

# ¿Ha muerto la teología de la liberación?\*

## La realidad actual y sus causas (I)

---

Pedro Trigo,  
Centro Gumilla,  
Caracas, Venezuela.

### 1. Lo que dicen los opositores

Para los órganos de la opinión pública, para las instancias vaticanas, para gran parte de la jerarquía eclesial latinoamericana, para el ambiente académico teológico y para la mayoría de los agentes pastorales, la teología de la liberación ha muerto. Para decirlo de la manera más simple, para ellos, estaba ligada al marxismo y cayó con el muro de Berlín. En el mundo construido tras la caída del socialismo real no tienen cabida doctrinas, ni prácticas como las que propugnaba la teología de la liberación. Ahora, no sólo no son pensables proyectos de liberación como los que ella propuso, sino que no hay ningún colectivo interesado en ellos. Quienes menos interesados están son los pobres, a quienes se remite esta teología. Fue, como tantos otros, un proyecto de la clase media, dirigido a las clases populares. No salió de ellas, ni ellas lo asumieron como suyo. Por eso, murió de irrelevancia.

Hemos recogido estas apreciaciones, y de la manera más punzante, porque siempre es sano tomar en cuenta la opinión, sobre todo la adversa<sup>1</sup>, cuando se

---

\* Lección inaugural, tenida el 8 de febrero de 2005 en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá.

1. Los críticos más persistentes son CEDIAI (Bogotá) y su revista *Tierra Nueva*. Este centro editó numerosos libros de impugnación y recogió también muchos materiales en torno a ella. Como ejemplo de ambas tareas estaría el voluminoso expediente (955 páginas) titulado *Teología de la liberación*, que lleva el significativo subtítulo de *Análisis y confrontación hasta Libertatis Nuntius* (Bogotá, 1985). No podemos omitir el nombre del cardenal López Trujillo, quien desde el comienzo se ha interesado por el tema, denunció lo que consideraba desviaciones y expuso una visión alternativa. Véase, como ejemplo de sus intervenciones iniciales, *La liberación y el compromiso del cristia-*

trata de propuestas públicas<sup>2</sup>. En lo dicho, que creo resume lo que está en el ambiente, afloran las siguientes cuestiones: la pertenencia o no de la teología de la liberación a la esfera del marxismo, el sentido de ese horizonte y de esas propuestas, en esta nueva época, y el sujeto de la teología de la liberación, es decir, su carácter popular, que ella proclama.

## 2. El motivo de fondo

### 2.1. Demonización de la teología de la liberación en los medios

Desde finales de los años sesenta hasta fin de los ochenta, la teología de la liberación ocupó —o más bien preocupó muy en serio— a los dueños de las agencias de noticias, de las cadenas de televisión y de los medios impresos. Por eso, concedieron un espacio desmedido y del todo sesgado a lo que tenía que ver con ella. Acorde con el estilo simplificador de los medios masivos y masificadores, la teología de la liberación fue iconizada. No hicieron análisis, no la describieron, ni caracterizaron. Todo se redujo a unos *slogans*, confirmados con datos, ya fueran frases o acontecimientos, sacados de contexto y malinterpretados. No se trató de informar, sino de crear noticia, es decir, de estigmatizar no sólo a unos teólogos, ni a una corriente teológica, y ni siquiera a una línea pastoral concreta, sino a una dirección institucional. Se quería, por todos los medios, apartar a la institución eclesiástica de una opción que había proclamado y que ponía en práctica. Presionaron a la institución para que desistiera de tomar esa dirección. Y el medio más sencillo era demonizarla para asustar a los que iniciaban el camino y, en general, a los fieles de siempre y más aún a los aliados tradicionales.

### 2.2. El cambio del lugar social de la institución eclesiástica

Así, pues, la resistencia visceral provocada por la teología de la liberación y la guerra sin cuartel que le hicieron no fueron motivadas por ninguna tesis teológica: se debió al cambio de lugar social de la institución eclesiástica, deci-

---

*no ante la política*, Bilbao, 1973; *Teología liberadora en América Latina*, Bogotá, 1974. Ver también el volumen de las "Conversaciones de Toledo" (junio 1973), titulado *Teología de la liberación*, Burgos, 1974, que reunió a personalidades significativas.

2. Quiero referirme a dos opiniones, muy sintomáticas, que sería bueno tener en cuenta. La primera es la de Hugo Assmann, "Por una teología humanamente saludable", en *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella, 2000, pp. 139-154; la segunda de Carlos Palacio, "Treinta años de teología en América Latina", en *El mar se abrió*, Santander, 2001, pp. 47-59. Dos valoraciones desde el campo evangélico: Barrera, "Los excluidos y crisis de paradigmas en la teología de la liberación", *Cristianismo y Sociedad* 128 (1996) 7-31; y Altmann, Bobsin y Zwetsch, "Perspectivas de la teología de la liberación. Dificultades y nuevos rumbos en un contexto de globalización", *Cristianismo y Sociedad* 139 (1999) 49-57. Además, Robles, "Postmodernidad y teología de la liberación", *Cristianismo y Sociedad* 137 (1998) 49-66.

dido en la Segunda conferencia general del episcopado latinoamericano, reunida, en 1968, en Medellín. Es cierto que la teología de la liberación fundamentaba, sistematizaba y justificaba de forma evangélica el paso del evangelio de la cúspide social, donde con grandes vicisitudes se había mantenido desde la colonia, al mundo popular, como su lugar social, digamos, natural. Para los *medios*, lo grave no era que unos teólogos escribieran libros o dieran charlas sobre esos temas, ya que la teología siempre había sido cosa de minorías especializadas; ni siquiera los asustaba que un grupo muy decidido de agentes pastorales se desplazara a la periferia, no ya para sacramentalizar y enseñar catecismo, sino para “encarnarse”, tal como se decía entonces, para compartir la vida y el destino de esas poblaciones, y desde esa vida compartida, proclamar el designio de Dios, respecto a la situación que se vivía y ayudar a colaborar con él. Lo que hizo que se prendiera la luz roja fue que un grupo de obispos muy carismáticos digiera ese movimiento. Para los medios, que ven todo desde arriba, ese cambio inusitado de los jerarcas, si cundía, era algo que podía contribuir a desestabilizar la región y a encaminarla en una dirección indeseable para ellos. Entonces, optaron por demonizar la teología de la liberación con el propósito de que Roma tomara cartas en el asunto y de que la jerarquía, en su conjunto, reconsiderara el rumbo y volviera al lugar de siempre. No se metieron con la jerarquía, de forma directa, salvo casos muy contados y significativos. Era más barato y productivo combatir un símbolo, de manera que, desautorizado, quedara en entredicho todo el proyecto.

### 2.3. El cambio de lugar social, exigencia básica de fidelidad cristiana

El punto teórico intolerable era la insistencia de la teología de la liberación en que ese cambio social de la institución eclesíástica era una conversión, exigida por el evangelio, una exigencia básica de fidelidad cristiana. Y lo peor era que no se pedía sólo cambiar de mundo, sino que se pedía que ese mundo de los pobres se convirtiera en la perspectiva desde la cual se enfocara la totalidad. Se proclamaba que la Iglesia tenía que buscar con eficacia la salvación de todos, pero que la oferta cristiana de salvación se hacía desde los de abajo. Si el desplazamiento al mundo de los pobres se hubiera presentado como algo supererogatorio, como una muestra de la generosidad de un puñado de cristianos, deseosos de dar un paso más allá de lo exigido a todos, no sólo no habría causado problemas, sino que se habría aplaudido. Pero, al teorizarlo como exigencia elemental de congruencia cristiana, fue percibido como una amenaza intolerable. Más aún, al proclamar que la irrenunciable universalidad pasa por la salvación de los pobres, y ésta, a su vez, por su desarrollo humano integral, se la comprendió como una propuesta subversiva: la alianza con el pueblo, en su seno, para que se constituyera, cada vez más, en sujeto, en la sociedad y en la Iglesia.

En esta perspectiva coincidieron los amos de este mundo con una parte muy poderosa de la institución eclesíástica. No se haría justicia a las motivaciones íntimas de estos jerarcas si apuntáramos a la conservación del poder. El proble-

ma es teológico: no asimilaron, ni asumieron el carácter histórico de la salvación, propuesto por el Vaticano II, siguieron pensando que la salvación no se da en la vida, sino en la liturgia, en los sacramentos, y más en general, en el ámbito sagrado que institucionaliza la Iglesia, por lo tanto, tampoco podían permitir que acciones de solidaridad humana, por muy loables que fueran, pusieran en peligro esa normalidad institucional.

Quienes en la Iglesia latinoamericana habían decidido, en su fuero interno, no cambiar de lugar social, para no vivir con mala conciencia, necesitaban de autorizar o que fueran desautorizados los que promovían ese cambio. Cada cual por sus propias razones, quienes en la Iglesia sacralizaban una jerarquía (en el sentido textual de poder sagrado), que negaba la fraternidad, y quienes en la sociedad estaban dispuestos a tolerar el ascenso del pueblo, coincidieron. Para éstos el objetivo era no compartir el poder ni, por consiguiente, el nivel de vida. La razón que esgrimían era que el pueblo no estaba preparado para ejercer el poder y que su competitividad era tan baja que no era suficiente para otro nivel de vida. Para los miembros de la institución eclesiástica las razones alegadas tenían que ver con el respeto debido a su investidura y a sus funciones sagradas: en el cuerpo social que es la Iglesia, ellos eran la cabeza, por disposición divina. No habían asumido dignidad común, ni la fraternidad sustancial, propugnada por el Concilio y su insistencia, de neta raigambre evangélica, en que las funciones en la Iglesia deben desempeñarse no a imagen de este mundo, sino de la ministerialidad de Jesús que no vino a ser servido, sino a servir.

### 3. Análisis de las razones alegadas

El fondo del problema fue el cambio de lugar social de la institución eclesiástica. Los pretextos esgrimidos fueron la contaminación marxista y la falta de sentido eclesial de los cristianos comprometidos con el proyecto de liberación. Estas críticas no incumbían a la mayoría, sino sólo a algunos grupos eclesiásticos exaltados y no representativos. Pero, aunque los *medios*, y estos eclesiásticos sabían que ésta y no otra era la verdad, la sospecha y la desautorización práctica, y que no teórica, recayeron sobre todos.

Además de esta razón, desde hace dos décadas se dan otras dos razones para intentar borrar del mapa a la teología de la liberación: la inviabilidad de su propuesta y su falta de arrastre popular.

#### 3.1. ¿Es marxista la teología de la liberación?

Para enfocar el presunto carácter marxista de la teología de la liberación vamos a referirnos, en primer lugar, a las desviaciones que ocurrieron, para centrarnos después en el horizonte fundamental real de esta teología y de esta pastoral<sup>3</sup>.

