caldea o Egipto hacia otra «tierra» que «te mostraré»³⁶ plantea una dialéctica entre *dos* términos. Las morales teológicas vigentes (las nombradas antes), al no poner radicalmente en cuestión la «tierra» primera (el «hombre viejo»; en América latina, el *actual* sistema de opresión que es el capitalismo dependiente), al no colocar como *necesario* horizonte de *todo* su discurso la utopía de la «tierra» futura (el «hombre nuevo»), todo lo que se trata en esos tratados es moral reformista, en tierra de caldeos, en Egipto. Jamás «saldrán» al desierto ni recibirán, en el desierto, la «nueva» ley (la «nueva» normatividad ética).

36. La categoría «tierra» (*'eres*) tiene un sentido escatológico estricto en la Biblia. Cf. Kittel, TWNT I, 676, art. *gē* (tierra). En Sal 37,11, Mt 5,5 o Heb 11,9 aparece este sentido. Nosotros queremos mostrar la dialéctica entre las *dos* tierras: «... de la tierra (*me 'areska*) a la tierra (*'el- ha 'eres*) que te mostraré» (Gn 12,1). «... de esta *tierra* hacia una *tierra* bella y rica, *tierra* en la que mana leche y miel» (Ex 3,8). Es un partir «de Egipto» (*mi-misraym*) (Ex 3,10).

La cuestión de las normas, leyes, virtudes, valores y aun fines debe situarse ya «dentro» de la problemática de las *dos* tierras (totalidad/exterioridad; sistema vigente/utopía; capitalismo dependiente/ alternativas, etcétera). Por ello, la cuestión de una ética de la liberación (genitivo objetivo) es el cómo se es «bueno» (justo, salvado), no en Egipto ni en la monarquía bajo David, sino en el «pasaje» de la transición de un orden «viejo» al orden «nuevo» todavía no vigente. Los héroes y los santos no guían su conducta por las normas «vigentes». Si así fuera, Washington hubiera permanecido buen súbdito de los monarcas ingleses; el cura Hidalgo hubiera obedecido las leyes de las Indias españolas; los héroes de la «resistencia francesa» hubieran cumplido sumisamente los mandatos hitlerianos en Francia, o Fidel Castro hubiera permitido que Cuba siguiera siendo una colonia de «fin de semana» de Estados Unidos. ¿Cuál es el fundamento de la eticidad de la praxis de los héroes cuando se levantan contra las leyes, las normas, las pretendidas virtudes o valores, contra los fines de un sistema *injusto*? Esta cuestión, que para europeos y norteamericanos puede ocupar un apéndice de la teología moral, para los cristianos de la periferia es el primer capítulo de toda teología fundamental —ya que responde a la pregunta: ¿Para qué la teología como totalidad?—. Barth, Tillich, Niebuhr, antes de la crisis del 29, vislumbraron estas cuestiones, pero estuvieron muy lejos de poder abordarlas con la complejidad actual en el plano mundial.

La ética de la liberación es un repensar la totalidad de los problemas morales desde la perspectiva y las exigencias de la «responsabilidad»³⁷ por el pobre, por una alternativa histórica que permita *luchar* en Egipto, caminar en el desierto en el *tiempo de la transición y construir* la tierra prometida, tierra prometida histórica que siempre será juzgada por la tierra escatológica «más allá de toda posibilidad de producción material histórica», el reino de los cielos que nunca será *del todo* construido en la historia (pero que se construye ya en las construcciones de las tierras perecederas de la misma historia).

37. La «responsabilidad» *por el otro*, por el oprimido, ante el sistema económico concreto de opresión. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (Frankfurt 1982) no plantea el sentido concreto de la «responsabilidad»: permanece en un nivel abstracto: considera la «tecnología», pero nunca como momento «del capital (*als Kapital*)», no comprende esta «subsunción» (*Subsumption*).

3. Algo sobre el método

Es comprensible que cuando, como Popper (*La sociedad abierta y sus enemigos*), se piensa probar que toda alternativa es una utopía origen de todas las catástrofes, lo que en teología fundamenta un cristianismo antiutópico, el método de la moral teológica no pueda ser sino analítico (en la tradición de un Ayer, Wittgenstein, etc.).³⁸ o más o menos ecléctico (tomando algo de la sociología, de la medicina, de la política, según las diferentes ramas de la moral). Estos métodos son válidos, pero mientras se entiendan como medios para un discurso moral teológico parcial. Se transforman en métodos ideológicos o de encubrimiento de la realidad cuando pretenden ser los únicos válidos y cuando critican los métodos holísticos como imprecisos, acientíficos.

En efecto, la puesta en cuestión del sistema *como totalidad* es lo propio del método dialéctico, desde Platón a Aristóteles³⁹ pasando por Tomás de Aquino, Kant, Hegel o Sartre. En realidad —como diría Heidegger, cuyo concepto de «mundo» es estrictamente dialéctico—, es un situar ontológicamente todo objeto o cosa que se me aparece ónticamente. El *saber referir* el medio, el instrumento «a la mano», el objeto a su fundamento (al ser) es lo propio del método dialéctico. En esto Marx no hace sino preguntarse por la mercancía, el dinero, la producción, etc., desde la luz y el fundamento del ser del capital (esencia del capitalismo).

El método ontológico (en este caso ontología económica),⁴⁰ sin embargo, ha insistido en la «negación de la negación» o la «dialéctica negativa» (por ejemplo, Adorno o la Escuela de Frankfurt, incluyendo al

38. Cf. en *Handbuch der christlichen Ethik* I, 68ss, el artículo de F. Boeckle, *Der sprachanalytische Ansatz*.

39. Véase mi *Método para una filosofía de la liberación* (Salamanca 1974), en *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 7, Editorial Docencia, Buenos Aires, 2010.

40. Los *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (1857-1858) (Berlín 1974) de Karl Marx, y más recientemente los *Manuscritos de 1861-1863* [*Zur Kritik der politischen Oekonomie* [*Manuskript 1861-1863*], Véase *Obras Selectas de Enrique Dussel*, t. 15, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (1985); t. 16, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63* (1988); t. 17, *El último Marx y la liberación (1863-1880)* (1990); *Las metáforas teológicas de Marx* (1994), Editorial Docencia, Buenos Aires, 2013. MEGA, III/2, tomos I-VI, 1977-1982) nos autorizan a reinterpretar a Marx desde una ontología en sentido estricto («So wird das Kapital ein sehr mysteriöses Wesen»; *ibid.*, p. 2163, línea 11).

mismo Ernst Bloch). El proceso revolucionario, de negación de la totalidad vigente (Lukács), es una praxis que surge desde la negación de la negación: de la negación de la opresión producida por el sistema en los oprimidos. En cierta manera, la negación de la negación tiene al sistema como horizonte y sólo es superado desde una utopía que, como fantasía artística (Marcuse, *Eros y civilización*) o como alternativa proyectada, en realidad es posibilidad desde «el mismo» sistema. El origen de la negación es el mismo sistema o es un horizonte vacío (pura posibilidad u horizonte trascendental: reino de la libertad, como absoluto tiempo libre).

