

Hermenéutica bíblica de la teología latinoamericana de la liberación

Jorge Costadoat

Centro Teológico Manuel Larraín

Pontificia Universidad Católica de Chile

La teología de la liberación tiene una hermenéutica bíblica propia y la hermenéutica bíblica latinoamericana asume el método inductivo de aquella, al mismo tiempo que contribuye a su desarrollo. En esta investigación se da cuenta de la novedad de dicha hermenéutica, en cuanto enfatiza algunos aspectos de la hermenéutica bíblica contemporánea y en cuanto pretende ser verdaderamente original. Comienzo esta reflexión con una descripción de la “lectura popular de la Biblia”. Me ha parecido ilustrativo reseñar mi propia experiencia pastoral en esta materia y ubicar la práctica en el ámbito de las comunidades eclesiales de base. El artículo concluye con unas reflexiones que atan los cabos sueltos de esta temática con los logros y los desafíos metodológicos de la teología de la liberación.

1. La interpretación comunitaria de la Biblia

Una de las características más queridas de la hermenéutica bíblica latinoamericana es la lectura comunitaria de la Sagrada Escritura. A continuación, ilustro con mi experiencia pastoral lo que he visto y promovido en la comunidad cristiana a la que pertenezco. Más adelante, me referiré a este tipo de interpretación de la Palabra, tan propio de las comunidades eclesiales de base.

1.1. La comunidad Enrique Alvear de Peñalolén (Santiago de Chile)

Pertenezco a una comunidad eclesial de base desde 2002. Mi comunidad comenzó alrededor de 1996. La fundó la hermana Elena Chaín, de la Congregación del Amor Misericordioso, en la que fue la Toma de Peñalolén, una ocupación ilegal de terrenos, entre 1996 y 2007. La hermana propuso el nombre de la comunidad: “Enrique Alvear”, recordado como obispo de los pobres y defensor de los derechos humanos durante los años de la dictadura militar. Elena colocó una imagen de la virgen en medio de un terreno y reunió a algunas pobladoras para hacer el mes de María. Poco después, en el mismo sitio, se construyó

una capilla sencilla. Finalmente, la Toma terminó en 2007, y la gente obtuvo su vivienda definitiva, en otros emplazamientos, en la misma comuna.

La mayoría de los integrantes de la comunidad se desplazó al mismo sector. De la capilla no quedó nada, pero durante cuatro años, continuamos celebrando la eucaristía en la calle y, poco después, en la casa de Jacqueline Sanhueza. La comunidad cambió de parroquia. Temimos que el nuevo párroco nos impusiera obligaciones que rompieran con nuestra manera de hacer las cosas, pero no ocurrió así. José Artemio Espinosa, el párroco, nos construyó una capilla, en la esquina del asentamiento. En la actualidad, la comunidad está feliz en este lugar, pero tiene viva conciencia de que la Iglesia son las personas y no los muros. Si un día pierde esta capilla, iniciará un nuevo éxodo. La capilla es la casa de la comunidad, pero no la Iglesia. La Iglesia es la comunidad.

En esta historia, la lectura de la palabra de Dios ocupa un lugar destacado. Recuerdo el día en que Edith Cabezas me llamó la atención por no hacer todas las lecturas de la misa. Mi idea era leer solo el evangelio, pues es “mejor una lectura, pero bien comprendida”. Pero Edith me hizo saber que esa era una oportunidad para que la gente leyera. Me dobló la mano. Tampoco seguí la costumbre de la hermana Elena, que pedía a la gente acudir a misa con su Biblia. Era difícil conseguirlo. No sé si me equivoqué. Quienes hoy asisten a misa, cuentan con la hoja de lecturas proporcionada por la parroquia. La Biblia, en todo caso, se lee también en las reuniones de los apoderados de la catequesis.

En la catequesis se entrega el Nuevo Testamento a los niños. En la eucaristía se hace con cierta solemnidad. Uno de ellos, Juan, no leía, porque tenía problemas de aprendizaje. Pero el deseo de hacer su primera comunión fue tan fuerte, que consiguió que su madre le enseñara a leer. Juan aprendió a leer con la Biblia, y debía ser así, además, porque no quería que otros le explicaran qué decía la palabra de Dios. Quería saberlo por sí mismo. El caso es que aprendió, pero no solo eso. Sus comentarios de la Palabra en misa eran celebrados por los demás, porque dejaban a todos asombrados. Era como si los textos hubieran sido escritos para un niño con dificultades escolares. Se confirmaba así la convicción de los teólogos latinoamericanos de que el evangelio es para los pobres.

La lectura de la Biblia tiene una importancia de primer orden en la comunidad. El centro de la vida de sus integrantes es la eucaristía dominical, y en ella, el comentario de la palabra es una oportunidad única para compartir. Desde hace algunos años, no predico en misa, sino que leemos una de las dos lecturas, el salmo y el evangelio. Durante su proclamación, pido a la gente poner la máxima atención para interpretar los textos entre todos. Una vez hechas las lecturas, doy la palabra para que los miembros de la comunidad expresen sus opiniones o hagan preguntas de cualquier índole. Me ha sorprendido el interés que la lectura provoca en la comunidad. Son muchos los que hablan. Los comentarios pueden tomar varios minutos. A veces, discuten entre ellos. Mi labor principal

consiste en relacionar unas opiniones con otras y en conducir la conversación a algunas conclusiones comunes. Estas, a veces, tienen poco que ver con el tema principal del evangelio leído, pero lo importante, me parece, es aprender algo útil para todos.

El ejercicio no siempre es fácil. Hay gente que habla demasiado. Otros salen con interpretaciones sumamente disparatadas. Mi principal problema, en todo caso, es rescatar a los intérpretes del monofisismo y del apolinarismo, doctrinas en las que caen, inducidos por el lenguaje simbólico de los mismos evangelios. ¿Cómo explicar la multiplicación de los panes si en aquella ocasión solo contaban con cinco panes y dos peces? En este sentido, la gente tiene las mismas dificultades que los estudiantes de la facultad de teología para entender la encarnación.

Mi impresión es que la decisión de no predicar para dejar que la gente hable, ha fortalecido a las personas y ha consolidado la comunidad como un grupo adulto que piensa y decide autónomamente sus cosas.

1.2. La lectura popular de la Biblia

Me atrevo a decir que el ícono de la teología de la liberación es *gente pobre con la Biblia en la mano*¹. La imagen es aún más significativa cuando la persona que lee es una mujer, mientras los demás están sentados en círculo alrededor de ella². ¿Qué hacen? Leen la palabra de Dios a partir de sus vidas y sus vidas a la luz de la palabra de Dios.