---

3. Maduro, "La desacralización del marxismo en la teología de la liberación", *Cristianismo y Sociedad* 98 (1988) 69-84; "Nuevas preguntas teóricas al marxismo", *S.*

Es obvio que ningún teólogo puede sostener el ateísmo del materialismo dialéctico, y no conozco a ningún teólogo latinoamericano que lo haya sostenido. Tampoco puede aceptar el carácter absoluto del Estado y del partido, el cual reduce la persona a un miembro de conjuntos, que recibe de los dos ellos las posibilidades y las limitaciones y, más en el fondo, la identidad y la condición derivada de sujeto. Tampoco conozco a nadie que haya hecho semejantes afirmaciones, aunque, en algunos, sí se dieron connivencias con algún Estado o partido que, aunque no se proclamaban la fuente de los derechos personales y sociales, en la práctica, actuaban de ese modo. También parece difícil salvaguardar la autonomía de la persona sin ningún tipo de propiedad privada y de libertad de los agentes económicos. Pero también, en este punto, se tendió a un horizonte en el cual coexistieran la propiedad estatal de las industrias y los servicios básicos con el área de propiedad cooperativa, con la propiedad privada de los medios de producción.

Tal vez hubo una cierta contaminación en el punto de la lucha de clases. Para Marx, esa conceptualización de la lucha era la alternativa superadora para los problemas de su época. Según él, no se trataba de luchar contra las personas, sino de suprimir la condición social de rentistas ociosos, en la cual, se habían convertido los capitalistas, por la asunción de los adelantos técnicos y organizativos por parte de los trabajadores especializados. Esta lucha debía ser llevada por medios políticos, desde huelgas hasta elecciones. Esto significa que la lucha no tenía por qué ser psicologizada, ya que era una lucha objetiva. Sin embargo, también para él, estuvo lastrada de enormes cargas emocionales de estigmatización, de hostilidad, de resentimiento y de odio. Y hay que decir que estos sentimientos fueron cultivados de forma expresa. Por cierto que de parte y parte. Las campañas ideológicas de ambos bandos incluían la caricaturización del contrario, la calumnia, el insulto e incluso la agresión sistemática.

No conozco a ningún teólogo que haya caído en este extremo. Pero lo que sí se contagió del ambiente fue el horizonte adversativo: la negación del contrario, sí no como persona, sí como del otro bando. Es cierto que, tal como insistió Medellín, los poderosos fueron los principales responsables de la violencia de la región, ya que se opusieron, por todos los medios, incluso el militar, a dar paso al pueblo. Es cierto que ellos desataron la lucha de clases, después de la tregua de la década —que entre nosotros no llegó a tanto— del desarrollo, en la cual pareció que todos podíamos marchar juntos en la misma dirección. No sólo eso, llevaron la lucha del terreno político al de la represión sindical, policial y, al final, militar. Pero también hay que reconocer que, con frecuencia se reaccionó situándose en

---

526 (1990) 266-271; Dussel, "Teología de la liberación y marxismo", *Cristianismo y Sociedad* 98 (1988) 37-60. Un debate temprano: *Cristianos por el socialismo. Exigencias de una opción*, Montevideo, 1973; y Trigo, "Cristianos por el socialismo", *SIC* 368 (1974) 351-358.

el extremo contrario, sin buscar una posición superadora. No conozco a ningún teólogo de la liberación que haya instigado a la violencia armada, mientras que no fueron excepciones los jerarcas que, con su silencio aquiescente, avalaron la violencia represiva. Pero sí se borró del corazón a los enemigos. Tampoco se buscó su bien, su salvación. Si el amor a los enemigos es distintivo de la trascendencia cristiana, es cierto que esa trascendencia dejó de brillar, en no pocos casos. La consecuencia fue que, en esos casos, el amor al pueblo tampoco fue trascendente, aunque fuera un amor sincero y sacrificado.

Habría que reconocer que algunos científicos sociales que aparecían ligados a la teología de la liberación y tal vez algún o algunos pocos teólogos se podían considerar, a sí mismos, cristianos marxistas, en cuanto utilizaban el marxismo como mediación analítica y, en cierto modo, como cauce político para obtener un cambio estructural, en la dirección de la liberación popular.

El problema mayor, porque éste sí es mayoritario y dista de estar superado, es el de la relación ilustrada con el pueblo; pero, como sólo tiene que ver genéricamente con el marxismo, lo trataremos en el capítulo de la relación de la teología de la liberación con el pueblo.

Como telón de fondo habría que recordar que el ambiente intelectual latinoamericano de los años sesenta y setenta estaba impregnado de tópicos analíticos como dependencia, imperialismo, colonialismo interno, modo de producción, cambio de estructuras, toma del poder, revolución, socialismo, ideología, ruptura epistemológica, concientización, bloque histórico, compañeros de camino y, más en general, binomio opresión-liberación. Estos tópicos provenían del arsenal marxista y se utilizaban desde horizontes muy diversos. Por ejemplo, hasta el presidente socialcristiano Rafael Caldera hablaba de que su gobierno y él eran revolucionarios y se proponían cambiar las estructuras para preservar instituciones básicas como la familia, la empresa como comunidad de capital y trabajo, a partir de la supremacía de este último, y el Estado.

En este sentido, los teólogos de la liberación eran gente de izquierda, es decir, creían necesario superar un orden económico, social y político, impuesto por el imperialismo y las burguesías dependientes, en el cual no cabía la condición de sujeto de las mayorías. Pensaban que un camino fundamental para lograrlo era la concientización, un proceso educativo que permitiera al pueblo superar la ideologización y tomar conciencia de la realidad, a partir de su ubicación en ella y de cómo los afectaba. Al tomar conciencia de su realidad de opresión, se unirían en organizaciones de base que, con la alianza de partidos populares no clientelares, y de sindicatos no burocratizados, ni patronales, lucharían por cambiar sus condiciones de vida y tomar el poder político para modificar las reglas de juego y poner las bases de una sociedad más justa y dinámica.

En América Latina, esta visión y estas propuestas eran compartidas por muchos intelectuales, un grupo minoritario, pero muy significativo de profesionales y bastante gente popular. La mayoría de estas personas no era marxista, aunque asumiera en su propia visión y proyecto elementos como los mencionados.

La teología de la liberación tenía razones propias, derivadas de su experiencia espiritual y de su lectura de las fuentes cristianas, para asumir este tipo de posiciones. En el núcleo de esa experiencia espiritual está el Dios de la vida, ligado, por pura condescendencia, a la humanidad y empeñado en su humanización. Desde ese designio incondicional se explica que no se resigne a la situación de opresión de las mayorías, ni a la pérdida de sustancia humana de los opresores. Este Dios revela a los seres humanos su designio liberador y los fortalece para luchar por conseguirlo. De este modo, la fe en este Dios liberador se convierte en fuerza inmovible de liberación y la decisión de luchar por lograrla pasa a ser prueba de fidelidad.

En esta lucha, ni el pueblo queda sacralizado, ni demonizados los opresores. A unos y a otros, Dios les pide conversión, para entrar en sus caminos. Y a sus enviados, les pide revestirse de sus mismas entrañas de misericordia, de una tenacidad y paciencia sin límites, y que en la lucha, no busquen la muerte del pecador, sino que se convierta y viva. Jesús revela que el centro de la lucha no puede ser la política, sino una relación con el pueblo, que lleve a cada uno a asumir su condición de hijo de Dios para, desde ella, sembrar la fraternidad de los hijos de Dios. En este proceso, la masa abatida pasa a ser pueblo convocado y movilizado. En esta asunción de su dignidad, de sus capacidades y responsabilidades tiene lugar el encuentro con gente de otras clases sociales, que va en el mismo camino, y la confrontación de quienes se resisten a este cambio de horizonte y se oponen a que el pueblo adquiera su condición plena de sujeto. La fe en este Dios y el seguimiento de Jesucristo dan libertad para seguir esta marcha, emprendida desde su Espíritu, y fortaleza para pagar el precio necesario. Y aquí es donde aparece la política, porque lo humano es organizarlo todo de una manera democrática, aunque, como dijimos, no puede sacralizarse la acción política, ni ningún sistema político, porque todos tienen que someterse al criterio de sí, de hecho, conducen a la justicia dinámica que proclaman.

Así, pues, tiene que quedar bien claro que la teología de la liberación, al propiciar la presencia de los cristianos en la lucha de liberación, no tergiversa el mensaje cristiano, ni anula su trascendencia. Al contrario, le vuelve a dar el peso y la relevancia histórica, eclipsada por la "cautividad babilónica" de la institución eclesíástica, en el orden establecido. No se puede dudar de la centralidad de los conceptos puestos de relieve por esta teología: el Dios de la vida comprometido con la humanidad para su humanización plena, cuyo paradigma es Jesús, el Dios de los pobres, el Dios liberador del pueblo oprimido, el Dios de los profetas, que combate las idolatrías sacrales y seculares, que se pone de parte de la víctima,

en contra del opresor, y mantiene la esperanza de los pobres con sus promesas. *Jesús de Nazaret*, trabajador campesino, quien vive casi toda su vida en el seno del pueblo y de ahí saca su inagotable y paradójica sabiduría, mesías pobre de los pobres, a quien se le conmovían las entrañas al ver al pueblo sobrecargado y abatido, quien proclama dichosos a los pobres, porque son los destinatarios del reino de Dios, quien liga la entrada a la vida al tener misericordia hacia ellos, tan humano como sólo el Hijo de Dios podía serlo, modelo de dirigente, que conoce a cada uno y se da a conocer, quien va delante de todos en el servicio horizontal y defiende al pueblo hasta dar la vida por él, quien acaba en una cruz como los condenados de la historia, quien es reivindicado por Dios, quien lo proclama como el único camino que conduce a la vida, quien envía sobre toda carne su *Espíritu* Santo liberador, cuyo cuerpo en la historia es el pueblo que carga con el pecado del mundo, quien proclama que la suerte de cada quien se juega en lo que hace o deja de hacer, en favor de ellos. La *Iglesia* de todos como *Iglesia* de los pobres, cuyo corazón son los pobres con espíritu, sacramento histórico de salvación, al proseguir la historia de Jesús con su mismo *Espíritu*, la *Iglesia* cuyos dirigentes no dominan, ni se hacen llamar bienhechores, sino que sirven fraternamente como su maestro, la *Iglesia* que reconoce que la acción de su Dios, de su Señor y del *Espíritu*, que ella secunda, se extiende más allá de sus fronteras y que ella se esfuerza en reconocer con gozo en los demás y en secundarla.

Esto —y mucho más que pudiéramos decir— es patrimonio irrecusable de la *Iglesia* y, en estos tiempos que vivimos, es especialmente pertinente proclamarlo y vivirlo. Si éstas, que son nuestras banderas, las hemos desconocido hasta el punto que, al izarlas para congregarnos a su alrededor, pensamos estar haciendo el juego al marxismo, es señal de que hemos perdido nuestra sustancia para limitarnos a ser la versión religiosa de esta época, “el alma de un mundo desalmado”.

### **3.2. La teología de la liberación, ¿pasó con la época que la produjo?**

La segunda descalificación de la teología de la liberación, ligada a la primera, es su carácter anacrónico. Está ligada al reproche de contaminación marxista, porque se dice que cayó con el muro de Berlín, con la caída del socialismo real. Esta acusación tiene dos aspectos. El primero es que pasó con el marxismo, ya que no es sino una expresión de éste. El segundo es que lo que pretendía el marxismo, es decir, una sociedad alternativa, ya no tiene sentido, pues hemos llegado al fin de la historia. Habiendo mostrado la impertinencia del primer aspecto, vamos a considerar el segundo.

