

CÉSAR CARBULLANCA NÚÑEZ*

EL LUGAR DEL TEXTO EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN. APORTES A LA HERMENÉUTICA BÍBLICA

Fecha de recepción: 20 de enero de 2023

Fecha de aceptación: 22 de febrero de 2023

RESUMEN: El artículo analiza y discute el estatuto epistemológico del lugar del texto en la Teología de la Liberación (TdL). Las ambigüedades, simplificaciones, sesgos constatados por múltiples autores radican en la visión instrumental del lenguaje que desconecta los conceptos de texto y lugar. Por lo cual analizamos los conceptos de texto y lugar referidos tanto a la historia como al texto bíblico. En vista de esto, primero colocamos en perspectiva el desarrollo de los problemas nudos, ambigüedades y yuxtaposiciones en estos conceptos empleados por los autores como por diversos grupos de cristianos. Posteriormente, realizamos una reflexión crítica analizando y cuestionando los puntos críticos de estos conceptos usados por la TdL, intentando dar pistas semióticas que ayuden a superar e impulsar una teoría integral del texto en el trabajo bíblico y teológico en Latinoamérica. De este modo, estas reflexiones semióticas pretenden mostrar que la relevancia epistémica de la voz de los pobres en la Hermenéutica de la Liberación (HdL) sigue siendo un desafío actual que es preciso reflexionar y continuar en vista de promover una nueva generación de estudios bíblicos al servicio de la liberación en el Continente.

PALABRAS CLAVES: texto-historia; teología; liberación; semiótica; hermenéutica.

* Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología, Centro de Estudios de la Religión UC: ccarbulla@uc.cl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9346-3543>

***The Place of Text in the Theology of Liberation.
Contributions to Biblical Hermeneutics***

ABSTRACT: The article analyzes and discusses the epistemological status of the place of the text in Liberation Theology (TdL). The ambiguities, simplifications, biases verified by multiple authors lie in an instrumental vision of language that disconnects the concepts of text and place. Therefore, we analyze the concepts of text and place referring to both history and the biblical text. In view of this, we first place in perspective the development of the problems, knots, ambiguities, and juxtapositions in these concepts used by the authors as well as by various groups of Christians. Subsequently, we carry out a critical reflection analyzing and questioning the critical points of these concepts used by TdL, trying to give semiotic clues that help to overcome and promote an integral theory of the text in biblical and theological work in Latin America. In this way, these semiotic reflections intend to show that the epistemic relevance of the voice of the poor in the Hermeneutics of Liberation (HdL) continues to be a current challenge that must be reflected on and continued, in order to promote a new generation of Biblical studies at the service of liberation on the Continent.

KEY WORDS: text; history; theology; liberation; semiotics; hermeneutics.

1. CONTEXTO Y PROBLEMA

El interés que la *metodología bíblica-teológica* tiene en la panorámica actual Latinoamericana es evidente. Una muestra de esto radica, primero, en la publicación de hace más de treinta años del texto del magisterio: la Exhortación apostólica *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), que iniciaba en términos oficiales la cuestión de la interpretación del *texto bíblico* en la enseñanza de la Iglesia. El documento presentó una pluralidad de métodos y acercamientos exegéticos sin entrar en las cuestiones más fundamentales acerca de lo que está entendiendo por Escritura y texto. Ciertamente dicha cuestión no era evidente. Como puede comprobarse, la pregunta acerca de lo que es un texto y su contexto para este documento magisterial es omitida o empleada con ambigüedad, característica que se constata no sólo en documentos oficiales, sino también en diversos ámbitos teológicos y exegéticos. Así, por ejemplo, Adrián Wilson señalaba que «el giro en el uso (del texto) nunca ha sido discutido, aún menos nunca

ha sido escrita su historia»¹. Y también señalaba que la «nueva figura del texto ha atraído curiosamente poca discusión»².

Otros autores sostienen el problema que representa en la actualidad, el uso de un concepto de texto y contexto inadecuado, que emplea aún la exégesis, como lo señala Santiago García-Jalón. Este describía la situación caracterizada por la omisión del problema del texto en que se encuentra trabajando la exégesis como si la definición del signo lingüístico fuera una «noción clara y sin problemas»³. Y lo mismo podríamos argumentar con respecto a los conceptos de contexto y lugar⁴. S. García-Jalón señalaba que los estudios responden de manera marginal a la cuestión de la búsqueda de una teoría general del texto en el cual nos encontramos, la que sea un aporte y solución al uso de diversas teorías regionales del texto que, de manera ingenua o promiscua, no consideran suficientemente la problemática que implica para la praxis teológica y exegetica.

Un segundo ejemplo de este interés por la metodología bíblico-teológica viene expresado en la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (1984), y en la *Instrucción Libertatis conscientia. Sobre libertad cristiana y liberación* (1986) que hablan de «nueva hermenéutica», «hermenéutica marxista» para referirse a la TdL sin entrar en la compleja discusión que existía respecto de estos conceptos fundamentales.

Un tercer ejemplo se puede plantear a propósito de los diversos encuentros que han acontecido en el último tiempo sobre la cuestión de la Hermenéutica de la Liberación (HdL). El primero en 2009 fruto de los encuentros de la *Society of Biblical Literature* (SBL), este grupo dedicó el número de la revista *Semeia* 59 para tratar el tema: *The Bible and the*

¹ Adrian Wilson. "What is a text?". *Studies in History and Philosophy of Science* 43 (2012): 342.

² Wilson, 346; también Carl Holliday. "New Testament Christology: Some considerations of Method". *Novum Testamentum* 25, n.º 3 (1983): 257; Paul. G. Davies. "Divine Agents, Mediators, and New Testament Christology". *Journal of Theological Studies* 45, n.º 2 (1994): 480; Richard Horsley. *The Prophet Jesus and the Renewal of Israel. Moving beyond a diversionary debate*. W. Grand Rapids, Michigan: Eerdmanns, 2012, 56-69.

³ Santiago García-Jalón. *Lingüística y exégesis bíblica*. Madrid: BAC, 2011, 11.

⁴ Cf. Jeff Malpas. "Putting space in place: philosophical topography and relational geography". *Environment and Planning D: Society and Space* 30 (2012): 226; Edward Casey. *The Fate of Place*. Berkeley: University of California Press, 1997, 298-301. Casey discute el uso que M. Foucault hace de los conceptos de espacio (*space*), lugar (*place*), localización (*location*) y sitio (*site*).

Hermeneutics of Liberation. Un segundo encuentro, impulsado en 2018 por *Studiorum Novi Testamenti Societas* (SNTS), realizado en septiembre en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, estuvo centrado en la pregunta formulada por los organizadores: ¿Existe una hermenéutica bíblica propia de Latinoamérica? Al siguiente año, se realiza el Congreso del aniversario número 80 de la *Revista Bíblica Argentina*, titulado *80 años de Exégesis en América Latina*, el cual reunió una gran cantidad de investigadores y profesores que trabajan en diversos países de Latinoamérica. Como se puede apreciar en las actas, en la organización y en el aporte de los pioneros en el ámbito bíblico de la Teología de la Liberación (TdL) no aparece el aporte de teólogos o biblistas chilenos como el de Diego Irrarázaval, Ronaldo Muñoz, Pablo Richard⁵ o, incluso, brasileiro como G. Gorguhlo. Por cierto, que dicha ausencia lamentable no es de responsabilidad en absoluto de los organizadores, la cual, con todo, dejó en la penumbra el aporte de la teología chilena a la reflexión de la HdL. En el primer encuentro, no obstante la convocatoria, no tuvo un carácter representativo de la hermenéutica latinoamericana, en cambio el segundo estuvo estructurado fuertemente por el aporte de la TdL representados por la ABA (Asociación Bíblica Argentina) y la ABIB (Asociación Bíblica Brasileira), comprobándose con todo, que en ellos existe una gran diversidad de enfoques⁶.

Estos encuentros vienen a mostrar que en la actualidad la reflexión sobre la HdL sigue siendo una cuestión debatida debido precisamente a la fragmentación de perspectivas y enfoques. Por una parte, se trata de un proceso de deconstrucción de los prejuicios con que estaba hipotecado el texto clásico⁷, mostrando así un enorme abanico de disciplinas y temas, como lo muestra el volumen dedicado a *Bible and Hermeneutics of the Liberation* (2009) liderados por Alejandro F. Botta y Pablo R. Andíñach. Por otra parte, la situación muestra la amenaza de una promiscuidad y

⁵ Eleuterio Ruiz. *80 años de Exégesis en América Latina*. Estella: EVD, 2021, 13. Es importante constatar que la reflexión acerca de la hermenéutica bíblica en Chile, salvo excepciones, ha sido realizada por teólogos dogmáticos no por biblistas. Ciertamente, entre los biblistas chilenos es indiscutible que Pablo Richard ha sido el biblista que, para bien o para mal, ha trascendido más que todos en el ámbito bíblico latinoamericano.

⁶ Ruiz, *80 años de Exégesis*, 137.

⁷ César Carbullanca. "Exégesis, texto e imaginario". *Estudios teológicos* 59, n.º 2 (2019): 288.

ambigüedad metodológica, tal como lo expresaba H. de Wit en su libro *En la dispersión el texto es patria* (2002): «no hay claridad respecto del estatuto del texto bíblico»⁸. En este mismo volumen Hans de Wit apuntaba a una crítica al concepto de texto empleado en la anterior etapa: «[...] los textos son también aquí, en la hermenéutica de la liberación considerados *objetos* sobre los cuales se puede ejercer el poder con el correcto significado»⁹. Ciertamente, H. de Wit apuntaba al carácter instrumental que poseía el texto bíblico en una primera etapa de la TdL, entendiendo la relación entre acontecimiento y Escritura de manera externa, coyuntural, pero también a una ausencia de una teoría semiótica del texto en la cual estén considerados la historia y la Escritura propiamente como tales.

Así las cosas, en términos generales se puede percibir que desde los inicios de la TdL diversos autores comienzan a indicar el carácter incipiente de la HdL, y formulan varios problemas epistemológicos que presenta la metodología. Así Cl. Boff constataba un «déficit epistemológico»¹⁰ y en los documentos del Vaticano: *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (1984), *Instrucción Libertatis conscientia. Sobre libertad cristiana y liberación* (1986) se insistirá en la «ambigüedad extrema que la caracteriza»¹¹, «simplificaciones» y «sesgos». También autores como D. Wanda y H. de Wit subrayan la heterogeneidad, ambigüedad, falta de precisión en la terminología o de las aproximaciones metodológicas empleadas¹². Y R. Krüger, en un artículo tardío, pero que recoge

⁸ Hans de Wit. *En la dispersión el texto es patria. Métodos de exégesis Antiguo Testamento. Textos Narrativos*. San José de Costa Rica: UBL, 2002, 136.

⁹ Alejandro Botta y Pablo Andíñach. *The Bible and the Hermeneutics of Liberation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009, 60. La cursiva es mía.