Este ícono puede desconcertar a quienes tienen otra idea de la teología de la liberación. Se cuenta que Pedro Arrupe, superior general de los jesuitas, ordenó borrar un mural en una casa de formación centroamericana, en el cual aparecía Jesús con una metrallera. Cincuenta años después de Medellín, puede decirse que los modos de entender la teología de la liberación son muchos, pero también que se han cometido errores respecto a su realidad. Gustavo Gutiérrez, en su libro clásico *Teología de la liberación: Perspectivas*³, consideraba clave la importancia de la sabiduría popular. Juan Carlos Scannone, en un importante artículo sobre su método, insiste en lo mismo⁴. La teología argentina del pueblo ha valorado sobremedida la comprensión popular del cristianismo. La lectura de la Palabra

-
1. Cfr. P. Richard, "Interpretación latinoamericana de la Biblia. Realidad, método, prospectiva", en *Comentario bíblico latinoamericano. Nuevo Testamento*, vol. II, pp. 11 y 16 (Navarra, 2005).
 2. M. Lopes, "Semilla de esperanza. La lectura popular de la Biblia en las comunidades de América Latina", *Concilium* 335 (2010), 288.
 3. Cfr. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación: Perspectivas*, pp. 58-59 (Salamanca, 1990).
 4. Cfr. J. C. Scannone, "El método de la teología de la liberación", *Theologica Xaveriana* 34 (1984), 369-399.

en círculo, realizada por los pobres, en medio de la celebración eucarística, no es una claudicación de la teología de la liberación a la guerrilla, sino otra versión de cristianismo popular. De hecho, la recepción más genuina del concilio en América Latina.

Indudablemente, esta nueva hermenéutica de la Biblia es fruto del Vaticano II. Si tenemos presente que la celebración de la eucaristía es el lugar por excelencia para escuchar la Palabra⁵ y si consideramos que en este espacio se concreta como en ningún otro la idea de la Iglesia como pueblo de Dios, que, por lo demás, lee los acontecimientos y las vidas para reconocer los signos de los tiempos, concluimos que la llamada lectura popular de la Biblia no solo es fiel a las cuatro grandes constituciones del concilio, sino que responde exactamente a la intensión del *aggiornamento* del Vaticano II: liturgia participativa, acceso universal a la Palabra de Dios, Iglesia pueblo de hermanos y hermanas iguales en dignidad, y apertura a la realidad en todas sus dimensiones.

La lectura popular de la Biblia está vinculada estrechamente con la historia de las comunidades eclesiales de base. Estas, a su vez, se inspiran en las comunidades del primer cristianismo, cuyos integrantes, como dice Lucas, seguramente idealizando, “acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones” (Hch 2,42), compartían lo que tenían y vivían alegremente. Según Pablo Richard, la Biblia, la comunidad y la solidaridad constituyen el espacio donde se da esta lectura popular, cuyo objetivo es “devolver la Biblia al pueblo de Dios, pues allí nació y ahí vive el sujeto de su propia interpretación”⁶. Los pobres, según Richard, son los intérpretes cualificados de la Biblia, porque a ellos fue revelado el evangelio⁷. A Severino Croatto no le parece exagerado “afirmar que los pobres y los oprimidos poseen la ‘pertenencia’ y la ‘pertinencia’ más adecuada para releer el mensaje de la Biblia”. A nadie pertenece más que a ellos y a nadie le es más pertinente que a ellos⁸.

Las comunidades eclesiales de base constituyen el sujeto que interpreta la Palabra. Claro, en principio, puede serlo cualquiera de los bautizados o bautizadas⁹. Según Carlos Mesters, “interpretar la Escritura no es una actividad informativa exclusiva del exégeta que estudió para ello, sino una actividad

-
5. Cfr. J. Konings, “O Sínodo da Palavra de Deus”, *Convergencia* 418 (2009), 17-33, 26.
 6. P. Richard, “Un nuevo espacio para la palabra de Dios”, *Concilium* 335 (2010), 255; “El movimiento bíblico en América Latina consiste en devolver la Biblia al Pueblo de Dios”; e “Interpretación latinoamericana”, *ibid.*, p. 11.
 7. Cfr. *ibid.*, p. 13; A. Noguez, “Hermenéutica bíblica latinoamericana. A 50 años de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, en *Comentario bíblico-teológico sobre Medellín*, p. 246 (México D. F., 2018).
 8. Cfr. S. Croatto, “La contribución de la hermenéutica bíblica a la teología de la liberación”, *Cuadernos de teología* (1985), 59-60.
 9. Cfr. P. Richard, “Interpretación latinoamericana”, o. c., pp. 12-13.

comunitaria a la cual todos deben contribuir, cada uno a su modo, inclusive el exégeta¹⁰. En la comunidad reside el Espíritu, sin el cual la interpretación sería imposible¹¹.

Los teólogos de la liberación otorgan mucha importancia al hecho de que la Palabra de Dios es anterior al texto bíblico y que este es el criterio de interpretación de lo que Dios puede estar queriendo decir al pueblo creyente en la actualidad. Las comunidades creen que el texto bíblico es, efectivamente, Palabra de Dios, pero de un Dios que continúa revelándose en las vidas y los acontecimientos. Así, pues, uno es “el libro de la vida” y el otro, “el libro de la Biblia”, y en ambos, habla Dios¹². Por esta razón, la interpretación de esta palabra exige recrear el ambiente en el cual puede haber ocurrido esa experiencia de Dios, consistente en el hablar y el escuchar de Dios mismo¹³. La “verdad plena” del texto bíblico emerge en la lectura fecundada por la experiencia actual de Dios en la vida¹⁴.

No obstante, esto no tendría importancia alguna si los pobres no creyeran que la Biblia es, efectivamente, la Palabra de Dios. La fe es “el punto de partida de todo. Es lo que más caracteriza la lectura popular de la Biblia. Es la puerta de entrada. Sin ella, el pueblo ya no tendría más ningún interés por la Biblia”¹⁵.

Todo esto explica que la declinación de las comunidades eclesiales de base en América Latina, a veces, provocada por el clero, haya colocado la lectura popular de la Biblia al borde de la muerte. Me atrevo a decir que la lectura popular de la Biblia es un modo de ser Iglesia antes que una hermenéutica teológica. Si esta forma de leer la Palabra se extingue, desaparecerá la recepción eclesial latinoamericana más importante del concilio.