Si sólo se quiere decir que, hoy por hoy, no existe un sujeto social capaz de acabar con la hegemonía o con el despotismo de las corporaciones mundializadas y, por lo tanto, con el totalitarismo de mercado, a cuyo servicio está el gobierno de Bush y quienes lo secundan con entusiasmo o desgana, es cierto. Si significa que ese sujeto no va a existir, eso no es ninguna constatación científica,



sino el deseo de quienes apostaron por la libertad absoluta del capital y, por lo tanto, por la relativización de todo lo demás, empezando por la dignidad y los derechos humanos y de la tierra, la democracia y las entidades colectivas.

Los que apostamos por la condición absoluta de la persona (el sujeto humano, en su dimensión trascendente) y, por lo tanto, por la relativización de todo lo demás, incluida la propiedad privada (tal como ha sostenido siempre la Iglesia y recordó con frecuencia Juan Pablo II), sostenemos lo contrario. Pero además, nosotros, que creemos en el reino de Dios como expresión primaria de nuestra fe cristiana, no podemos dejar de esperar de forma activa el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios. No sabemos cuándo, ni cómo llegará; pero dejar de ponerse a su servicio para que llegue es negar la fe cristiana. El modo más radical de no servirlo es resignarse a un mundo radicalmente insolidario.

Así, pues, la pretensión de que no va a existir un sujeto social alternativo, es típica de quienes se instalan en el poder y sueñan con una dominación indefinida. Ese sujeto alternativo siempre ha aparecido a lo largo de la historia, y la proclamación del fin de ésta, no es más que expresión de un anhelo o la convicción del dominador que, por serlo, llega a perder el sentido de la realidad. Nosotros proclamamos que ésta no será la última figura histórica, porque ese sujeto alternativo existe, aunque todavía no con la fuerza necesaria para relativizar al actual.

No sólo existe el sujeto alternativo, también existe un proyecto alternativo. Un sujeto social puede ser alternativo sin tener un proyecto que lo sea. Basta con que sea libre, respecto al sistema actual. Lo es cuando no se define como miembro de conjuntos establecidos, que recibe de ellos sus posibilidades y limitaciones; cuando, viviendo en el sistema, no pertenece a él, porque posee otro horizonte, otras fuentes de alimentación y de humanización, vive otro tipo de relaciones, y, desde todo eso, construye una vida alternativa y grupos e instituciones que, de algún modo, lo son, porque contienen, en ciernes, otra figura histórica. Precisamente, el proyecto alternativo va naciendo como proyección de esas experiencias y, a la vez, como el horizonte que salvaguarda su trascendencia. No nace diseñado del todo, sino que, poco a poco, se va dando a luz sus líneas maestras, que lo van configurando.

Al proyecto alternativo existente, en la actualidad, podemos llamarlo de transición hacia una novedad más radical, que todavía no podemos imaginar o sólo podemos imaginar, pero no dirigimos efectivamente hacia ella<sup>4</sup>. El proyecto en marcha va hacia la descorporativización de las empresas mundializadas, por la constitución y el ejercicio de un poder mundial democrático. Esto significa, entre otras cosas, la relativización de la propiedad intelectual y la desflexibilización del contrato de trabajo. Pero esto sólo será posible si los sujetos crecen hasta liberarse de las exigencias y ofertas de las corporaciones, para diseñar, desde sí mismos, las

---

4. Un ejemplo de propuesta alternativa, presentada muy de forma razonable, es Raúl González, *Ética y economía*, Caracas, 2005.

metas de su vida y los caminos para lograrlas, y si están dispuestos a pagar el precio de esta libertad. Estos sujetos, ejercitan su subjetualidad, en acciones concretas muy específicas, pero encaminadas en esa dirección. De ahí surgen las redes, que se van tejiendo, de una forma cada vez más tupida, con otro espíritu que el corporativo. Éste sólo conoce relaciones asimétricas y, si es posible, no libres, verdaderas adicciones, para su propio provecho.

La pregunta es, pues, si la teología de la liberación participa de este proyecto alternativo y si forma parte de ese sujeto social alternativo. Dicho de forma negativa, si no se quedó atrapada en el horizonte socialista de carácter estatal, el cual desconoce el papel determinante del sujeto, en todos los campos, incluso en el económico, de las asociaciones intermedias y de la democracia política, y que, por eso, busca la realización de la justicia, a través del establecimiento de unas reglas de juego minuciosas y rígidas, reglamentadas por el Estado.

No queremos dar una respuesta principista. Es cierto, por de pronto, que no conozco a ningún teólogo de la liberación que esté asentado en esta figura histórica. Es cierto que causa gran frustración pasarse la vida luchando por un cambio estructural, en el cual el pueblo sea más sujeto, en el cual haya más posibilidades de vida para las mayorías, en el cual se democratice la democracia, en el cual la multiétnicidad y la pluriculturalidad de nuestras sociedades sean reconocidas, a todos los niveles, y den lugar a un intercambio simbiótico y a sociedades más ecuménicas, y al cabo de décadas estemos mucho peor que al comenzar. Es cierto que reaccionamos ante la pretensión de hacer borrón y cuenta nueva, respecto de tantos esfuerzos, tantos sacrificios, tanto coraje, tanta inteligencia y tantos logros como los que se desplegaron en América Latina, en las décadas pasadas. Es cierto que, al reivindicar figuras, organizaciones y vivencias de aquella época, se puede dar la impresión de estar anclado en ella y de no valorar los esfuerzos actuales.

No es verdad, sin embargo, que no se participe de lleno en el debate actual. Gente como Diego Irarrázaval<sup>5</sup> o Leonardo Boff<sup>6</sup> o Elsa Tamez<sup>7</sup>, Ivonne Gebara<sup>8</sup>

5. Irarrázaval, *Inculturación*, Lima, 1998; *Un cristianismo andino*, Quito, 1999; *Teología en la fe del pueblo*, San José, 1999; *Rafces de la esperanza*, Lima, 2004, pp. 105-119, 167-256.
6. L. Boff, *El águila y la gallina*, Madrid, 1998; *Brasas bajo las cenizas*, Madrid, 1997; *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, 1996; *La dignidad de la tierra*, Madrid, 2000; *El despertar del águila*, Madrid, 2000; *Ética planetaria desde el gran sur*, Madrid, 2001; *El cuidado esencial*, Madrid, 2002; *La voz del arco iris*, Madrid, 2003; *Fundamentalismo*, Santander, 2003; *Experimentar a Dios*, Santander, 2003; *Del iceberg al arca de Noé*, Santander, 2003.
7. Tamez, *Contra toda condena*, San José, 1990; *Cuando los horizontes se cierran*, San José, 1998; *Bajo un cielo sin estrellas*, San José, 2001; *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo*, San José, 2004.
8. Gebara, *Teología a ritmo de mujer*, Madrid, 1994; *El rostro nuevo de Dios*, México, 1994; *Intuiciones ecofeministas*, Madrid, 2000; *El rostro oculto del mal*, Madrid, 2002.

y María Clara Bingemer<sup>9</sup> está comprometida en el diálogo con las religiones y culturas, en el tema ético y ecológico o en la óptica feminista, desde las propias perspectivas. Y Jon Sobrino<sup>10</sup> o José Comblin<sup>11</sup> no cesan de publicar sobre los temas más candentes de la época, desentrañando lo que está en juego. *En busca de los pobres de Jesucristo*, el libro más complejo y concienzudo de Gustavo Gutiérrez, un análisis de la trascendencia de Las Casas, es un estudio riguroso del proceso de América Latina y aun del cristianismo, a través de los tópicos más relevantes y actuales<sup>12</sup>. Los escritos eclesiológicos de Pablo Richard<sup>13</sup>, incluida la eclesiología bíblica, toman en cuenta las situaciones actuales y contienen propuestas contextualizadas, sin perder el horizonte liberador. Lo mismo podemos decir de multitud de aportes en espiritualidad, como los de González Buelta<sup>14</sup>, escritos a partir de la realidad actual y en búsqueda, desde la condición de los sujetos actuales, de una salida superadora.

- 
9. *Alteridade e vulnerabilidade*, Sao Paulo, 1993; *O sagrado femenino do Misterio*, Petrópolis, 1991; *A identidade crística*, Sao Paulo, 1998; *A Igreja e os intelectuais*, Bauru, 1998; *Dios trinidad*, Valencia, 2004; *Dios es amor*, Valencia, 2004.
  10. Sobrino, *El principio-misericordia*, Santander, 1992; *Jesucristo liberador*, Madrid 1991; *La fe en Jesucristo*, Madrid, 1999; *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*, Madrid, 2002; *Tsunami. Exigencia de conversión*, San Salvador, 2005, pp. 29-42; y las entrañables *Cartas a Ellacuría*, Madrid y San Salvador, 2004. Además de importantes artículos en la *Revista Latinoamericana de Teología*, que dirige desde su fundación, de los cuales quiero destacar, "Los mártires jesuánicos en el tercer mundo" 48 (1999) 237-255; "La opción por los pobres: dar y recibir" 60 (2003) 283-307; y "Jesús y la justicia" 62 (2004) 179-198.
  11. La referencia bibliográfica más completa de Comblin se encuentra en el libro homenaje a sus 80 años, *A esperanza dos pobres vive*, Sao Paulo, 2003, pp. 735-764. Quiero destacar dos títulos recientes, centrados en la libertad, *Cristianos rumbo al siglo XXI*, Madrid, 1997, y *Vocación a la libertad*, Madrid, 1999. Ver además, "Hacia el futuro: ética, política y derechos humanos", en *Revista Latinoamericana de Teología* 58 (2003) 43-51.
  12. Gutiérrez, "Mirar lejos", prólogo a una edición revisada de *Teología de la liberación*. Apareció antes en *Páginas* 93 (1988) 63-97; "Una teología de la liberación en el contexto del tercer milenio", en *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, 1996; "Pobres y opción fundamental", en *Mysterium Liberationis*, Madrid, 1990, I, pp. 303-321; "Situación y tareas de la teología de la liberación", en *Revista Latinoamericana de Teología* 50 (2000) 101-116; "Memoria y profecía", *Revista Latinoamericana de Teología* 60 (2003) 263-282.
  13. Richard, *La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres*, Cuenca, 1990; *Apocalipsis*, Quito, 1999; *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia*, Santander, 2000; *Fuerza ética y espiritual de la Teología de la liberación*, San José, 2004.
  14. González Buelta, *Bajar al encuentro de Dios*, Santander, 1992; *Signos y parábolas para contemplar la historia*, Santander, 1993; *Trasparencia del barro*, Santander, 1994; *En el aliento de Dios*, Santander, 1995; *La utopía ya está en lo germinal*, Santander, 1998; *Orar en un mundo roto*, Santander, 2002; *Salmos para sentir y gustar internamente*, Santander, 2004.

Si distinguimos entre la constitución del sujeto y el horizonte societario al cual apuntamos, los aportes mayores de la teología de la liberación han ido sobre todo dirigidos a la constitución del sujeto popular y de los socios del pueblo, aunque no hay que desdeñar el desenmascaramiento de lo inhumano de esta situación, en el cual vienen insistiendo sobre todo Sobrino<sup>15</sup> y Hinkelammert<sup>16</sup>, y en las propuestas alternativas<sup>17</sup>, en las cuales destacó Ellacuría<sup>18</sup>, y de un modo complementario, Scannone<sup>19</sup>.