Por el contrario, la ética de la liberación se mueve desde la afirmación del otro real, existente, histórico. Hemos denominado este *momento positivo* transontológico (metafísico) del arranque o punto activo de inicio de la negación de la negación: *lo analéctico*.⁴¹ Queremos indicar con *ana-* (del griego) un «más allá» del horizonte ontológico (del sistema, de la «carne»), «más allá» o trascendental al ser. Ese *logos* (*ana-logos*), discurso que se origina desde la trascendencia del sistema, contiene la originalidad de la experiencia hebreo-cristiana. Si «al comienzo creó Dios» (Gn 1,1), es porque el otro es anterior al principio mismo del cosmos, el sistema, la «carne». La «anterioridad» metafísica del otro (que crea, se revela) tiene igualmente su momento histórico, político, erótico.

El pobre, la clase oprimida, la nación periférica, la mujer objeto sexual, tienen *realidad* «más allá» del horizonte del sistema que los aliena, los reprime, los deshumaniza. La «realidad» que el pueblo nicaragüense contenía, «más allá» del horizonte del somocismo, del capitalismo dependiente, es el punto de apoyo para la negación de la opresión y motivación para la praxis de liberación. El oprimido contiene (en la estructura de su subjetividad, de su cultura, de su economía subterránea, etc., en su exterioridad analéctica) el resorte transistémico (escatológico) que le permite descubrirse como oprimido *en el sistema*. Se descubre «como oprimido» si se experimenta escatológicamente como distinto del sistema en su exterioridad al mismo. La afirmación analéctica de su dignidad, de su libertad (negada en el sistema), de su cultura, de su trabajo («trabajo improductivo» para el capital, pero *real* para sí) *fuera del sistema* (y «fuera» del sistema no porque el pobre lo haya conquistado, sino frecuentemente porque el sistema lo considera «nada», no ser, y es desde

41. Véase mi artículo reciente sobre la «analéctica» *Pensée analectique en philosophie de la libération*, en *Analogie et Dialectique* (Ginebra 1982) 93-120.

esa *nada* [real] desde donde se construyen los *nuevos* sistemas) es lo que origina la movilidad misma de la dialéctica.

El método y la realidad histórica no comienzan por la negación de la opresión, sino que la negación de la opresión comienza por la *afirmación analéctica* de la exterioridad del otro (escatológica e histórica), desde cuyo proyecto de liberación se efectúa la *negación de la negación* y la construcción de *nuevos* sistemas. Esos sistemas no son sólo realizaciones *unívocas* de la actualización de lo que estaba en *potencia* en el antiguo sistema injusto. El nuevo sistema es la realización *analógica* que incluye algo del antiguo sistema (*similitudo*), pero algo absolutamente nuevo (*distinctio*). El nuevo sistema era imposible para el antiguo: hay *creación* por la irrupción de la alteridad analéctica del pobre en su propia liberación.⁴²

El método de la ética de la liberación —como momento del acto creador de la libertad incondicionada de Dios y del acto redentor de la subsunción (*subsumptio*) en Cristo de la carne (el sistema) por la irrupción analéctica del Verbo, la negación del pecado y la construcción del reino— es analéctico. No sólo una dialéctica negativa, sino una dialéctica positiva, donde la exterioridad del otro (el Creador, Cristo, el pobre) es condición práctico-positiva del movimiento metódico mismo. El pobre, su praxis liberadora misma, como anterioridad analéctica, es por ello el momento fundamental y primero. La ética viene *después*, pero afirmando en primer lugar la prioridad absoluta *del pobre*: *este* hombre pobre en el que se revela como interpelación y responsabilidad absoluta Cristo *pobre*, Dios *mismo*.

En América latina, *ética de la liberación* es justificar la bondad, heroicidad y santidad de la praxis de liberación de un pueblo oprimido en El Salvador, Guatemala, Argentina o Brasil (en Egipto), que camina ya por el desierto (como Nicaragua), donde el «sacerdote Aarón» —que-riendo volver a Egipto— rinde culto al becerro de oro (el ídolo), debiendo el profeta (Moisés: ¿la ética de la liberación?) no sólo destruir al fetiche, sino ofrecer al pueblo que se libera la «nueva» ley. Pero la «nueva» ley nace en dialéctica oposición a la ley de Egipto. No es posible comenzar planteando —como hacen las morales— la moralidad del acto por su relación trascendental a la norma o ley. Por el contrario, la

42. EL., § 25, tomo II, pp. 58ss; S 47, tomo UI, pp. 109ss; § 66, tomo IV, pp. 109ss; § 73, tomo V, pp. 91ss.

eticidad absoluta del acto dice relación trascendental a la construcción del reino en los procesos históricos de liberación de los pobres concretos, materiales, «que tienen hambre». Desde este horizonte, *sólo después*, pueden plantearse todos los problemas de la subjetividad abstracta moral (con la que comienzan todas las teologías morales).

Desde la encíclica *Laborem exercens* tenemos un buen punto de arranque para fundamentar una ética de la liberación en la carnalidad explotada del pobre en su trabajo, radicalidad eucarística o económica que habrá que profundizar en el futuro.⁴³

43. Con razón el pensamiento polaco (cf. Józef Tischner, *La soolta storica*, trad. italiana, Bolonia 1981; y *Etica del lavoro*, Bolonia 1982, en especial «Il lavoro privo di senso», pp. 76ss) ha tomado el «trabajo» como centro de reflexión teológica. Para Polonia, el problema es el *control* del producto del trabajo por parte del trabajador. Para América latina, el problema es el *consumo* (porque hay hambre, producto de la opresión y del robo estructural) del producto del trabajo. En Polonia, el trabajador (la *nación*) quiere saber *para qué* produce el pan y tener control de su producción. En América latina el trabajador (el pueblo) quiere *poseer* el fruto de su trabajo, el pan eucarístico. Véase la obra de John Desrochers *The Social Teaching of the Church* (edición privada, Bangalore 1982), en especial pp. 637ss. Es evidente que la *Laborem exercens* permite a la ética de la liberación radicalizar materialmente su discurso.