2. La novedad de la interpretación latinoamericana de la Biblia

La lectura popular de la Biblia es una expresión de la hermenéutica bíblica latinoamericana, aunque no es la única. Ella misma supone una reflexión teológica más amplia, que la teología de la liberación ha hecho sobre la Biblia y la revelación. La hermenéutica latinoamericana tiene en cuenta los progresos de

-
10. C. Mesters, “‘Oír lo que el Espíritu dice a las iglesias’. Interpretación popular de la Biblia en el Brasil”, *Concilium* 233 (1991), 145; “Leitura popular da Bíblia”, en *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 535 (São Paulo, 2015).
 11. Cfr. C. Mesters, “O projeto Palavra-vida. A leitura fiel da Bíblia de acordo com a Tradição e o Magistério da Igreja”, p. 459, s. f.
 12. Cfr. P. Richard, “Un nuevo espacio”, o. c., p. 249.
 13. Cfr. J. Konings, “O Sínodo”, o. c., p. 25.
 14. Cfr. J. Konings, “Ler a Bíblia com o povo e como povo”, *Perspectiva Teológica* 27 (1995), 31.
 15. C. Mesters, “O projeto”, o. c., p. 452. La traducción es mía.

la hermenéutica filosófica y teológica del siglo XX y también, sin duda, la *Dei Verbum*. Recoge, además, el aporte de la Pontificia Comisión Bíblica.

2.1. Los énfasis de la hermenéutica latinoamericana

Hay asuntos en los cuales la lectura latinoamericana de la Biblia depende de las contribuciones mencionadas. Pero se las ha apropiado con especial interés. La lectura eclesial de la Biblia no es original de la teología de la liberación. Las Escrituras, desde siempre, han sido leídas en el seno de la tradición de la Iglesia. Ahora bien, lo característico de la teología de la liberación, tal como he indicado antes, a propósito de la lectura popular, es que la eclesiología del pueblo de Dios, tal como se ha practicado en América Latina, da importancia particular a que personas no especializadas en exégesis, ni en teología, interpreten las Escrituras y se dejen interpelar por ellas. Reunidas, conversan y discuten sobre su significado y buscan cómo aplicar sus enseñanzas a sus vidas. Este tipo de interpretación, promovido por la teología de la liberación, es novedoso, pero, en realidad, no es más que una concreción de las posibilidades de comprensión de la tradición de la Iglesia. Muy probablemente, las comunidades cristianas, donde se forjaron los libros sagrados para transmitir la fe en Cristo, trabajaron los primeros testimonios de Jesús de un modo parecido¹⁶.

La circularidad hermenéutica, necesaria para comprender la Escritura, no es un aporte original de la teología de la liberación¹⁷. De hecho, los biblistas latinoamericanos se apropian de la distinción entre exégesis (explicación del texto) e interpretación (comprensión del texto), desarrollada por la filosofía del siglo XX. Así, por ejemplo, la influencia de Paul Ricœur en América Latina es importante¹⁸. La teología de la liberación, en su afán por ser una teología inductiva y contextual, saca partido de esa diferencia. Según Pablo Richard:

El texto se hace Palabra de Dios. Todo el mundo puede leer la Biblia y no necesita tener fe para hacerlo. Sólo la fe de la comunidad puede hacer hablar al texto y nos permite escuchar la Palabra de Dios que nos habla directamente a través del texto. La Palabra de Dios no es un texto, sino un texto que se hace Palabra¹⁹.

Un exégeta no creyente, diría Richard, por más que estudie el texto bíblico, no lo entiende. Su aporte como especialista puede ser indispensable para una teología que requiere de la crítica científica, pero no podrá acceder a la

16. Cfr. J. Konings, "Interpretar a Bíblia aos cinquenta anos do Concílio Vaticano II", *Perspectiva Teológica* 123 (2012), 240-241.

17. Cfr. *ibid.*, pp. 250-251.

18. Cfr. J. Konings, "O Sínodo", o. c., p. 20.

19. P. Richard, "Un nuevo espacio", o. c., p. 252. Cfr. J. Konings, "Interpretar a Bíblia", o. c., p. 248.

comprensión de un texto que solo abre su significado a los creyentes y en la medida en que estos se dejan interpelar por lo que la Palabra les dice, a través del texto. Pues la interpretación de la Palabra habita en la conversión, en la respuesta a la provocación que Dios hace a los lectores.

Tampoco la distinción de los varios sentidos de la Escritura es exclusiva de la lectura latinoamericana de la Biblia. P. Richard valora la distinción y la relación entre los sentidos literal, histórico y espiritual de las Escrituras, los cuales permiten reconocer dos tendencias “nocivas”. Una es la de quienes “trabajan el sentido literal e histórico del texto bíblico, dejando de lado y a veces destruyendo su sentido espiritual” y la otra es la tendencia contraria, la de aquellos que “trabajan el sentido espiritual del texto, descuidando su sentido literal e histórico”²⁰. América Latina privilegia la lectura espiritual de la Biblia, pero sin descuidar los otros sentidos. “Nuestra opción”, sigue Richard, “es hacer exégesis, lo más científica posible, al servicio del sentido ético, espiritual, eclesial y pastoral del texto”²¹. La hermenéutica espiritual, por otra parte, previene contra el fundamentalismo²².

También característico de la interpretación latinoamericana, aunque no original, es la prioridad hermenéutica de Cristo. La constitución dogmática *Dei Verbum*, a este respecto, colocó a Cristo como criterio principal de la hermenéutica bíblica. Para los latinoamericanos, Él es la Palabra. “La lectura de la Biblia se da a partir de Jesús confesado como el Cristo”²³. Pero la Biblia no agota la realidad de Cristo. Según Konings:

Él es Dios que habla y hace, Palabra que “aconteció” en la carne, en un existir humano que se aparece como narración viva de Dios invisible —acontecer de Dios en medio de nosotros (Jn 1,1-18). Sobre esa “encarnación de la palabra de Dios” es que se pauta la lectura bíblica cristiana²⁴.

Cristo es la encarnación de la palabra de Dios, la cual es transcrita en palabras humanas, que comunican lo que Dios quiere revelar a los creyentes que se esfuerzan en escrutar el sentido de los textos bíblicos. Cristo es la clave hermenéutica del Antiguo y del Nuevo Testamento, pero no se identifica sin más con la Biblia, porque es su autor y su realizador.