Es necesario reconocer, sin embargo, que la aspiración a la liberación de las opresiones no parece estar en el centro de la escena. La exclusión es tan radical que muchas personas se dan por satisfechas o, por lo menos, se resignan a que las exploten, ya que así, al menos, pueden adquirir recursos para sobrevivir. Las maquilas, un modo de trabajo esclavo, son solicitadas en los países del tercer mundo, porque al menos dan trabajo. Los contratos basura son aceptados cada vez con mayor resignación, porque al menos se encuentra un lugar donde hacer algo y recursos para no morir. Esto es no sólo injusto, sino humillante. Pero está tan generalizado, se lleva a cabo de modo tan prepotente, las autoridades están tan de acuerdo con ello, que la generalidad acaba pensando que así es la vida y que no queda sino vivirla. La gente se ve desamparada. Ningún partido político, ninguna institución, ninguna macroorganización propone recortar de forma drástica la libertad omnímoda del capital, el cual, además, amenaza de inmediato con retirarse a quien apunta la posibilidad de recortar sus oportunidades de ganancia.

Incluso se ha llegado a sostener que no hay injusticia, que la desigualdad actual es el resultado de la diferencia entre quienes asimilaron la última revolución tecnológica y quienes no han accedido a ella. Se olvida que gran parte de la distorsión se deriva no de la aplicación de nuevas tecnologías, sino de la corporativización. El descomunal latrocinio perpetrado con el nombre de defensa de la propiedad intelectual no tiene relación con la tecnología, sino con el control de las decisiones políticas, por parte del gran capital. En el sistema actual no hubiera sido posible la formidable revolución tecnológica que Marx describe en *El capital*. La investigación tiene un costo y es razonable que lo paguen los

15. Es un armónico en todos sus escritos.

16. *Teología del mercado total*, La Paz, 1989; *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José, 1990; *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, San José, 1991.

17. Trigo, "Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario", *ITER* 5 (1992) 61-99.

18. Ellacuría, "Utopía y profetismo", en *Mysterium Liberationis* I, pp. 393-442. Sobrino, "La utopía de los pobres y el reino de Dios", en *Revista Latinoamericana de Teología* 56. (2002) 145-170. Ya en su *Teología de la liberación*, Gustavo Gutiérrez dedicaba un denso apartado al tema, "Fe, utopía y acción política", Lima, 1971, pp. 296-307.

19. Scannone, "El comunitarismo como alternativa viable", en *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, pp. 195-241.

consumidores. Pero lo que está sucediendo hoy no está relacionado con esto, sino con la fiebre de los inversionistas de ganancias siempre mayores, a costa de los consumidores. Lo mismo se puede decir de los contratos basura. Ford sostuvo que, a todos, también al capitalista, les conviene que los trabajadores tengan mayor poder adquisitivo. El sistema actual no sólo es radicalmente injusto, sino que, además, es retrógrado, desde el punto de vista de la expansión del mercado. Lo mismo hay que decir de los subsidios agrícolas y de tantas otras cosas, las cuales no sólo son injustas, sino que entorpecen la marcha sana del sistema.

Hay que insistir, por consiguiente, en que la mayor victoria del sistema actual es el control de la ideología a través, sobre todo, de los *medios*. Se vive en un horizonte de sentido en el cual tiene sentido lo que, en realidad, no lo tiene, y en el cual lo que conduce a que lo tenga es calificado no sólo como quimérico, sino también como contraproducente. Es cierto que la liberación personal, grupal y colectiva no tiene buena prensa, en la actualidad. Más aún, es presentada como una moneda gastada sin valor. Pero la necesidad de liberarnos, más aún la aspiración impostergable a lograr la liberación, ¿no es condición de posibilidad para recuperar la estima que nos debemos, para recuperar la dignidad, para vivir con sentido? Lo que se nos debe pedir a los que apostamos por este camino es que lo digamos de tal modo que muchos despierten de su "sueño dogmático" y se sientan invitados a caminar en esta dirección.

La discusión por la relevancia de la teología de la liberación, por lo tanto, no está atada a esta palabra, aunque sí al contenido al cual apunta. Recordemos que en tiempo de la dictadura brasileña, Leonardo Boff hablaba para su país de la teología desde el cautiverio<sup>20</sup>, proponía cómo vivir libres en la prisión para conservar la lucidez y las energías, para salir de ella, en cuanto se presentase la ocasión, y para propiciarla. También Gustavo Gutiérrez ha propuesto cómo vivir, en la noche oscura de la injusticia<sup>21</sup>.

### 3.3. ¿Es popular la teología de la liberación?

Si se pregunta por el grado de difusión de las propuestas de la teología de la liberación entre el pueblo, habría que decir que mucha gente ha percibido como buena noticia que Dios es el Dios de la vida, que él no tiene que ver sólo ni principalmente con cosas de la Iglesia, sino que está comprometido con que los pobres tengan vida y vivan de modo realmente humano. A los pobres les agrada saber que Dios no es indiferente a la situación del mundo, que no aprueba el orden de cosas actual y que, por lo tanto, quien aprueba que todo siga así no tiene el Espíritu de Dios. Los pobres se sienten animados al saber que tienen libre acceso a Dios, que pueden hablar con él con toda confianza, porque él es

---

20. Indoamerican Press Service, Bogotá, 1975.

21. *Beber en su propio pozo*, Lima, 1983, pp. 192-195.

su Padre amoroso, dispuesto siempre a escucharlos, a iluminarlos y a fortalecerlos. Se sienten dignificados, al saber que Jesús fue uno de ellos, que lo hizo sus destinatarios predilectos, que su modo de ser dirigente fue servir desde abajo, que se dedicó a hablarles con respeto e incluso a exigirlos, porque confiaba en su capacidad y en su disponibilidad. Les conforta verlo como ellos con la cruz a cuestas, cargando con el pecado del mundo. Les emociona ver su fortaleza en medio de su desamparo. Y se sienten agradecidos al saber que, en su pasión, no se encerró en sus inmensos dolores, sino que los vivió como había vivido toda su vida: por nosotros. Saben que Jesús es de los suyos y se sienten invitados a ser de él. Los pobres son los primeros que se sienten invitados a optar por los pobres, se sienten motivados a ello, lo ven como algo humanizante y sagrado, aunque a causa de su penuria les resulte muy cuesta arriba. Se han sentido muy contentos con esa parte de la institución eclesial que ha entablado una alianza fraterna con ellos; responden con generosidad a los que se entregan a ellos. En seguida aceptan el nuevo estatuto en la Iglesia y se hacen cargo de lo que les toca. También asumen con naturalidad la propuesta de ejercer su cristianismo con responsabilidad, en su medio y en el ejercicio de la ciudadanía.

Todo esto es palpable y, en este sentido, hay que decir que, cuando el pueblo ha entrado en contacto con gente de la corriente de la teología de la liberación ha respondido. Creemos incluso poder decir, responsablemente, que esta teología ha tenido más resonancia en la gente popular que en los aliados de dicha corriente. Es decir, el problema de si la teología de la liberación es popular hay que plantearse más a los teólogos profesionales y a los agentes pastorales de esta línea que al pueblo con el cual han entrado en contacto. Volveremos sobre este punto.

Aquí interesa plantear un problema que aún pesa sobre quienes proponen la teología de la liberación. Es el problema crucial de si han superado la relación ilustrada con el pueblo. Para mí, esto es lo que decide si hay o no hay teología de la liberación. Llamo teología de la liberación a la teología que hacen quienes han entrado en contacto con el pueblo de modo horizontal y mutuo, y han hecho de este encuentro la perspectiva desde la cual enfocan la realidad. No hay teología de la liberación cuando se adopta la causa de los pobres, pero se adopta como la propia causa, de tal modo que uno carga intencionalmente con el pueblo, lo lleva en el corazón y vive para él. Sí la hay cuando uno se siente cargado por el pueblo al cual carga, cuando ayuda y se siente ayudado, cuando da y recibe<sup>22</sup>, y cuando sirve agradecido. Esto se puede hacer en el tú a tú y de forma comunitaria, o se puede hacer de modo eminentemente societario. Lo fundamen-

---

22. "Dar y recibir" era el subtítulo del artículo sobre la opción por los pobres de José Sobrino, citado en la nota 5. En "La teología y el principio de liberación", *Revista Latinoamericana de Teología* 35 (1995) 138-140, ya hablaba sobre "dejarse cargar por la realidad".

tal es que uno viva la relación como un proceso en el cual llegue un momento cuando uno pueda decir que no sólo “se hace cargo” de los problemas y potencialidades del pueblo y “se encarga de ellos”, en la medida de sus posibilidades, hasta “cargar con ellos”, sino que también uno “se siente cargado por ellos”, siente que recibe gracia de ellos, a través de ellos. Al llegar a este punto, uno es ya otra persona, es realmente un hermano en Cristo. En ese momento, dar no humilla a quien recibe, porque quien recibe también da. Uno es, en realidad, del pueblo como el pueblo es de uno. Eso, sin ningún tipo de protagonismo, ni menos aún de mesianismo, sino de forma sencilla y horizontal. Uno entra en la fórmula de la alianza: ustedes serán mi pueblo y yo seré su Dios, ya que es el Espíritu de Dios, del Dios de Jesús, el que media entre uno y el pueblo, el que hace la alianza entrañable. O, dicho de otro modo, es el seguimiento de Jesús el que hermana, no sólo porque todos seguimos al mismo Maestro y Señor, sino también porque todos nos ayudamos mutuamente, en el seguimiento.

No es fácil decir que esto sea lo que uno ha vivido y lo que uno es. Lo que se pide es caminar en esta dirección, que cada día se proponga uno con verdad caminar hacia allí, porque lo ve como buena nueva.

El mayor obstáculo para entrar en este horizonte es la identidad ilustrada<sup>23</sup>: la persuasión naturalizada de que uno vive una vida tan cualitativamente superior a la del pueblo que lo único que cabe es darle el propio tesoro para que se enriquezca como uno. Al decir uno, no nos referimos al individuo que es uno, sino a su identidad cultural y social, asumida en lo personal. Desde esta perspectiva, no cabe relación mutua, sino que ésta será siempre unidireccional. Por lo común, se dará con humildad, con cariño, incluso con respeto. Pero es uno el que tiene que dar, porque él y no el pueblo es el paradigma de humanidad. Quien no relativiza con radicalidad —y, en concreto, su propio paradigma de humanidad— no puede recibir nada importante del pueblo. Es claro que gente como Monseñor Romero, quien dio tanto al pueblo, tuvo también una conciencia vivísima de lo mucho que recibía de él. Por eso, el contacto con el pueblo, a la vez que lo desgastaba, lo enriquecía y alimentaba. La teología de la liberación nace de gente que tiene este tipo de relación con el pueblo. El intelectual tiene especial dificultad para ello, porque tiende a sobrevalorar la capacidad de formalización, en desmedro de la intuición sensible y la praxis. Sólo cuando cae en la cuenta que la única luz que ilumina es la luz de la vida, es decir, la que va dando el vivir a fondo, es posible que valore lo que el pueblo va llegando a ser, a través de su vivir mucho más que su capacidad de formalización, y, entonces, se preguntará si no es una pérdida emplear en ella tanto tiempo, en desmedro de la praxis. Entonces, caerá en la cuenta que sólo hay teología de la liberación, cuando la elaboración es acto

---

23. Sobre la relación ilustrada ver Trigo, “La base en las comunidades eclesiales de base”, en *Revista Latinoamericana de Teología*, 53 (2001) 153-179; 4 (1985) 83-93.

segundo. Y que, sin acto primero, sin la reiteración de actos primeros densos, la teología no pasa de ser *flatus vocis*.

