

# La teología de la liberación post Ratzinger locutum

Leonardo Boff

## 1. La significación histórica y eclesial de la teología de la liberación

La teología de la liberación tiene un mérito innegable: ha hecho de los pobres el reto central de la reflexión cristiana.<sup>1</sup> Desde ellos, se ha permitido un conocimiento más profundo de la Palabra de Dios, de la gran Tradición de la Iglesia y de la misión cristiana en la historia. No se trata de ver a los pobres como tema de reflexión, sino tomar en serio la realidad contradictoria de la miseria, las formas como los pobres mismos la enfrentan, en qué medida buscan una liberación del tipo de sociedad que produce semejante miseria y, desde esta práctica liberadora, repensar todo el contenido de la fe cristiana y reforzar la contribución de esta comunidad en la gestación del hombre y mujer nuevos en una sociedad distinta.

Fue mérito de la teología de la liberación formular, desde sus primeros inicios, la opción preferencial y solidaria hacia los pobres. La Iglesia latinoamericana, y hoy en día la Iglesia universal, ha asumido esta opción como forma de evangelización de los pobres. Es el mejor camino que la comunidad cristiana encontró para que Jesús siguiera en su misión de evangelizar a los pobres (cf. Lc 4,18 y 7,22). Esta opción pastoral ha conferido credibilidad a la fe cristiana y a las Iglesias frente al hombre mundial. Por sus mártires y profetas perseguidos en razón de su opción por los pobres en contra de su pobreza, las Iglesias pueden ser contadas entre los aliados de las causas y de las luchas de los oprimidos del mundo entero.

A raíz de su compromiso con los pobres la teología de la liberación, sin intención directa, ha constituido la mejor refutación del ateísmo moderno y de la críti-

ca marxista a la religión-opio. El proceso emancipador moderno sentía necesidad de negar a Dios para alcanzar las libertades sociales, ya que éstas se hacían contra el Estado autoritario, apoyado e ideológicamente sustentado por las Iglesias. Por otra parte, el marxismo veía en la religión de su tiempo una alienación de la opresión de los proletarios, transfiriendo hacia fuera de la historia la solución de los conflictos históricos. Ahora se produjo en la mente de los cristianos una inversión: Dios empuja hacia la liberación de los oprimidos, porque El es un Dios de la vida de los que "mueren antes del tiempo" y su Hijo murió víctima de su toma de posición en pro de los pobres y en manos de los poderosos de aquel tiempo. La fe en Dios no es freno sino motor del proceso de liberación.

Por fin, la teología de la liberación presenta una gran significación histórica.<sup>2</sup> Es la primera teología del Tercer Mundo con resonancia universal. Su impacto sobre toda la Iglesia y sobre la opinión pública mundial fue de tal orden que obligó a los organismos centrales de la Iglesia, el Papa y la Congregación por la Doctrina de la Fe, a escucharla, a tomar posesión e incorporarla al patrimonio de la reflexión cristiana. Esto significa un hecho raro en la historia de la teología: antes de que desapareciera la primera generación, ya esta teología ocupaba los espacios eclesiales y repercutía en el Vaticano.

## 2. La intencionalidad profunda de las dos Instrucciones del Vaticano

Vamos a considerar la significación de las dos Instrucciones del Vaticano concernientes a la teología de la liberación: la *Libertatis nuntius* (6 de agosto de 1984). y la *Libertatis conscientia* (de 22 de marzo de

1 Cf. Los textos de referencia: L. Boff, *Teologia do cativo e da libertação* Petrópolis, 1985; *Da Libertação. O teológico das libertações sócio-históricas*, Petrópolis, 1980 (en colaboración con Clodovis Boff); *Teologia da libertação no debate atual*, Petrópolis, 1985; *Como fazer teologia da libertação*, Petrópolis, 1986 (con Cl. Boff).

2 Vea los siguientes textos que hacen la historia de la teología de la liberación: R. Oliveros, *Liberación y teología; génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1977*, Lima 1977; A. G. Rubio, *Teologia da libertação: política ou profetismo?* São Paulo, 1977; Varios, *Historia da teologia na América Latina*, São Paulo, 1981.

1986). Añadiremos la importante carta que el Papa Juan Pablo II envió a los Obispos de Brasil con fecha de 9 de abril de 1986, pues ella representa, de cierta forma, una aplicación de los documentos anteriores de la Congregación por la Doctrina de la Fe, de carácter más universal, a las condiciones específicas de Brasil y respectivamente de América Latina.<sup>3</sup>

a) Los antecedentes: el entusiasmo y la confrontación

A partir de los años 60 se desarrolló en América Latina una vigorosa reflexión político-sociológica y teológica acerca de los mecanismos productores del subdesarrollo y sobre las estrategias de su superación histórica. El subdesarrollo fue visto como el resultado del imperialismo capitalista que genera dependencia; ésta dependencia significaba opresión. Frente a la opresión urge la liberación. El libro de G. Gutiérrez de 1971 *Teología de la liberación, perspectivas* reunía de forma organizada el esfuerzo hecho en muchas partes y por varias personas acerca del aporte cristiano en ese inmenso proceso histórico de liberación de los oprimidos. Desde Medellín (1968) la temática "liberación" hacía tránsito en los grupos cristianos comprometidos. Después del libro de Gutiérrez ya se creó un movimiento teológico presente en casi todos los países de América Latina. Su penetración en los medios populares fue sin precedentes en nuestro continente. Esa teología representaba la teoría teológica adecuada a la práctica pastoral comprometida con los pobres y contra su pobreza.

En la medida en que la teología de la liberación se difundía, se organizaba también una fuerte resistencia y hasta un combate abierto contra ella.<sup>4</sup> No nos referimos a las reacciones negativas de los medios civi-

les, ligados al proyecto hegemónico de la burguesía con sus intereses de acumulación, sino solamente al aspecto eclesial.

Alrededor del Secretario General de CELAM, Mons. Alfonso López Trujillo, elegido en noviembre de 1972 en Sucre, se organizó una verdadera campaña contra la teología de la liberación. El escudero del enfrentamiento fue Roger Vekemans con su revista *Tierra Nueva* y su ayudante el teólogo alemán-brasileño Boaventura Kloppenburg, Director del Instituto Pastoral de Medellín. Ellos acuñaron la expresión difamatoria de "teología marxista de liberación" aplicada a los principales representantes de la teología de la liberación. Este grupo elaboró una articulación con segmentos conservadores de la Iglesia alemana bajo la coordinación del Presidente de Adveniat, el obispo Franz Hengsbach. En 1973 se fundó el "Grupo de estudio Iglesia y liberación" en el cual figuraban nombres como A. L. Trujillo, Darío Castrillón, R. Vekeman entre otros alemanes de línea muy conservadora. En marzo de 1976 este grupo con apoyo financiero de Adveniat y de la Volkswagen organizó un congreso en Roma sobre la teología de la liberación; curiosamente ahí estaban solamente los enemigos de este pensamiento de América Latina y de Alemania. La Comisión Teológica Internacional intentó abordar la temática de la liberación dentro de una óptica romano-germanocéntrica. Publicó en 1976 un texto sin mayor significado teológico e histórica bajo el evasivo título: "La relación entre el bienestar humano y la salvación cristiana". El cardenal de Colonia Joseph Höfner dirigía una campaña personal extremista contra la teología de la liberación, siempre contraponiéndola a la Doctrina Social de la Iglesia, para la cual se valió de la creación de cátedras en las Facultades de Teología en Alemania.<sup>5</sup>

La atmósfera se hizo amenazadora cuando el propio Cardenal J. Ratzinger vio publicado un trabajo suyo, muy duro, crítico y profundamente desenfocado sobre la teología de la liberación, presentándola como el más grande peligro actual de la fe cristiana. En este clima caldeado es llamado a Roma para un juicio de la Congregación de la Doctrina de la Fe, Leonardo Boff. Se trataba de contestar a objeciones suscitadas por el Cardenal Ratzinger al libro *Iglesia: carisma y poder* (1981) escrito en el marco de la teología de la liberación.<sup>6</sup> El acontecimiento provocó un

3 He analizado las Instrucciones y el artículo del Card. J. Ratzinger publicado en la revista peruana *Oiga* el 23 de enero de 1983: "Presupuestos, problemas y desafíos de la teología de la liberación", juntamente con mi hermano Clodovis Boff: "Cinco observações fundamentais à exposição do Card. Ratzinger" publicado en *Folha de São Paulo* de 24 de marzo de 1984; "A teologia da libertação latinoamericana e a Instrução sobre alguns aspectos da 'teologia da libertação', da Congregação para a Doutrina da Fé, en *Teologia da libertação no debate atual*, op. cit. 47-77; "Carta-aberta ao Card. Ratzinger: convocatória geral em prol da libertação", en *Revista Eclesiástica Brasileira* 46 (1986) 251-262. Todo el número de esta revista fue dedicado a comentar la segunda Instrucción de la Congregación por la Doctrina de la fe sobre la teología de la liberación.