Por último, el método de ver, juzgar y actuar, muy útil para la lectura de la Biblia, tampoco puede considerarse original de la hermenéutica bíblica

20. P. Richard, “Interpretación latinoamericana”, o. c., p. 14.

21. *Ibidem*; C. Mesters, “O projeto”, o. c., pp. 462-463.

22. Cfr. J. Konings, “Interpretar a Bíblia”, o. c., p. 244; C. Mesters, “Oír lo que el Espíritu”, o. c., p. 149.

23. J. Konings, “Interpretar a Bíblia”, o. c., p. 239. La traducción es mía.

24. *Ibid.*, p. 240. La traducción es mía.

latinoamericana. Agenor Brighenti, quien lo ha estudiado extensamente, señala que proviene de Joseph Cardijn y que fue implementado en América Latina antes del concilio. Ahora bien, su práctica se generalizó tanto, que se ha llegado a pensar que es un método latinoamericano²⁵.

2.2. La originalidad en la comprensión de la revelación

Dos son las originalidades destacadas de la teología de la liberación, en relación con la lectura de la Biblia. La primera es la prioridad del habla actual de Dios, en la vida de la gente, sobre la palabra de Dios escrita. Y la otra es que los pobres constituyen para ella un “lugar teológico”.

2.2.1. El habla actual de Dios

La teología de la liberación tiene una concepción de la revelación que parece ir más allá de lo tradicionalmente admitido²⁶. La teología usa el término *revelación* especialmente para designar la auto-comunicación de Dios, acontecida en Jesús de Nazaret, la cual nos es transmitida en las Escrituras y la tradición. La teología de la liberación, por su parte, subraya la índole histórica de la salvación, con lo cual abre la posibilidad para que Dios continúe hablando, en los actores del presente. Carlos Mesters sostiene:

A lo largo de estos años, lentamente, desde dentro de este interés renovado por la Biblia, surgió una nueva concepción de la revelación que es de gran importancia para entender la interpretación popular, a saber: ¡Dios no habló solo en el pasado, sino que *continúa hablando hoy!*²⁷

25. Cfr. A. Brighenti, “Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana”, *Medellín* (1994), 201-254.

26. C. Schickendantz, “Autoridad teológica de los acontecimientos históricos: perplejidades sobre un lugar teológico”, *Revista Teología* 115 (2014), 157-183; J. Costadoat, “Novedad de la teología de la liberación en la concepción de la revelación”, *Revista Teología* 124 (2017), 27-45; “¿Hacia un nuevo concepto de revelación? La historia como ‘lugar teológico’ en la teología de la liberación”, en V. R. Azcuy, D. García y C. Schickendantz (eds.), *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, pp. 105-132 (Santiago de Chile, 2017); “Dios habla hoy. En busca de un nuevo modo de entender la revelación”, *Franciscanum* 169 (2018), 171-202; y “Revelación y tradición en los manuales de teología fundamental en América Latina”, *Stromata* 2 (2017), 245-263.

27. C. Mesters, “Oír lo que el Espíritu”, o. c., p. 144. Lo destacado es mío. Conviene citar aquí a P. Richard: “La teología de la liberación no ha insistido demasiado en un discurso sistemático sobre Dios, pero es una teología que ha creado un espacio que ha hecho posible que Dios mismo hable; es una teología que nos ha enseñado a descubrir la presencia de Dios y nos ha enseñado a escuchar la palabra de Dios. Nos ha permitido encontrar a Dios y nos ha enseñado a escuchar su palabra, justamente porque ha buscado y escuchado a Dios ahí donde Dios en forma privilegiada

Mesters llama la atención sobre el proceso que ha llevado a esta conclusión. El ejercicio de leer la Biblia con el pueblo favorece los hallazgos teológicos. El biblista carmelita afirma así que ha encontrado “una nueva concepción de la revelación”. Según ella, Dios “continúa hablando hoy”, pero ¿qué tan nuevo puede ser este descubrimiento? No es novedad que los textos bíblicos “hablen” a sus oyentes en la actualidad. Esta es una experiencia antigua en la historia de la Iglesia. De hecho, la hermenéutica bíblica contemporánea lo ha pensado con rigor. La originalidad a la cual Mesters se refiere consiste en el hablar de Dios en una comunidad, cuyos integrantes comparten lo que Él dice a sus vidas. La Biblia es el instrumento para reconocer esta revelación²⁸. En otro texto, Mesters lo formula de la siguiente manera: “Se encuentra en proceso un descubrimiento progresivo de que la palabra de Dios no está solo en la Biblia, sino también en la vida, y que *el objetivo principal* de la lectura de la Biblia no es interpretar la Biblia, sino *interpretar la vida* con la ayuda de la Biblia”²⁹.

Aquí, lo más novedoso es que Dios puede estar hablando directamente a las personas y que estas, en lo que respecta a orientar sus vidas, debieran reconocer que esas palabras actuales tienen mayor autoridad que las Escrituras. La prioridad de la actualidad de Dios, respecto a la revelación experimentada por otros seres humanos en el pasado y consignada en los textos bíblicos, constituye un descubrimiento teológico de enorme relevancia. De paso, podemos preguntarnos qué sería de la teología si se la hiciera pasar por la criba de la experiencia actual de Dios.

La concepción de la revelación cambió, según Mesters, gracias al método de ver, juzgar y actuar³⁰, esto es, la práctica pastoral de ver la situación del pueblo, de juzgarla desde el texto bíblico y de anunciar “la presencia de Dios”, o denunciar “la ausencia de Dios en las situaciones humanas del grupo que hace su interpretación”³¹. Es así como, al concebir la revelación, el biblista, sorprendentemente, da más importancia a la vida: “el habla o la revelación de Dios no viene de la Biblia, sino de los hechos iluminados por la lectura bíblica”³². Así, pues,

está y se revela: el mundo de los pobres y oprimidos”. Continúa: “La teología de la liberación tiene fuerza, porque ha sabido escuchar la palabra de Dios en el grito de los oprimidos”; *cfr.* “Teología en la teología de la liberación”, en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis*, p. 204 (Madrid, 1990).

28. *Cfr.* P. Richard, “Teología en la teología”, o. c., p. 219.

29. C. Mesters, “Leitura popular”, o. c., p. 543. La traducción y lo destacado son míos. C. Mesters, “Oír lo que el Espíritu”, o. c., p. 153. Según P. Richard: “La prioridad del Libro de la Vida nos permite romper con el fundamentalismo bíblico que reduce la Palabra de Dios únicamente al texto bíblico”; en “Un nuevo espacio”, o. c., p. 249.