^ Éste es el verdadero problema de la teología de la liberación. Creo que hay compañeros que la ejercen de este modo y que, por esto, se puede decir que existe; pero creo también que la mayoría tenemos que caminar con más resolución en esta dirección. En este sentido, Gustavo Gutiérrez afirma que el método de la teología de la liberación es su espiritualidad<sup>24</sup>.

#### 4. Vicisitudes de la teología de la liberación, en los últimos veinte años

Este periodo, tras la caída del muro de Berlín, es mucho más importante para América Latina. Doy por supuesto que vivimos en una época distinta de la que culminó en los años setenta del siglo pasado. Es la poca de la globalización<sup>25</sup>. Tomaron la delantera las corporaciones transnacionales, mundializadas ahora, y el capital financiero. Un aspecto muy notorio es el de la mundialización de las agencias de noticias y, más en general, de los *medios*<sup>26</sup>, cuyo símbolo es la computación, y dentro de ella el fenómeno de *Internet*<sup>27</sup>. La dirección dominante de esta nueva época ha estado copada por lo que podemos caracterizar como fundamentalismo o, más todavía, totalitarismo de mercado, el cual ha producido dosis pavorosas de exclusión, en el tercer mundo, y hasta en el seno de las sociedades más opulentas, así como una terrible deshumanización en sus fautores<sup>28</sup>. Sin embargo, es muy notable la velocidad con que avanzan las propuestas de mundialización alternativa y, sobre todo, la interconexión de grupos e instancias que la pueden llevar a cabo<sup>29</sup>. Esto es lo que afecta más visible y masivamente.

24. En *Signos de lucha y esperanza*, Lima, 1978. El autor ha vuelto con frecuencia sobre el tema.

25. Amín, *La acumulación a escala mundial.*, Barcelona, 1985; Beck, *¿Qué es la globalización?*, Barcelona, 1998; Sebastián, *Neoliberalismo global*, Madrid 1997; *El rey desnudo*, 1999; *Id.*, *Capitalismo y democracia en el siglo XXI*. Cuadernos Cristianisme i Justicia 99, Barcelona 2000; García Canclini, *La globalización imaginada*, Barcelona, 1999; Fernández Buey *et al.*, *¿Mundialización o conquista?*, Santander, 1999; López de la Osa (Coord.) *Globalización e identidad*, Madrid, 2001.

26. Mattelart, *La mundialización de la comunicación*, Barcelona, 1998; Castells, *La era de la información. I. La sociedad red*, Madrid, 1986.

27. Gates, *Camino al futuro*, Madrid, 1995.

28. Montes, *El desorden neoliberal*, Madrid, 1996; Fitoussi-Rosanvallon, *La nueva era de las desigualdades*, Buenos Aires, 1997; Camarero, *Déficit social neoliberal*, Santander, 1998; Soros, *La crisis del capitalismo global*, Barcelona, 1999.

29. Díaz-Salazar, *Redes de solidaridad internacional*, Madrid, 1996; García Roca, *En tránsito hacia los últimos*, Santander, 2001; Oller, *Un futuro para la democracia*, Barcelona, 2002; PNUD, *Informes sobre desarrollo humano 1999 (Globalización con rostro humano)*, 2001 (*Nuevas tecnologías al servicio del desarrollo humano*), 2003 (*Metas de desarrollo del milenio*). En [www.undp.org](http://www.undp.org).



La revolución tecnológica que, a la larga, va a transformar con mayor radicalidad la vida humana es el descubrimiento del genoma humano, y el que, eso que hasta ahora no nos incumbe de forma tan íntima, haya tomado la forma de mercancía y esté patentado<sup>30</sup>. Desde la perspectiva antropológica, la novedad consiste en una nueva manera mucho más radical de vivenciar la condición de individuo, a tal punto que transforma el significado de las relaciones. Pero esta novedad está contrastada y es casi anulada por el modo exponencial como ha crecido la intromisión de la sociedad en el individuo. Por eso, en la actualidad, lo más amenazado es el sujeto humano<sup>31</sup>.

La realidad mundial es más complicada, porque la nueva época coincide con una nueva época de América Latina. En efecto, después de la época amerindia, en el siglo XVI, se inició la segunda época, liderada por los occidentales (españoles y lusos). Esta segunda época se divide en dos períodos. En el primero, los europeos y los latinoamericanos compartieron el dominio y, en el segundo, tras la emancipación, los occidentales americanos quedaron como únicos dueños. Por eso, las nacientes repúblicas tomaron la forma de repúblicas señoriales. La democratización consistió en abrir la puerta a los no occidentales, pero con la condición de que se blanquearan. La vía principal del blanqueo ha sido hasta hoy la educación, ya que el paradigma ha sido occidente. La inestabilidad de la región indica que hemos entrado en la tercera época. Por eso, no lograremos la estabilidad hasta que no se reconozca e institucionalice el carácter multiétnico y pluricultural de nuestras sociedades<sup>32</sup>. Un número creciente de no occidentales, empezando por los indígenas, no quiere asimilarse: su objetivo es asumir todos los bienes civilizatorios e incluso culturales de occidente para poder seguir siendo indígenas de una manera solvente. El problema que tienen los europeos y estadounidenses con los emigrantes, lo tenemos nosotros con nosotros mismos. Hasta que no nos reconozcamos en nuestra diversidad, es decir, hasta que el reconocimiento de la diversidad no sea motivo de discriminación, el continente, no será viable.

Además, estamos en la época de la globalización y tenemos que resolver a la vez el problema del reconocimiento y el de la solvencia científico-técnica. Contrario a lo que podría pensarse, la resolución de un problema no distrae del otro. El clientelismo, que impide ponernos a la altura del mundo, no es verdadero reconocimiento. Cuanto antes reconozcamos nuestra variedad, mejor podremos poner toda nuestra riqueza a producir para lograr un puesto en el mundo sin implicar la colonización. Más aún, la resolución de nuestro problema, abre la puerta para resolverlo a escala global.

---

30. Lacadena, *Genética y bioética*, Madrid 2002; Mayor y Alonso, *Gen-Ética*, Barcelona, 2003.

31. Touraine y Khosrokhavar, *A la búsqueda de sí mismo*, Barcelona, 2002; Trigo, *Dar y ganar la vida*, Bilbao, 2005.

32. Trigo, "Establecer una sociedad multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia", en *La cultura del barrio*, Caracas, 2004, pp. 245-274.

#### 4.1. Disminución de los agentes pastorales comprometidos con este proyecto pastoral

Hay razones para hablar de cierta crisis. Si la teología de la liberación, como proyecto pastoral y, por consiguiente, como elaboración teológica, nace de la alianza entre cristianos no populares y populares, en el seno del pueblo, el problema principal es la disminución de los agentes pastorales e intelectuales de este proyecto pastoral.

Ante todo, han disminuido de forma drástica los cristianos comprometidos que eran su base, sobre todo los eclesiásticos. Lo más notable es la desaparición de esa generación de obispos (en realidad, hubo tres generaciones), la cual le dio carta de ciudadanía en la Iglesia. Esos obispos fueron, en parte, sus inspiradores y, en parte, sus abanderados. Comblin dedica dos trabajos a analizar esta generación<sup>33</sup>. En ellos, sostiene que hay que remontarse a los siglos IV y V para encontrar una generación equivalente. Creo que en el siglo XVI americano hubo gente de la misma categoría, aunque no tan numerosa, pero sí con relación al conjunto<sup>34</sup>. Una constelación de obispos como ésta no se programa. Es una espléndida gracia de Dios no sólo para el cristianismo latinoamericano, sino para América Latina como tal. La curia vaticana, sin embargo, planeó que no hubiera continuadores. Ella tiene una grave responsabilidad en este apagamiento del Espíritu, en la Iglesia latinoamericana.

Esta acusación es muy grave, pero es un hecho indudable. No hay que entenderlo como una decisión expresa para apagar la conducción carismática en la Iglesia latinoamericana. La curia romana estaba obsesionada, tanto por la lucha contra el comunismo y la eliminación de cualquier infección en la Iglesia, como por el rumbo que había tomado el postconcilio en Europa. Como europea, era definitiva, fue incapaz de comprender que la Iglesia latinoamericana no era un apéndice de occidente, sino que se esforzaba por encontrarse consigo misma y por actuar desde sí con auténtica subjetualidad. No captó que, desde Medellín, la Iglesia latinoamericana respondía a sus problemas y a los de su región, animada por el espíritu evangélico, como un modo genuino de recibir el Concilio, y lo hacía desde una lectura perspicaz y comprometida de los signos de los tiempos. Las transformaciones hondas y creativas que lideraron estos obispos no fueron comprendidas como una nueva correlación en el seguimiento de Jesucristo, surgida de la fidelidad al Espíritu, y, por tanto, verdadero *aggiornamento*, como había pedido

---

33. El primero, más conceptual, en *La Iglesia en América Latina*, Estella, 2003, pp. 41-77, y el segundo, más vivencial, es su contribución al homenaje que se le tributó con motivo de sus ochenta años de edad, titulado significativamente *Saudades da América Latina*. El libro homenaje lleva por título *A esperança dos pobres vive*, Sao Paulo 2003, pp. 721-732.

34. Ver, por ejemplo, Dussel, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, México, 1979.

Juan XXIII. En vez de eso, juzgaron este proceso como desestabilización ideologizada, que ponía en peligro la herencia de casi cinco siglos. En el cambio de solidaridades no vieron un signo de conversión al evangelio, fueron incapaces de percibir que la Iglesia se convertía en buena nueva para los pueblos. Y así, sólo pensaron en poner freno a este proceso, para lo cual eligieron obispos que se juzgaban inmunes al contagio. El resultado fue el esperado: la desmovilización de la Iglesia, la pérdida drástica de impulso evangelizador y su des-encarnación de los pueblos. No pocas veces ocurrió que los elegidos, hombres buenos, aunque desinformados, al tomar contacto en las visitas pastorales con el estado tan lastimoso de su grey, sufrieron verdaderas conversiones y, en vez de acabar con lo hecho por sus antecesores, tal como les habían encargado, y a ellos les parecía que debía hacerse, se dedicaron a proseguirlo con el entusiasmo del converso. Pero en conjunto, hay que decir que esta política vaticana de nombramientos ha ocasionado, en verdad, un tremendo frenazo al dinamismo de nuestra Iglesia.