¹⁰ Clodovis Boff. “Epistemología y Método”. En *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la Liberación*, editado por Ignacio Ellacuría, y Jon Sobrino, 79-113, Madrid: Trotta, 1990; Clodovis Boff. *Teoría del método teológico*. México: Dabar, 2001; Clodovis Boff. “Retorno a la arche de la teología”. *Alternativas* 18-19 (2001): 18-19.

¹¹ Congregación para la Doctrina de la Fe. “Observaciones de la Congregación para la Doctrina de la fe sobre la teología de Gustavo Gutiérrez”. En *Teología de la liberación. (Análisis y confrontación hasta Libertatis Nuntius)*, coordinado por Roger Vekemans, y Juan Cordero, 517. Bogotá: CEDIA, 1988.

¹² Cf. Roger Vekemans y Juan Cordero, 107; Wanda Deifelt. *Toward a Latin American feminist hermeneutics: A dialogue with the biblical methodologies of Elisabeth Schuessler, Fiorenza, Phyllis Trible, Carlos Mesters, and Pablo Richard*. Evanston: Northwestern University, 1990, 198; Wit, *En la dispersión el texto es patria*, 6 y 135

muchas de las cuestiones anteriores, habla de «una generalización tan difusa e imprecisa como hablar de fútbol europeo»¹³. D. Irarrázaval hablaba de «vacíos y retos»¹⁴. Más recientemente C. Schickendantz constata la «debilidad bíblica» durante esta etapa¹⁵. Pero, además, es ostensible constatar que, en las distintas panorámicas acerca de la TdL, el estatuto del texto bíblico no tiene cabida¹⁶. De modo específico, el problema del texto de la TdL en la primera etapa parecía planteado por la ausencia del texto bíblico en la metodología de la TdL así como por su desconexión del contexto. En este sentido, la crítica realizada por H. de Wit: «no hay claridad respecto del estatuto del texto bíblico»¹⁷ se hace extensiva también a la ambigüedad y falta de fondo epistemológico con que se mueven los conceptos de signos de los tiempos y lugar teológico.

2. OBJETIVO Y METODOLOGÍA

El artículo realiza una reflexión crítica desde un pequeño pueblo en el Sur de Chile, analizando primero, el desarrollo del lugar del texto desde una perspectiva genealógica y, segundo, discutiendo algunos *puntos neurálgicos, nudos no resueltos, ambigüedades o dilemas* del estatuto epistémico del lugar del texto en la TdL, es decir, la relación significativa entre el lugar y el texto, entendidos éstos, tanto como historia o como Escritura. Ahora bien, empleamos el término semiótico en el sentido que lo hace J. Kristeva, es decir, la «ciencia de los discursos»¹⁸. Así entendido,

¹³ René Krüger. “Teología bíblica contextual en América Latina”. *Acta Poética* 31, n.º 2 (2010): 187.

¹⁴ Diego Irarrázaval. “Hay últimos que serán primeros. La teología latinoamericana hoy”. *Actas teológicas* 18, n.º 1 (2012): 17.

¹⁵ Carlos Schickendantz. “Un enfoque empírico-teológico. En el método, el secreto de Medellín”. *Teología y Vida* 58, n.º 4 (2017): 443.

¹⁶ Seladoc. *Panorama de la teología latinoamericana*. Salamanca: Sígueme, 1975; João B. Libânio. “Panorama de la Teología de la liberación en los últimos veinte años”. En *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, editada por José Ignacio González Faus, y Jon Sobrino. Madrid: Trotta, 1993; Enrique Dussel. *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. Potrerillos: México, 1995; Víctor Codina. “Teología de la liberación 40 años después. Balance y perspectivas”. *Horizonte* 11, n.º 32 (2013): 1357-1377.

¹⁷ Wit, *En la dispersión el texto es patria*, 136.

¹⁸ Julia Kristeva. *Semiótica I*. Madrid: Fundamentos, 1981, 22.

la semiótica integra y trasciende la hermenéutica, pues aborda el amplio campo de los procesos psicológicos y sociales, los materiales empleados, la elaboración simbólica y la lectura de los textos. Respecto a los conceptos de texto y lugar asumimos una perspectiva semiótica, es decir, texto y lugar están implicados, pues todo relato no es solo el objeto final, sino el proceso infinito de múltiples *topoi*¹⁹. Por lo mismo, hablamos de operatorias para referirnos a los diversos mecanismos que se desarrollan entre las estructuras sociales, la producción de textos y los textos mismos que caracterizan a cada grupo o sociedad²⁰. Nuestro análisis está interesado en describir y analizar el uso de los conceptos de texto y lugar por lo que el lector a menudo percibirá una polisemia de significados. Finalmente, hablaremos de sistemas semióticos para referirnos a la estructura general constituida por códigos, símbolos, ritualizaciones y estrategias políticas, y que, en la perspectiva de los discursos oficiales o de los individuos, se trata de *usos estereotipados* que caracteriza a una sociedad²¹.

La metodología será un análisis genealógico y semiótico basado en las reflexiones de J. Kristeva, M. Certeau y H. Lefebvre acerca de textos de teólogos de la liberación. Esto explica que introduciremos axiomas y categorías que son necesarias para una teoría del texto y de su relación con el lugar en la HdL. Ahora bien, las presentes reflexiones —por cuestiones de espacio— estarán acotadas de manera particular en las primeras etapas de la TdL y restringidas sólo a algunos teólogos y biblistas de la liberación.

Nuestro interés por discutir la cuestión del *estatuto epistémico del lugar del texto en la TdL*, implica analizar la relación del lugar y del texto, tanto de la historia y de la Escritura, lo cual nos lleva, primero, a discriminar dos tipos de textos y espacios de producción: uno, el representado por la TdL profesional; y otro, elaborado por sindicatos, organismos populares y Comunidades de Base. Sostendremos que cada tipo de texto es producido desde un lugar y posee un sistema semiótico propio con su correspondiente sujeto, y un particular uso de la Escritura. Segundo, la diferencia en

¹⁹ Kristeva, *Semiótica 2*, 101.

²⁰ Cf. Kristeva, *Semiótica 1*, 45; Michel de Certeau. *The Practice of Everyday Life, Volume 1*. University of California Press, 1984, xiii. Certeau menciona cuatro operatorias, nosotros empleamos un concepto más amplio. Michael de Certeau. *La escritura de la historia*, traducido por Jorge López Moctezuma Loma. Santa fe (México): Universidad Iberoamericana, 2006, 35.

²¹ Cf. Certeau, *The Practice of Everyday Life*, 30-31.

el tipo de texto nos mueve a distinguir distintos sujetos entendidos como grupo o clase. Esto mismo explica las primeras formulaciones sobre el concepto de lugar empleado por la TdL, como texto situado sociológicamente. Mostraremos que, en definitiva, lo que falla es que tanto lo referido a la Escritura como a la historia efectiva, ya de opresión o de liberación, la TdL no ha logrado entregar una teoría del texto y del lugar coherente y vinculante que abarque tanto a la historia vivida como texto y el texto de la Escritura como historia, así como de una reflexión sobre el lugar y las operatorias en la generación de textos. Así las cosas, esta deficiencia teórica está pendiente debido a la problemática que representa el diferente estatuto semiótico del texto popular, un tipo de texto sin sujeto, fragmentario e incoherente presente en estas narrativas populares.

3. ETAPAS DE UNA HISTORIA

3.1. LA HISTORIA Y SUS GRAMÁTICAS

Los signos de los tiempos representan la tentativa del Concilio para hacer de la historia contemporánea un texto en el cual la Iglesia está llamada a comprenderse a sí misma. Dicha expresión conciliar fue empleada en tiempos bíblicos tanto por grupos apocalípticos judíos y cristianos, lo cual muestra que ambos grupos compartían un mismo sistema semiótico caracterizado por ser una gramática de los últimos tiempos. Su utilización en un documento del magisterio muestra una intencionalidad teológica, esto es, expresa una impertinencia, pues introduce mediante la expresión «signos de los tiempos» la cuestión de la ruptura entre dos sistemas semióticos, lo cual no siempre ha sido comprendido en la reflexión teológica sobre el tema. Esta ruptura tiene tres componentes: una cosmológica (imaginario), una epistemológica y un nuevo concepto de texto. Este último aspecto expresa una diversa producción de textos²². Expliquemos esto. En el sistema semiótico del mundo antiguo, no sólo judío, sino también de la sociedad greco-romana, los dioses comunican a los hombres sus designios

²² César Carbullanca, “Exégesis, texto e imaginario”, 282-295. El artículo expone en detalle el diverso concepto de texto empleado por las ciencias. César Carbullanca. “El problema del nuevo testimonio en Chile. Relatos de víctimas de tortura y abuso sexual”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 25 (2022): 14 y19-20.

por medio de signos o señales. Esto quiere decir, primero, que se cree que toda la realidad está conectada entre sí con un sentido divino o espiritual. Esto implica un ordenamiento del discurso o gramática²³; es decir: una organización de la sociedad que conlleva una epistemología religioso-mítica, según la cual, el mundo, las cosas, y los eventos naturales e históricos son textos saturados con un sentido divino. Hablamos de orden del discurso o gramática, pues eventos o espacios son encadenados unos con otros y son leídos como un texto con su correspondiente significado. En otras palabras, dichas señales no son vistas como un proceso azaroso ni individual, sino que conllevan una secuencia de hechos con sentido en consonancia de la ideología y los procesos sociales que cada grupo vivía.

Este orden del discurso se rompe progresivamente con la modernidad, excluyendo de su epistemología cuestiones como una historia universal guiada por un Dios, o la Historia a secas; así como referido al lenguaje, un sentido detrás o arriba de las palabras o de los textos. Por consiguiente, se abandona aquel sistema que aseguraría una correspondencia entre el libro de la naturaleza y el libro de la Sagrada Escritura. Esta ruptura es un cambio en la organización de la producción de los significados sociales propia de cada sociedad, que ha tenido profundas consecuencias para el estatuto del texto bíblico en Latinoamérica, pues expresa la disociación existente entre dos tipos de lenguajes que conviven en la sociedad y en los textos.

En este contexto, en Latinoamérica la reflexión sobre los signos de los tiempos ha sido comprendida de manera diversa. En algunos casos, ha significado el esfuerzo por desarrollar una teología topográfica entendida a veces como lugar hermenéutico, sociológico o teológico, el cual sería acceso privilegiado a la revelación del Dios del Reino. Ciertamente este esfuerzo no sólo ha sido polisémico, sino más profundamente, no ha sido tematizado sistemáticamente. En otros casos, sobreponiendo al sentido escatológico y cristológico que encontramos en textos neotestamentarios, la expresión adquiere un carácter pastoral-teológico, como bien lo expresaba J. Comblin²⁴: los signos de los tiempos envuelven las condiciones objetivas y subjetivas de la irrupción del Reino de Dios. Finalmente, otros autores, como Lima Vaz, especificaban que las señales tienen un primer

²³ Cf. Henri Lefebvre. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing, 2013, 122.