Capítulo IX

El Reino de Dios y el pobre¹

Pienso que la dialéctica relación entre el pobre y el Reino de Dios es el tema central de la situación de la fe y la praxis cristiana en América Latina, y, por ello, de la reflexión teológica y las opciones eclesiales.

El Reino de Dios es un «ya» que ha comenzado entre los hombres por la presencia de Cristo, por su señorío, por su Iglesia. Pero es igualmente un «no-todavía» que adviene, que lanza la esperanza hacia la Parusía que viene hacia nosotros como el futuro. El Reino como el presente «ya» y como el futuro «no-todavía», como la historia «ya» transformada por la encarnación del Cristo pobre y crucificado y como el «más-allá» de la historia o la Historia verdadera, el Reino, repito, es la unidad dialéctica de una acción real pero cumpliéndose aún sin término.

Eliminar del Reino su presente es aceptar la historia meramente como un «valle de lágrimas» sin sentido; eliminar del Reino su futuro es fetichizar el presente y caer en la idolatría. Aceptar la tensión del «ya» pero «no-todavía» tiene relación esencial con la realidad material del pobre que, en su estatuto de oprimido y como presencia de la injusticia (la imperfección o no-identidad como ausencia del Reino), manifiesta en su misma miseria la necesidad del advenimiento del cumplimiento infinito de las carencias históricas. La realidad del pobre permite descubrir la realidad del «no-todavía» del Reino, impide la fetichización del «ya» del Reino y le da la movilidad dialéctica necesaria para que la fe, la esperanza y el amor sean todavía posibles.

Si no hubiera pobres: o estaríamos «ya» en el Reino sin un «todavía», o estaríamos en un idolátrico Reino de este mundo, y en este caso no es que no haya pobres sino que se los ha ocultado, exportado o asesinado, pero no por ello dejará de haberlos. La pretensión histórica de una sociedad sin pobres es la pretensión idolátrica de ser el Reino de Dios en la tierra.

1. «El Reino de Dios y el pobre», en *Leónidas Proaño. 25 años de obispo de Riobamba*, CEP, Lima, (1979), pp. 255-267.

Esta cuestión es central en la realidad del capitalismo, que tiende a pensar que ya no hay pobres en Europa o Estados Unidos (porque el sistema los «produce» afuera del 'centro', en la «periferia» subdesarrollada por el desarrollo de los desarrollados), y es igualmente central en la realidad de los países subdesarrollados y periféricos, que tienden a secularizar o absolutizar el proyecto de liberación de los oprimidos y pobres (tentación de hacer de un proyecto histórico el Reino).

Por ello, la dialéctica del «ya» pero «no-todavía» del Reino permite desfetichizar una visión presentista o idolátrica del capitalismo y dar fluidez histórica a los proyectos de liberación de las naciones y clases oprimidas.

Veamos esto por parte y teniendo en cuenta algunas cortas tesis a manera de resumen anticipado de conclusiones para la discusión.

En la opresión de Egipto o Babilonia el pueblo de Israel se descubre como el pobre oprimido. En la Monarquía —y posteriormente en la cristiandad bizantino-latina— se tiene a confundir el Reino de Dios con la ciudad terrena. En el posexilio se llega a definir definitivamente el sentido espiritual de la pobreza real de la opresión con significación escatológica.²

Siendo ésta una ponencia teológica, damos por conocida la exégesis escriturística de los temas que expondremos.

1. El pobre es el oprimido, y en tanto oprimido tiene la apertura o disponibilidad espiritual para el Reino

La praxis de dominación, el pecado —como lo hemos explicado en otro trabajo—³ es la acción misma del «Príncipe de este Mundo», de otra manera, de los que poseen el poder y lo ejercen (sea a nivel económico, político o ideológico). La praxis del dominador se ejerce sobre otro hombre: sobre el dominado, sobre el oprimido. Cristo, por ello «tomó la forma de esclavo» (Fil 2,7), porque el justo es el que no comete

2. Cfr. Jorge Pixley, «El Reino de Dios: ¿Buena Nueva para los pobres de América Latina?», en *Servir* (México) 73 (1978), pp. 7-46; Álvaro Barreiro, «Comunidades Eclesiales de Base y Evangelización de los pobres», en *Servir* 67-70 (1977), pp. 279-346.

3. Véase mi artículo «Dominación-Liberación», parágrafo 5, en *Concilium* 96 (1974), ed. inglesa, pp. 40-42.

pecado. El que no comete pecado no es dominador; es entonces el dominado, porque en el nivel de la praxis no hay un *tertium quid*. No es posible la neutralidad, la no opción.

El pobre es el oprimido, mucho más que el carente de bienes. La carencia de bienes es el fruto de la opresión. Por supuesto que se trata de la opresión real, quiere decir económica, política, ideológica (más que meramente material; sin embargo, la materialidad de la pobreza es su objetiva existencia).

Si el pobre es ante todo el oprimido como oprimido, la pobreza es un concepto dialéctico: tiene dos términos para su comprensión. No es la pura carencia de alguien de algo (relación sujeto-objeto). Es la carencia de algo por parte de alguien oprimido por otro (relación sujeto-objeto-sujeto). El dominador entra en el contenido del concepto de pobre. No hay un pobre absoluto ante Dios [como disponibilidad espiritual absoluta]. Hay un pobre real ante Dios, porque hay un dominador que hace al pobre lo que es: un oprimido, un ser carente de sus posibilidades.

Absolutizar, fetichizar o sacar al pobre de su dialéctica y constitutiva relación con el rico u opresor es el primer mecanismo ideológico (teológico) que usa el dominador para definirse después como pobre «espiritual» o «de espíritu» (desviando el contenido semántico hacia lo que nunca es el «pobre según el espíritu»).

Desmaterializar o desrealizar el concepto de pobreza es absolutizarlo o no referirlo a su término constitutivo: el dominador.

Sin rico, dominador o pecado (mejor: pecador) no hay pobre ni pobreza.