Quizás la corporativización de la vida religiosa haya sido una pérdida más sensible aún para el movimiento popular y, en concreto, para las comunidades eclesiales de base<sup>35</sup>. Este fenómeno es tan masivo y acarrea una pérdida tan radical de vida carismática que, si la vida religiosa no vuelve sobre sí y vuelve a abrirse y encarnarse, se extinguirá o sobrevivirá sin cumplir su función eclesial. Dios suscitará, entonces, otras formas de vida carismática, ya que ella no ha faltado nunca en la Iglesia.

Una parte muy significativa de la vida religiosa, a raíz del Concilio, se abrió al mundo misericordiosamente con una caridad discreta. En los años sesenta, se decía que se había encarnado de tal modo en la realidad que la simpatía y la compasión pasaron a ser su principio y fundamento. Sin embargo, el cambio de época la desconcertó. La época no nació en el cristianismo, ni en América Latina. Su dirección dominante es el totalitarismo de mercado, el cual obliga a una capacitación constante para mantenerse competitivo. Al desaparecer casi las instituciones de solidaridad social, la inseguridad se volvió pavorosa. Es la sociedad del riesgo. La vida religiosa ha respondido a esta inseguridad re-institucionalizándose. La encarnación se convierte en un mal negocio, no da para vivir y hay que ofrecer aquello que tiene demanda.

Esta sociedad, además, ni siquiera es postcristiana. El cristianismo no significa nada, sólo la credibilidad que le otorguen sus adherentes. Por eso, se hace ineludible preguntar si en mi medio nadie fuera cristiano, ¿lo seguiría siendo yo? Esta pregunta perturba a muchos, en secreto. En lugar de responderla de frente, crean ambientes homogéneos en los cuales nos confirmamos mutuamente. Pero ésta no es una verdadera respuesta. Dado que mucha gente busca sentido, a ser posible barato, que no pase por la transformación de una realidad que carece de

---

35. Trigo, "Mística y profecía en la vida religiosa hoy", *ITER* 35. (2004) 95-120.

él, aceptan esta propuesta. No se trata de la conversión, ni del seguimiento de Jesucristo, ni del reino, del mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios. Se trata sólo del sentido, sentido buscado por el espíritu de cuerpo y por las señas de identidad.

Las dos respuestas son complementarias. Se han creado espacios corporativos, en los cuales, quienes se adhieren a un proyecto, viven unos con otros y, de este modo, sienten que poseen un lugar en el mundo, un hogar, una identidad, unas relaciones confiables y no competitivas. Ahora bien, la corporación busca diferenciarse. Es el modo de ser reconocida y de tener un nicho en el mercado. Se trata, no tanto de ejercitar el carisma congregacional, sino de hablar de él de forma interminable como si, por evocarlo, se lo invistiera de significado mágico. El apostolado juvenil es un buen ejemplo. No interesan los jóvenes de mi ciudad, de mi país, de América Latina o del mundo, sino los jóvenes de mi movimiento. Esos jóvenes de mi colegio o mi parroquia se reúnen con los del movimiento de otros colegios y parroquias. Se reúnen los jóvenes del movimiento que viven en la misma ciudad, en el mismo país, en América Latina y en mundo. En las reuniones se habla la misma jerga, se elaboran franelas, cachuchas, afiches... Todos se sienten confirmados, todos se sienten bien. Y quieren volver a reunirse. Por supuesto, hacen proyectos y los jóvenes sienten que avanzan; pero el esquema es salvarse del mundo, en este caso, de la juventud que está perdida. No se trata de meterse en el colectivo de los jóvenes, solidarizándose con su generación, para contribuir en lo que se pueda a que dé de sí lo mejor que tiene, a que adquiera lo que le falta y transformar lo que es negativo. El apostolado no consiste en la inmersión en nuestra sociedad a impulsos de la solidaridad, para lograr juntos un desarrollo integral, en el cual el paradigma sea Jesús. Hacer apostolado es ampliar la familia. No digo que así esté toda la vida religiosa, sino que éste es el clima que se respira.

En este tipo de propuesta de la vida religiosa, nada cuenta la inserción incultrada, ni las organizaciones de base, ni la colaboración entre gente popular y profesional, en el seno del pueblo, ni el catolicismo popular, ni la ayuda fraterna para que las mujeres y varones populares (y los religiosos, en este empeño) se constituyan en sujetos históricos. En este ambiente, no encuentra eco lo que fue caldo de cultivo de la pastoral propuesta por Medellín y Puebla, como aplicación situada del Vaticano II.

Hemos hablado de esa constelación de obispos y de la vida religiosa porque ambas fueron plataformas de la teología de la liberación. Pero también habría que referirse a multitud de sacerdotes diocesanos y de profesionales, solos o asociados. Si las comunidades eclesiales de base, y en general, la pastoral liberadora, se realiza como una alianza entre gente popular y no popular, en el seno del pueblo, al faltar la contraparte no popular, porque simplemente se fue o porque está en lo suyo, los movimientos y la constitución del sujeto popular se atascan. Si la teología de la liberación se entiende, en cuanto elaboración teórica,

como acto segundo de esta acción pastoral liberadora, al disminuir la praxis, disminuye también la fuente de la teología.

#### 4.2. El tiempo necesario para procesar la nueva época

Otra razón importante es el cambio de época, el cual repercute de dos formas, en la teología de la liberación. En primer lugar, irrumpe en la región y afecta de forma radical los procesos en marcha, entre ellos la pastoral liberadora y, más en general, las luchas populares de liberación. En segundo lugar, exige la atención de los intelectuales para hacerse cargo de lo que se viene encima y para reaccionar de manera superadora. A los teólogos más responsables, este esfuerzo de comprender y discernir les ha consumido y les consume aún muchísimas energías, lo cual les resta tiempo para la elaboración teológica. Esta irrupción exige volver, de otro modo, a la etapa inicial de la teología de la liberación, que se caracteriza por el esfuerzo para perfilar la perspectiva del quehacer teológico<sup>36</sup>. Entender un cambio de época exige mucho tiempo, ya que su novedad es radical, respecto de lo vivido, lo cual no sucede cuando el cambio es sólo de período, en una misma época y menos aún cuando se trata sólo de un lapso en un período.

Otras dos razones agravan la dificultad. La primera es que esta época no ha nacido en nuestra región. América Latina experimentó primero sus efectos más devastadores, a la vez asimilaba algunos de sus bienes civilizatorios. Aunque en sí sean bienes que ayudan sobremanera, al comienzo exigieron una readaptación. Sólo poco a poco, se llegaron a comprender los ejes que la estructuraban. Pero, además, estos últimos no son tan fáciles de ver, porque están en ciernes. La segunda dificultad, la radicalmente anticristiana de su dirección dominante, atañe más a los teólogos. La evidencia de lo inhumano, cruel e irracional de la dirección dominante de esta época hace más difícil entender que no es lo mismo la dirección dominante y la época, en sí misma. Induce a condenar sin discernimiento la época y resta serenidad para distinguir entre la dirección dominante y los bienes civilizatorios y culturales de la época. La dificultad es, ante todo, intelectual, pero también vital y existencial, lo cual, a veces, bloquea lo intelectual. A poca sensibilidad que tengamos, estamos heridos por lo mal que le va al pueblo latinoamericano, en esta época. Esto dificulta pasar de la reacción visceral al análisis. Pero es imprescindible hacerlo, aun cuando lleve mucho tiempo, mucha atención y muchas energías.

No tenemos derecho a hablar cristianamente de nuestra época, si no hemos hecho el esfuerzo por entenderla, desde dentro con genuina simpatía<sup>37</sup>. En este

36. Recuérdese que "Perspectivas" es el subtítulo de la obra emblemática de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*.

37. Algunos teólogos de la liberación deberían tomar más en consideración este punto. En primer lugar, porque no hay ninguna época en la cual el Espíritu no actúe y en la cual no se dé la acción espiritual, es decir, en coincidencia con la moción del Espíri-

sentido, Juan XXIII hablaba de que el espíritu del concilio debía superar a los profetas de calamidades, quienes sólo tienen ojos para lo negativo. Si no queremos abandonar nuestra perspectiva popular, es claro que no podemos cerrar los ojos a lo negativo. Pero si hemos superado la relación ilustrada, también comprenderemos que la gente popular trata de asumir con todo denuedo y entusiasmo los bienes civilizatorios, y acepta como razonable la propuesta de capacitarse para ser más competitiva, a pesar de la inmensa desventaja en la cual se encuentra. Lo que la descorazona es comprobar que la capacitación no basta para entrar en el mercado, porque éste está cartelizado y corporativizado. La relación ilustrada ha dificultado esta comprensión, en algunos colegas. Pero también, poco a poco, se va entendiendo lo que la época tiene de posibilitador y por dónde pasa el Espíritu. Sus idolatrías y pecados sólo desde ahí pueden enfrentarse y superarse.

### 4.3. La propuesta es popular, pero su complejidad dificulta su difusión masiva

A lo largo de estas décadas, se percibe que la propuesta de la teología de la liberación está al alcance del pueblo. El pueblo puede hacerla suya y tomarla entre sus manos. Hemos comprobado cómo quienes se meten por este camino avanzan de una forma integral. Se sienten tan transformados que hablan de un antes y de un después, se sienten, como los cristianos de Pablo, mujeres y varones nuevos. Y sin embargo, esta novedad no es percibida tanto como haber llegado a ser personas nuevas, distintas, sino como una renovación, que plenifica sus mejores posibilidades<sup>38</sup>. Más aún, el cambio no consiste en dejar lo pasado y vestirse de lo que les proponen los agentes pastorales, sino en una verdadera transformación, cuyo sujeto es la propia persona. Pero eso ha acontecido con el ritmo de la vida y, en particular, la vida humana: un ritmo lento, casi imperceptible, un proceso de décadas. Un proceso, sin duda social, pero muy personalizado, un proceso en libertad, para adquirir potencialidades de las cuales se carecía al comienzo y para superar muchas carencias, malformaciones y desventajas.

Es claro que esta propuesta nada tiene en común con los paquetes cerrados que propone el mercado, incluido el mercado religioso, los cuales se limitan a

---

tu. Y esto no de modo residual, sino muy significativo. Y es deber de toda teología genuinamente evangélica mostrar lo que hay de buena nueva, en la situación en la cual se escribe. En segundo lugar, por el carácter práxico de la teología, que exige de los teólogos atención privilegiada a los dinamismos de la época, que apuntan al reino. El horror no es principio de nada, sino que pasma, como también pasma la hipnosis del fetiche. El principio del pensar responsable es la admiración porque, aun en el seno del horror, hay vida humana, y, en nuestro caso, en el totalitarismo del mercado, hay libertad liberada, reconocimiento del otro, ayuda mutua y celebración.

38. Trigo, "Transformaciones que acontecen en las personas populares de las comunidades" en *Revista Latinoamericana de Teología* 49 (2000) 51-67.

adquisiciones muy focales, cuando no puntuales. La propuesta no está basada en inducir destrezas, identidad y conductas; no pretende socializar, en el sentido estrecho de introducir a conjuntos predefinidos. Esto significa que no es una propuesta masificadora, que no basta con que el adherente se entregue a ella, para ser moldeado por ella, sino que exige una actitud activa, protagónica, ya que busca, ante todo, ayudar a que se constituya el sujeto, en el sentido preciso de que cada persona no sea un satélite que gira alrededor de una institución o de un líder, sino un verdadero sujeto, que tiene en sí la fuente trascendente de su vida.