4 La mejor documentación la presenta el libro colectivo: *Konflikt um die Theologie der Befreiung* (org. por N. Greinacher), Einsiedeln 1985; H. Goldstein, *Immer ist sie befehdet worden. ... Zur Geschichte des Kampfes gegen die Befreiungstheologie und zur Vorgeschichte der Instruktion*, en *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen* (org. por H.-J. Venetz/H. Vorgrimler), Fribourg-Münster 1985, 29-59; bueno es también el libro *Théologies de la libération. Documents et débats*, París, 1985.

5 Cf. el libreto del Card. Höfner, *Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung?* Secretario del Episcopado alemán, Bonn, 1984.

6 Véase el volumen con toda la documentación, cuya venta fue interdita por la Congregación por la Doctrina de la Fe: *Roma locuta*, Movimiento Nacional dos Direitos Humanos, São Paulo-Recife-Porto Alegre 1985.

gran debate en los medios de comunicación mundiales, principalmente, porque el referido teólogo iba acompañado por dos Cardenales, Aloisio Lorscheider (Fortaleza) y Paulo Evaristo Arns (São Paulo) y por el Presidente de la Conferencia de los Obispos de Brasil, Ivo Lorscheider. Luego dos semanas después era convocado a Roma el pleno episcopado peruano para tratar la versión de la teología de la liberación dada por Gustavo Gutiérrez.<sup>7</sup> Las dos iniciativas oficiales generaron efectos contradictorios. Por una parte manifestaban la intención romana de encuadrar este tipo de teología, y por otra, provocó una sorprendente difusión de este pensamiento más allá del ámbito religioso, con declaraciones de apoyos eclesiales que comprometían a altas instancias de la Jerarquía.

Las posiciones del Magisterio papal fueron presentadas de forma contradictoria. Paulo VI en la *Evangelii Nuntiandi* (1975) le dedica diez números, de gran equilibrio teológico y en una perspectiva claramente liberadora, a la relación entre evangelización y liberación (nn. 30-39); Juan Pablo II hizo explícitas restricciones a la teología de la liberación, a pesar de haber asumido sus principales temas en su viaje a México en 1979. De regreso a Roma, el 21 de febrero de 1979, en una audiencia general, abiertamente reconoce la legitimidad de la teología de la liberación, a condición de guardar una dimensión universal y respetar los distintos contextos de su concretización. En este sentido declara que ella "debe ser asumida en la enseñanza social de la Iglesia, en la teología y en la pastoral".

Esta es en grandes líneas la atmósfera eclesial, impregnada de sospechas, esperanzas, confrontaciones y empeños pastorales innegablemente liberadores a la luz de la fe que antecede a la publicación de los dos documentos oficiales del Vaticano.

#### b) La recepción de las dos instrucciones romanas

Queremos ahora analizar la intencionalidad de las dos intervenciones oficiales de Roma con referencia a la teología de la liberación. Conviene antes que todo tener en mente algunos puntos de hermenéutica, fundamentalmente válida para todos los documentos, pero que en nuestro caso reclaman especial atención.

— La perspectiva es de una Iglesia rica en países ricos

La lectura de los dos documentos nos advierten inmediatamente que no estamos de cara a textos que tienen el mismo tono y estilo, típico de los escritos

producidos por los episcopados o teólogos que se orientan por la teología de liberación. No esperemos la comprobación de una perspectiva que asume la óptica de los pobres y desde ahí produce el texto. Los pobres son apenas tema, objeto y ocasión para la reflexión. Pero ellos no ocupan el centro de la reflexión. Estamos frente a una Iglesia rica, del primer mundo, consciente de su autoridad, que escribe desde su rica perspectiva sobre el tema que interesa primeramente a los pobres: la liberación. Da la impresión que los destinatarios no son fundamentalmente los pobres que viven en el tercer mundo, sino los cristianos bien alimentados del primer mundo. El modelo de Iglesia que está supuesto es todavía aquél del régimen de cristiandad, pues la liberación no tiene como sujeto principal y hegemónico al pobre con sus aliados sino a la Iglesia. Todo se pasa dentro de la Iglesia; ella es la promotora —en pro de los pobres— de la vida, de la justicia, de la libertad. Es propio de la mentalidad cristiana imaginar el mundo dentro de la Iglesia y a ella como la única portadora de los bienes salvadores. Si los pobres se libertan, entonces, es a partir y desde dentro del espacio eclesial.

— Limitación centro-europea-germánica para el conocimiento de la teología de la liberación

Los intereses de Roma con referencia a la unidad de la Iglesia, los miedos históricos concernientes a todos los procesos de cambio social, a las revoluciones de carácter popular y, en general, los intereses del pensamiento dominante en la Iglesia europea, introducen un límite al conocimiento objetivo de la teología de la liberación, hecha en la periferia y dentro de contextos de explotación, persecución y martirio. La perspectiva de los documentos está de tal orden orientada a la ortodoxia, a la salvaguarda de la importancia de la Iglesia y a los valores e intereses de la Iglesia central, que impide un acercamiento más objetivo y rico de las distintas dimensiones de la teología de la liberación. Predomina una visión euro-germanocéntrica, propia del Cardenal J. Ratzinger, el principal suscriptor de las dos instrucciones vaticanas. Vamos a dar solamente un ejemplo ilustrativo de este desenfoque de lectura. En el segundo documento Ratzinger hace una lectura de la marcha de la libertad en tres momentos. En ellos privilegia la Europa central y los grupos dominantes. El primer momento recordado por el Cardenal es el Renacimiento (la libertad de la razón frente a la religión); no dice nada del otro acontecimiento de aquel tiempo: la expansión marítima, el paso del Mediterráneo al Atlántico, el encuentro traumático con las grandes culturas-testimonio de Mesoamérica, de India y Oriente; aquí aparece la ideología de las

<sup>7</sup> Cf. El documento de la Conferencia Episcopal Peruana sobre la teología de la liberación, en *Páginas* nn. 65-66 (1984).

clases dominantes, absorbida ingenuamente en el discurso del Cardenal. El segundo momento es la Reforma de Lutero. Ahí se trataba de la libertad del hombre frente a Dios y de la libertad de los príncipes frente a la administración política romana. Ratzinger no toma conciencia del otro eje, importante para la historia de la libertad: la revolución de los campesinos y las reflexiones de Thomas Münzer, muy próximo a las intenciones libertarias modernas de cuño popular. El tercer momento es la Revolución Francesa, de los burgueses que buscaban la libertad política, generando la dominación de clase que perdura hasta los días de hoy. ¿Por qué no toma como relevante la revolución socialista de Rusia con los proletarios que inventan otro tipo de libertad, de aquellos que estaban históricamente sometidos y que estructuraron otro tipo de sociedad? Las opciones por una parte con el olvido de la otra, deja entrever el funcionamiento de la ideología centroeuropea-germánica, ocultadora de la realidad de la libertad y de la liberación en la historia. Casi no se habla de los países que se liberaron del colonialismo europeo en el siglo XIX en América Latina y en éste siglo en África, con gestas de liberación dignas de consideración no solamente por los historiadores, sino también por los teólogos y las autoridades doctrinales de la Iglesia. La base histórica y factual de la cual parte el Cardenal para hacer su reflexión es demasiado estrecha para reivindicar un reconocimiento universal.

#### Mucha doctrina y poca profecía y pastoral

El Magisterio utiliza muchos géneros literarios, generalmente connaturales con el objeto que aborda. En los documentos (en el segundo más que en el primero) aparece mucha doctrina y poca ira profética y preocupación pastoral. No hay que pedir al Magisterio una teología acabada; no es ésta su función; su autoridad es testimonial y no científica; su misión es testimoniar la verdad evangélica y revelada y animar la vida según el Espíritu. A los teólogos compete la elaboración teórica de la fe, según el testimonio apostólico y magisterial. Los dos documentos no eligen un género adecuado a la materia: las opresiones humanas, especialmente de los pobres y la liberación de ellos hasta llegar a la plena libertad de los hijos e hijas de Dios. El texto es difícil, árido e incomprensible para los pobres y cristianos que militan en el proceso de liberación, como muchos testigos cristianos lo han confirmado.<sup>8</sup> Toda intervención, aun la más doctrinaria, no

puede perder la perspectiva evangelizadora, de reforzar el compromiso cristiano, potenciar la alegría de vivir desde la fe y acrecentar luz a la inteligencia cristiana. Este objetivo fue parcamente alcanzado, a nuestro juicio, con las dos intervenciones de autoridad de Roma.

— A pesar de todo sale reforzada la teología de la liberación

Un documento vale por la recepción que recibe en la comunidad de los creyentes. Sin esta recepción (que es una categoría eclesiológica importante en la perspectiva de la interacción magisterio-pueblo de Dios<sup>9</sup> los documentos, por más verdaderos que sean, no ganan relevancia y eficacia histórica.