²⁴ José Comblin. "Comunidades Eclesiais e Pastoral Urbana". *Revista eclesiástica brasileira* 30, n.º 120 (1970): 784.

nivel empírico-descriptivo y otro teológico²⁵, añadiendo que el paso de lo empírico a lo teológico se torna problemático y está sujeto a «perplejidad y duda», debido a que «la textura de la historia revela una complejidad creciente»²⁶. Las diversas comprensiones de los signos de los tiempos son válidas y no agotan su sentido.

Ahora bien, los signos de los tiempos en Latinoamérica son leídas a partir de dos tipos de textos. Primero, a partir de textos que asumen la necesidad de la mediación socio-analítica. Este tipo de textos fue desarrollado, sobre todo, por teólogos y estudiosos de la realidad insertos en grupos cristianos militantes que intentan analizar las condiciones objetivas de las situaciones y la eficacia en vista de los cambios que se requieren. Como está dicho, este tipo de textos han sido generados a partir del compromiso de grupos militantes a través del Continente como: «sacerdotes para el tercer mundo» (Argentina), SAL o Goconda (Colombia), ONIS (Perú), «sacerdote para el pueblo» (México), y el grupo de «los 80» (Chile), y luego «cristianos por el socialismo» que comenzó en Chile y se extendió por el Continente.

Segundo, a partir de textos como: cantos populares, documentos de grupos de sacerdotes, de agrupaciones, cartas personales, testimonios de encarcelados, radio-discursos, etc.²⁷. Se trata de relatos en primera persona, incoherentes y fragmentarios, producidos por movimientos populares, sindicatos. Estos relatos son textos sin un sujeto reconocido, que hace decir a H. Assmann y E. Dussel que se trata de una «innovación terminológica»²⁸. En este último grupo de textos hay un nuevo paradigma epistémico, que llamaremos «ficcional», de tal modo que: «en estas prácticas lo importante no es solo lo que se hace sino *cómo* se hace»²⁹. El dato es importante pues subraya un cambio de perspectivas inductivo-empírico, ya aplicado durante el Concilio Vaticano II, más interesado en narrar las

²⁵ Henrique Lima Vaz. "Sinai das Tempos. ¿Lugar teológico ou lugar comum?". *Revista eclesialística brasileira* 32, fasc. 125 (1972): 102.

²⁶ Lima Vaz, "Sinai das Tempos", 102

²⁷ CEP. *Signos de Liberación. Testimonios de la Iglesia en América Latina*. Lima: CEP, 1973; Diego Irarrázaval. *Teología en la fe del pueblo*. San José (Costa Rica): DEI, 1999, 35.

²⁸ Dussel, "Teología de la liberación", 106; Kristeva, *Semiótica* 1, 43.

²⁹ Pablo Bovania. "Hacer Teología desde la tienda de campaña". En *Actualidad y vigencia de la Teología Latinoamericana. Renovación y proyección*, coordinado por Sergio Torres y Carlos Abrigo, 250. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez, 2012. La cursiva es del autor; Henri Lefebvre. *Lenguaje y sociedad*. Buenos Aires: Proteo, 1967, 122-127.

situaciones pastorales que en hacer declaraciones de principios y afirmaciones dogmáticas atemporales. La cuestión de la narrativa apunta a un cambio de paradigma o estilo presente en el Concilio Vaticano II y que se repite en las Conferencias Episcopales Latinoamericanas³⁰. Autores como O'Malley subrayan la importancia de la terminología y el estilo, el cual no debe considerarse como argumento retórico, sino expresión de una nueva identidad: «Le style, c'est homme meme»³¹. H. Assmann y G. Gutiérrez escribirán que la nueva terminología se caracteriza por tener términos anti-téticos al lenguaje teológico tradicional cuestionándolas: «las estructuras fundamentales del lenguaje teológico tradicional no son históricas»³². En cambio, el nuevo lenguaje es histórico, es un «anti-lenguaje» que es previo a la elaboración teológica que realizará la TdL profesional. Estos relatos y documentos pastorales son el punto de partida y enmarcan la creciente producción teológica que se producirá en el periodo de formación, que culmina con la realización de la Conferencia Episcopal de Puebla (1979).

3.2. LA AUSENCIA DEL TEXTO BÍBLICO

La terminología específica de «Teología de la liberación» se comienza a usar a partir de diversos encuentros como el de «Cristianos por el Socialismo»³³, realizado en Chile en 1968. Para nuestro objetivo, este encuentro es significativo, porque provocó una serie de reacciones entre biblistas y teólogos chilenos como, por ejemplo: «Carta a ochenta amigos», de Beltrán Villegas, y «Cartas de profesores a ochenta sacerdotes», liderado por Pablo Richard, Juan Noemi y Fernando Castillo. Ambas cartas procedían de miembros de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, que reflejan bien la situación vivida. B. Villegas afirmaba que:

«Jesús no opera con los conceptos de “clases sociales” y que sus pronunciamientos recaen sobre una zona de la existencia humana infinitamente más compleja y universal que la que es determinada por

³⁰ John W. O'Malley. «Vatican II: did anything happen? *Theological Studies* 67 (2006): 21-31.

³¹ O'Malley, 31.

³² Gustavo Gutiérrez. *La densidad del presente*. Salamanca: Sígueme, 2003, 27.

³³ IDEP. *¿Consecuencias cristianas o alienación política?* Santiago de Chile: Ed. del Pacífico, 1972, 159.

los roles antagónicos que se engendran en el proceso de producción económica. Jesús viene a salvar a todos los hombres, y él ciertamente no concibe la salvación como un proceso histórico inmanente, protagonizado por una clase social. *Todos son salvados por la gracia de Dios* que se despliega desde la persona de Jesús: los pobres a pesar de su pobreza y los ricos a pesar de su riqueza»³⁴.

Como se puede apreciar en las críticas realizadas por B. Villegas, la intrusión de categorías marxistas en la interpretación del evangelio, como los conceptos de «clase social», «burguesía», etc., coloca en evidencia el diverso concepto de salvación entendido en términos ahistóricos por B. Villegas y, más ampliamente, sobre el mismo estatuto del texto bíblico que se estaba empleando. Así durante la primera etapa, la ausencia del texto bíblico en la discusión por las transformaciones en curso planteaba, primero, la cuestión por el estatuto epistemológico del texto bíblico y su relación con el concepto sociológico de «clases sociales». Esto se puede apreciar también en el documento de Medellín y en el encuentro del Escorial de 1972, en el cual no se usa la Biblia a no ser para ilustrar temáticamente lo que ya se sabe, y priorizar la aplicación del método socioanalítico³⁵. Segundo, la extensión de categorías sociológicas de «clase social» a la lectura del texto bíblico será calificado de «reduccionismo», «relectura selectiva» sin comprender que el lenguaje del siglo I y todo lenguaje es siempre sociológicamente situado. S. Croatto grafica en los siguientes términos esta primera etapa:

«Se puede relegar la Biblia a un segundo plano en cuanto texto desactualizado, frente al texto de la realidad presente, entendida ésta como el primer “lugar teológico” donde descubrir al Dios que habla e interpela al ser humano»³⁶.

³⁴ IDEP. *¿Consecuencias cristianas o alienación política?*, 238. La carta de los profesores, encabezada por Pablo Richard, no sólo apoya en encuentro de Cristianos por el Socialismo, sino también responde a las críticas realizadas por la carta de Beltrán Villegas (p. 274); cf. B. Villegas. “La superación de la necesidad histórica según san Pablo”. *Teología y Vida* 15 (1974): 39-48, esp. 45. Una posición más matizada, cf. B. Villegas. “Opción preferencial por los pobres en Puebla”. En *Panorama de la teología latinoamericana*, publicado por SELADOC, 414-438. Salamanca: Sígueme, 1974.

³⁵ Cf. Dussel, “Teología de la liberación”, 144 nota 212.

³⁶ Severino Croatto. *Hermenéutica Bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires: Grupo Editorial Lumen, 1994, 15.

No es casual que C. Schickendantz, en 2017, diga con respecto a Medellín: «esta perspectiva bíblica permanecerá como un déficit a lo largo de toda la Conferencia, incluido el documento final»³⁷. La cita de S. Croatto es clarísima. El texto bíblico está ausente, es innecesario o está situado en un segundo plano. De tal modo que pareciera ser que la cuestión de la liberación está más bien del lado de la ortopraxis, de las opciones ético-políticas, que de la cuestión del texto bíblico³⁸. Esta misma posición la encontramos aún en 1987, ya en la tercera etapa, afirmada por J. Sobrino: «Este modo de proceder da, ante todo una *prioridad lógica* a la realidad sobre el texto, y al presente sobre el pasado»³⁹.

Con todo, para ser fieles a los datos, encontramos otros autores, incluido H. Assmann, que, por el contrario, han sostenido el papel paradigmático de textos bíblicos para la praxis de liberación, como el Éxodo o Mt 25,31-36. Es decir, textos bíblicos que ya estaban incluidos en la praxis que se analizaba⁴⁰, aunque ciertamente no se aprecie que estuvieran articulados en el método mismo. Entonces, por un lado, pareciera ser que los cambios revolucionarios vienen por hacerse cargo de la realidad o asumir la praxis, aplicando las mediaciones socioanalíticas «al texto de la realidad presente», aunque se acepta que el relato bíblico sea una parte importante del proceso de liberación. Y, por otro lado, para otros teólogos, en la TdL al parecer, aunque se acepta la lectura de la realidad mediante el análisis empírico, el texto bíblico es considerado un paradigma mítico que fecunda la praxis que realiza el pueblo que, aunque formalmente afirmado, no entra de facto metodológicamente en la intersección de una TdL profesional⁴¹.

³⁷ Carlos Schickendantz. “Un enfoque empírico-teológico. En el método, el secreto de Medellín”. *Teología y Vida* 58, n.º 4 (2017): 431.

³⁸ João B. Libâneo, “Panorama de la Teología de la liberación”, 1350.

³⁹ Jon Sobrino. “Los ‘signos de los tiempos’ en la Teología de la Liberación”. *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989): 265.

⁴⁰ Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe. “Observaciones”, 507; Enrique Dussel. “El paradigma del Éxodo en la teología de la Liberación”. *Concilium* 209 (1987): 101; Hugo Assmann. *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Sígueme, 1973, 54.

⁴¹ Dussel, “El paradigma del Éxodo”, 101; Codina, “Teología de la liberación”, 1363; Irarrázaval, *Teología en la fe del pueblo*, 162. Esta discusión está superada cf. John Elliott. *What is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1993, 36-59.