30. C. Mesters, “Leitura popular”, o. c., p. 534.

31. *Ibidem.*

32. *Ibidem.*

la novedad no consiste en la invención del método de ver, juzgar y actuar, sino en haber descubierto, gracias a él, que lo fundamental de la revelación es lo que Dios dice “hoy” a los oyentes de la Palabra en sus vidas.

Severino Croatto llega a la misma conclusión que Mesters, pero por otro camino. La hermenéutica bíblica contemporánea lleva a concluir que el Dios que habló en los acontecimientos que acabaron transcritos en los textos bíblicos, es el mismo que continúa revelándose, en los acontecimientos del presente. Croatto entiende que los acontecimientos del pasado y los del presente se comprenden dialécticamente, en virtud de los textos bíblicos que narraron los primeros y que, sucesivamente y en varias ocasiones, fueron objeto de lecturas que, por una parte, clausuraron su sentido, y, por otra, gracias a su polisemia y a su “reserva de sentido”, hicieron posible innumerables relecturas. El biblista argentino coloca el círculo hermenéutico en los acontecimientos históricos en los que Dios se revela como sentido no solo de un texto, sino del acto mismo de lectura.

La exégesis crítica busca comprender la producción de los textos, mientras que la lectura teológica se concentra en el texto producido, explotando su “reserva de sentido” lingüística y como “palabra de Dios”. Pero aquella se realiza *desde* un “lugar” (social, teológico), o sea, desde una praxis, y entonces la exégesis es *eiségesis* al mismo tiempo. La relectura teológica, por otra parte, está condicionada por la estructura, los códigos, la polisemia *del texto* (¡no cualquier polisemia!) que debe explorar incansablemente; y entonces, la *eiségesis* es *exégesis*. Una y otra son inseparables en el acto de la producción del sentido que es la lectura³³.

En la imbricación del acontecimiento y su narración, en este ir y venir entre sucesivos acontecimientos y narraciones, tiene lugar, según Croatto, una revelación continua de Dios. Por eso, este autor piensa que el canon del Nuevo Testamento no debiera cerrarse tan fácilmente con el testimonio del último apóstol como para impedir que Cristo, a través de su Espíritu, se revele aún hasta la parusía. “El teologúmeno de la revelación ‘terminada’, con todas sus buenas intenciones, produce un cortocircuito en el proceso de esa revelación: Dios-palabra, en lugar de Dios-acontecimiento-palabra”³⁴. No basta con afirmar que los textos pueden iluminar el contexto. Croatto se expresa con cuidado: “¿No está diciendo nada *nuevo* Dios en las luchas de los pueblos oprimidos en los procesos de liberación, en el aporte de las ciencias sociales al conocimiento del hombre y sus problemas, de la realidad y sus estructuras opresivas?”³⁵.

33. S. Croatto, “La contribución”, o. c., p. 61.

34. *Ibid.*, p. 64.

35. *Ibidem*.

En Mesters y en Croatto, advertimos una nueva concepción de la revelación. Dios se revela hoy, y esta revelación, desde el punto de vista de los lectores de la Biblia, es más importante que la Biblia misma.

2.2.2. La relevancia de la historia como “lugar teológico”

Es opinión común, y muy frecuente entre los teólogos latinoamericanos, que la historia es un “lugar teológico”. Sin embargo, no todos tienen la claridad de Jesús Herrera Aceves. Este teólogo mexicano recuerda que la teología de la liberación ha pretendido ser una reflexión teológica de los acontecimientos históricos, a la luz de la palabra de Dios³⁶. Estos acontecimientos, según los teólogos latinoamericanos, son “lugares teológicos”.

No obstante, Herrera va más allá, al clarificar el uso de la expresión. Parte del hecho de que Cristo, Jesús de Nazaret, es el acontecimiento histórico de revelación por excelencia. La teología que desentraña su significado tiene un pasado y un futuro, así como el mismo Cristo fue antecedido por acontecimientos históricos y, luego, como palabra encarnada de Dios, continúa revelándose hasta el final de los tiempos, gracias a la acción del Espíritu. Por tanto, “a los teólogos les toca descubrir a la luz de la fe esa Palabra encarnada en nuestro contexto histórico, leer en los acontecimientos la encarnación de la palabra de Dios o la anti-palabra de Dios”³⁷.

Herrera distingue cuatro formas de relacionar los acontecimientos históricos con la Palabra. El primero consiste en que “los acontecimientos son palabra de Dios, pues Dios nos habla a través de ellos”³⁸. Ellos “son” “palabras de Dios”, “sea porque constituyen la palabra de Dios” (transmitida por la Iglesia a modo de *memoria Christi*), sea porque “constituyen la palabra de Dios (en sentido ‘derivado’), descubierta por la Iglesia como signo de los tiempos”³⁹.

La Revelación en su “sentido pleno” es la palabra de Dios que “permanece para siempre” (y en este sentido de permanencia eterna, es una palabra de valor absoluto), es la *Historia salutis*, referida por la Biblia e interpretada como salvífica por la palabra profética del Antiguo Testamento de un modo referencial a un futuro mesiánico, y de un modo definitivo, por la palabra de Cristo y la de los apóstoles del Nuevo Testamento, “garantizada por la inspi-

36. Cfr. J. Herrera Aceves, “La historia, lugar teológico dentro de la experiencia eclesial”, en E. Dussel *et al.*, *Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina*, pp. 341-352 (México D. F., 1975).

37. *Ibid.*, p. 345.

38. *Ibid.*, p. 346.

39. *Ibidem*.

ración divina”. Es la Palabra que el Espíritu de Cristo conserva en la tradición apostólica de la Iglesia. Es este el “lugar teológico” por excelencia⁴⁰.

La Revelación en su “sentido derivado” (pero no por eso menos importante en la práctica para los creyentes) es la palabra de Dios que se hace manifiesta en los acontecimientos intra y extra eclesiales, que forman la historia extra-bíblica y especialmente la historia post-apostólica. Puesto que Dios sigue hablando a los hombres en la historia, estos acontecimientos son palabra de Dios, cuando son interpretados como salvíficos por la comunidad eclesial, y algunos de ellos, los más significativos, son palabras de Dios cuando son interpretados como signos de los tiempos por la palabra de la comunidad eclesial, garantizada por la asistencia del Espíritu de Cristo. Los acontecimientos interpretados como signos de los tiempos señalan cuál es la voluntad del Señor de la historia para su Iglesia, indican qué es lo que el Señor quiere que la Iglesia haga en el mundo⁴¹.