Así, pues, en el mejor de los casos, es decir, que la propuesta haya sido hecha con toda solvencia, sin las malformaciones que no pocas veces tenemos los agentes pastorales, su complejidad, que abarca todos los niveles de la persona y su entrega a la misión, que incluye tanto la vida comunitaria como la incidencia en su entorno e incluso en la ciudad y en la vida nacional, es un obstáculo serio para su difusión masiva. Por más que el ritmo sea el de la vida, el cual, de suyo, es ya tan cuesta arriba, por más que no se fuerce la praxis para que pueda ser asumida como humanizadora para el propio sujeto, por más que se evite el activismo y el comunismo opresivo, la propuesta, en sí, por su integralidad, es, en cierto sentido, elitista. No porque despegue, insistimos, del propio pasado, de los vecinos y del pueblo, sino por su complejidad, porque abarca toda la existencia. Uno podría decir que así fue la propuesta de Jesús en el evangelio, una propuesta que interesó a mucha gente popular, la cual se comprometió en grado diverso. Algo parecido sucede hoy. Mucha gente que ha tenido contacto real con ella, se ha sentido motivada a entrar en su órbita, aunque a ritmo muy diverso y con distinto nivel de exigencia y pertenencia.

No obstante, hay que reconocer que con tantas ofertas del mercado, mucho más rápidas y a menor costo, la de la teología de la liberación asusta y retrae. Por eso, quienes entran, lo hacen, por lo general, de la mano de personas que están en ella de manera esponjada y fecunda, aunque para otros, esas personas son más admirables que imitables. Reconozco que ésta es una dificultad y no sé si es inherente a la propuesta o a nuestro modo limitado de concebirla y de proponerla.

#### **4.4. La teología de la liberación y los nuevos sujetos**

Un aspecto muy interesante de estas dos últimas décadas es la emergencia de sujetos. El primero, la mujer con conciencia de género. Se ha podido decir con justicia que es la revolución de más calado, acontecida en los últimos siglos. Esta revolución de suyo no es específicamente cristiana. Más aún, el feminismo tiene contenciosos muy de fondo con la institución eclesiástica, anclada en un patriarcalismo macizo y obsoleto. Sin embargo, las feministas cristianas se remiten, con razón, a la práctica de Jesús que, respecto a su trato con la mujer, va muy adelante de su tiempo, no porque se adelante al nuestro, sino por vivir desde la radicalidad del plan genuino de Dios sobre las relaciones entre varones y mujeres.

Hay que decir que en las reuniones de teólogos de la liberación, por lo general, se ha reservado un puesto a este tema y, sobre todo, en ellas no ha prevalecido un ambiente machista, sino que ha habido sensibilidad para aprender y hacerse cargo y para recibir estos aportes con gozo. Pero lo más decisivo es que en la pastoral liberadora, la mujer tiene el puesto principal y, en los casos que conozco, se expresa desde su propia identidad progresivamente reconocida. En síntesis, aunque el teólogo de la liberación tiene que asumir la causa de la mujer, no toda teología feminista es de la liberación, en el sentido preciso que estamos desarrollando. Pero sí existe teología feminista de la liberación. Y de todos modos, lo más significativo para la teología de la liberación, como conjunto, es el papel decisivo de las mujeres de la base, en la pastoral liberadora, en América Latina. En segundo lugar, hay que destacar la presencia constante, cercana y asidua de muchas mujeres como agentes pastorales. Creo, por último, que va a aumentar de una forma exponencial la presencia de la mujer entre los teólogos profesionales de la liberación, aunque su presencia ya es notable desde los años setenta<sup>39</sup>.

Los nuevos sujetos específicos de América Latina tienen tanta prestancia que están dando lugar a una nueva época. Es tan aplastante la presencia de la nueva época mundial, en la región, que es imposible ignorarla. Sin embargo, esta novedad tan drástica impide a muchos apreciar la novedad específicamente latinoamericana de las últimas décadas, aunque esta novedad acontece de modo masivo, desde la segunda mitad del siglo XX. Para hacerse idea de la envergadura histórica de lo que proponemos, diremos que América Latina tiene tres épocas. La primera, de una duración que aún no podemos determinar con exactitud, es la época amerindia. La segunda es la que tiene como sujeto dominante al occidental, en los primeros cuatro siglos al español y portugués y, en el último siglo, signado por migraciones, al occidental sin más, aunque todavía se conserve la impronta peninsular. Esta época se divide en dos períodos: en el primero el predominio lo tienen los peninsulares, y en el segundo, que comienza con la emancipación, los occidentales americanos. La nueva época en la que estamos entrando está signada

---

39. Además de Elsa Tamez, Ivonne Gebara y María Clara Bingemer, a quienes ya hemos mencionado, Pilar Aquino, *Nuestro clamor por la vida*, San José, 1992; "La visión liberadora de Medellín en la teología feminista", *Theologica Xaveriana* 138 (2001) 257-289; Carmiña Navia, *Jesús de Nazaret. Miradas femeninas*, Bogotá, 2000; Ma. Pilar Aquino y Elsa Tamez, *Teología feminista latinoamericana*, Quito, 1998; Ana María Tepedino y Margarida L. Ribeiro Brandao, "Teología de la mujer en la teología de la liberación", en *Mysterium Liberationis* I, pp. 287-298. Ver además las obras conjuntas: Bingemer, *El rostro femenino de la teología*, San José, 1986; Tamez, *La sociedad que las mujeres soñamos*, San José, 2001; Azcuay, "El lugar teológico de las mujeres", *Proyecto* 39 (2001); "Teología feminista desde América Latina", *Cristianismo y Sociedad* 135-136 (1998). Son también significativas las biografías teológicas en Tamayo y Bosh, *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella, 2001, pp. 95-113, 229-239, 237-252, 389-396, 415-428, 501-542, 647-659.



por la emergencia de los sujetos hasta entonces subalternos: los amerindios, los descendientes de los africanos y los que surgen de la combinación, que no de la mezcla, de los tres anteriores, los cuales constituyen la novedad histórica latinoamericana.

La explosión más virulenta y decisiva y, por supuesto, la más latinoamericana, es la del indígena como sujeto específico con reivindicaciones muy obvias y de larga data. La puesta en pie y la organización es patente desde México hasta Chile. Se hizo muy visible con motivo del quinto centenario; pero en el área andina está teniendo tal incidencia que está cambiando no sólo el poder político, sino también la definición de los propios países. La mayoría de los indígenas son cristianos, pero es significativa la pervivencia de las religiones aborígenes y el modo indígena de vivir el cristianismo, reconocido, de hecho, aunque no de derecho. La prueba más decisiva del no reconocimiento es la negativa a ordenar sacerdotes a los dirigentes religiosos indígenas, a pesar de reconocer la calidad de su cristianismo. La irregularidad cristiana de esta situación, junto con la dificultad que ha tenido hasta tiempos muy recientes el reconocimiento de las religiones ancestrales, dificulta enormemente que estos sujetos emergentes procesen de una forma pacífica su identidad cristiana como un aspecto positivo y dinamizador del proceso de emancipación y de reintegración del sujeto. La falta de voluntad en la jerarquía para ordenar sacerdotes a sus líderes cristianos es, a mi modo de ver, el principal obstáculo para encauzar de manera positiva ese proceso, no sólo porque es una injusticia palmaria, la cual no puede ser vista sino como la confinación en un estado subalterno, que es lo que ellos rechazan, en todos los campos, sino y sobre todo porque la asunción de estas responsabilidades daría un gran sentido de realidad y encauzaría constructivamente muchas energías.

Cabe destacar que, desde los años sesenta, la pastoral indígena ha formado parte del proyecto pastoral de liberación. Figuras como Samuel Ruiz<sup>40</sup>, Leonidas Proaño, los preladados del sur andino, Llaguno o Luna, la prelatura de Sucumbío, en Ecuador, para no hablar de la emblemática prelatura de San Félix de Araguaia con su carismático obispo Casaldáliga, o misiones llevadas de modo muy consecuente y sostenido por religiosos, son parte sobresaliente de la teología de la liberación. Muchos documentos del departamento de misiones del CELAM o del CEMI de Brasil o del sur andino han inspirado no sólo a muchos pastoralistas, sino también a los teólogos. Al igual que respecto a las mujeres, habría que decir también que en las reuniones de teólogos de la liberación siempre hubo espacio para que hablaran los indígenas y los teólogos indígenas, además de que, por lo general, asistían teólogos encarnados en comunidades indígenas.

Las circunstancias aludidas arriba, han llevado a los teólogos indígenas a reunirse, en espacios propios y a circunscribirse, en cierto modo, a su causa,

---

40. Samuel Ruiz, *Cómo me evangelizaron los indígenas*, Santander, 2003.

aunque conservan la referencia a la corriente global. Es justo y saludable cultivar la propia especificidad y reconocerse e intercambiarse entre sí<sup>41</sup>. Pero las luchas de envergadura histórica, cuando se llevan con conciencia histórica, propician la constitución de bloques históricos. De esto son conscientes los indígenas y lo practican de modo consecuente. Esto que ya ocurre en la pastoral, se impondrá en la teología. Pero eso exige de los teólogos no indígenas deponer cualquier actitud de superioridad, aunque sea larvada<sup>42</sup>.

Más subterránea, y por eso, ignorada fuera de zonas de especial concentración, ha sido la emergencia del sujeto afroamericano. En América Latina, su peculiaridad consiste en haber mantenido, transformándola desde sí, su identidad cultural, vivida, a diferencia del indígena, en el seno de la cultura criolla. Más aún, en estas circunstancias, no parece haberse dado una especial resistencia (cosa que sí sucedió en las zonas rurales, de lo cual son testimonio los palenques), sino la persistencia del propio modo de ser y actuar, basada en una insistencia, es decir, en un vivir desde sí, en pacífica posesión de su identidad, a pesar del estigma soterrado de la esclavitud. Este modo peculiar de ver la vida y de relacionarse ha sido alimentado siempre en la familia. Esta también se ha caracterizado más por su capacidad para inculcar modos de estar y de actuar en el mundo, satisfactorios para sus miembros (y de ahí la persistencia), que por imponer pautas. Es una familia muy poco impositiva, pero muy generativa y constructiva. Tal vez su equilibrio entre el varón y la mujer ha contribuido a lograr esta virtualidad. Naturalmente, hay contenciosos de esta etnia y cultura que, al emerger el sujeto como entidad social diferenciada, son esgrimidos como banderas justas de reivindicación, además del cultivo de lo propio, de modo más público y sistemático.