Este estado de cosas era evidente y llevó a algunos de los teólogos, como G. Gutiérrez, a echar en falta «una auténtica Teología de la Liberación»⁴², y P. Richard a lamentar la ausencia de una «Teología de las CEBs»⁴³, para referirse a esta falta de una elaboración teológica de textos populares por parte de los propios marginados. También Raúl Vidales, en 1978, evidenciará que en ese momento hay sólo «una hermenéutica incipiente», que requiere de una *nueva hermenéutica* que integrara el texto popular:

«que dé acogida a otros textos... que no solo tome en cuenta la voz de las ciencias que le ayuden a comprender mejor el mundo bíblico, sino también y con mayor urgencia, sea sensible al lenguaje popular, a la cultura de la opresión, a la geografía de hambre...»⁴⁴.

En la segunda etapa (1972-1979), encontramos múltiples autores, como P. Richard, que intentan vertebrar la relación entre la historia con el texto bíblico, aplicando el método de ver-juzgar-actuar, y teólogos, como L. Boff, que aclaran la relación como «funcional o estructural-dialéctica»⁴⁵. Esta correlación entre realidad y texto bíblico, a juicio de M. Schwantes, presentaba problemas: «la teología latinoamericana tiene dificultades de dialogar con una lectura bíblica latinoamericana»⁴⁶, señalando con esto las diferentes aproximaciones al texto bíblico entre teólogos dogmáticos y biblistas de la liberación.

Con todo, la HdL lograba avanzar desde una exégesis de los textos-en-sí al sentido para-nosotros como uno de sus aspectos centrales. También autores como Claudio Baseli pesquisarán dicha superación de la hermenéutica en Hans Gadamer⁴⁷. El mismo S. Croatto hablaría de «una voz popular», como una producción de un discurso —que es un texto— a partir de otro

⁴² Gustavo Gutiérrez. “Praxis de liberación y fe cristiana”. En *Signos de Liberación. Testimonios de la Iglesia en América Latina*, 13-36. Lima: CEP, 1973.

⁴³ Pablo Richard. “La teología de la liberación en las prácticas sociales y eclesiológicas liberadoras”. *Misión abierta* n.º 7/4 (1984): 33.

⁴⁴ Raúl Vidales. *Desde la tradición de los pobres*. México: CRT, 1978, 128.

⁴⁵ Leonardo Boff. “¿Qué son las teologías del tercer mundo?”. *Concilium* 219 (1988): 91.

⁴⁶ Milton Schwantes. “Anotações sobre novos começos na leitura bíblica. Releituras bíblicas dos anos cinquenta, sessenta e setenta na América Latina”. En *Hermenéuticas Bíblicas*, organizado por Haroldo Reimer, y Valmor da Silva, 22-29). São Paulo: Oikos Ltda, 2006.

⁴⁷ Claudio Basevi. “Influjo de las corrientes ideológicas actuales en la interpretación de la biblia”. *Scripta Theologica* 17, n.º 3 (1985) 1985: 841.

texto: «Cada una de estas lecturas de un mismo relato *es la producción de un discurso a partir de ese texto*. Es un texto sobre un texto»⁴⁸. Más adelante nos detendremos en el uso que hace S. Croatto del concepto de producción. Por lo pronto, tenemos que decir que el camino de evaluación y autocrítica, que será asumido por la segunda generación de teólogos de la liberación, radica en establecer un nuevo círculo hermenéutico entre texto y acontecimiento, como explícitamente lo señala S. Croatto: «Texto y acontecimiento, o texto y praxis, se condicionan mutuamente desde el origen y desde el punto de vista hermenéutico»⁴⁹. Ciertamente, el punto neurálgico aquí radica en que mediante este círculo se pretende la superación de la dicotomía entre texto y acontecimiento, ya que se realiza «desde una práctica de la fe», esto es, el lugar desde el cual se interpreta el texto bíblico.

La tercera etapa que se abre a partir de los conflictos con la Santa Sede. Primero, con la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (1984). El siguiente año, el 20 de marzo de 1985, la Congregación para la Doctrina de la Fe condena a silencio voluntario a Leonardo Boff (ofm), paso que fue considerado, por algunos, como un momento decisivo de la iniciativa vaticana contra la TdL⁵⁰. Lo cual se extiende con la prometida *Instrucción Libertatis conscientia. Sobre libertad cristiana y liberación* (1986) continuada el 14 marzo del 2007 con la notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe contra Jon Sobrino, SJ. En estos pronunciamientos la Santa Sede cuestionará la hermenéutica marxista empleada —según estos documentos— como principio determinante para la interpretación de los textos bíblicos, la cuestión del lugar, la selección reductiva de textos, etc. Este periodo está marcado por una serie de puntos que son puestos en cuestión y que los diversos teólogos de la liberación intentarán explicitar de mejor manera. Esto se aprecia en las cuestiones relativas a la historia como «texto primero», la «verdad de clase», la relectura de las Escrituras, etc. No obstante estos esfuerzos se percibe en ellas: a) la falta de una

⁴⁸ Croatto, *Hermenéutica Bíblica*, 38.

⁴⁹ Croatto, *Hermenéutica Bíblica*, 10; Certeau, *La escritura de la historia*, 51.

⁵⁰ Cf. Vekemans, *Teología de la liberación*, 507s. El dossier presenta las observaciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe a la teología de Gustavo Gutiérrez, y la respuesta de Gutiérrez que se extiende sobre el pasaje de Mt 25,31-46; también contiene las cartas de L. Boff y Cl. Boff a J. Ratzinger; la Carta de Ratzinger a L. Boff, la respuesta de L. Boff a la Santa Sede; la declaración de Pablo Richard frente al documento sobre la Teología de la Liberación y múltiples reacciones de teólogos y obispos ante dicha llamada a Roma.

epistemología del lugar como espacio de producción de textos; b) ambas categorías funcionan de un modo independiente y desconectadas una de la otra; c) el tema del lugar transita desde la terminología de la historia como Palabra de Dios o de la historia a secas, a otra centrada en la doctrina de los *loci theologici* de Melchor Cano⁵¹. Tales desarrollos han sido realizados fundamentalmente por teólogos dogmáticos, lo cual muestra una de las características de aquella situación y las nuevas búsquedas emprendidas. La dirección va desde la ausencia del estatuto del texto bíblico desconectada de toda consideración topográfica en la primera etapa a otra con rasgos zigzagueante e inorgánico, que alcanza en un plano de la HdL cierta consolidación en S. Croatto, al sostener que esta «hermenéutica» no es descrita en términos de la hermenéutica bultmaniana ni la nueva hermenéutica de Fuchs, sino de una hermenéutica como parte de una semiótica⁵².

4. REFLEXIÓN CRÍTICA

Encontramos diversos autores, de la primera etapa (68-72) y de la segunda (72-79), que concluye con la Conferencia Episcopal de Puebla, que emplean diversos modelos para referirse al punto de partida o lugar desde donde realizar el quehacer teológico. Primero, algunos se refieren la historia como texto, así por ejemplo H. Assmann, G. Gutiérrez, P. Richard. Segundo, algunos como J. Sobrino, E. Dussel y J. C. Scannone se referirán al “mundo” o “la voz de los pobres”, como el lugar prioritario de la reflexión teológica.

4.1. LA HISTORIA COMO TEXTO PRIMARIO

Es importante notar que, cuando la teología y el magisterio asumen la categoría de signos de los tiempos, tanto en el sentido bíblico como en el actual, aplicando una metodología científica para analizar la realidad,

⁵¹ Cf. Jorge Costadoat. “Novedad de la Teología de la liberación en la concepción de la revelación”. *Revista Teología* 54, n.º 124, (2017) 195; Carlos Schickendantz. “Autoridad teológica de los acontecimientos históricos: perplejidades sobre un lugar teológico”. *Teología y Vida* 51, n.º 115 (2014): 159.

⁵² Severino Croatto. *Liberación y Libertad. Pautas Hermenéuticas*. Lima: CEP, 1978: 6; Croatto, *Hermenéutica Bíblica*, 23.

presuponen que esta categoría es considerada como un texto. Esto es subrayado por H. Assmann, al señalar que «el 'texto' primordial se tornó nuestra realidad, y en medio de ella, nuestra praxis». Ahora bien, el cuestionamiento al concepto tradicional de texto ya era un lugar común, por ejemplo, en la lingüística marxista de H. Lefebvre⁵³ no así en la teología. Entendiendo que la inteligibilidad de la praxis —que es un texto— se conseguía a través del desciframiento de su código: «debe llegarse a la praxis a través del lenguaje, considerándolo un código, formalizándolo hasta elaborarlo como un código»⁵⁴. Es importante notar cómo H. Lefebvre usaba el concepto de «código», empleado en lingüística referido a textos escritos, ahora aplicado a textos sociales, más específicamente a la formación del espacio rural y urbano⁵⁵. Cada relato tiene un código que nosotros hemos llamado una gramática. En un relato social la gramática o código no está dado por las reglas morfológicas, sino por múltiples factores que constituyen su geno-texto: situaciones, políticas, estereotipos, eventos, estrategias y prácticas características dentro de un sistema político-económico, que determinan el modo de ser de un grupo social.

Esta crítica al concepto tradicional de texto no se aprecia en la TdL, pues los textos producidos por la TdL subrayan la historia como texto primario principalmente mediante la aplicación de la mediación socioanalítica pero conservan la desconexión entre historia y relato popular. Ciertamente, el texto primario es la historia, pero así como toda teología presupone una formación teológica, éstos están destinados a ser leídos por personas con cierto grado de formación teológica y política. Esto explica que los escritos teológicos representen un sistema semiótico de segundo grado, pues requieren de un conjunto previo de términos, conceptos y estructuras pertenecientes a la tradición teológica-ecclesial, disciplina importante y necesaria. Pero —disculpando la expresión—, son textos que han perdido la memoria de su lugar histórico de origen: han perdido su sabor, aroma o textura en los que fueron producidos. En cambio, los textos populares pertenecen a un sistema semiótico primario los cuales son *la historia narrada*. Es decir, son relatos que dan cuenta de la relación esencial entre lo dicho y una topografía de la experiencia inmediata de dolor o plenitud.

⁵³ Lefebvre, *Lenguaje y sociedad*, 222.

⁵⁴ Lefebvre, *Lenguaje y sociedad*, 181.

⁵⁵ Cf. Henri Lefebvre. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing, 2013. La 1.ª ed. 1974.

Por esto son textos que conservan la memoria del espacio en que fueron producidos. Este sistema semiótico primario es evidente en textos que se apartan de una metodología científica, para más bien comprenderse como «relatos» situados. En algunos casos, se trata de cantos a lo divino y humano, documentos pastorales en los que se aprecian tanto el recurso al «ver-juzgar-actuar» como el uso de diagnóstico-sociológico. Otros, en cambio, mezclan datos sociológicos con otros géneros o, sencillamente, se trata de cartas, discursos, preguntas, testimonios personales o colectivos⁵⁶.