Para el teólogo latinoamericano, Dios habla en los acontecimientos y no puede hacerlo de otro modo. La encarnación no es solo la máxima revelación de Dios, sino la indicación exacta de cómo Dios habla a los seres humanos. Dios se manifestó en la historia de un modo histórico. Pero también “sigue hablando a los hombres en la historia”, a todos, sin excepción. Los cristianos cuentan con la Biblia para discernir si determinado acontecimiento es palabra de Dios. La misma palabra de Dios permanece activa en la historia, “en sentido pleno” y “en sentido derivado”. Ambas expresiones son históricas y no podrían no serlo, si efectivamente son palabra del Dios de Jesús de Nazaret.

La importancia de estas dos revelaciones es de naturaleza diversa. La palabra bíblica que da cuenta de la encarnación, según Herrera, es decisiva desde el punto de vista de lo ocurrido en la historia. No es posible esperar una revelación mayor de Dios, porque solo ella rige la realización y la comprensión de los otros modos de revelación. Ahora bien, respecto a la necesidad que las personas tienen de Dios, su palabra actual está primero. Nuevamente, asoma aquí la prioridad de la revelación en los “hechos” o en la “vida”, señalada por Mesters, por Croatto y por Richard.

El segundo modo de relación de la palabra de Dios con los acontecimientos tiene lugar cuando “la palabra de Dios *ilumina* los acontecimientos actuales”⁴². En este caso, la Biblia sirve para comprender y juzgar lo que ocurre en la historia. Evidentemente, las ciencias sociales tienen mucho que decir al respecto. La Biblia tiene fuerza crítica y profética para juzgar que determinadas situaciones son injustas y para impulsar a los cristianos a asumir compromisos liberadores.

40. *Ibidem*.

41. *Ibid.*, pp. 346-347.

42. *Ibid.*, p. 347.

Incluso en el interior de la Iglesia, la palabra de Dios escrita tiene capacidad para generar autocrítica y renovación.

El tercer modo opera en la dirección contraria. En este caso, “los acontecimientos *iluminan* la palabra de Dios”⁴³. En la historia de la teología, siempre se ha dado una nueva comprensión de la palabra, urgida por las nuevas circunstancias históricas y culturales, las cuales descubren aspectos que, presentes en las Escrituras, aún no han sido descubiertos. La misma palabra de Dios admite pluralidad de expresiones.

Finalmente, “los acontecimientos son también lugar teológico en cuanto que con su ‘racionalidad científica’ *descubren una nueva inteligibilidad* de los datos de la fe”⁴⁴. En este nivel, según Herrera, se establece el diálogo de la fe con las ciencias humanas y con la filosofía.

3. El habla de Dios “desde” y “en” los pobres

La originalidad de la interpretación latinoamericana de la Biblia estriba en afirmar que Dios se revela en los pobres de hoy y en su liberación⁴⁵. Dios escucha el clamor de los pobres. Al responder a este clamor, Dios se revela como el Dios de los pobres.

Aquí también cabe hacer distinciones, porque, tal como he señalado antes, no es lo mismo afirmar que “desde” los pobres se comprende mejor la palabra, que sostener que “en” los pobres, en su confesión de la acción liberadora de Dios, se oye su palabra. Aparentemente, las dos afirmaciones dicen lo mismo, pero no es así. De hecho, no todos los autores dicen lo mismo. Conviene, pues, avanzar con cautela.

Los teólogos latinoamericanos suelen hablar de los pobres como “lugar teológico”. Pero si utilizan la nomenclatura de Melchor Cano, resulta que se trata de un “lugar teológico ajeno”, un mero lugar hermenéutico. No un “lugar teológico propio”, esto es, un lugar hermenéutico, donde, además, Dios se revela. Es decir, a menudo solo afirman que, *desde* los pobres, desde su mundo, desde su liberación, se entiende mejor el evangelio⁴⁶. Así, por ejemplo, para Johan Konings, en el

43. *Ibid.*, p. 348.

44. *Ibidem.*

45. Cfr. J. Costadoat, “Los pobres como *lugar teológico*. Dificultades con la conceptualización”, *Estudios eclesiásticos* 364 (2018), 231-241.

46. Cfr. C. Boff, “Volta ao fundamento: réplica”, *Revista eclesiástica brasileira* 272 (2008), 892-927; J. C. Scanonne, “Cuestiones actuales de epistemología teológica”, *Stromata* 46 (1991), 293-336; A. Parra, “El método hermenéutico bajo sospecha. La notificación a Jon Sobrino”, *Theologica Xaveriana* 163 (2007), 453-470; y P. Trigo, “El método teológico”, en AA. VV., *XXX años de itinerancia*, pp. 135-230 (Caracas, 2010).

círculo hermenéutico, el texto tiene prioridad sobre el contexto, pues Dios habla a través de la palabra escrita: “el mensaje que (el texto) hace resonar en un contexto de veinte siglos atrás, nosotros debemos hacerlo resonar en nuestro contexto, si acreditamos que él tiene algo que decirnos”⁴⁷. La preocupación de Konings son los teólogos que no respetan el trabajo de los exégetas y, en consecuencia, pueden interpretar ideológicamente la Biblia. Ignacio Ellacuría, que declara a los pobres “lugar teológico”, también se mueve en el registro del círculo hermenéutico, pero apunta más lejos.

Es conveniente distinguir, al menos metodológicamente, “lugar” y “fuente”, tomando como “lugar” el *desde dónde* se hace la vivencia y la reflexión teológicas, y tomando como “fuente” o depósito aquello que de una u otra forma mantiene los contenidos de la fe. La distinción no es estricta, ni menos excluyente, porque de algún modo el lugar es fuente, en cuanto aquél hace que ésta dé de sí esto o lo otro, de modo que gracias al lugar y en virtud de él se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos⁴⁸.

En mi opinión, en esta cita podemos observar la transición de la teología de la liberación: los pobres no son solo hermeneutas privilegiados de la revelación, sino también reveladores de la palabra actual de Dios. Ellacuría apunta en esta dirección, pero lo hace todavía de un modo poco claro. El mártir de la UCA sostiene que la “distinción” entre el “lugar” y la “fuente”, a propósito de los pobres como “lugar teológico”, no es “estricta”. Pero ¿no debiera serlo? Conuerdo con él en que no debiera ser “excluyente”, porque las fuentes de la revelación son fuentes históricas. En efecto, la revelación ha acontecido en un “lugar” determinado y, en cuanto revelación cristiana, no ha podido no acontecer en un tiempo y un espacio determinados.