El pobre y la pobreza es un fruto del pecado, del pecador. Definir la pobreza como una virtud o como una actitud absoluta ante Dios, como una disponibilidad semejante a la humildad, es desrealizarla para poder usarla como justificación o legitimación de la riqueza: «También los ricos son pobres en su espíritu, en su intención, en su disposición». Así desmaterializada o desrealizada la pobreza ha sido aniquilada como concepto bíblico crítico y se transforma en una ideología de dominación. En efecto hay muchos ejemplos contemporáneos de ese deseo de «universalizar» la pobreza (todos somos pobres) o simplemente relativizarla o disminuirla («¡los pobres no son tan pobres y dejarán de serlo si imitan nuestras virtudes de laboriosidad!»).

Veamos tres ejemplos:

Ante la convocación de la III Conferencia General del Episcopado latinoamericano, se redactó en diciembre de 1977 un «Documento de Consulta». En el número 651 se dice:

«En su significado inmediato pobre es el hombre que está afectado por situaciones reales de carencia o privación. Es conveniente darle un sentido más amplio. Puede designar en sentido económico, a quien carece de bienes materiales, pero también, ampliando este significado, a quien carece de participación en los servicios de la sociedad. En una palabra pobres son los débiles, los faltos de poder económico, social, político o vital».

Adviértase, cómo es una carencia sin contrapartida dialéctica.

Es una carencia sin causa, sin culpable. Es una pura negatividad «absoluta» («absuelta» de toda relación real). No hay dominador, opresor, causa de la pobreza, de la carencia.

Pero lo más grave es que para los redactores del Documento dicha definición abstracta, absoluta o fetichizada de pobreza no es «religiosa». Es decir, pareciera que la pobreza real, objetiva, material, es diferente de la pobreza «religiosa»:

«(La) pobreza más profunda, religiosa y específicamente cristiana designa la actitud espiritual del hombre que, reconociéndose débil e impotente, se abre por la esperanza, a la salvación de Dios» — dice en el número 652.

Al no definirse la pobreza como un aspecto de la opresión, y al no definir la opresión objetiva, real, material (económica, política, etc.) como pecado, se llega a un doble error. Por una parte, a no comprender la realidad «religiosa» de la pobreza material, y, por otra, a establecer la pobreza «religiosa» en un nivel irreal. En realidad, los dos errores son consecuencia de lo mismo: no se ha descubierto que la esencia de la pobreza no es la carencia sino ser el objeto de la opresión del dominador o del pecado.

Este mecanismo ideológico-teológico de desrealización de la pobreza, que parece tan «religioso», no va sin consecuencias ni deja de tener oscuras causas. En realidad, es un mecanismo que al permitir hasta a los ricos (dominadores) materiales ser pobres «espirituales-religiosos», desnaturaliza el Evangelio. Es el primer paso hacia la fetichización del sistema. Lo peor es que se trata de una fetichización cristiana del sistema.

En el documento de la Trilateral Commission de Cooper, Kaiser y Kosaka —titulado *Toward a renovated international system*, algo así como una declaración de principios del equipo Carter, o de Brzezinski-Rockefeller— se expresa que «las disparidades de condiciones entre las entidades políticas son naturales [disparities in conditions between political entities are natural]» (p. 21), lo que no se opone a que ante la «extrema pobreza (extreme poverty)» y teniendo en cuenta los principios morales de la civilización occidental y cristiana, «creemos que los países trilaterales deberían aumentar sustancialmente el flujo de recursos destinado a mitigar la pobreza mundial (We believe that the trilateral countries should substantially increase the flow of resources addressed to alliviating world poverty)» (p. 44). Es decir, para los ideólogos del capitalismo norteamericano la pobreza es una realidad sin historia, sin término, es como un absoluto natural. No se explica por la dominación, explotación, opresión, sino por la extensión del territorio de los países, su población, sus recursos, etc. (p. 21). Sin culpabilidad de ningún tipo, sin verse involucrados en ser la causa de dicha pobreza con limosnas, ayudas, proyectos parciales. De esta manera los que dan limosnas, ayudas, proyectos tienen «la conciencia tranquila», más que eso: son virtuosos cristianos que «aman al prójimo».

Estos «Trilateralistas» no descubren que por el intercambio desigual del comercio, por las «ganancias» desmesuradas de sus inversiones o créditos, por la presencia militar de sus ejércitos, por el ejercicio de la dictadura de los Jefes de Estados formados en sus escuelas y universidades, por esas causas esos países están en la «extrema pobreza». Pobreza para ellos es pura carencia de bienes —como para el Documento de Consulta del equipo que lo redactó—, pero no noción dialéctica.

Este concepto del capitalismo norteamericano de pobreza (que es igualmente el que tiene el capitalismo europeo y japonés), se deja ver también en los políticos de la «periferia» que en América Latina denominamos «desarrollistas» —que pretenden desarrollar nuestros países en un capitalismo dependiente de Estados Unidos, gracias a la ayuda tecnológica y de capitales extranjeros—. Una estudiosa del tema ros dice que se debe relativizar la pobreza para que un proyecto reformista sea posible:

«La pobreza es relativizada de tal modo por Juscelino Kubitschek —Presidente brasileño desde 1956— a fin de que el desarrollo pueda eliminarla: 'El desarrollo económico tendrá como consecuencia

la eliminación de la pobreza', dice Kubitschek en *Directrizes Gerais do Plano Nacional*».⁴

Relativizar la pobreza, disminuirla, es lo mismo que negarla. La niega el capitalismo norteamericano, el desarrollismo de los países periféricos y la teoría orgánica a los intereses de ambos.

En conclusión. El pobre es el oprimido y en tanto que sufre real y materialmente la opresión se abre religiosamente ante Dios, el Reino. Desde su hambre, desnudez, sufrimiento, la disponibilidad al Reino es religiosamente real, espiritual —es decir, según el Espíritu de Dios y no «en la intención» sólo. Esta experiencia la sufrió Israel en Egipto, en Babilonia y la sufre todo hombre y cristiano cuando es oprimido, sea por su situación originaria de clase, sea por la posición que resulta de la opción por los intereses de las clases oprimidas. Moisés era hijo del Faraón, pero al optar por los intereses de los esclavos fue al fin perseguido como ellos y debió objetiva y materialmente —y por supuesto «religiosamente»— huir al desierto.

2. El pobre es el sujeto del Reino en tanto «sujeto-activo». El sistema fetichizado interpreta la praxis o actividad liberadora del pobre como subversión satánica, demoníaca, del orden.