Los documentos recibieron una aceptación diferente.<sup>10</sup> El primero produjo gran perplejidad. Abstrayendo las cinco primeras partes, francamente positivas, las otras que tratan propiamente el tema —la relación de la teología de la liberación con el marxismo— son bastante desorientadoras, miradas desde la perspectiva concreta y rutinaria de las comunidades en las cuales están insertados los teólogos de la liberación. La presentación tiene algunos rasgos de caricatura. Expone una visión del marxismo que desconoce casi totalmente los desarrollos internos ocurridos en varias partes del mundo. Es una presentación rígida, dogmática y reductora del marxismo que difícilmente se puede encontrar en los ambientes cerrados de los militantes marxistas y leninistas de los distintos países leninistas-socialistas. Además traza el perfil de teólogos de la liberación que no se encuentran bajo el espacio sublunar: negadores de la divinidad de Jesucristo, del valor sacramental de la Eucaristía, de la significación teológica de la iglesia, llegando a reducir el Evangelio a una instrumentalización estrictamente política. Los cristianos que se acercan a la vida de sus teólogos, que los ven celebrando la eucaristía, administrando los sacramentos, animando comunidades de base, enterrando los muertos, dando clase, compartiendo en las discusiones de los grupos, publicando textos de reflexión no podrían creer en tales deformaciones. El documento necesitaba de otra visión de la teología de la liberación para rescatar la credibilidad y la legitimidad de intervención de la Congregación por la Doctrina de la Fe.

8 Juan Pablo II abriendo los trabajos en Puebla pedía a los Obispos: "hablen con el lenguaje de la experiencia, del dolor, de la esperanza de la humanidad contemporánea: *Discurso Inaugural*, 3.

9 Una profundización de este concepto se encuentra en mi libro *Desde el lugar del pobre*, Buenos Aires 1986, 23-26.

10 Hubo muchas reacciones. Vea las reacciones iniciales desde el tercer mundo en *Misiones Extranjeras* 95 (1986) con voces de América Latina, Asia y África y de algunos europeos.

El segundo documento ha conocido una suerte mejor. Evidentemente viene redactado dentro de los límites que hemos apuntado más arriba. Pero contiene elementos altamente positivos. No es un texto que hace avanzar la teología de la liberación. Al contrario. Se sitúa en un nivel de conciencia que corresponde a lo que pensaba y escribía entre los cristianos de América Latina en los años 50-60. Hay un atraso teórico de por lo menos 20-25 años. Faltó a los redactores todo un esfuerzo de reciclaje en las categorías teológicas, en el lenguaje y en el aspecto pedagógico, tan importante en el proceso de liberación y en el trabajo pastoral de las Iglesias. Pero a pesar de todas las insuficiencias, el resultado era claro: Roma apoya la liberación de los pobres.

### c) Elementos positivos de las dos Instrucciones

Entre los muchos puntos positivos, ya antes desarrollados por las distintas corrientes de liberación, queremos enfatizar algunos:

1) *Legitimidad del proyecto de una teología de la liberación.* Las dos instrucciones dejan claro: "teología de la liberación es una expresión perfectamente válida" (*Libertatis Nuntius*, citado por LN, III, 4) y en términos de contenido "designa primeramente una preocupación privilegiada, generadora de compromisos por la justicia, volcada hacia los pobres y hacia las víctimas de la opresión" (LN III, 3). Los documentos muestran cierta dificultad en aceptar una reflexión que arranque de la práctica de liberación (LC, 23), pero reconocen "una reflexión teológica desarrollada a partir de una experiencia particular que puede constituir un aporte muy positivo" (*Libertatis conscientia*, siempre ahora por LC, 70). Se reconoce que la libertad y la liberación "son el centro del mensaje evangélico" (LC, 2) y que el Evangelio es "por su misma naturaleza, mensaje de libertad y de liberación" (LC, 2). En razón de esto se asumen prácticamente las instituciones fundamentales de la teología de la liberación como valor liberador del Exodo, del código de la Alianza, del mensaje de los profetas, del Magnificat y de la práctica de Jesús. Importa observar que se verifica una tendencia clara de espiritualizar los temas referidos. Esto se debe principalmente a la metodología de los dos documentos; ellos parten de arriba, del contenido teológico y de ahí deducen y derivan consecuencias prácticas. En las palabras de la *Libertatis Conscientia*, en primer lugar viene la liberación soteriológica, esto quiere decir, la liberación del pecado y de la muerte como dones de Dios. En seguida, como consecuencia, las demás formas de liberación como la económica, política, social y cultural. Esto significa

que las liberaciones históricas no se pueden tomar en sí mismas; ellas son una parábola y un signo de una liberación superior. Desde esta perspectiva se corre el riesgo de espiritualizar los textos liberadores del Antiguo y del Nuevo Testamento con referencia al Exodo (LC, 44, LN, IV, 3) o al Magnificat (LC, 97) y otros.

2) *Asunción de la opción preferencial por los pobres.* No hay teología de la liberación, ni buena noticia evangélica, sin la opción por los pobres contra su pobreza. Es mérito de las dos Instrucciones dejar claro el carácter evangélico y eclesial de esta opción, cuyos orígenes se encuentran en la pastoral y en las reflexiones teológicas latinoamericanas de los años 60.<sup>11</sup> En este contexto la *Libertatis Conscientia* dice esta frase llena de resonancias latinoamericanas: "Fruto y consecuencia del pecado es un mal del que es necesidad natural, la miseria es un mal del que es necesario, tanto cuanto posible, libertar a los seres humanos" (LC, 67). Los documentos transmiten la percepción clara del carácter colectivo de la opresión (LN, 4-9; LC, 17); esto explica la ineludible aspiración a la libertad y a la liberación y la urgencia de que se haga una opción preferencial por los pobres. Ligados a los pobres están temas también asumidos positivamente por las dos Instrucciones, la religiosidad popular, las comunidades eclesiales de base, el sentido aceptable de la Iglesia de los pobres (LN, IX, 9) y de la Iglesia del pueblo (LN IX, 11):

3) *Universalización de la teología de la liberación.* El sencillo hecho de que Roma haya tomado posición frente a esta teología y la forma solemne que ha realizado su proclamación, muestra el sentido universal que se ha querido dar. La teología de la liberación puede ser vista como una corriente entre otras, desde una perspectiva histórica así lo es. Por otra parte es mucho más. Ella plantea una serie de cuestiones y acentos que no pueden quedarse particularizados a una corriente de la teología y que podrían estar ausentes en otras. Así la cuestión de los pobres ocupa un aspecto central en el evangelio, además de la temática del reino --que ya empieza en este mundo-- por signos muy concretos ligados a la justicia, a la solidaridad y al amor, que no pueden estar ausentes en ninguna teología. La *Libertatis Nuntius* lo dice enfáticamente: "No es posible olvidar, por un instante siquiera, las situaciones de dramática miseria desde donde brota la interpelación (por la liberación) lanzada a los

11 Véase la obra fundamental en la colección "Teología y Liberación" de J. Pixley-Clodovis Boff, *Opção pelos pobres*, Petropolis/B. Aires/Madrid, 1986.

teólogos" (LN, IV, 1). No es raro encontrar la impropia distinción entre los que velan por la ortodoxia y los que se comprometen con la transformación social (ortodoxia + ortopraxis). Las instrucciones no secundan semejante dicotomía. Al revés, se enseña que "la preocupación por la pureza de la fe no subsiste sin la preocupación de dar la respuesta de un testimonio eficaz de servicio al prójimo, a través de una vida teológica integral" (LN, XI, 18). Las Instrucciones no constituyen una teología de la liberación oficial. Ellas presentan límites mínimos dentro de los cuales se deben encuadrar las diferentes teologías que han de surgir como respuesta de los cristianos confrontados con distintas opresiones concretas.

La afirmación del Papa Juan Pablo II en su carta de 9 de abril de 1986 es de fundamental significación: "Estamos convencidos... de que la teología de la liberación no es solamente oportuna, sino que es útil y necesaria. Ella debe constituir una nueva etapa, en estrecha conexión con las anteriores, de aquella reflexión teológica iniciada con la Tradición apostólica y continuada con los grandes Doctores, con el Magisterio ordinario o extraordinario..." (Carta a la Conferencia de Obispos de Brasil (CNBB) sobre la misión de la Iglesia y la teología de la liberación. Nunca una autoridad eclesiástica había hablado con tanto apoyo a la teología de la liberación. El papa asumió lo que se decía entre los teólogos: la dimensión de liberación (y la reflexión sobre esto que funda la teología de la liberación) no puede estar ausente en ninguna teología cristiana; por eso es necesaria. Además, porque en el tercer mundo vivimos bajo terribles opresiones, esta teología es epocal. Sin la dimensión de liberación, la Iglesia no alcanza a realizar su misión, que es la evangelización. En tales contextos de deshumanización, la evangelización debe ser liberadora; caso contrario, puede ser fácilmente manipulada por las fuerzas dominantes para ser un elemento de la dominación y un factor de adormecimiento de las conciencias acerca de su dignidad reducida. La presencia sistemática de la dimensión de liberación en toda actividad de la Iglesia, en contexto de opresión, hace que se funde una nueva etapa de la reflexión cristiana.

d) ¿Cuál es el "punctum dolens" de las dos Instrucciones?