Las notas semióticas de este tipo de relato son las siguientes. Primero se trata de relatos en primera persona singular o plural: «yo sé que mi decisión (1970)», «hemos callado por miedo», «estuve preso desde noviembre de 1969», «nuestros pueblos», «nuestras viviendas, nuestra alimentación (1970)», etc. Segundo, aparecen nuevas terminologías como: «concientización liberadora» (1969), «liberación» (1970), «el grito de liberación» (1971), «opción por Dios y por el pueblo» (1973). Tercero, se trata de relatos fragmentarios, locales de cada país o región, sobre problemas de pobreza, de persecución, crímenes. Cuarto, no están centrados en declaraciones dogmáticas ni reglamentos, etc. Quinto, el lugar está expresado por el plural característico «somos», «nosotros»: «los campesinos reunidos en el III Congreso Nacional (1970)», «somos algunas centenas de trabajadores cristianos» (1973), «somos unos grupos de sacerdotes» (1972); «los miembros de la coordinación latinoamericana del movimiento obrero de acción católica» (1971). El lugar viene expresado por la misma identificación del grupo en cuanto se especifica desde donde se sitúa su habla. Consideramos que esta diferencia en el tipo de textos no debe ser disminuida y, sobre todo, es importante subrayar que el cambio de paradigma conciliar desarrolló diversas narrativas empíricas durante este periodo. En este tipo de relatos populares se emplean a menudo paradigmas ficcionales, entiéndase el Éxodo, el Juicio Final, el Paraíso, o el Grito de Jesús en la cruz, etc. Este paradigma ficcional respecto de los signos de los tiempos ya era aludido por G. Gutiérrez en 1973, cuando afirmaba: «no tendremos una auténtica teología de la liberación sino cuando *los oprimidos mismos* puedan expresarse libre y creadoramente en la sociedad y en el pueblo de Dios»⁵⁷.

⁵⁶ David Fernández F. *Historia oral de la Iglesia Católica en Santiago de Chile desde el Concilio Vaticano II hasta el golpe militar de 1973*. Cádiz: Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz, 1996, 56.

⁵⁷ Gutiérrez, «Praxis de liberación y fe cristiana», 30.

4.2. LA VOZ DEL POBRE COMO LUGAR

En la primera etapa, la correlación entre la praxis de liberación, como punto de partida del quehacer teológico, y las categorías del lugar, la historia y los signos de los tiempos no logra quedar claro. Un cambio de dirección acerca de este tópico creemos verlo en la reflexión de E. Dussel⁵⁸ y J. C. Scannone⁵⁹. E. Dussel estaba pensando en el lugar «desde donde surge la palabra no ideológica»⁶⁰ y J. C. Scannone aunque no mencione explícitamente los *loci theologici*, señalaba que el punto de partida de la TdL es «el nuevo logos mudo [...] históricamente, de los pobres»⁶¹, ésta es la «primera palabra». En el artículo de 1984 dirá «a veces muda»⁶². Ciertamente E. Dussel y J. C. Scannone afirmarán una variación no menor en el punto de partida, desde la historia, a secas, como lugar teológico a otro en el cual *la cuestión radica en la voz del pobre como lugar*. E. Dussel en 1995 hablará de:

«la proto-palabra, el grito del pobre expresado en textos límites como Éxodo 3,8 y Mc 15,37: “... y lanzando un gran grito, expiró” (Marcos 15,37). Este es el límite de la revelación humana, y divina, que situándose fuera del sistema lo pone en cuestión»⁶³.

Como señalaremos, el grito del oprimido es entendido como lenguaje del límite que coloca en crisis el sistema social y religioso. Y también, más adelante, E. Dussel subraya: «la teología deberá permanecer fiel en saber expresar el grito de los oprimidos»⁶⁴. En otras palabras, se habla de la irrupción del pobre entendido como la emergencia del grito, la palabra muda, lenguaje del límite y dato primario en la reflexión teológica⁶⁵.

⁵⁸ Dussel, “Teología de la liberación”, 10-11.

⁵⁹ Juan Carlos Scannone. “El método de la teología de la liberación”. *Theologica Xaveriana* 34 (1984): 376; Juan Carlos Scannone. “Irupción del pobre, quehacer filosófico y lógica de la gratuidad”. *Pensamiento* 73, n.º 278 (2017): 1126. Scannone introduce el concepto de lugar a partir de la reflexión de Michel de Certeau.

⁶⁰ Dussel, “Teología de la liberación”, 11

⁶¹ Scannone, “Irupción del pobre”, 1124.

⁶² Scannone, “El método de la teología de la liberación”, 376.

⁶³ Enrique Dussel. “Teología de la liberación y marxismo”. En *Mysterium Liberationis*, 115-144; Dussel, *Teología de la liberación*, 11.

⁶⁴ Dussel, “Teología de la liberación”, 189; Gutiérrez, “Praxis de liberación y fe cristiana”, 30.

⁶⁵ Cf. Certeau. *La escritura de la historia*, 51. Certeau lo coloca en relación a la renovación de la historiografía.

Con todo, y no obstante que diversos autores hablarán desde entonces de signos de los tiempos y de la historia como un «lugar», entendiéndolo a veces de modo hermenéutico, sociológico o teológico, el problema del planteamiento es que, en este escenario, la cuestión de los signos de los tiempos o del lugar no está tematizado suficientemente con la cuestión de la producción de los discursos. El lugar y la voz del pobre deviene concepto formal, sin establecerse una consecuencia metodológica entre el modo de hacer teología y *la voz del silenciado*. Por cierto, la ambigüedad en el uso de la terminología de «los signos de los tiempos» y del concepto de «lugar teológico» era evidente. Con todo, ya en este periodo los aportes del psicoanálisis, de la filosofía y la historiografía moderna subrayan que «el lugar» no se reduce a la comprensión de este concepto empleado por la TdL. Desde una perspectiva semiótica, «el lugar» es un producto generado por voces y un espacio que instituye voces que producen significados anteriores al texto mismo⁶⁶. Así, la cuestión del «lugar» se vuelve clave para la construcción de identidades y la comprensión de la historia como texto, pues la historia se hace-escibe-desde un espacio en donde confluyen las voces del sistema que escribe su dominación y del «nosotros» que estructura un geno-texto, que son parte ya del estatuto del propio relato: «el lugar, es a través de los procedimientos, el acto presente de esta producción»⁶⁷.

En resumen, la introducción de la terminología de «los signos de los tiempos» y del «lugar» significa, en nuestra opinión, el paso desde un modo esencialista de comprender objetos o temas considerados «naturales» como son: texto, historia, salvación, verdad, etc.; a otro histórico, esto es, producido y generado por «lugares». Este modo de pensar histórico avanza al subrayar que no se trata tan sólo de pensar desde la historia en general, sino desde «el lugar» del límite, el espacio de producción de discursos marginales.

⁶⁶ Kristeva, *Semiótica 1*, 49. Kristeva subraya el aporte del psicoanálisis en este punto; Certeau, *La escritura de la historia*, 34-35.

⁶⁷ Cf. Certeau, *La escritura de la historia*, 58.

4.3. EL LUGAR Y EL NOSOTROS

Hasta el encuentro del Escorial de 1972, el estatuto epistemológico del sujeto permanecía en una cierta ambigüedad⁶⁸. Este punto resulta significativo, pues ya antes existía una gran cantidad de relatos en los cuales se declaraba: «nosotros trabajadores», «nosotros los campesinos reunidos», «somos algunas centenas de trabajadores cristianos», que muestran un texto sin sujeto o de sujetos sin voz; relatos que no tienen reconocimiento social, escritos desde un no-lugar. Sin embargo, hasta el Escorial de 1972 no se toma conciencia de esto. Al parecer, hay un proceso de maduración, no necesariamente orgánico, en torno de la vinculación entre el concepto de lugar teológico, la cuestión del sujeto y la voz del pobre. Lo cual explica la ambigüedad y polisemia que se aprecia en torno del concepto de lugar⁶⁹. Si primero se comprende sociológicamente «el lugar» como la situación histórica de dependencia en que se encontraban los pueblos del tercer mundo. Posteriormente se intenta recortar la naturaleza de este lugar, de tal modo que algunos lo entenderán en un sentido sociológico, epistemológico o teológico del asunto. No obstante, son descripciones teológico-formales y se carecerá de trabajos epistemológicos que recojan de modo sistemático la reflexión sobre la construcción del lugar y la voz del nosotros que lo producen.

Así, no es extraño que a partir de este momento se comenzará a hablar de opción preferencial por los pobres, pues obispos y teólogos no son pobres, pero deben optar por situarse desde el mundo de los pobres. En aquel encuentro, la pregunta por el sujeto estará conectada con la cuestión del lugar así, G. Gutiérrez definirá «el pobre como clase». E. Dussel como un «sujeto colectivo», «el pueblo latinoamericano» o como el grito del pueblo oprimido⁷⁰. En cada caso, la terminología del sujeto y de lugar son ambiguas, porque en cada época y espacio adquiere diversos campos semánticos e ideológicos. El punto fundamental más bien radicaba en que los teólogos comprendieron las aspiraciones de liberación existentes en el Continente, pero también la necesidad de reconocer y construir un espacio y un sujeto épico, un «nosotros» que lucha por su liberación.

⁶⁸ Dussel, “El paradigma del Éxodo”, 108.

⁶⁹ Cf. Jorge Costadoat. “Los pobres como lugar teológico. Dificultades con la conceptualización”. *Estudios Eclesiásticos* 93, n.º 364 (2018): 231-241.

⁷⁰ Codina, “Teología de la liberación 40 años después”, 1359.

Ahora bien, en términos de M. de Certeau, la marginación del pueblo latinoamericano es un *hetero-topos* en relación al otro generado por tradiciones y discursos oficiales⁷¹: «ellos (los relatos populares) existen al lado del análisis de los hechos, como el equivalente de lo que una ideología política introduce en ese análisis»⁷². Un espacio «ficcional» de producción de textos, significados y de una nueva epistemología o en palabras de J. Sobrino «un llegar a estar en un lugar en el que antes no estaba»⁷³. Ciertamente, las terminologías y significados pueden ser diversas y tener distinto origen, a veces procedentes de la tradición histórica o filosófica, instalada por discursos oficiales u otras voces. La cuestión de los hetero-topos es importante, en nuestra opinión. Los relatos populares no necesariamente son representados por partidos políticos, ni postulan un lugar en los márgenes de la ciudad. A veces sobreviven en diversos sociolectos dentro de la ciudad. Como sea el caso, en términos generales, «el lugar» es producto y producción. Producto de discursos históricos, de políticas de segregación. Y también lugar de producción de relatos, pues relexicaliza textos oficiales, terminología tradicional o genera nuevos lenguajes en función de sus necesidades:

«los discursos no son cuerpos que flotan “en” un englobante que llamaríamos historia (o “el contexto”). Son históricos porque están ligados a operaciones y definidos por funcionamientos»⁷⁴.