Pero es insuficiente afirmar que “de algún modo el lugar es fuente”. ¿En qué consiste este “modo”? Si por fuente no se entiende la Palabra que es Jesucristo, sino el “depósito”, que “de una u otra forma mantiene los contenidos de la fe”, el lugar actual de lectura de la Biblia opera como contexto que hace posible que determinados contenidos teológicos se actualicen y se hagan presentes, pero nada más. El contexto, el lugar, afirma Ellacuría, hace que unos textos “den” más de sí. Dicho de otra manera, en este caso, Dios habla por medio de los textos, pero no por la boca de los pobres. Los textos iluminan la realidad, pero la realidad no es ella misma luminosa. Otra cosa es afirmar que aun sin las Escrituras, la voz de los pobres puede considerarse la voz del Dios cristiano. Pero, en este caso, debemos respetar la “distinción” que, para Ellacuría, a decir verdad, es

47. J. Konings, “Hermenêutica bíblica e teologia da libertação”, *Revista eclesiástica brasileira* 29 (1983), 5-10.

48. I. Ellacuría, “Los pobres, lugar teológico en América Latina”, *Misión abierta* 4-5 (1981), 234.

separación. Es menester distinguir con claridad entre “fuente” y “lugar” para relacionarlos adecuadamente.

Otros teólogos latinoamericanos van más lejos que Ellacuría, al afirmar un habla actual de Dios en los pobres⁴⁹. Herrera Aceves es uno de ellos. Jon Sobrino, por su parte, estima que el mayor signo de los tiempos es la irrupción histórica de los pobres⁵⁰. En ella se puede reconocer una palabra de Dios, que urge oír y responder con la praxis cristiana. Sobrino ve en los pobres latinoamericanos “una palabra actual de Dios” contra la pobreza⁵¹. No se refiere aquí a lo que dice el texto sobre la realidad. Dios habla “en” los pobres, lo cual no debiera extrañar, porque también lo ha hecho en otros tiempos. Por medio de ellos, Dios “ha dicho una palabra de salvación a todos”⁵². La novedad y creatividad cristiana se originan, según Sobrino, en las respuestas de los creyentes a esta palabra actual de Dios⁵³.

Así, pues, Sobrino va más lejos que su compañero de la UCA, ya que introduce la distinción que faltaba en Ellacuría.

Lo que con esto se quiere decir es que la teología de la liberación no se concibe a sí misma como pura explicación de estos textos del pasado o como una interpretación de esos textos, de modo que sean relevantes para el presente. Esa es parte de su tarea, como lo es de toda teología; pero no se reduce a ella. Formalmente, su quehacer puede ser descrito como elevar a concepto teológico la realidad actual, la realidad en que Dios se manifiesta y la realidad en que acaece el responder y corresponder de los seres humanos a ese Dios que se manifiesta⁵⁴.

49. J. Piedad, “Medellín y la lectura popular de la Biblia”, en J. J. Legorreta, *Comentario bíblico-teológico latinoamericano sobre Medellín*, p. 280 (México D. F., 2008).

50. J. Sobrino, “Los ‘signos de los tiempos’ en la teología de la liberación”, *Estudios eclesiológicos* 64 (1989), 249-269.

51. *Ibid.*, p. 258.

52. *Ibidem.*

53. *Ibid.*, p. 259.

54. *Ibid.*, p. 266. A propósito de una palabra actual de Dios en los acontecimientos, Sobrino es aún más claro en otro artículo: “La teología de la liberación, por supuesto, acepta como fuente de conocimiento la revelación de Dios, el Antiguo y Nuevo Testamento, la tradición y el magisterio de la Iglesia. Pero a todo eso añadimos otra cosa: la realidad actual de Dios. Es fuente de conocimiento teológico lo que hoy dice Dios. Ese hoy de Dios es tan importante para la teología como el ayer de Dios que nos ha sido dado, que lo recibimos, lo aceptamos, lo creemos. Dios sigue hablando, y va a decir quizás cosas muy sencillas, como por ejemplo que la muerte de pueblos enteros es pecado. Ese hablar hoy de Dios es fuente de conocimiento teológico, y no solo para la pastoral, como si, una vez que ya aprendimos teología sin ese hoy de Dios, tuviéramos que ver cómo aplicar lo aprendido al hoy

Sobrino distingue entre la hermenéutica teológica y el fenómeno de la revelación. No se pueden separar, pero hay que distinguir entre el texto que transmite la revelación que tuvo lugar en Cristo y que acontece las veces en que Dios “se manifiesta” en el presente, y la manifestación misma. La cita reconoce claramente los progresos de la hermenéutica contemporánea. Los textos, para ser relevantes, han de comprenderse en un contexto. La mera exégesis no basta. Sin embargo, Sobrino supera los requerimientos del círculo hermenéutico. Los teólogos de la liberación como Sobrino no solo consideran que la Escritura se comprende mejor “desde” los pobres, sino que Dios, en sentido estricto, no necesita de ella para responder a su clamor de justicia.

Finalmente, Severino Croatto, biblista y teólogo, asegura que la hermenéutica de la teología de la liberación no es arbitraria. La Biblia misma exige, como principio de su propia interpretación, la liberación de los oprimidos. La fe israelita surge de la experiencia liberadora de la esclavitud de Egipto.

Todo esto constituye un “eje semántico”, a nivel del texto, que es al mismo tiempo un “eje kerigmático” a nivel de mensaje. Central en el Antiguo Testamento, dicho eje se continúa en el Nuevo Testamento, en el mensaje salvífico de Jesús, dirigido con preferencia a los oprimidos de todo signo, en su opción por los pobres, en su muerte como profeta rechazado a causa de su palabra y de su compromiso por el pueblo⁵⁵.

Según Croatto, no se puede acusar tan fácilmente a la teología de la liberación de hacer una lectura ideológica de las Escrituras. Esta lectura, hecha en tiempos de opresión, es legítima, porque la liberación de los pobres constituye una de las constantes de la Biblia. Es más, tal como hemos señalado antes, el pueblo oprimido tiene hoy un privilegio epistemológico respecto de los otros lectores de los textos bíblicos. Leer las Escrituras “desde los oprimidos y los pobres”, “no es forzar su sentido, sino sintonizar con su ‘eje semántico’ más profundo y totalizador”⁵⁶. La crítica que rechaza la teología de la liberación por estar “poco fundada” o por ser “subjetiva”, es injusta. Más aún, según Croatto, su lectura de la Biblia “es la que mejor se sintoniza con [sus] ‘ejes de sentido’”⁵⁷.

de la historia. Que hay una palabra actual de Dios ya lo sabemos, pero conviene subrayar que esa palabra se convierte en fuente de conocimiento”; J. Sobrino, “Lo fundamental de la teología de la liberación”, *Proyección* 32 (1985), 177. Pero debe recordarse también que, en otra oportunidad, para expresar su pensamiento, Sobrino cita el mismo texto de Ellacuría que considero problemático, *Jesucristo liberador*, p. 43 (Madrid, 1991), y que en otras ocasiones, se mueve también en el mero registro hermenéutico. Cfr. J. Costadoat, “El ‘lugar teológico’ en Jon Sobrino”, *Theologica Xaveriana* 181 (2016), 23-49.