Vale hacer la pregunta: finalmente ¿cuáles son los problemas de fondo, el "punctum dolens" de las dos Instrucciones? Sin querer decirlo todo, pensamos que son tres: el marxismo, la hermenéutica política, la relación entre liberación histórica y salvación en Jesucristo. Las dos primeras cuestiones constituyen el meollo de la *Libertatis Nuntius*; la segunda el tema

teológico central de la *Libertatis Conscientia*.

— Con referencia al marxismo la Instrucción de Ratzinger dice a los teólogos: él no puede sustituir la fe; no puede funcionar como punto de referencia y principio determinante (LN, VIII, 1). El marxismo, en la comprensión de la Instrucción, es "un bloque de acero", indivisible, cuyos elementos serían indisolubles constituyendo un verdadero sistema (VII, 6 y VIII, 2; IX, 1). Efectivamente, el marxismo no puede ser asumido de esta forma, porque desnaturaliza la teología. Con razón dice la Instrucción, tal marxismo lleva a los cristianos "a desviarse de la fe y traicionar la causa de los pobres" (LN, intr. y II, 3).

Como ya lo afirmamos antes, no tenemos conocimiento de tales teólogos entre los cristianos que practican la teología de la liberación. Por otra parte, Ratzinger no pareciera tan rígido como se muestra en la Instrucción. Al presentar el documento a los periodistas en la Sala Stampa e interrogado sobre la posible valoración del marxismo, Ratzinger contestó de la siguiente manera: "Existen algunos elementos válidos y utilizables del marxismo; pero se impone una vigilancia mucho más fuerte y una crítica mucho más conciente sobre él que sobre cualquier otro sistema" (*L'Osservatore Romano*, 3-4 sept. 1984, p. 4). No debemos olvidar las palabras de Oscar Arnulfo Romero al Papa: "Santo Padre, en mi tierra es muy peligroso hablar de anticomunismo, porque el anticomunismo es proclamado por la derecha, no por amor a los sentimientos cristianos, sino por el egoísmo de aquellos que quieren salvaguardar sus propios intereses".<sup>12</sup>

En una palabra: *si los teólogos de la liberación asumen categorías del marxismo, es siempre de forma instrumental y al servicio de la inteligencia de la fe; jamás como forma de sustitución de la fe o del Evangelio.*

— Con referencia a la *hermenéutica política*: los textos bíblicos tienen muchas dimensiones que son desentrañadas por las distintas realizaciones de la fe (liturgia, espiritualidad, exégesis histórico-crítica, teología, moral, etcétera). En los medios en los cuales se cultiva la teología de la liberación se ha subrayado con insistencia la dimensión política y liberadora de tantos y tantos textos del Antiguo y del Nuevo Testamento. No se trata evidentemente de un reduccionismo que desconoce los demás sentidos de los textos y también los vive en las comunidades. Se trata de una cuestión de acento y de énfasis, dada la relevancia que tales textos contienen en el contexto socio-político-religioso de los pobres.<sup>13</sup> Las advertencias del Vatica-

<sup>12</sup> Cf. Romero — y lo mataron, AVE, Roma 1980, 162.

<sup>13</sup> Cf. E. Tamez, *La Biblia de los oprimidos. La opresión en la teología bíblica*, San José de Costa Rica, 1979.

no van en la dirección de no mutilar los textos de las escrituras en función de una utilización excluyente y reductora solamente a lo político. Todo es político, pero lo político no es todo. En este sentido la intencionalidad vaticana es correcta. Las advertencias deben ser acogidas para evitar reduccionismos dañinos de la experiencia más completa de la fe. Por otra parte, no debemos olvidar la otra reducción, la espiritualista, de la cual se aproximan las Instrucciones y que frente a las cuales, Puebla justamente, nos había advertido: "El cristianismo debe evangelizar a toda la existencia humana, inclusive la dimensión política. Por eso, ella critica a aquellos que tienden a reducir el espacio de la fe a la vida personal o familiar, excluyendo el orden profesional, económico, social y político. . ." (n. 515).

— La relación entre la *liberación y la salvación* viene abordada en la *Libertatis Conscientia* y en la carta del Papa a los obispos de Brasil. Ahí se habla de la dimensión soteriológica y ético-social de la liberación (LC, 23;71; Carta del Papa, 6). Para la Instrucción "el sentido primario y fundamental de la liberación que así se manifiesta es el sentido soteriológico: el hombre es liberado de la esclavitud radical del mal y del pecado" (LC, 23). La dimensión ético-política es consecuencia de la soteriológica (LC, 71). Invertir esta relación o identificándola, advierte el Papa, "es subvertir y desnaturalizar la verdadera liberación cristiana" (Carta del Papa, 6).

Esta cuestión es sumamente relevante. Aquí encontramos la diferencia entre el método de las instrucciones y aquél de la teología de la liberación. En el fondo se pregunta: ¿qué significa "liberación" cuando hablamos de teología de liberación? Para los teólogos de la teología de la liberación, "liberación" en primer lugar designa el proceso real, histórico y conflictivo de los pobres que se concientizan, organizan y avanzan en la conquista de sus derechos, de más vida y participación en la sociedad. Este es un hecho innegable, a pesar de todas las derrotas y opresiones que caen sobre el pueblo. Dentro de este proceso están los cristianos que se preguntan: éste proceso de liberación que vivimos y que ayudamos a construir, desde nuestra fe, ¿qué tiene que ver con el Reino de Dios, con la presencia del designio de Dios en la historia? Ahí ellos aprenden a discernir, como en los evangelios, en las liberaciones concretas de Jesús, a los ciegos, cojos, leprosos, signos del Reino de Dios ya presente (Cf. Lc 7, 21-22). Entonces, dicen: la liberación soteriológica se realiza en esta liberación histórica; no se identifica con ella, porque la liberación soteriológica es mucho más que liberación de enfermedades; pero no permanece como mera promesa o como realidad interior, del corazón, sino que se identifica en

las liberaciones históricas. En el lenguaje de Roma habría que decir: la dimensión soteriológica se realiza y concretiza históricamente en la dimensión ético-política de la liberación. Hay aquí una dialéctica que relaciona una con la otra. La *Evangelii Nuntiandi* hablaba de una "interrelación recíproca" entre "evangelio y la vida concreta" (EN, 29). ¿Por qué no podemos hablar también de una interrelación recíproca entre dimensión soteriológica y dimensión ética-política de la liberación? La liberación ético-política se abre hacia arriba, para la salvación plena en Dios.

El pensamiento latino-americano es inductivo: de la historia mirada por el creyente (ya por lo tanto con ojos de fe) hacia el Reino definitivo de Dios. Roma parte de la salvación plena, don de Dios en Jesucristo. De ahí deriva consecuencias. Esta visión no es ilegítima. Pero ella limita el horizonte de la liberación. Da la impresión de que solamente los que tienen fe, participan de la liberación ético-política. Los que no tienen fe, no pueden deducir la liberación histórica. Pero esto no es verdad. En dondequiera que haya relaciones justas y cambios sociales que van en la línea de la solidaridad, ahí se encuentran signos del Reino que se realiza más allá de los límites de la Iglesia confesional. Hay que relacionar las dos dimensiones. Tanto podemos partir de una como de otra, con tal que se produzca una práctica de liberación. ¿Qué sentido tiene profesar la fe plena de la salvación en Jesucristo y desde ahí no derivar ninguna práctica de liberación de los pobres? Por otra parte, toda liberación histórica y parcial, dada la naturaleza de la persona humana con su sed de infinito, está abierta a la liberación soteriológica, a la plenitud en el Reino definitivo de la Trinidad. Solamente para una teología de cristiandad que supone que solamente la Iglesia es la realizadora de liberación y la única mediación del Reino, significa la inversión de los términos —primero la dimensión ético política y en seguida la dimensión soteriológica— subvertir y desnaturalizar la verdadera liberación cristiana. Es legítimo tanto partir de un polo como del otro, desde que uno siempre se mantenga abierto al otro.