Más aún que en el caso de los indígenas, hay que decir que la inmensa mayoría de los afro-descendientes son cristianos. Sin embargo, en los lugares en que la venida de África se mantuvo hasta muy avanzado el siglo XIX y donde hubo menos evangelización, como Cuba, Haití y las zonas del nordeste brasilero, persiste la religión africana, en forma de santería, vudú, umbanda y candomblé. Es normal que estas formas de vivir la religión, tan propias de su etnia, despierten curiosidad e interés en los negros de las ciudades. A ello se suma el que, como en el caso de los indígenas, no hay líderes religiosos negros que sean sacerdotes, es decir, líderes de sus comunidades, con conciencia de su peculiaridad cultural y religiosa que, por serlo, hayan sido ordenados sacerdotes. Esto dificulta la toma de conciencia pacífica de su peculiar modo de vivir el cristianismo, desde su matriz cultural, y su cultivo personal y comunitario, para poder dar de sí en plenitud. A diferencia del

41. Ver lo que dice Eleazar López en *Panorama...* pp. 317-336.

42. Es muy significativa la insistencia de Suess, en este punto. Ver, por ejemplo, lo que dice de su trayectoria en *Panorama...* pp. 629-645; o en "Inculturación", en *Mysterium Liberationis*, Madrid, 1990, II, pp. 377-422. Ver también Jordá, *Teología desde el Titikaka*, Cochabamba, 2003.

caso indígena, aquí el problema es estrictamente cultural y, a lo más, económico, pero no político. Esto debería llevar a procesarse con más facilidad; sin embargo, el carácter no adversativo con el cual ellos presentan el problema, hace que los occidentales americanos tiendan a ignorarlo, privándose así de recibir sus indudables riquezas.

Algo de esto ha pasado también a la teología de la liberación. Fuera de algunos negros teólogos de la liberación<sup>43</sup> y de algunos contactos con la teología negra estadounidense, la influencia de la forma negra de vivir el cristianismo ha tenido mucho de apéndice, lo mismo que las reivindicaciones económicas para superar, de una vez por todas, la desventaja de la esclavitud y también y, sobre todo, lo que todavía queda de discriminación abierta o latente. En cuanto se supere la relación ilustrada con la gente popular, iremos asumiendo los tesoros de sabiduría que transmiten aquellos negros que viven desde su ser la excelencia cristiana<sup>44</sup>. En gran medida, es una tarea pendiente. Personalmente, quisiera dar testimonio de lo que su contacto enriquece y humaniza.

El sujeto emergente más masivo e influyente es el culturalmente mestizo, quien desde una perspectiva étnica puede ser mestizo, mulato o zambo, e incluso también indígena o negro. Es el sujeto que habita en las zonas suburbanas de las grandes ciudades<sup>45</sup>. Es el protagonista de las grandes migraciones, que han transformado de una forma radical el mapa humano de América Latina. Es el mismo que presiona de manera incesante para cambiar no sólo la política, sino sobre todo la fisonomía y la identidad de la región. Hay que afirmar, por un lado, que una parte de la inestabilidad de la región proviene de su incapacidad para entrar en la globalización como verdadero sujeto; pero por otro lado, hay que insistir en que esa posibilidad no se dará hasta que se reconozca a este nuevo sujeto (o mejor dicho, a esos nuevos sujetos), en todas las esferas de la vida, desde la familia y la socialización escolar o la propuesta de paradigma de los *medios*, hasta la remodelación de las instituciones, de modo que reflejen también su idiosincrasia y la toma y el ejercicio del poder político.

Esto mismo lo decimos de la institución eclesiástica. Hasta ahora es criolla, es decir, occidental americana o acriollada; y Dios quiera que pase a ser multiétnica y pluricultural, es decir, que en América Latina existan, en comunión, iglesias indígenas, negras, campesinas, suburbanas, criollas y occidental mundializadas. El que siga siendo sólo una Iglesia criolla y que criollos o acriollados lideren a todos los demás, es una injusticia y una discriminación que, si no es corregida, va a pagarlo con un apagamiento generalizado del Espíritu.

43. Antonio Aparecido da Silva, en *Panorama...* pp. 583-610 (lo mismo en Susin, *El mar se abrió*, Santander, 2001).

44. María Flores y María de los Ángeles Perdomo, *Pedagogía de la fe para la inculturación del evangelio entre los afrodescendientes de Venezuela*, Caracas, 2002.

45. Trigo, *La cultura del barrio*, Caracas, 2004.

Así como se ve el problema pastoral y de reflexión teológica respecto de los indígenas —y algo se empieza a ver con respecto a los negros—, todavía no se vislumbra lo mismo respecto a la cultura suburbana emergente. Por lo que toca a la teología de la liberación, tengo que decir que en las reuniones de teólogos, no se abrió espacio para ella, como se dio siempre a las mujeres, a los indígenas y a los negros, y nunca hubo sensibilidad para ello. La especificidad de este sujeto, el más importante, o por lo menos, el más abundante, en la pastoral de la liberación, todavía no es reconocida, en la Iglesia, ni en la teología de la liberación.

Hasta ahora, el tipo de teología que han llevado a cabo estos nuevos sujetos ha sido predominantemente “de genitivos”: de la mujer, del indio, del negro. Pero hay que distinguir entre la reivindicación y la emancipación necesarias y, por tanto, la plasmación teológica de la propia perspectiva, y el pensar cada aspecto del misterio cristiano, desde esa acción histórica reivindicatoria, así como también la identidad que nace de ella. Hasta ahora, se ha pensado más en la propia especificidad que lo que se percibe en la acción de construirla socialmente y en reivindicarla. Abundan artículos y van saliendo libros sobre la teología negra<sup>46</sup> o la teología india<sup>47</sup>. Se realizan muchos encuentros para reconocerse y expresarse. Esto es sano, conveniente e incluso necesario. Pero lo más trascendente sobrevendrá cuando los teólogos se aboquen a los problemas sin más, sin poner la etiqueta de la perspectiva desde la cual los enfocan, de modo que sean sus propios contenidos los que hablen de su genuinidad. Cuando se llegue a esto, se harán cosas importantes. Aunque entiendo que hay que pasar por lo primero. Por ejemplo, lo decisivo no es que un indio hable de teología india, sino que un indio haga teología como indio y lo mismo el negro y todos los demás sujetos emergentes, incluso los de los barrios. Aunque, volvemos a repetirlo, hay que pasar primero por la fase de expresarse genuinamente. Esta etapa, no cabe duda, es emocionante y tiene trascendencia histórica, porque tomar la palabra es un momento constitutivo del llegar a ser. Y si Dios quiere que todos los pueblos tomen la palabra, si es propio del Espíritu manifestar las maravillas obradas por Jesús, en cada lengua, mucho más lo es que tomen la palabra aquellos a quienes se les privó de ella, de su ejercicio público reconocido.

- 
6. *Cultura negra y teología*, San José, 1986; *Teología Afro-americana*, Sao Paulo, 1997; *¿Existe un pensar teológico negro?*, Sao Paulo, 1998; Irarrázaval, “Pro-vocación afro-americana”, en *Rafces...* pp. 209-238, con bibliografía
  7. Ver las elaboraciones de sucesivos encuentros-talleres latinoamericanos, tituladas *Teología india*, México-Quito, 1991, 1994 y Cuzco, 1998; Margot Bremer, *La Biblia y el mundo indígena*, Asunción, 1998. Octavio Ruiz, “Teología india, una reflexión cristiana desde la sabiduría indígena”, *Theologica Xaveriana* 145 (2003) 113-143.

#### 4.5. Corrimiento imperceptible a lo intraeclesial

La presión de Roma ha sido como una piedra en el zapato para la teología de la liberación, pues la ha afectado de modo continuo. El efecto de esta presión, a la larga, ha sido bastante profundo y, en conjunto, negativo. Los debates son siempre sanos para una corriente que nace, incluso las suspicacias, y hasta la marginación de los lugares de influencia. No hay en ello nada que lamentar y sí que agradecer. Lo contrastado debe hacer un esfuerzo adicional para clarificar sus posturas. El relegar e incluso humillar a los teólogos han sido sanos, en el seguimiento de Jesús de Nazaret. Tener enemigos es un refuerzo complementario para el trabajo, en orden a mantener la coherencia personal. Además, es más fácil cambiar los contenidos que el modo de relación. Había el enorme peligro de que los contenidos de la liberación se vertieran en los moldes vigentes de la ley, moldes disciplinarios, con lo cual se hubieran vaciado. Si la autoridad eclesial los hubiera prescrito, serían conductas, es decir, pautas, provenientes de aquélla, las cuales se interiorizan, no serían, pues, acciones propiamente humanas que liberan al sujeto. Por eso, ha sido bueno que quienes entraron en esta corriente lo hicieran por su propio pie, teniendo que pagar el precio de caer bajo la sospecha.

El problema ha sido las medidas disciplinares. Mientras no haya herejía formal, no se deberían tomar medidas de este tipo. Si los organismos competentes piensan que hay elaboraciones teológicas o propuestas pastorales que se prestan a malas interpretaciones o con las cuales simplemente no están de acuerdo, es inherente a su servicio pastoral entablar diálogos públicos, e incluso advertirlo también de forma pública a los interesados y a los fieles, si ven que ellas encierran peligros para la fe o la comunión eclesial. Pero una cosa es levantar la voz y otra es abrir expedientes, los cuales no acaban de cerrarse nunca. Como los teólogos de la liberación tienen responsabilidad pastoral, no ejercen su derecho a denunciar el atropello y, más aún, los mecanismos indignos, no ya de la libertad de los hijos de Dios, sino ni siquiera de personas e instituciones del siglo XXI.

Los procesos, no ajustados a derecho sino llevados con un secretismo y en el anonimato desdican de la Iglesia y son muy negativos. En primer lugar, porque desvían la atención a cuestiones que no deberían ocuparla. Esto es lo más grave. Si hay una hipertrofia de la institución eclesial, que impide la comunión cristiana, en vez de propiciarla, entrar en esa atmósfera oficinesca, además de envenenar el ánimo o por lo menos de entristecerlo, es en sí algo muy grave, priva de energías e impide prestar atención a los problemas de la hora, los realmente acuciantes. Y esto ha ocurrido, en una medida apreciable. Es un pecado contra el Espíritu Santo apartar de la misión, reteniendo a la gente en pleitos. Viene al caso la maldición del gitano: "pleitos tengas y los ganes". No hay cosa más triste que ocupar el tiempo en pleitos. El segundo efecto es que los teólogos, en mayor o menor medida, acaban interiorizando la censura. No escriben ya para la gente, sino que tienen que tomar siempre en cuenta a ese lector anónimo, a quien no le interesa

lo que uno dice, sino que sólo lee buscando presuntos errores, por deformación profesional, o, desde su punto de vista, porque es su deber. Eso no es ya escribir con libertad, es escribir con interferencias constantes, las cuales los lectores sienten como ruidos, que empañan la fluidez del mensaje.

Quiero insistir que para la teología de la liberación, como para la teología romana, como para la teología occidental, en general, como para la de los terceros mundos, es muy sana la discusión pública, a fondo. Debe ser una discusión fraterna, basada en la comunión real que mantenemos, en el deseo que todos tenemos de acertar y desde el convencimiento de que en ningún teólogo, ni en ninguna corriente teológica, cabe la plenitud de la verdad. Lo que denuncio como negativo es *sustituir la discusión por la disuasión autoritativa con obligación de confidencialidad*. Esto no es bueno para nadie y causa un daño enorme a la Iglesia. También lo ha causado, pienso yo, a la teología de la liberación.

*Continuará.*