Los textos no están encadenados a temas, que viajan y evolucionan a través de espacios geográficos o temporales como vectores, sino que los discursos, esto es, las voces, están conectados con lugares específicos que los producen. Así «el lugar» *es una voz que se instituye* productora de discursos y conocimientos. Pongamos ejemplos. El Cabildo de 1818, o el Senado de la República han sido o son lugares de voces oficiales. En su propio contexto, términos como: «indio», «mulato», «sambo» son el léxico de la ideología oficial durante la Colonia, la cual era empleada por las instituciones para designar a grupos sin voz, destinados a los trabajos agrícolas. Así también, la terminología de la pobreza del campo en Chile, en la primera mitad del siglo XX, registra términos como «atorrante», «inquilino», «gañán», que están inscritas en un mismo campo

⁷¹ Certeau, *The Practice of Everyday Life*, 18.

⁷² Certeau, *The Practice of Everyday Life*, 18.

⁷³ Sobrino, “Los «signos de los tiempos» en la teología de la liberación”, 262.

⁷⁴ Certeau, *La escritura de la historia*, 34.

semántico característico del sistema económico-político latifundista. En cambio, en la segunda mitad, esta terminología desaparece y surgen otras, correspondientes un modo de producción capitalista industrializado tales como: proletario, obrero, temporeros, poblador, inmigrantes, etc. El punto central radica en que la terminología asociada a grupos sin voz pertenece, en los tres casos, a un mismo espacio social generado por otras voces institucionales que generan políticas de segregación social.

No debe extrañar, pues, en este contexto de cosas y volviendo a nuestro objetivo, que Juan Noemi y Fernando Castillo sostuvieran en 1974 que: «la lucha de clases es un hecho y la neutralidad frente a ella es imposible...»⁷⁵. Tales afirmaciones —semióticamente situadas— correspondían a una terminología de la pobreza en uso. Desde el magisterio se insistirá en que el verdadero sujeto es la Iglesia, entendida jerárquicamente, y se cuestionará tanto la constitución de un sujeto popular como la relevancia epistémica de éste: «las experiencias del pueblo explican La Escritura»⁷⁶. Pues, según el documento, la experiencia del pueblo coloca «el lugar», entendido sociológicamente y su relevancia epistémica, como criterio de verdad, es decir, verdad de clase. Como ya hemos mencionado, para M. de Certeau «el lugar» está vinculado a instituciones que generan un saber. Esto lo ha tenido claro la HdL, al sostener que campesinos y comunidades de base son un sujeto que interpreta las Escrituras; esto es, que poseen relevancia hermenéutica, no sólo adaptan o actualizan la interpretación de otros sujetos. Esto no es un principio extraído del marxismo, sino sacado desde la misma experiencia diaria del pueblo que tiene el Espíritu de Dios. El cristianismo lo confiesa al afirmar que Dios revela los misterios del reino de Dios a los pequeños.

4.4. EL PROBLEMA DEL SUJETO PARA E. DUSSEL

En similares términos, la cuestión del sujeto como realidad histórica será relacionada a la voz del pobre como lugar por E. Dussel tempranamente⁷⁷,

⁷⁵ Fernando Castillo y Juan Noemi C. “Teoría y praxis en la teología de la liberación”. *Teología y Vida* 15 (1974): 14.

⁷⁶ Joseph Ratzinger. “Presupuestos, problemas y desafíos de la Teología de la Liberación”, 577. En *Teología de la liberación*. (Análisis y confrontación hasta Libertatis Nuntius), editado por R. Vekemans, y J. Cordero. Bogotá: Cedral, 1986.

⁷⁷ Enrique Dussel. *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de colonaje y liberación (1492-1992)*. México: Mundo Negro, 1992, 42; Enrique Dussel.

al referirse al pobre como la mediación histórica de Dios, de manera que: «Sólo quien oye la palabra del pobre [...] puede escuchar en ella la Palabra real de Dios»⁷⁸. En este pasaje subraya la mediación del pobre como acceso privilegiado a la palabra del Otro. Quien escucha la palabra del otro escucha la Palabra de Dios, como lo señala en relación a Mt 25,31-46, el cual muestra, ciertamente, la fe como escucha de la Palabra de Dios en el pobre histórico. Este *texto paradigmático* también anuncia, en el hoy del oprimido, la constitución del sujeto histórico. Al hablar de «la palabra del pobre» se está diciendo que éstos tienen voz, lo cual es una categoría semiótica. Es decir, pobres, mujeres, campesinos, enfermos no tienen voz, porque tener voz significa tener un lugar social, es decir, un espacio que posea reconocimiento ético y epistémico por parte de un otro. Coloquemos un ejemplo, en el mundo antiguo, esclavos, mujeres, niños y bárbaros no tienen voz, pues no tienen lugar y, por consiguiente, tampoco son sujetos políticos. No es casual que en textos judíos y cristianos se acredite esta *constitución del yo marginal* (Dt 26,5; TestJosé 1,1-7; Mt 25,31-46; Lc 6,20). Y tampoco es casual que el texto paradigmático, Mt 25,31-46, sea repetido en múltiples documentos del episcopado latinoamericano. Pero hay que decir que es más de lo afirmado por E. Dussel. Se trata de la *constitución de sujetos* considerados sin-lugar, exteriores al sistema y convocados a la construcción del Reino de Dios. Por medio de *textos paradigmáticos*, Dios *instituye como sujeto al otro marginal de ayer y hoy mediante actos salvíficos*, «yo era esclavo y él me liberó...», «yo estaba desnudo y él me vistió». Esto es: el mismo Dios se vuelve interlocutor del pobre en el mundo. La cita de E. Dussel: «la proto-palabra, el grito del pobre expresado en textos límites»⁷⁹, da una relevancia semiótica al grito, pues éste:

- Identifica al sujeto como grito del oprimido.
- El lugar del grito está situado fuera del sistema y, por consiguiente, lo coloca en cuestión.
- El grito del oprimido es un lenguaje del límite que coloca en crisis el sistema.

“Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto”. *Concilium* 96 (1974): 346-347.

⁷⁸ Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, 42; Dussel, “Dominación-liberación”, 346.

⁷⁹ Enrique Dussel. “Teología de la liberación y marxismo”. En *Mysterium Liberationis*, 115-144, Madrid: Trotta, 1990; Dussel, *Teología de la liberación*, 11.

El grito de Jesús en la cruz o el grito del oprimido es, ciertamente, un paradigma ficcional mencionado ocasionalmente, de modo inorgánico, o como mera alusión. Es importante en vista del contexto que se vivía en Latinoamérica. Mencionemos para ello dos notas contextuales. La primera, el paradigma del grito está en relación al grito del pueblo oprimido en el Éxodo, ya mencionado en el encuentro del Escorial, pero que está en la literatura del Continente desde décadas anteriores. Es decir, el texto bíblico ya es un *paradigma ficcional de liberación en el inconsciente colectivo* del Continente. La segunda, durante este periodo están en plena vigencia diversas dictaduras militares, que colocan la discusión del valor epistémico del grito o de la palabra muda de testimonios de torturados. Ambos relatos se constituyeron en textos límites e instituyen grupos, comunidades, que reconstruyen de modo fragmentario los eventos pasados. En aquellas décadas, este tema de reflexión no sólo afectó a teólogos, sino a una gran cantidad de disciplinas interesadas en la recuperación de la democracia. Así, G. Spivak, en 1988, cuestionaba el rol de los intelectuales comprometidos preguntando: ¿Puede hablar un subalterno? Impugnando, de este modo, la posibilidad de la emergencia de la voz subalterna en países del tercer mundo. Lo mismo E. Sklodowska, en 1990, y D. Fernández afirmaban que este tipo de literatura seguía «siendo un discurso de las élites comprometidas»⁸⁰.

4.5. EL PROBLEMA DEL SUJETO PARA P. RICHARD

P. Richard menciona en diversas oportunidades «la teología de las CEBs», la cual no es conocida «quizás» por un cierto divorcio entre la exégesis científica y la experiencia espiritual del pueblo. Esta teología es, en palabras de D. Irarrázaval, «una lenta y honda revolución bíblica-teológica...»⁸¹. Y continúa este teólogo describiendo estos relatos: «son exégesis sencillas y geniales, que consuelan y convocan a la acción transformadora. Esta labor es llevada a cabo en numerosos círculos bíblicos, comunidades de base, catequesis parroquial y escolar, movimientos laicos de sectores medios»⁸². En esta línea de cosas, es claro que los teólogos de

⁸⁰ Citado en John Beverley. "El testimonio en la encrucijada". *Revista iberoamericana* 59, n.º 164-165 (1993): 486; Fernández, *Historia oral de la iglesia católica*, 50-51.

⁸¹ Irarrázaval, *Teología en la fe del pueblo*, 14.

⁸² Irarrázaval, *Teología en la fe del pueblo*, 33.

la liberación mencionados y otros como J. Sobrino diferencian diversos sujetos y «lugares categoriales»⁸³: universidades, seminarios, el pueblo pobre, la CEBs. El teólogo profesional está situado en un lugar institucional y su uso del texto bíblico es diverso del empleado en la CEBs lo cual hace afirmar a P. Richard que: «podemos constatar que, en *la producción escrita* de la Teología de la Liberación, esta teología de las CEBs no es la más representada y la más abundante»⁸⁴.

Es interesante esta constatación de P. Richard, pues muestra un desfase entre la producción escrita de la TdL y la experiencia espiritual y la producción «teológica de las CEBs», entendida precisamente como praxis y realidad por los teólogos profesionales. En 1986, el papa Juan Pablo II se dirigirá a los obispos del Brasil, señalando que la TdL 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...», solicitando más adelante que ésta sea de «modo homogéneo y no heterogéneo con relación a la teología de todos los tiempos». Esto, como ya hemos mostrado, no era evidente. Más bien pareciera ser lo contrario. La realidad indicaba que no sólo entre los planteamientos de los teólogos de la liberación existen diversas aproximaciones, sino también entre la TdL profesional y la teología de las CEBs existía más bien yuxtaposición que homogeneidad. En otro artículo de 1999, P. Richard también distingue tres sujetos y tres espacios institucionales: obispos y exégetas son sujetos con espacio propio reconocido el cual es ostensible; sin embargo, habla de un tercer sujeto y ámbito: «un tercer espacio, el espacio comunitario en el seno del Pueblo»⁸⁵, en palabras de J. Sobrino «el lugar primario»⁸⁶. Si hacemos una correlación de sujetos que interpretan el texto bíblico, P. Richard distingue los siguientes sujetos y espacios:

- El magisterio y los exégetas tienen su lugar teológico propio.
- La CEBs como espacio eventual.
- El pueblo pobre que no tiene lugar.

⁸³ Sobrino, “Los ‘signos de los tiempos’ en la teología de la liberación”, 261.

⁸⁴ Richard, “La teología de la liberación”, 33. La cursiva es del autor.

⁸⁵ Pablo Richard. “Futuro de la teología de la liberación. Una visión desde América Latina”. *Cartaginensia* n.º 28 (1999): 338; P. Richard. “La interpretación de la Biblia desde culturas indígenas (mayas, kunas y kichuas)”. *Revista Pasos* 66 (1996): 9.

⁸⁶ Sobrino, “Los ‘signos de los tiempos’ en la teología de la liberación”, 262.