Para un cristiano es evidente que el hambre de Dios es lo más decisivo, pero, en nuestra situación de hambre colectiva de pan, el hambre de pan es lo más urgente y epocal. Pareciera que para Roma, desde su lugar histórico-social, la fe es una realidad no suficientemente asegurada, mientras esté asegurado el pan. Por eso, insiste que hay que partir de la fe. Para nosotros, la fe está garantizada, pero no el pan. Entonces, a la luz de la fe, animados por el Evangelio, nos lanzamos a conquistar comunitariamente el pan. No debemos separar lo que el Señor en su práctica siempre mantuvo unido: el Reino de Dios y el pan.

Concluyendo esta parte podemos decir: las dos Instrucciones legitiman la teología de la liberación como proyecto de la fe, cuando es confrontada con la miseria; de esta confrontación nace la urgencia de la liberación. Ellas ofrecen puntos de referencia doctrinales, con referencia a la teoría y a la práctica cristiana, firmadas desde una comprensión de la cristología, de la eclesiología, de la antropología, de la ética cristiana, en el cuadro de una teorización abstracta, de origen más bien neoescolástico y de una teología clásica. Pero, de cara a las urgencias que viven los cristianos en el tercer mundo, en medio de inmensos desafíos y riesgos de vida, las Instrucciones no inspiran nuevos pasos. Les falta impulso y oratoria profética y evangélica. Antes frenan y advierten: "cuidado" que animan y proclaman ¡"adelante"!

### 3. La teología de la liberación post Ratzinger locutum.

¿Cómo queda la teología de la liberación después de la publicación/recepción de las dos Instrucciones romanas? Las discusiones que los dos documentos han provocado obligan a los teólogos de la liberación, por lo menos a los de América Latina, a retomar el proyecto inicial y reforzar las intuiciones fundamentales.<sup>14</sup> Existe el riesgo real de que, al ser asumida por el Magisterio y con eso sea universalizada, la "liberación" se haga abstracta, difusa, un sinónimo entre otros, para designar la universalidad del proyecto de Dios en la historia. Pienso que no se puede hablar abstractamente de liberación bien, como de pobreza y de opresión. Tratamos de realidades crudas que ocultan sangre y muerte. No hay que evaporar estas anti-realidades en nombre de síntesis armónicas que son más fruto de intereses de poder que expresión de una voluntad de cambios reales en pro de los oprimidos.

No debemos jamás renunciar a este punto fundamental: en la teología de la liberación no es primeramente Dios, Cristo, la Iglesia, sus sacramentos, la antropología que constituyen la "gran cuestión", sino los pobres vistos como empobrecidos y oprimidos. Desde los pobres reentendemos Dios, redescubrimos Cristo, resituamos la misión y la naturaleza de la Iglesia y enriquecemos la antropología. En la comprensión de las Instrucciones romanas, todas las teologías que hayan tratado de la dimensión soteriológica (liberación del pecado, de la muerte, etcétera) podrían ser enumeradas entre las teologías de la liberación. Pero

esto llevaría a una total disolución del sentido de "liberación" y la teología que parte desde la fe del pueblo oprimido y de las opresiones concretas, denunciadas como pecado social, y que se llama "teología de la liberación" que perdería su especificidad. Con la teología de la liberación, el grito de los humillados y ofendidos entró definitivamente en la agenda de la teología, no simplemente como un tema entre otros, sino como óptica desde la cual se miran todos los temas de la reflexión, como aquel lugar bíblico-teológico que nos permite permanentemente considerar el evangelio exactamente como buena-noticia.

Queremos ahora retomar lo que consideramos indispensable en la teología de la liberación sin importar los matices que gana en los varios frentes del tercer mundo y de otras minorías oprimidas del mundo.

#### a) Vuelta al punto inicial: opresión/liberación socio-históricas como correlación opuesta.

Toda nueva teología parte de un choque espiritual, un encuentro nuevo con el Señor en la historia. No es diferente con la teología de la liberación. En la raíz de la teología de la liberación— y así es testimoniado desde sus inicios— está una experiencia-fuente, un "terremoto" que tiene muchas facetas. Queremos detallar un poco esta matriz, sin mayores especificaciones.

El grado cero de la experiencia-fuente es la *fe cristiana como praxis*. La fe es, originalmente, un modo de ser mediante el cual nos ponemos inmediatamente de cara a Dios y entramos en comunión con El y con su designio histórico-salvador. La fe es el horizonte mayor dentro del cual el pueblo, pobre y creyente siempre se sitúa. En ese horizonte ya están los grandes valores cristianos del amor al pobre, la excelencia de la sed de justicia y la gran utopía de Jesús de un Reino de fraternidad que empieza en este mundo y que culmina en la fraternidad. Tales datos entran en el análisis que se hace de todas las realidades.

En segundo lugar está la *iracundia sagrada* de los profetas. De cara al escándalo de la miseria del pueblo y de su grito que sube al cielo, el creyente también grita de protesta. Se llena de ira sagrada y dice: ¡"eso no puede ser"! Sin esta indignación inicial no se mueve el corazón para la práctica ni el pensamiento para descifrar los mecanismos generados de antvida.

En tercer lugar tendemos a ver con una *experiencia espiritual*. Para el creyente todo pobre es sacramento de Cristo, aparición del Siervo sufriente. Servirlo es la verdadera liturgia que agrada al Padre y la forma mejor de participar de la salvación.

En cuarto lugar el encuentro con los pobres masivos comporta una *dimensión ética*. Al grito de protesta se une el espíritu de solidaridad; estar ahí junto

14 Vea el artículo iluminador de Cl. Boff, "Retrato de 15 anos da teologia da libertação", em *Revista Eclesiástica Brasileira* 46 (1986) 263-271.

con el pobre, experimentar la compasión, ponerse de su lado, es la actitud mínimamente humana que se impone frente a los empobrecidos. Sin este estado de espíritu no subsiste la opción por los pobres y la lucha por las transformaciones sociales en pro de los oprimidos.

En quinto lugar se impone una *práctica de justicia*. No basta con contemplar a Cristo en los pobres. Importa superar concretamente la pobreza mediante una acción generadora de justicia. Esto implica el restablecimiento de una relación social rota. No está todavía definido el carácter de la intervención social, si es asistencialista, reformista o liberadora. Lo importante es que una acción sea puesta en marcha.

En sexto lugar, la experiencia de choque frente a los pobres exige por parte de las Iglesias una *acción pastoral*. Si las Iglesias pierden a los pobres pierden también a su Señor. Si no se hace una Iglesia de pobres en la medida que se incorpora a sus luchas y que abra espacio para que los pobres se sientan Iglesia y crean en la Iglesia, no es plenamente heredera de la tradición apostólica.

Por fin, en séptimo lugar, la experiencia-choque crea un *acto teológico*: mirar toda la realidad social y cristiana desde la óptica de los pobres. Es lo que comporta, en primerísimo lugar, la opción por los pobres. El lugar del pobre es el lugar epistemológicamente más adecuado para captar la revelación de Dios y para leer e interpretar la Palabra de Dios. Es desde los pobres que la teología revela su necesaria dimensión evangelizadora, vale decir, creadora de sentido de vida, de alegría y de compromiso con la transformación más global del mundo.

Hay que partir de esta experiencia-raíz que como experiencia es una globalidad y unidad. Ella contiene las dimensiones que apuntamos arriba y quizás otras más. Aquí ya vienen unidas fe y vida, evangelio y realidad conflictiva. Toda opresión demanda dialécticamente liberación. Este es el humus originario de la teología de la liberación. No se trata simplemente de la fe; no se trata también de pura realidad de opresión. Es su unión. O entonces, se trata de la fe según la epístola de Santiago, fe viva que supone la unión de fe y obras de misericordia, de solidaridad y de liberación (cf. 2, 14-26): "la simple fe sin obras es muerta" (v. 17); "por mis obras te mostraré mi fe" (c. 18).

Como hemos referido arriba, los pobres están luchando, resistiendo y organizándose en vista de liberación. Ahí están cristianos que desde su fe aportan una colaboración específica. La teología de la liberación parte de esta experiencia-choque y de las prácticas liberadoras. Al interior del compromiso experiencia espiritual se elabora la reflexión. *Por eso, no se puede pensar un teólogo de la liberación que no man-*

*tenga una vinculación orgánica y permanente con grupos oprimidos de base, con los cuales comparte esfuerzo de humanización y de búsqueda de libertad.*

Aquí aparece una diferencia notable entre la perspectiva de las Instrucciones y de la teología de la liberación. Los documentos vaticanos parten del tema bíblico-teológico de la libertad-liberación, como pueden encontrarse en buenos diccionarios. De ahí derivan "la urgencia de incidencias prácticas" (LN, III, 4). Pero esto no basta. Hace dos mil años que los cristianos meditan sobre el tema liberación y no por eso los pobres dejaron de ser marginados. Es idealismo pensar que las ideas tienen solas un poder transformador *ex opere operato*. El tema gana resonancia cuando es iluminado desde la práctica de la liberación. La verdad ortodoxa no salva por simple hecho de que tomemos conocimiento de ella o la anunciemos por todos los medios de comunicación. *Bíblicamente conocer a Dios está ligado a practicar la justicia*. Sin el amor Dios no entrega a la inteligencia luz sobre su misterio. Quien practica obras de opresión (incluso la Iglesia) se priva de conocer la verdad que libera (cf. Jo 8, 32). La teología de la liberación arranca de la *experiencia-choque* y de la *práctica* liberadora. Esta práctica abre el horizonte a partir del cual se pueden leer todas las verdades de la fe. La liberación concreta está abierta a otras liberaciones, hasta a la liberación de la muerte y a la total entrega a Dios. Estas liberaciones concretas ya poseen contenido teológico objetivo, aun cuando estén hechas por no cristianos. Ellas son signos objetivos del Reino; más todavía, son anticipaciones concretas de él en la historia. Desde este punto inicial podemos recuperar toda la riqueza de la tradición de la fe, para confirmar y criticar la práctica liberadora y para producir nuevas acciones como consecuencia de la fe.