55. S. Croatto, “La contribución”, o. c., p. 57.

56. *Ibid.*, p. 62.

57. *Ibidem*.

En conclusión: “El acontecimiento de Cristo reexpresa —como nueva clave hermenéutica— el mensaje salvífico del Antiguo Testamento, en el que la liberación del pobre y del oprimido es su centro de gravedad”⁵⁸.

4. Reflexiones conclusivas

Termino con algunas reflexiones conclusivas, más que con conclusiones, que ubican lo dicho en el horizonte mayor del significado de la teología de la liberación.

La hermenéutica bíblica latinoamericana asume el método o los principios metodológicos de la teología de la liberación, hasta el punto de poder afirmar que esta tiene una hermenéutica bíblica original. En efecto, esta hermenéutica asume el método inductivo de la teología de la liberación, porque presta atención a los signos de los tiempos y a las vidas de las personas, y porque utiliza el método de ver, juzgar y actuar. Parte de la índole histórica de la revelación y supone, ante todo, que el Dios que optó por los pobres en la historia del judeo-cristianismo, una historia conservada en las Escrituras, es el Dios que opta por los pobres de hoy. Ahora bien, esa hermenéutica no es completamente original. Depende, en buena medida, de la hermenéutica europea. El método inductivo, utilizado en América Latina más que en otras partes, es europeo. En este sentido, la hermenéutica latinoamericana depende de los progresos de la hermenéutica filosófica y teológica contemporánea.

La hermenéutica bíblica latinoamericana se pone en práctica en diversos espacios. Los tratados tradicionales de teología, reelaborados por la teología de la liberación, procuran interpretar la Biblia a partir de una opción liberacionista. La espiritualidad recurre a las Escrituras desde esa perspectiva. Sin embargo, el ámbito característico de esa práctica es el de las comunidades eclesiales de base. En ellas acontece, a mi juicio, la mejor recepción del concilio en América Latina. En ningún otro sitio dan más de sí las cuatro constituciones conciliares que allí donde los pobres leen comunitariamente la Biblia, en particular, cuando lo hacen en la eucaristía. En ella se da una acentuada conciencia de ser pueblo de Dios (*Lumen gentium*), que participa activamente (*Sacrosanctum concilium*) en la lectura de la Palabra (*Dei Verbum*), la cual permite discernir la acción de Dios en la vida de las personas y en la historia (*Gaudium et spes*). Por consiguiente, el riesgo de que estas comunidades desaparezcan, sea por descuido o por destrucción eclesiástica, sea por debilidad orgánica propia, atenta contra un logro mayor, en la historia de la Iglesia. La lectura popular de la Biblia es ícono de la teología de la liberación y de la recepción del concilio en América Latina.

58. *Ibid.*, p. 68.

La dependencia de la hermenéutica bíblica latinoamericana de la hermenéutica contemporánea es grande. Más aún, esa dependencia es característica de dicha hermenéutica. Sin embargo, la pretensión de originalidad de la hermenéutica bíblica latinoamericana debe ser reconocida. Su novedad estriba en un descubrimiento. El método de ver, juzgar y actuar, practicado de manera especial en las comunidades eclesiales de base, ha conducido a una nueva concepción de la revelación. Los teólogos latinoamericanos afirman que las Escrituras se comprenden mejor “desde” los pobres, porque, en los orígenes del cristianismo, fueron escritas en comunidades de pobres. Estos autores sostienen que la Biblia pertenece a los pobres. La Iglesia latinoamericana, según ellos, les ha devuelto la Biblia. Nadie más que ellos la comprenden mejor.

No obstante, la mayor originalidad del método consiste en afirmar que “en” los pobres, Dios continúa revelándose, y que esta revelación, equivalente a la acontecida en los tiempos bíblicos, tiene prioridad respecto a la del Antiguo y del Nuevo Testamento. En efecto, lo más importante es reconocer y comprender lo que Dios dice en la actualidad, aquello que se registra en el “libro de la vida”, aun cuando este requiere, a modo de gramática, del texto sagrado. Esta concepción de la hermenéutica y la revelación no es arbitraria y no puede ser tildada de ideológica (en principio), pues sus fundamentos se encuentran en la misma Biblia. La opción de Dios por los pobres es uno de los ejes dominantes de la revelación bíblica. Por tanto, la hermenéutica bíblica latinoamericana puede incluso poner en tela de juicio aquellas hermenéuticas que no hacen suya la interpelación liberacionista de Dios. Por de pronto, la extensión del concepto de revelación a lo que Dios hace hoy en las vidas de la gente y en los acontecimientos históricos pone entre paréntesis un canon que se cierra con los escritos del “último apóstol”.

La hermenéutica bíblica latinoamericana supone la exégesis (la explicación crítica de los textos), pero apunta a una interpretación (comprensión) de la realidad que la teología de la liberación intenta realizar recurriendo también a otras mediaciones científicas. La lectura popular de la Biblia es la raíz de una teología que ha superado la versión ilustrada, que procuró la liberación de los pobres, pero sin considerarlos sujetos pensantes de su propia praxis. Ahora bien, la comprensión “artesanal” de la Biblia, que tiene lugar en el seno de las comunidades eclesiales de base, no agota las pretensiones políticas de la teología de la liberación. La hermenéutica bíblica latinoamericana no es más que un momento de una teología que debe recurrir a otros “lugares teológicos” para interpretar y transformar la realidad. Sin la Biblia, la teología carece del criterio principal, la *norma normans non normata*, para discernir la acción de Dios en la historia, pero sin la aproximación multidisciplinar e interdisciplinar a esa realidad, la hermenéutica bíblica se queda a medio camino. En la medida en que la acción liberadora aspira a superar globalmente la pobreza y toda clase de opresiones, demanda esfuerzos hermenéuticos mayores.