Interpretar y discernir son operatorias que presuponen un sujeto situado, así como eventos vividos o narrados como textos. Para cada uno de estos tres sujetos, existe un particular lugar desde donde realiza sus específicas operatorias, prácticas y escrituras. P. Richard discrimina la diferencia entre el lugar y producción teológica de exégetas, las CEBs y el pueblo pobre. De manera distinta, Sergio Torres, dialogando con la solicitud de Juan Pablo II a los obispos brasileños en 1986, sostenía, en 2011, en contra de la evidencia: que en las CEBs la teología «consiste en una reflexión de fe sobre la vida... que es un pensamiento homogéneo con la teología más elaborada». Además, esta diferencia será reductivamente afirmada por S. Torres y D. Fernández como una «reflexión liberadora de las bases cristianas» y la «teología más elaborada»⁸⁷.

Es claro que, en el caso de textos magisteriales como de teólogos, éstos escriben desde un *lugar propio* de autoridad, legitimada por la institución. Por otro lado, en el caso de la CEBs, hoy día ya desaparecidas, era un espacio eventual en donde la realidad y el texto bíblico poseían un estatuto distinto. Pero también la cuestión del sujeto pareciera que requeriría de un tratamiento discreto entre países y sectores. Así, M. Trejo mencionaba, en 2011, que «el “nosotros teologal” de la Iglesia Argentina y también el “nosotros teológico” estaban ya resquebrajados». La fragmentación se constituyó un aspecto agudo de la Iglesia Argentina, subrayando que «la comunidad católica no ha logrado una nueva forma de “nosotros”»⁸⁸. La desaparición de las CEBs, el nombramiento de obispos conservadores y el desmantelamiento de la pastoral de conjunto, durante este mismo periodo en múltiples espacios de Latinoamérica, postulaba la misma interrogante, ya no hay un «nosotros», un sujeto popular.

En definitiva, tanto el texto del magisterio como el de los teólogos son textos escritos desde lugares institucionales y legitimados. Sus textos poseen un estatuto propio con relevancia epistémica, como lo describe C. Mesters: textos formales, coherentes y lógicos. En cambio, los textos populares son voces sin relevancia epistémica para las políticas del sistema y para la Iglesia. Ciertamente siguen luchando por su legitimidad, están situados en el

⁸⁷ Torres y Abrigo. *Actualidad y vigencia de la Teología Latinoamericana*, 201; David Fernández. “La Teología de la Liberación en Chile”. *Trocadero. Revista del Departamento de Historia Moderna, Contemporánea, de América y del Arte* 4 (1995): 252.

⁸⁸ Marcelo Trejo. “Concilio Vaticano II: Recepción y aplicación en argentina”. En *Actualidad y vigencia de la Teología Latinoamericana. Renovación y proyección*, 131-137.

borde, aparecen de manera fragmentaria, son incoherente y ficcionales⁸⁹. Agudamente, D. Irarrázaval sostiene que «se debe a una reducción del estatus científico a pocos especialistas y a su lenguaje analítico»⁹⁰. Pero, además, añadamos que el texto popular no era sólo una «reflexión liberadora» o «espiritualidad», pues emplea el texto bíblico de manera distinta. En él, los paradigmas del Éxodo, el grito de Jesús devienen herramienta ficcional que ilumina la práctica del presente (Mc 15,37; 1Cor 1,18).

5. EL TEXTO BÍBLICO

5.1. ¿QUÉ HERMENÉUTICA?

En este contexto, no pocos teólogos y biblistas, como P. Richard y S. Croatto, intentarán un camino por medio de la hermenéutica de Ricoeur. Este camino de evaluación y autocrítica asumido establecerá un nuevo círculo hermenéutico entre texto y acontecimiento. El punto neurálgico radica en que, mediante este nuevo círculo hermenéutico, se pretende la superación tanto de la dislocación diacrónica entre textos de ayer y compromiso actual, como la dicotomía sincrónica entre texto y acontecimiento. Estos puntos neurálgicos se pretendieron solucionar pasando de considerar la historia como objeto naturalizado hablando ahora de círculo hermenéutico y del «lugar» desde el cual se interpreta. Es importante subrayar que no se trata del círculo hermenéutico empleado por la exégesis clásica, pues el acceso a textos del pasado está «bloqueado ideológicamente», pues la Biblia no entrega *a priori* «criterios hermenéuticos». Para H. Assmann el problema es el siguiente:

«la filosofía contemporánea dislocó el problema hermenéutico de “textos de otrora” para el enfrentamiento de la realidad histórica actual. El “texto” primordial se tornó nuestra realidad, y en medio de ella, nuestra praxis. Los exégetas siguen, bastante tranquilamente, en la elaboración de “hermenéuticas bíblicas”»⁹¹.

La terminología de H. Assmann era provocativa. Primero, caracteriza el problema del estatuto del texto como «dislocación» entre los textos del

⁸⁹ Irarrázaval, *Teología en la fe del pueblo*, 34.

⁹⁰ Irarrázaval, *Teología en la fe del pueblo*, 34.

⁹¹ Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, 101.

pasado y la realidad actual. Segundo, usa el concepto de «texto primordial» para indicar una inversión central para la TdL: «nuestra realidad y nuestra praxis». Tercero, el error de los exégetas —entiéndase Bultmann, Fuchs, Ebeling, Ricoeur—, quienes precisamente elaboran «hermenéuticas bíblicas». Ahora bien, ciertamente nos encontramos en este punto más allá de la hermenéutica tradicional. En palabras de J. L. Segundo estamos ante una «nueva hermenéutica», que aplica tanto al texto de nuestra realidad como al texto bíblico una sospecha ideológica: «la sospecha de que la interpretación bíblica corriente no tiene en cuenta datos importantes [...] es decir, se trata de un nuevo modo de interpretar la Escritura»⁹². Esta nueva hermenéutica científica aplica una sospecha ideológica⁹³, rechaza «trasplantar paradigmas y situaciones del mundo bíblico sin concientizar las mediaciones históricas»⁹⁴. S. Croatto, en 1975, hablará de «desimplicación del sentido», pues «buscar parecidos es quedarse en la exterioridad»⁹⁵. La relectura, en cambio, «opera por dentro, conecta querigma y situación». Por tanto, era preciso realizar «una “destrucción” de nuestro discurso teológico-bíblico. Esto nos permitiría descubrir nuevas claves de comprensión de aquél»⁹⁶. La tarea hermenéutica se inscribía, por tanto, en el campo más amplio de la semiótica; es decir: en la crítica de los conceptos, contextos y operatorias, como son los paradigmas bíblicos ficcionales empleados por comunidades de base, entendidos como «exterioridad» y «fundamentalismos de izquierda».

5.2. EL NUDO DEL ESTATUTO DEL CONTEXTO

Como ya hemos señalado más arriba, P. Richard hablaba de «producción escrita de la Teología de la Liberación» realizada por organismos de

⁹² Juan Luis Segundo. *Liberación de la Teología*. México: Carlos Lohlé, 1975, 14.

⁹³ Segundo, *Liberación de la Teología*, 14; José Comblin. *Tempo da ação. Ensaio sobre o spiritu ea história*. São Paulo: Vozes, 1984, 84; la crítica de Joaquín Lepeley. «Teología de la Liberación y Doctrina social de la Iglesia». En *Teología de la liberación*, editado por Vekemans, 362-367.

⁹⁴ Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, 101; Vidales, *Desde la tradición de los pobres*, 128.

⁹⁵ Croatto, *Liberación y Libertad*, 5.

⁹⁶ Severino Croatto. «Las estructuras de poder en la Biblia. La recontextualización hermenéutica». *Revista Bíblica* 37, n.º 2 (1975): 125.

base⁹⁷. También S. Croatto hablaba de «una voz popular», como una producción de un discurso a partir del texto bíblico⁹⁸. Como ya hemos señalado, el lugar es una construcción discursiva que está en directa relación con la constitución de sujetos y con la producción de textos y saberes. Así las cosas, el concepto de «lugar» entendido en términos sociolingüísticos proporciona un mayor rendimiento teórico a las expresiones tan recurrentes entre nosotros: «zona de sacrificio», «vertedero», «cámara de tortura». Otro ejemplo, expresado esta vez al ámbito de los alimentos de campesinos y obreros, los términos «el trigo», «chicharrones», «galleta», «pan amasado», «tortilla de rescoldo» no remiten simplemente a lugares geográficos o a un campo semántico de determinados contextos o alimentos de los pobres, sino que remiten a un espacio determinado de producción de textos caracterizado por un modo lingüístico y cultural específico, esto es, con olor, sonido y sabor; un espacio vital en donde se escribe un texto en el cuerpo de la víctima y que, paradójicamente, es un *lugar impropio para la teología*⁹⁹. En otras palabras, estas terminologías expresan desde un punto de vista semiótico, lugares vividos que hablan de la lucha diaria de los cuerpos, de las organizaciones sociales por la liberación. El lugar por tanto no es sólo un entorno fáctico, un escenario donde acontecen ideas o contenidos, sino que éste es un espacio de recepción y producción textual que organiza textos de acuerdo a un ordenamiento de un espacio social.

En textos bíblicos, el espacio familiar o cósmico —no sólo histórico— determina los discursos que poseen un alto grado de saturación ideológica, por ejemplo, el término ó δούλος, empleado frecuentemente en textos neotestamentarios, no sólo pertenece a un campo semántico descrito gramaticalmente, sino a un «lugar» determinado por el sistema productivo esclavista y un modo de vida social. Entonces, es importante sostener en el análisis bíblico que un lugar es un geno-texto, entendido como todos los factores que concurren en el espacio de recepción y producción de textos. En otras palabras: un geno-texto es el proceso de todos los *topoi* que contribuyen a la formulación de un feno-texto. En resumen, la historicidad en una teoría general del texto va más allá de mostrar la facticidad de la opresión, el contexto o el desde donde se interpretan los

⁹⁷ Richard, “La teología de la liberación”, 33. La cursiva es del autor.

⁹⁸ Croatto, *Hermenéutica Bíblica*, 38.

⁹⁹ Cf. Certeau, *The Practice of Everyday Life*, xix.

textos. Más bien apunta a exponer la producción de discursos propio de grupos dominantes o dominados, así como las operatorias que median entre las prácticas de dominación, las prácticas populares y la recepción y producción de textos elaborados por políticas marginadoras y por grupos u organismos que luchan a favor del «nuevo logos mudo», que mencionaba J. C. Scanone.

Esta perspectiva tiene como consecuencia, además, que el texto popular es fundamentalmente distinto del texto producido por teólogos profesionales el cual es un texto segundo. El texto popular realizado es pulsional, fragmentario e incoherente, como señala Carlos Mesters. Hablamos de prioridad semiótica pues estos textos son germen de una liberación pulsional. Esta prioridad expresa, además, que el sujeto y el lugar de producción que se manifiesta en cada texto es producto de un tipo particular de prácticas. Como señala P. Veyne:

«No sabíamos que cada práctica, como la hace ser la totalidad de la historia, engendra el objeto que le corresponde, igual que el peral da peras y el manzano manzanas; no hay objetos naturales, no hay cosas. Las cosas, los objetos no son más que el fruto de las prácticas»¹⁰⁰.