*b) ¿Quién hace la liberación? Los oprimidos unidos a sus aliados*

*El sentido más fundamental de la opción preferencial y solidaria por los pobres por parte de las Iglesias es reconocer la eminente dignidad de los oprimidos. Es reconocer que ellos no son solamente pobres, sino que tienen resistencia, cultura, capacidad de transformación eclesial y social. Ellos no son solamente carentes, personas que no tienen; ellos tienen y pueden dar mucho a la Iglesia y a la sociedad, como lo ha reconocido Puebla (cf. n. 1147). Esto es percibido cuando miramos a los pobres con ojos de pobres y no de ricos. Esto implica reconocer que el sujeto de liberación son los propios oprimidos. Si ellos no son los primeros agentes de transformación, entonces jamás habría liberación. Podrá haber beneficios hechos en*

pro de los pobres, *para* ellos, con reformas y obras de asistencia. La liberación solamente emerge cuando es hecha *desde* los intereses de los pobres, *junto* con los pobres y *por* los pobres. La Iglesia y otras instancias sociales pueden y deben incorporarse a esta marcha liberadora. Pero ni la Iglesia ni el Estado ni las clases pudientes serán solos los agentes de liberación. La opción por los pobres implica también que los no-pobres se solidaricen con los pobres, asuman su causa, sus luchas y, eventualmente, su vida para juntos con ellos, bajo su hegemonía, colaborar en la transformación profunda de las relaciones sociales para que produzcan más vida y justicia.

Es profundamente lamentable que las Instrucciones vaticanas hayan aprendido tan poco de los 20 años de experiencias pastorales y de reflexiones teológicas acerca de la liberación hecha por los propios pobres. Los dos documentos consideran a los pobres como si estuvieran fuera de la Iglesia. En la *Libertatis Consuetudo*, de forma sumamente infeliz, se dice que los pobres "son objeto del amor preferencial de la Iglesia" y en nombre de ellos ella hace "innumerables obras de beneficencia" (n. 68). Este tipo de lenguaje suena ofensivo para los propios pobres que no son reconocidos como sujetos, ni ven reconocidas sus luchas, la dignidad de su derecho y su propio empeño de liberación. La actitud del primer y del segundo documento son, en esta perspectiva, anacrónicos; la actitud paternalista eterniza las relaciones de dependencia de los pobres. Las Instrucciones no asumen los propios documentos pontificios, especialmente, los que el Papa Juan Pablo II dice en sus viajes por el tercer mundo. Claramente dijo en Brasil: "los pobres, ciertos de la ayuda de muchos hermanos (aliados), pero sin abdicar de sus propias capacidades, hagan todo para superar la mala pobreza y su cortejo de malignidades" (Pronunciamentos del Papa en Brasil, n. 776). Los ricos deben hacer una opción por los pobres y los pobres una opción por los más pobres que ellos.

c) *¿Qué tipo de sociedad está implicada en la teología de la liberación?*

La teología de la liberación quiere una sociedad distinta en la cual no haya tantos antagonismos de clase (la utopía mínima) y que haya más vida, empezando por los empobrecidos. En vista de la transformación de la sociedad, es imperativo un análisis de la sociedad actual que produce tantos millones de pobres. Por eso en su metodología la teología de la liberación incorporó los aportes de las ciencias del hombre y de la sociedad. La mediación socio-analítica es reconocida por la primera Instrucción como "un signo de seriedad en el compromiso" (LN, VII, 3). Evi-

dentemente la teología de la liberación privilegia (sin exclusivismos) las contribuciones de aquellas ciencias que se oponen al orden vigente; por eso son críticas y con una propuesta histórica alternativa al tipo de sociedad vigente. La teología de la liberación deberá continuar y profundizar este tipo de enlace entre el discurso de la fe y el discurso de la sociedad. En los últimos años se ha creado una reflexión seria y del más alto nivel epistemológico entre los teólogos de la liberación, ofreciendo las reglas de una correcta articulación entre los dos campos.<sup>15</sup> Más y más se ve la necesidad de que los análisis se hagan a partir de los intereses explícitos de los pobres y con la contribución de los propios oprimidos, con su manera de sentir la realidad, con sus formas históricas de lucha, con los valores culturales y religiosos que marcan su mundo. Hay que superar un racionalismo cientifista de corte elitista que no incorpora en su síntesis los aportes venidos de las luchas de la liberación de los pobres.<sup>16</sup>

De las luchas, reflexiones y anhelos de los oprimidos comprometidos en su liberación se va diseñando con cada vez más claridad el proyecto de sociedad que se quiere. Decididamente se trata de superar históricamente el capitalismo, uno de los factores mayores de la miseria de los pobres; se trata también de corregir y enriquecer los avances alcanzados por el socialismo real, ya que él, históricamente, significa una forma de superación del capitalismo.<sup>17</sup> Pero la idea más divulgada es de buscar una democracia fundamental, de cuño popular, participativa, basada en el pueblo organizado. Esta democracia no es solamente un proyecto. Germinalmente se está dando en los grupos y movimientos populares mediante las nuevas formas de distribución del poder y a través de maneras diversificadas de participación. La democracia participativa vive de la implementación de cuatro instancias principales: *participación* la más abierta posible, de forma que se superen las marginaciones de grupos o personas; la *igualdad* siempre buscada y alcanzada progresivamente en la medida de la participación del mayor número posible de personas e instituciones; la *diversidad* como expresión de la riqueza de la realidad, que debe ser respetada, incentivada, pues representa un equilibrio a una mala comprensión de la

15 Cf. Cl. Boff, *Teología e prática. Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis, 1978.

16 Cf. G. Gutiérrez, "Teología e ciencias, sociais", en *Revista Eclesiástica Brasileira*, 44 (1984) 793-817; en el mismo número O. Maduro, *Nota sobre o marxismo na Instrução vaticana*, pp. 770-773.

17 Cf. F. J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo*, San José de Costa Rica, 1977.

igualdad (no puede ser legítima solamente la música rock, sino todas las formas de música, como la clásica, la samba, el gregoriano, etcétera; y, por fin la *comunión* como realización de la dimensión trascendente de la existencia humana; si una sociedad no crea condiciones para la expresión de la búsqueda del Absoluto y sus formas de celebrarlo en la historia, se hace inhumana y opresora. En la articulación de estos cuatro puntos mínimos se va construyendo una sociedad alternativa. No hay que esperar por la gran aurora en la cual irrumpiera la ansiada nueva sociedad. Ella irrumpe procesalmente en la medida en que ya ahora se va viviendo lo nuevo y alternativo en los grupos portadores de esta nueva libertad y bandera de una nueva sociedad. No hay que buscar solamente llegar al poder sino construirlo ya ahora en su forma alternativa. La teología de la liberación, desde las reservas concretas y utópicas de la fe da su contribución en la gestación de este tipo de sociedad democrática, popular, abierta y ecuménica.

*d) ¿Qué tipo de Iglesia postula la teología de la liberación?*

El modelo de Iglesia adecuado a la nueva sociedad en gestación no está en los sueños de los teólogos y de los agentes de pastoral. El ya es una realidad seminal en los millares de comunidades eclesiales de base que se encuentran en lo largo y lo ancho de América Latina y en varias partes del mundo. Las comunidades de base son más que un instrumento parroquial de evangelización de los pobres. Ellas significan, en verdad, la propia Iglesia en las bases, entre los pobres y entre los laicos. En este tipo de Iglesia se realiza la substancia teológica fundamental de la Iglesia, la comunión. Esta comunión puede conocer distintas formas de concreción histórica. Hoy su expresión más visible y real, sin eufemismos y metáforas, se plasma en las comunidades. Con eso se da un paso adelante al tipo dominante de Iglesias, que era de la Iglesia-sociedad-perfecta, en la cual las relaciones eran más anónimas, funcionales y estructurales.