La dominación del pecado estructura los sistemas históricos de tal manera que unos son los opresores: «los príncipes de las naciones las dominan» (Mat. 20,25), y otros los dominados u oprimidos. La praxis de dominación no es casual o esporádica, forma sistema. Es un sistema práctico-político, técnico-económico, ideológico-cultural de dominación. Cada hombre, quiéralo o no, súpalo o no, forma parte de estratos sociales que cumplen trabajos diversos y que están en los diversos niveles de las relaciones sociales. Cada individuo forma parte de una clase. La dominación del pecado define entonces la dominación de unas clases sobre otras y promueve la tensión entre ellas. La oposición pasiva, como mera dominación aceptada, u oposición activa, como lucha o guerra, son el fruto de la dominación del pecado. El pobre, como clase oprimida, como nación oprimida, como sexo oprimido, es pobre

4. Miriam Limociro Cardoso, *La ideología dominante*, México, Siglo XXI, 1975. p. 94.

estructuralmente. Toda acción o lucha del pobre contra el «orden», dentro del cual es clase oprimida, es una acción contra la legalidad, la estructura y el poder orgánico del sistema.

El Reino de Dios nunca puede identificarse con el sistema vigente. La aceptación pasiva del orden vigente, como orden de dominación, es negación del Reino de Dios en aquello de que el Reino es un «no-todavía». Si el pobre u oprimido acepta el orden vigente con «resignación», en su misma aceptación hay negación de su participación con el Reino futuro.

El pobre es sujeto participante del Reino en cuanto activamente efectúa alguna praxis en favor de un orden distinto o en contra del orden vigente. La praxis del pobre lo constituye en «sujeto» del Reino, si se entiende por tal el hombre o conjunto de hombres que emergen en un momento determinado de la historia como portadores de un nuevo proyecto histórico.

Por su parte el sistema, como la monarquía de Israel, la Cristiandad bizantino-latina, o los regímenes capitalistas que exclaman: «Gott ist mit uns» —del capitalismo nacional alemán bajo Hitler y apoyado por toda la burguesía de su país— o «In God we trust» —inscrito en el billete de un dólar—, todos estos sistemas se absolutizan, piensan ser Dios o estar apoyados en Dios o defender a Dios. La fetichización o divinización del sistema es la legitimación ideológica de que el «orden» establecido se identifica con el Reino. En la metamorfosis de la Ciudad de Dios ésta se habría identificado con la Ciudad terrestre (al menos ésta es la pretensión de los dominadores).

Pero nunca, como en la sociedad burguesa, el «sujeto» había sido sujeto poseedor de propiedad privada. Para Hegel, en el comienzo de su *Rechtsphilosophie* (parágrafos 34 y ss.), el sujeto como «voluntad libre» es un sujeto abstracto y vacío hasta tanto no se determina por algo: el sujeto deviene real en la posesión (Besitz) de la cosa con propiedad privada.

Todo el sistema capitalista estructura a los sujetos como propietarios. En este caso el pobre, como carente de bienes, es el no-propietario, el no-sujeto de derechos, porque no tiene nada sobre el cual ejercer sus derechos. El pobre como no-propietario y no-sujeto no aparece como «parte» constituyente del sistema. En el sistema fetichizado no hay lugar para el pobre. El sujeto absoluto es el Capital. La ley absoluta es la de la ganancia. La repartición de los beneficios no se hace en vista de las necesidades del pobre sino desde la «posibilidad» del Capital. El

pobre es inmolado al Fetiche. Nos dice Franz Hinkelammert desde San José de Costa Rica:

«El dinero aparece como un ser dotado de subjetividad. Pero a diferencia de la subjetividad de las mercancías, entre las cuales no hay jerarquía, el dinero aparece como superior, es el rey del mundo de las mercancías. No es una mercancía cualquiera, sino destacada, aun cuando cualquier mercancía se puede transformar en dinero. 'Estos tienen un consejo, y darán su potencia y autoridad a la bestia. Y que, ninguno pudiese comprar o vender, sino el que tuviera la señal o el nombre de la bestia, o el número de su nombre' (Apocalipsis). El dinero aparece como la bestia, por la cual el hombre ha perdido su libertad».⁵

El sistema capitalista, el «Capital», se ha fetichizado, se define a sí mismo como el Reino, como un Reino que es «ya» del todo y eternamente. Todo el que se levanta ante el fetiche es para el fetiche el mal, el Maligno mismo, el peligro, el Enemigo. Y este Enemigo puede aparecer en todos los órdenes: sea en el orden global o internacional (como nación oprimida), en el orden nacional (como clase oprimida en lucha de clases), en el orden particular (como el pobre que implora de comer):

«El enemigo principal lo constituyen 'las fuerzas centrífugas del nacionalismo', ya que pueden llevar a decisiones unilaterales y políticas de confrontación, afectando la estabilidad del conjunto del sistema. Los *Triangle papers* están repletos de referencias sobre los «efectos negativos» de las medidas nacionalistas».⁶

Es evidente que la liberación de los países pobres y dependientes, oprimidos, depende de un proceso de emancipación «nacional». Lo «nacional» es considerado por las transnacionales, por el Capital Internacional, como el enemigo, como un sujeto sin derecho que «molesta», «fastidia», subvierte la globalidad del sistema. El pobre no tiene subjetividad.

En el nivel nacional, por su parte, se niega la posibilidad de una militancia, una actividad, una lucha de la clase oprimida. Se la considera anticristiana, contra el amor. Vekemans. López Trujillo. Pierre Bigo, por ejemplo, en América Latina, condenan la lucha de clases como la praxis

5. *Las armas ideológicas de la muerte*, EDUCA, San José (Costa Rica), 1977, pp. 25-26.

6. Cario Rico, «Interdependencia y Trilateralismo», en *Estados Unidos* (México), 2-3 (1978), p. 84.

misma del Maligno. No advierten que la tensión activa o actual entre las clases se origina en la praxis de dominación del opresor o poseedor del Capital. Cuando el pobre dice «¡Tengo hambre!» y extiende su mano para saciar dicha hambre, el dominador exclama: «¡lucha de clases!». En realidad, no se trata más que de la actividad del pobre por alcanzar los bienes que el sistema le niega y que él necesita por derecho natural y divino.

La praxis del pobre, interpretada por el sistema fetichizado como su enemigo mismo, es el acto mismo por el que el Reino avanza desde su «ya» hacia el «no-todavía». Sólo una praxis crítica contra el sistema fetichizado, su destrucción en definitiva, permitirá a la historia avanzar a una nueva «figura», superadora de la presente y más próxima de la Parusía. La praxis de aquel que para el sistema no es sujeto (de propiedad) es, realmente, la praxis del sujeto del Reino, como sujeto de las naciones, las clases y los individuos emergentes nuevos, que miran hacia el futuro y no temen dejar el presente de la opresión que es su prisión.