En la Iglesia-comunidad se encuentran todos los estratos eclesiales y eclesiásticos. Ahí están presentes cardenales, obispos, sacerdotes, religiosas y religiosos, laicos de distinta formación cultural. Las diferencias no se borran pero no se transforman en desigualdades, porque todos, a partir de su especificidad, aportan fraternalmente al bien de toda la comunidad. La comunidad se entiende como el gran sacramento actualizador y portador del mensaje de Cristo. Los distintos servicios y ministerios encuentran dentro de la comunidad su comprensión, legitimidad y misión. A raíz del carácter comunitario los distintos ministerios no

vinculados al sacramento del Orden, son igualmente valorados como expresión de la vitalidad de los dones del Espíritu actuando en los miembros de la comunidad. En estas comunidades se realiza la dimensión liberadora de la fe porque naturalmente se propicia el encuentro entre fe y pobreza, evangelio y vida. Es ahí que emergen los cristianos nuevos que, por el ejercicio democrático en la comunidad, se hacen ciudadanos participantes en la sociedad y en los organismos de lucha del pueblo.

La red de comunidades de base confiere realidad concreta a la categoría teológica de "Pueblo de Dios".<sup>18</sup> Sin comunidades y espíritu comunitario no hay un Pueblo de Dios histórico, sino una inmensa masa de feligreses de instituciones eclesiásticas que atienden a las demandas religiosas de los cristianos sin crear estructuras para su participación. Este modelo de Iglesias se construye sobre el eje de la comunión y de la participación. Corresponde al nuevo tipo de sociedad que se está germinalmente gestando, es su expresión eclesial y teológica. La teología de la liberación fue únicamente posible porque existieron y existen las comunidades de base, los círculos bíblicos y otros organismos que permiten al pueblo como pueblo expresar su fe y desentrañar las dimensiones liberadoras de esta fe. Es a partir de la práctica de los cristianos y de sus aliados que reflexiona el teólogo y puede construir una teología de liberación que exprese teóricamente lo que se vive en la práctica y que puede fortalecer esta práctica para que sea más consecuente y efectiva.

#### 4. Nuevos frentes de la teología de la liberación

Hay muchos rostros de pobres, como patéticamente fueron descritos por Puebla (nn. 32-39). Hay muchas formas de opresión y para cada una hay una liberación específica. La teología de la liberación nació bajo el impacto de la miseria de millones y de las luchas de liberación de los pobres. La evolución fue ocurriendo en la medida en que los agentes de pastoral y los teólogos sintieron el imperativo de actuar sobre opresiones específicas.

*Así, en América Central, bajo la gravedad de la violencia represiva y la defensa armada del pueblo, se desarrolló una fecunda teología de la vida contra los mecanismos socio-económicos de la muerte. En este contexto está surgiendo una bien articulada reflexión, por primera vez en el pensamiento teológico, sobre la vinculación entre teología y economía política.*

18 Véase todo el número 138 de *Concillium* de 1985: *Em favor da Igreja popular.*

Las mujeres son en nuestras sociedades patriarcales y machistas muy oprimidas a raíz del sexo. Las Iglesias, particularmente la romano-católica, no han animado una reflexión que filtrase el contenido de la revelación por la experiencia de la mujer, que constituye un modo de ser peculiar desde el cual se interpretan todas las cosas divinas y humanas. La mujer no es un tema de la teología, sino más bien una situación desde la cual se elabora la reflexión cristiana. Todos somos empobrecidos y conocemos menos a Dios por la represión histórica a que hemos sometido a las mujeres. Es alentador verificar que ellas están asumiendo la palabra en la Iglesia y en la sociedad y dando su aporte en la construcción de una nueva sociedad con su correspondiente modelo de Iglesia. Hay en franca elaboración una teología feminista de liberación tanto en el primer como en el tercer mundo.<sup>19</sup> No basta hacer una liberación desde la perspectiva sexista, sino que es necesario articular esta opresión específica al interior de aquélla más fundamental que es de orden socio-económico. Es en este punto que dialogan y a veces divergen las teólogas del tercer con las del primer mundo.

Existen también las razas humilladas y despreciadas: los negros, mestizos e indígenas. Más y más se construye una teología negra de liberación, no solamente en USA sino también en Africa del Sur (también llamada en ciertos grupos "teología contextual") y en general en Africa. Entre indígenas, particularmente de las grandes culturas-testimonio (Darcy Ribeiro) empiezan a surgir teólogos que junto con agentes de pastoral intentan pensar la fe desde su situación cultural dominada o destruida. Es el más grande pecado histórico de la colonización ibérica, articulada con la evangelización domesticadora, la destrucción de las grandes culturas mesoamericanas, de la incaica y de las primitivas de la costa atlántica. El otro no fue aceptado como otro, portador de la luz del Verbo y del dinamismo del Espíritu, sino expresión del demoniano y por eso sometido y destruido. Los "descubridores" fueron intrusos crueles; la celebración del principio de la evangelización colonizadora solamente tiene sentido como año penitencial y de profunda revisión crítica de los modelos sociales y eclesiales implantados violentamente en nuestro subcontinente. Tanto el negro como el indígena representan culturas diferentes de la europea; ambos fueron esclavizados y reclaman con razón una justicia histórica en la medida en que

se cambian los prejuicios contra ellos y se crean espacios para la expresión de sus diferencias.<sup>20</sup>

En razón de la presencia de la explotación capitalista en el campo, surgió en varios países de América Latina toda una teología de la tierra, ligada a las luchas por la reforma agraria y por la democracia en el campo. Esta teología quiere superar la visión meramente productivista del sistema capitalista y considerar, más bien, trabajar la tierra en la propia tierra; y ésta es mirada dentro de una perspectiva bíblica y antropológica como dimensión de la misma corporeidad y sociabilidad terrena de la persona humana. Es aquí donde entra también una teología ecológica de la liberación en contra de los mecanismos depredadores del sistema de acumulación, de reificación y desarraigamiento del ser humano de su entorno natural.

La teología de la liberación sirve como referencia teórica de grupos que luchan contra opresiones muy duras y humillantes: así el movimiento de las mujeres marginadas (prostitutas); a la luz de las reflexiones de la teología de la liberación han descubierto que la principal causa de su prostitución está más en la explotación sexual y erótica de la sociedad capitalista sin amor que en ellas mismas; más que salir de su situación individualmente procuran organizarse, elevar el nivel de su conciencia, penetrar en los movimientos populares, en la pastoral popular de las Iglesias y entonces encontrar caminos colectivos de liberación.<sup>21</sup> Los ancianos, que cuando son negros y del sexo femenino pueden ser contados entre los pobres de los pobres, en varios países se están organizando en su búsqueda de liberación/integración en la sociedad y encuentran en la teología de la liberación marcos de lectura de su situación e inspiración para formar comunidades de liberación. En Brasil existe el movimiento nacional de los favelados (habitantes de villas-miseria) que engloban más de 20 millones de personas, se inspiran en sus luchas de resistencia contra las expulsiones de sus tierras y en introducción de formas colectivas de posesión, de consumo y de producción, en la teología de la liberación. La pastoral de la juventud, especialmente en los últimos años aquella que se dedica a los menores abandonados en las calles (en Brasil son cerca de 20 millones de niños) y de los drogadictos encuentran en las reflexiones de la teología de la liberación aliento para su práctica y formas nuevas de abordar problemas insolubles en el cuadro de la sociedad capitalista dependiente, elitista y profunda-

19 Véase todo el número de la *Revista Eclesiástica Brasileira* 46 (1986) que recoge los trabajos de mujeres-teólogas de América Latina.

20 Cf. Varios, *Cultura negra y teología*, San José de Costa Rica, 1986; F. Mires, *En nombre de la cruz*. Discusiones teológicas y políticas

frente al holocausto de los indios (período de la conquista), San José de Costa Rica, 1986; J. M. de Paiva, *Colonização e catequese*, S. Paulo, 1982.

21 Cf. Varios, *O grito de milhões de escravos*, Petrópolis, 1983.

mente antipopular. Lo mismo vale para las comisiones de derechos humanos, interpretados desde la perspectiva de los derechos de los pobres.