Los «sujetos» que colaboran en la construcción del Reino no pueden ser los sujetos de la propiedad y el poder del sistema. El pobre, en cuanto oprimido y activo liberador, es el sujeto del Reino: «Bienaventurados los pobres, porque de Uds. es el Reino de Dios» (Luc. 6,20). Es miembro del Reino de Dios el que no es miembro del Reino de este Mundo. Como el pobre es «el otro» del sistema, cabe aquí usar la definición de Sartre: «Autrui c'est l'enfer», es decir: el Maligno. En efecto, para el sistema, para el Reino de este Mundo, para sus príncipes, el Reino de Dios es su opuesto absoluto: es el infierno. Y la praxis de los pobres, los sujetos activos del Reino de los Cielos porque no son ciudadanos de la ciudad terrestre donde son simples oprimidos no-sujetos de propiedad ni derecho, es para el Maligno que fetichistamente se hace pasar por Dios una acción subversiva, satánica, atea.

Es así como hoy en América Latina los dictadores satanizan la acción liberadora de los pobres en nombre de Cristo, no sin apoyo de los cristianos del «centro», norteamericanos y europeos. Hasta obras como «Misereor» apoyan la crítica a la teología de la liberación, es decir, pagan para que la praxis liberadora de los pobres no obtenga su legitimación divina, para que los pobres no comprendan que su acción innovadora en la historia (en la economía, la política, la ideología y, por ello, en la religión) es colaborar en la realización del Reino de Dios.

3. El Reino de los Cielos exige articular adecuadamente el proyecto histórico de liberación con la dimensión escatológica. El cristianismo anti-utópico critica el proyecto histórico de liberación como irracional, oscurantista.

El pobre puede ser negado por «universalización» (tesis 1), y al ser todos pobres el Reino se identifica con el sistema vigente. El pobre puede ser negado como «sujeto» (tesis 2) y toda praxis liberadora del pobre es satanizada por el sistema fetichizado que pretende de nuevo identificarse con el Reino. En tercer lugar, el pobre puede ser negado en su «objetivo» o proyecto (tesis 3), con lo cual el proyecto del sistema vigente no se opone con el del Reino escatológico. Es decir, la esperanza en el Reino sin la mediación de una esperanza histórica en el sistema futuro más justo se toma en la alimentación de la fetichización del sistema y en la posibilidad de la explotación del pobre. Veamos la cuestión por partes.

En el cosmopolitismo estoico o epicúreo el Imperio romano era, de alguna manera, la Ciudad de los dioses: por naturaleza el sistema era divino, eterno, sin futuro. Por el cristianismo ningún sistema puede pretender ser natural o eterno. La esperanza del Reino escatológico critica toda pretensión de inmovilidad de todo sistema histórico. Pero —y toda teología de la esperanza que no exponga con claridad esta cuestión se torna nuevamente fetichista—, entre el sistema presente y el Reino escatológico hay todavía una tercera dimensión: el proyecto y la esperanza de una utopía positiva (contra una utopía puramente negativa o veleidosa: imposible) e histórica. Por ejemplo en América latina entre el estado presente de opresión y dependencia del capitalismo norteamericano (presente histórico donde de todas maneras se da también el «ya» del Reino) y el Reino escatológico más-allá de la historia (el no-todavía], existe la dimensión de un sistema histórico distinto: por ejemplo el socialista se opone al sistema vigente capitalista (que constituye al pobre como pobre y oprimido) y puede (y debe) articularse con el proyecto escatológico de liberación del Reino.

La crisis de fondo de los cristianos en América Latina y quizá en todo el mundo, es justamente cómo articular la dimensión del proyecto histórico. Para unos es, simplemente, un conservar el status quo, porque «todo futuro es peligroso». Es un conservadurismo religioso y capitalista dependiente. Para otros, más progresistas, desarrollistas (desde los puramente reformistas hasta los social-demócratas o terceristas), es nece-

sario no cambiar radicalmente el sistema sino «mejorarlo». Para otros, en cambio, *dada la situación estructural, el momento histórico-mundial y el análisis racional del capitalismo*, la liberación histórica de los pobres exige en América latina un nuevo sistema más humano, con mayor solidaridad, con otros principios (no ya el de la ganancia del Capital, sino el de la participación en el producto del trabajo de una manera justa). En estas tres opciones se sitúan todos los cristianos. Cada opción tiene su comprensión del pobre y de la función histórica del Reino. En realidad las dos primeras se unen para criticar a la tercera. Su crítica, teológica, se apoya en las ciencias sociales del capitalismo y en sus pensadores orgánicos.

Así, por ejemplo, el grupo que critica la teología de la liberación en Alemania, «Kirche und Befreiung», partiendo del pensamiento social de Popper, critica como irracional e imposible un proyecto de liberación no capitalista.⁷ En especial cuando Bossle habla de «la teología de la liberación, marxismo y oscurantismo praxeológico».⁸ Todos dependen de Weber quien «excluye de la discusión la posibilidad, la mera posibilidad, de las relaciones mercantiles de tipo socialista, y llega por ello al resultado de que el capitalismo es un límite infranqueable de la historia humana».⁹ Es por ello que para Popper un proyecto socialista no es viable, factible. Ante la no factibilidad de un proyecto caen en el irracionalismo utópico.

«Es mi firme convicción que esta insistencia irracional en la emoción y la compasión (Gefühle und Leidenschaften) conduce, en última instancia, a lo que sólo merece el nombre de crimen».¹⁰

Para la conciencia burguesa, y para las ciencias que emanan de ella, el proyecto histórico de una sociedad futura no-capitalista es imposible, no viable; todo intento de su formulación es irracional y, por último, la responsabilidad, amor y compasión por el pobre es considerado un verdadero crimen oscurantista. Weber genera a Popper, Popper a Bossle y éste apoya a la crítica de la teología de la liberación. Es una cadena perfectamente comprensible y orgánica.

7. Cfr. Hengsbach - Vekernans - López Trujillo - Bossie, etc., *Christlicher Glaube und gesellschaftliche Praxis*. Pattloch, Aschaffenburg, 1978. Publicación de un «encuentro» realizado en Roma del 2 al 7 de marzo de 1976, financiado por «Adveniat».

8. Ibid, p. 253.

9. Hinkelammert, *op. cit.*, p. 74.

10. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Francke, München, t. 11, 1977, p. 287.