La teología de la liberación ganó dimensiones internacionales. Es la teología más dinámica en África, Asia, en las minorías de Estados Unidos y de otros países. No cabe entrar en las especificidades de estas teologías que trabajan desde sus opresiones históricas y concretas.<sup>22</sup> Hay sí que estar atentos contra la crítica de aquellos que para debilitar el movimiento internacional de la teología de la liberación oponen las varias expresiones de ella. Hay que insistir que todas ellas arrancan de la misma antirrealidad de opresión, con sus rostros propios, buscan por caminos propios, con tipos de análisis críticos diversificados, la misma realidad del Reino que es la liberación de los oprimidos. En el primer mundo más y más emergen expresiones de la teología de la liberación, ligadas a grupos que dentro de sus sociedades opulentas, hacen críticas al sistema de explotación mundial, se empeñan por la paz, contra la carrera armamentista, por la solidaridad con el tercer mundo y por una política ecológica.<sup>23</sup>

La teología de la liberación es una teología pública y profética. Su incidencia desborda del campo religioso-ecclesial y se realiza en lo social y político. Es perseguida por los poderosos de este mundo y acompañada con interés por grupos ligados a los procesos revolucionarios. Por esta teología se muestra que el marxismo no detenta más el monopolio de los ideales de transformación social; los cristianos, sin espíritu de competencia, reivindican también para el evangelio los ideales de liberación. Ella ayuda a liberar todas las Iglesias del cautiverio capitalista a que estaban históricamente sometidas; el manipuleo de la fe cristiana como una de sus pilastras ideológicas; hoy en nombre de la fe, articulada en el marco de la liberación, recibe ataques frontales como un sistema inequitativo, asentado sobre la falta de solidaridad y la explotación de los más débiles.

##### 5. Las exigencias de difusión y de sistematización de la teología de liberación

En cierto sentido la teología de la liberación latinoamericana elabora la intuición de que en el único continente de formación cristiana y a la vez oprimidos, la fe puede ser fermento de transformación con miras a los intereses de las grandes mayorías pobres.

Para eso la evangelización no puede continuar el proyecto inicial de integración y acomodación al ethos de los colonizadores y de sus herederos posteriores, sino que la evangelización tiene que ser liberadora; solamente lo puede ser si se inserta en el pueblo y desde él elabora una codificación distinta de la fe cristiana en vista a la liberación. Marx lo ha apuntado con acierto: "una teoría solamente tiene fuerza histórica cuando es incorporada por las masas". La fuerza de convencimiento y movilización de la teología de la liberación viene de este hecho: supo penetrar en la fe del pueblo pobre y hambriento de vida y libertad. Esta teología se transformó en un movimiento global que sobrepasa las distintas instancias de la Iglesia y de la sociedad. Su fuerza reside no en ser una corriente teológica autóctona, sino en ser una referencia simbólica de los deseos y anhelos más hondos de los oprimidos del continente latinoamericano y animar a los procesos de cambio, sea en lo político, en lo cultural, en lo religiosos o en lo eclesial.

La teología de la liberación está hoy difundida en la catequesis de niños, de jóvenes, de adultos; particularmente en las varias pastorales específicas como de los obreros, de las periferias, de la vida religiosa, en los seminarios y otros centros de formación. Revistas de todo tipo, desde las populares hasta científicas (sólo para citar algunas: *Revista Eclesiástica Brasileira*, *Christus* de México, *Páginas de Perú*, *Revista Latinoamericana de Teología*, de El Salvador, *SIC* de Venezuela) están en la línea de la teología de la liberación. Institutos teológico-pastorales como ICLA, CESEP, IPLA, OSLAM, CECA, INP y otros que forman centenares de agentes de pastoral se inscriben en el marco de la teología de la liberación. Partidos políticos de cuño popular como el Partido de los Trabajadores en Brasil o fracciones de partidos burgueses (por extracción) orientados hacia el pueblo mantienen un diálogo abierto con los teólogos de la liberación. A partir de los cristianos educados en su fe en la codificación articulada por la teología de la liberación emergieron liderazgos sindicales, políticos y otros coordinadores de amplios movimientos populares. Dos grandes instituciones eclesiales se constituyeron en apoyos significativos a la teología de la liberación, porque han asumido su método e intuiciones básicas como referencias teóricas de la reflexión y de la práctica pastoral, la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos) y la CNBB (Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil).

En la medida en que esta teología con sus más variados temas va penetrando capilarmente en el tejido eclesial y social, va creando todo un movimiento de ideas, anhelos, prácticas y símbolos orientados hacia la transformación social y eclesial. Sin este fermento

22 Cf. La reunión de los documentos finales de los varios congresos de los teólogos del tercer mundo: *Teología desde el tercer mundo*, San José de Costa Rica, 1982.

23 Cf. N. Greinacher, "Teología da libertação no primeiro mundo?" em *Concillium* n. 207, 79-88.

no se puede entender adecuadamente el gran dinamismo que atraviesa nuestra Iglesia y los estratos populares más progresistas de nuestras sociedades.

Nótase también en los últimos tiempos una gran necesidad de sistematización de la teología de la liberación. Cuando esto surge, es signo de que la fase de maduración ya está llegando. Fue desde el inicio de su elaboración que la teología de la liberación se propuso pensar todo el contenido de la fe en los intereses de los condenados de la tierra con miras a la liberación. Las varias frentes de pastoral y la dinámica de la Iglesia en las bases, más y más demandan materiales de reflexión o subsidios pastorales. En razón de esta necesidad sentida se está trabajando en distintas instancias en una ordenación sistemática de la teología de la liberación en tres niveles principales. Primeramente en la historia de la Iglesia de América Latina, narrada desde la perspectiva de los dominados y vencidos (indígenas, negros y mestizos). CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina) está produciendo una lectura en esta línea, en 18 volúmenes, de toda la historia de América Latina, Caribe y de la parte hispánica de Estados Unidos.<sup>24</sup>

En seguida en la exégesis de línea popular que considera atentamente las condiciones materiales de nuestros pueblos, se están produciendo materiales de gran calidad. En Brasil se inició un comentario popular de toda la Biblia cuando se creó el CEBI (Centro de Estudios Bíblicos), que suministra cursos por todo el país para agentes de pastoral y coordinadores de círculos bíblicos publicando materiales de gran valor exegético y liberador. Por fin, desde 1980 más de 100 teólogos y sociólogos que viven en América Latina están produciendo 54 tomos bajo el título "Teología y Liberación", un primer intento de formulación sistemática de toda la teología (incluyendo la liturgia, la moral, el derecho canónico y la pastoral) a la luz de la preocupación de la liberación. Esta obra ya está en curso; se publica cada mes un volumen, simultáneamente en portugués (Vozes, Petrópolis) y en español (Buenos Aires y Madrid por Paulinas). Actualmente existen ya 10 volúmenes publicados con traducciones en preparación en inglés, alemán, francés, italiano. Otras obras de cuño sistemático están en fase de reflexión como la catéquisis y la pastoral en la línea de la liberación.

## 6. Conclusión: el Magisterio y la teología bajo el juicio de los pobres

La teología de la liberación, como cualquier otra corriente teológica, quiere servir a la "fe que opera en la caridad", sostenida por la esperanza; buena es aquella teología, pues así nos han enseñado los grandes maestros San Agustín y Santo Tomás de Aquino, que genera, nutre, define y robustece la fe salvadora y liberadora (cf. de Trinitate c. 1; S. Theol. q. 1, a. 2). Creemos que la teología de la liberación cumple esta tarea en nuestro continente latinoamericano, más que otras teologías, eco de voces que vienen de afuera y que no se dejan filtrar por el grito del oprimido. El Señor, nos dijo que los oprimidos en su cuerpo por la sed, el hambre, la desnudez serán nuestros jueces escatológicos. Ya en la historia realizan su misión histórico-salvadora. La teología y el Magisterio eclesiástico no pueden sustraerse a este juicio. Serán los propios oprimidos que creen, los que nos van a decir el valor liberador o no de nuestras elaboraciones teológicas y de las intervenciones del Magisterio. Aquí no basta la buena voluntad; importan las acciones y las liberaciones efectivas de las opresiones contra las cuales protesta el Hijo de Dios, de aquel Dios que escucha siempre el grito del oprimido y bajó para liberarlo. En razón de la liberación que existe la teología y la autoridad del Magisterio de la Iglesia.

Estamos convencidos de que tanto el Magisterio, a pesar de las limitaciones ligadas a su lugar social e histórico, cuanto la teología de la liberación han aportado esperanza a los pobres de que Dios está de su parte y de que sus luchas pueden contar con el apoyo y la colaboración de los cristianos, desde el Papa hasta el último miembro humilde del círculo bíblico, que analfabeta, solamente por oír, aprende la Palabra de Dios y descubre en ella las promesas de vida y de libertad hechas por el Señor de la historia y el padrino de los pobres. A la luz del Evangelio podemos esperar un mundo tierno y fraterno, fruto del don del Padre y simultáneamente producción humana de todos los que rechazan las opresiones, aman a los oprimidos y con ellos se empeñan en su transformación. Entonces la teología ha cumplido su tarea; mientras esto no emerja, vive la angustia del parto y debe continuar, con aciertos y errores, en su trabajo de acción y reflexión desde los últimos para que, en fin, haya la irrupción de los bienes del Reino posibles en esta cansada tierra de tanto luchar, llorar y esperar.

24 Cf. También P. Richard (editor) *Raíces de la teología latinoamericana*, San José de Costa Rica, 1985.