Si unos critican la realidad del pobre por su «sujeto»,¹¹ otros lo critican por su «salida» futura, por su proyecto, declarándolo «científicamente imposible». Este antiutopismo burgués se torna después en un cristianismo antiutópico. El cristianismo antiutópico le enseña al pobre que no hay posibilidad de otro sistema más justo; por ello es necesario resignarse y encontrar un lugar en el sistema actual:

«La Iglesia lucha para que ellos (los pobres) obtengan un puesto digno —dice el Documento de Consulta para Puebla—, no sólo nominal y legal, sino real y efectivo en la sociedad civil» (nº 658).

El antiutopismo lleva al cristianismo al conformismo reformista. La eliminación de una utopía o proyecto histórico de liberación lleva al: 1 cristiano a consagrar al sistema. El Documento de Consulta consagra el capitalismo al asignarle a la Iglesia la función de buscar para el pobre un «puesto en la sociedad civil», en el sistema vigente. El pobre dejaría de ser pobre y el sistema dejaría de tener falencias, errores, injusticias. El sistema sería el Reino y los pobres habrían desaparecido.

En realidad la cuestión es más compleja. El sistema genera los pobres; el capitalismo genera naciones dependientes, clases oprimidas y marginales. La cuestión no es de «partes»; la cuestión es del «todo».

Por otra parte, todos los cristianos antiutópicos tienen dificultad de comprender la estructura de dominación como pecado. El mismo Urs von Balthasar llega a decir que «las situaciones sociales pueden ser incorrectas (*ungerecht*), pero no de pecado (*sündig*)»¹² —pretendiendo corregir con esto un texto de Medellín—, y de donde concluye que «un sistema tan complejo como el capitalismo no puede juzgársele rápidamente como de pecado».¹³ ¡Es siempre la misma cuestión!

Si el capitalismo incluye estructuralmente dominación; si los pobres (naciones, clases, individuos) son el fruto de dicho sistema de dominación; el sistema estructuralmente es «de pecado». Pareciera que se olvida lo que enseña Gehlen en aquello de que las estructuras o instituciones sociales no son más que funciones o roles habitualmente desempeñados

11. En el mismo «encuentro» de la nota 7: G. Cottier, «Der Clauenkampfeine Forderung der christlichen Liebe», pp. 212ss.

12. «Heilsgeschichtliche Uebrigzungen zur Befreiungstheologie», en *Theologie der Befreiung*, Ed. Lehmann, Johannes, Einsiedeln, 1977, p. 169.

13. Ibid, p. 170.

por individuos. Una estructura económica o social es de pecado en cuanto que los agentes del sistema cumplen una praxis de dominación (o pecado) cuando accionan dentro del sistema.

Al no criticar al sistema como «de pecado», al relativizar la pobreza del pobre, al declarar imposible un proyecto de nueva sociedad no-capitalista, se cierra toda salida histórica al pobre. El Reino de los Cielos debe esperárselo desde el sistema actual, sin superarlo ni destruirlo. El «ya» del Reino en el sistema ha negado un «no-todavía» histórico, futuro. La esperanza se fetichiza; catequizar o evangelizar al pobre es enseñarle la resignación, o como dice el «Documento de Consulta» de Puebla:

«Al evangelizarlos la Iglesia hace partícipes a los pobres de una suprema esperanza (sic), fundada en las promesas del Señor. Aun cuando desprovistos de todo (sic), trata de que posean la riqueza de tener un Dios, que siendo rico se hizo pobre (2 Cor 8,9) y de que la fe, como palabra que alimenta, les permita vivir con fortaleza y con aquella alegría del Reino (sic) ya en germen que ningún dolor humano pueda quitar» (nº 657).

Esta teología de la resignación del pobre en el «ya» del sistema como si fuera el Reino, es, justamente, lo que criticamos.

4. El pobre está «ya» en el Reino pero no del todo todavía. La religión es el «servicio» al pobre y por ello colaboración en la construcción del Reino de Dios

Herman Cohen decía, en su obra *Religion und Vernunft*, que la esencia del profetismo consistía en descubrir en todo el sistema al pobre y, desde él, efectuar el diagnóstico patológico del Estado. En efecto, el pobre es en el sistema la evidencia de su desorden, injusticia, irrealdad. El pobre, en su pobreza visible, material, inocultable, muestra claramente dónde el sistema no puede compartir los bienes; es decir, quienes sufren la dominación. El pobre en su realidad es la esencia del pecado del sistema. El pobre es el signo, la herida sangrante de la enfermedad profunda y estructural del sistema. La presencia del pobre es la ausencia del Reino de Dios. El pobre, sin embargo, en cuanto no «parte» del sistema, por cuanto es oprimido, marginal, no-sujeto de derechos ni propiedad, es «exterior» al sistema. El pobre, en cuanto exterior al sistema, es interior al Reino. De otra manera, la exterioridad del pobre con respecto a la totalidad del sistema o al Reino de este Mundo es participación o inte-

rioridad del Reino escatológico. En su exterioridad consiste su pobreza. La pobreza como carencia o negatividad radical es el hecho de no poseer o tener los valores o posibilidades del sistema (dichos valores y posibilidades los tienen los dominadores). La no-poseción y la exterioridad del sistema es posesión e interioridad del Reino.

Los Príncipes de este Mundo están ya en su reino, el de este Mundo. Nada pueden esperar de nuevo sino la consagración final del reino que dominan. Se espera permanecer igual. El cambio, la revolución es el mal supremo.

Por el contrario los pobres de este Mundo no son de este Mundo. Todo lo esperan de «lo nuevo» y en especial el término, fin o destrucción del sistema que los domina, que los constituye como pobres. La esperanza de un Reino más justo (el histórico y escatológico, como los esclavos de Egipto esperan ambos reinos «donde mana leche y miel») es propia de su pobreza. Es la misma negatividad de la pobreza el arranque impostergable de la esperanza. La esperanza del Reino tiene su punto de apoyo (*ex quo*) en el hambre, la sed, la carencia del pobre. Su esperanza de comer y beber, como decía Feuerbach en *La Esencia del Cristianismo*, es un acto religioso; es esperanza escatológica como la misma Eucaristía que es también comer y beber.

El pobre como exterioridad del sistema vigente, está «ya» en el Reino. Puede que no tenga conciencia de ello; puede que ninguna referencia explícita a Cristo y su Evangelio haya llegado a sus oídos. Sin embargo, toda praxis pobre realizada para comer, para beber, para construir un sistema más justo es un estar «ya» en el Reino. Esto exigiría mayores explicaciones, pero la extensión de esta corta ponencia nos impide extendernos.¹⁴

Es por ello que el «servicio» al pobre es culto a Dios.

La religión, como culto, es el ofrecer a Dios, el otro infinito, los productos del trabajo (una paloma, un pedazo de pan, de vino).

El culto es praxis (en cuanto relación de persona-persona: la cría y el Creador) manifestada por el regalo, la ofrenda del producto trabajo (relación hombre-naturaleza). El «pan» del sacrificio es producto económico ofrecido a Dios sin retomo, destruido ante El.

Para los hebreos trabajar (*habodah*) la tierra era expresado por mismo término con el que se indicaba el acto del culto en el templo. *Habodah*

14. Véase mi obra *Religión como supra e infraestructura*. Edicol, México, 1977.

(acción y trabajo del «Siervo de Yahvéh», el hebed) era trabajo y se cio, ayuda económica al pobre y servicio divino y absoluto.

El culto, la esencia de la religión, se cumplía en la praxis de servicio liberación del hermano. Por ello los profetas, criticando el legalismo sacerdotal liturgista, exclamaban: «Misericordia quiero y no sacrificios». Para la religión, en su sentido pleno, el culto tiene un estatuto económico (si por económico se entiende la relación del hombre con naturaleza, con el producto y con otros hombres). De esta manera, praxis que da de comer al hambriento, que ayuda a una clase o nación oprimida a liberarse, es un servicio al pobre como culto a Dios. La «misericordia» con el pobre es el «sacrificio» querido por Dios. El nuevo orden económico, político, ideológico, histórico, que se construye como nuevo hogar del pobre liberado —siempre parcialmente en la historia— fruto de un acto de culto: es productividad innovadora de productos por la exterioridad actual, para el pobre de hoy. El amor al otro como otro, como exterioridad, como ciudadano del Reino futuro (*ágape*), es la potencia movilizante de la infraestructura. La religión así no es una región ideológica supraestructural de justificación del sistema; la religión es praxis y trabajo infraestructural de destrucción del sistema vigente de pecado y de construcción de un nuevo orden histórico como ofrenda o sacrificio a Dios, como colaboración en la construcción del Reino de Dios que es un Don del Señor.

El revolucionario que es religioso no lleva entonces su posición religiosa como una accidental connotación innecesaria. Su religión es: radical apertura y condición posibilitante de mayor creatividad política y económica en el trabajo, en el servicio al pobre.

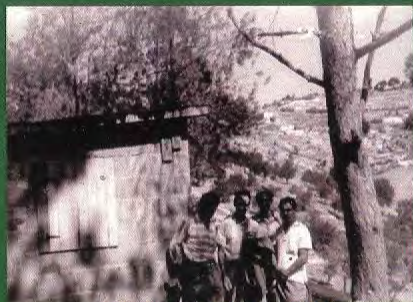
El servicio al pobre, que está «ya» en el Reino porque es exterior al sistema, es culto a Dios. El pobre, entonces, es la mediación necesaria del acto de adoración al infinito. El pobre, epifanía del Dios crucificado que exige ayuda, es al mismo tiempo camino necesario de salvación. El pobre es el origen de la vocación (llama a su servicio) y mediación de salvación (es a través del servicio al pobre que se rinde culto a Dios).

El Reino, entonces, como infinita posibilidad presente, pero esencialmente futuro, dice relación fundamental a la negatividad pobre. Sin pobre: o estamos ya en el Reino después de la historia, o estamos en la ausencia del Reino por fetichización del sistema (que, como hemos dicho, no es ausencia del pobre sino ocultamiento o asesinato de miseria). Con el pobre, ante su evidencia, ante su reconocimiento y justa inter-

pretación de su material miseria, el Reino se revela como ausente. Siendo pobre, con el pobre, la esperanza del Reino otro que el sistema vigente es una necesidad perentoria, tan perentoria como el comer del hambriento (en realidad en el mismo comer del hambriento el Reino ha comenzado). Es por ello que el servicio concreto, material y por ello religioso al pobre es culto a Dios y colaboración de la construcción del Reino. Y esto porque el servicio al pobre, realmente, estructuralmente, es destrucción del pecado {del sistema}; es construcción de un nuevo sistema histórico más justo como epifanía del Reino escatológico.

Negar al pobre es negar la ausencia del Reino. Es afirmarse como el Reino, siendo en realidad el reino de este Mundo ..

Afirmar al pobre, servirlo creadoramente, estructural e históricamente es mostrar la presencia del Reino en la satisfacción del pobre y la ausencia del Reino en la misma imperfección de esa sociedad. Por ello, el pobre es la epifanía del Reino o de la Exterioridad infinita de Dios.



En el *sikún arab*, Nazareth 1960
Mussa, Tanús, Paul Gauthier, E.D. y otro compañero

una publicación de Juan José Tamayo (teólogo español).

Se describe, en segundo lugar, el desarrollo de la Teología de la Liberación latinoamericana, cuyo núcleo teórico se origina en la experiencia de Dussel y otros compañeros obreros en el shikún (cooperativa de palestinos árabes israelitas) de Nazareth (Israel) entre 1959-1961, bajo la inspiración de Paul Gauthier (sacerdote obrero francés), que inició lo que posteriormente será denominada *Iglesia de los pobres* (y la propia Teología de la Liberación), gracias al compromiso con los pobres expresada en la obra de Gauthier: *Jesús, la Iglesia y los pobres*, escrita en esos años en la aldea del carpintero Jeshúa, fundador mesiánico del cristianismo.

En tercer lugar, se reproducen artículos y cortos textos de diferentes épocas que van bosquejando la evolución y la temática de la *crítica de la teología eurocéntrica* desde las hipótesis surgidas de las experiencias comunitarias del cristianismo latinoamericano que recupera la posición mesiánica de la comunidad de Jeshúa ben Josef en el primer siglo. La Teología de la Liberación es el retorno a dicho origen mesiánico como actualización desde los pobres en los últimos decenios del siglo XX y comienzo del XXI en su implantación colonial latinoamericana. El reciente Papa Francisco I, es un testigo de esa visión y de esas prácticas desde el Sur que hoy impactan también a los cristianismos del Norte. Sus antecedentes tienen ya más de medio siglo.

En cuarto y quinto se exponen algunos artículos de historia y de reflexión sobre el marxismo y la descolonización epistemológica de la teología que muestran la pertinencia actual de los temas tratados en algunos casos hace ya más de cuarenta años.