5.3. EL ESTATUTO DEL TEXTO BÍBLICO EN LA LECTURA POPULAR

Hemos mencionado ya las notas semióticas del estatuto del texto bíblico en las CEBs u otros grupos que se han desarrollado en la experiencia de lectura popular de la Biblia. Esta reflexión ha sido hecha por diversos autores como C. Mesters, S. Croatto y P. Richard. La novedad del planteamiento de C. Mesters radica en varios puntos. Primero, la reflexión sobre el texto integra relatos, «frases», «cartas», «historias simples que dan que pensar»¹⁰¹. Como la historia de «un agricultor resumió la respuesta en esta frase: Dios habla mezclando las cosas: los ojos perciben las cosas, pero la fe escucha a Dios que nos habla»¹⁰²; o de una dueña de casa que habla en primera persona. Esta novedad radica en que el pre-texto se apodera,

¹⁰⁰ Paul Veyne. *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, 214; Lefebvre, *Lenguaje y sociedad*, 221 y 233-234.

¹⁰¹ Carlos Mesters. *Flor sim defesa. Uma explicação da Bíblia a partir do povo*. 3.ª ed. Petropolis: Vozes, 1986, 8.

¹⁰² Mesters, *Flor sim defesa*, 14.

con-forma de modo incoherente, fragmentario, sin nexo lógico a la lectura bíblica realizada. Según C. Mesters, esto está en clara contraposición a la aproximación textual del experto o agente pastoral, quien tiene en su mente un tipo de texto lógico y coherente¹⁰³, pero también cuestiona la finalidad de reunirse a capacitar agentes pastorales para conseguir un conocimiento mayor de la Biblia.

En segundo lugar, C. Mesters menciona el «método del pueblo», que «no prima por la coherencia interna, ni por raciocinio, sino que se aproxima más al método de libre asociación de ideas»¹⁰⁴. Asocia ideas, textos, hechos «sin ver nexos lógicos». Esta descripción es notable, pues muestra un modelo de texto, diverso al empleado por la TdL profesional en su método analítico. C. Mesters contrapone en diversos momentos este método de libre asociación al método exegético histórico-literario-filológico¹⁰⁵. El método del pueblo no es reflexivo. Esta contraposición entre el texto popular y el texto del magisterio y del exégeta es mucho más notable, pues se extiende al estatuto del texto para la TdL profesional. C. Mesters señala que el texto del exégeta es «coherencia y lógica» y continúa: el pueblo «no quiere construir sistemas o síntesis racionales, no quiere construir teologías»¹⁰⁶.

La pregunta que, obviamente, está latente es si la TdL profesional prestó la suficiente atención al estatuto del texto popular, del lugar y la práctica bíblica propuesta por C. Mesters. Ciertamente, que no, pues en este caso, se trata de hacer una teología a partir de otro tipo de texto, del texto popular, es decir, un método que nace desde la voz «sin nexos lógicos», sin «coherencia interna, ni raciocinio... sino por libre asociación». C. Mesters sintetiza el estatuto epistemológico de este «método» empleando tres elementos centrales: el pre-texto o realidad, el con-texto o comunidad, y el texto o el «lugar desde donde el pueblo lee la Biblia». Dice C. Mesters que ahí acontece: «verbalizar lo nuevo», «del futuro que nace pequeño», «allí nace la flor». Explica Mesters que «estos tres criterios se articulan para escuchar a Dios hoy»¹⁰⁷. Por consiguiente, es claro que para C. Mesters el «lugar» no es un espacio sociológico, sino es un espacio de diálogo textual, en donde el pueblo se encuentra con la realidad

¹⁰³ Mesters, *Flor sim defesa*, 47.

¹⁰⁴ Mesters, *Flor sim defesa*, 128 y 130.

¹⁰⁵ Mesters, *Flor sim defesa*, 128.

¹⁰⁶ Mesters, *Flor sim defesa*, 128.

¹⁰⁷ Mesters, *Flor sim defesa*, 26.

vital que vive, en diálogo con relatos fragmentarios e incoherentes. En ellos, no encontramos una mediación socioanalítica ni una mediación de otro tipo. Se trata, más bien, de una mediación comunicativa-pulsional de libre asociación con el texto escrito. Con todo sería un error pensar que para C. Mesters el texto se identifica con el objeto-libro. El texto más bien es la acción realizada por el grupo y las personas que dialogan a partir de un pre-texto y en con-texto para interpretar su vida con ayuda de la Biblia. En efecto, la lectura popular tiene esta finalidad de interpretar la vida con ayuda de la Biblia. Por esto, es notable la comparación de la Biblia con un álbum de fotos, un espejo, una flor sin defensa, etc. En todos estos ejemplos, el texto bíblico pierde las características del informe científico, empleado por la teología profesional, para constituirse en un texto ficcional, un relato en el que prima la yuxtaposición, la incoherencia, la deformación y la fragilidad.

De modo análogo, en opinión de H. de Wit hay dos «escuelas»¹⁰⁸, que han desarrollado posiciones divergentes en relación a la historia y el texto: las de S. Croatto y P. Richard. El primero de éstos, de acuerdo a la clasificación de H. de Wit, emplea un modelo lingüístico visible ya en su artículo de 1978, donde escribe que «un texto es la inscripción del sentido de un acontecimiento o de un acto de hablar»¹⁰⁹. En su libro *Hermenéutica bíblica*, de 1994, se extiende dando ya una definición de texto: «texto es un tejido... (en que los elementos) están organizados según funciones estructuradas que, como tales, *producen un sentido*»¹¹⁰. La producción de un discurso, esto es, de un texto, a partir del texto bíblico es un proceso que se aprecia en las múltiples relecturas que se dan al interior de la Biblia: «Cada una de estas lecturas de un mismo relato *es la producción de un discurso a partir de ese texto*». Esta producción de un texto sobre un texto se basa por una eiségesis lograda por el lugar teológico, por las nuevas preguntas que surgen desde la praxis histórica.

«[...] no es que la exégesis fecunde la hermenéutica, sino que la exégesis se ve fecundada por el lugar teológico desde el cual se produce el sentido, la Biblia es un texto “producido” en correlación hermenéutica con la realidad sociohistórica de todo un pueblo»¹¹¹.

¹⁰⁸ Wit, *En la dispersión el texto es patria*, 128.

¹⁰⁹ Croatto, *Liberación y Libertad*, 126.

¹¹⁰ Croatto, *Hermenéutica Bíblica*, 31.

¹¹¹ Croatto, *Liberación y Libertad*, 126; Croatto, *Hermenéutica Bíblica*, 107.

En estas citas de S. Croatto, el concepto de «producción de sentido» se repite. El autor recurre a la expresión empleada en semiótica para explicar el proceso completo de significación que acontece en la misma Escritura o en la lectura actual de un texto bíblico. Además, señala el carácter generativo que posee el lugar teológico desde el cual se estudia, analiza y construye un significado. En estas líneas, por consiguiente, S. Croatto integra reflexiones semióticas y hermenéuticas de P. Ricoeur y M. Bakhtin. Es errado acotar el aporte de S. Croatto meramente a su reflexión hermenéutica, pues incursiona en la semiótica bíblica.

Dicho esto, y ya con respecto a la HdL, S. Croatto es consciente que la desteologización de un texto bíblico choca con el hecho que aquel sistema semiótico está constituido por un sentido trascendente: «toda cosmovisión antigua implicaba un lenguaje y actitudes religiosas. Pero ¿es posible aún hoy registrar en el discurso teológico todas las formas de la praxis para que tengan la “forma” del querigma bíblico?»¹¹². En este punto S. Croatto sigue las indicaciones de la lectura materialista de F. Belo¹¹³, en el sentido de que el texto debe ser «desideologizado»¹¹⁴. En tal sentido, Croatto entiende una «destrucción de nuestro lenguaje teológico-bíblico», esto es descifrar la «base» de la praxis sociohistórica, para de este modo volver «reteologizado» fecundamente nuestro discurso. Está claro que para el biblista argentino, lo que permite «“entrar” en el sentido del texto es situarse en el lugar teológico desde el cual se produce el sentido; en palabras de S. Croatto, en el “acontecimiento presente”»¹¹⁵. Por cierto, como aclara S. Croatto, no se trata de por dónde comenzar a leer el texto bíblico, pues, aunque se comience por el texto bíblico, el lector «ya lo está “precomprendiendo” desde su situación existencial, que para nosotros los latinoamericanos es la que sabemos»¹¹⁶. La labor hermenéutica, por tanto, no consiste en una actualización sin asumir una

¹¹² Croatto, *Liberación y Libertad*, 125.

¹¹³ Para la cuestión de la lectura materialista de la Biblia cf. Fernando Belo. *Lectura materialista del evangelio de Marcos: relato-práctica-ideología*. Navarra: Verbo Divino, 1975, la cual posteriormente fue difundida por Michel Cleavelot. *Lectura materialista de la Biblia*. Salamanca: Sígueme, 1978, 125; Wit, *En la dispersión el texto es patria*, 84-85.

¹¹⁴ Croatto, *Liberación y Libertad*, 125.

¹¹⁵ Croatto, *Liberación y Libertad*, 129.

¹¹⁶ Croatto, *Liberación y Libertad*, 129.

distancia, sino por medio de una «recontextualización del texto bíblico desde una nueva praxis».

Un segundo modelo, más sociológico, ha sido desarrollado por P. Richard. Se aprecia a través de su extensa producción literaria. Así, por ejemplo, en *Mysterium Liberationis* respecto de nuestro tema afirma lo siguiente:

«La Biblia tal cual llega a nosotros es un libro sin texto: un libro desarticulado, despedazado en mil trozos, sin estructura, sin cohesión interna [...] se hace por tanto necesario una “ruptura hermenéutica” que nos permita recuperar el texto bíblico como texto, que nos permita recuperar la historia de liberación en la cual nace el texto, y que nos permita recuperar la fuerza espiritual, crítica, viva y eficaz del texto»¹¹⁷.

Para el biblista chileno, «ruptura hermenéutica» implica una contextualización que permite «recuperar el texto bíblico como texto». Por tanto, el texto es tal por su enraizamiento sociocultural. Así entendida, la ruptura asume la hermenéutica empleada por los primeros cristianos: «Estas cosas les acontecieron como ejemplos y están escritas para nuestra instrucción, *para nosotros...*» (1Cor 10,11). La ruptura es el momento de apropiación del paradigma, el cual integra el rol de la ficción en la relectura del texto en el presente. Como sea el caso, en términos generales, hay que decir que el pasaje de P. Richard posee grandes cercanías con los planteamientos de S. Croatto. Ambos subrayan, siguiendo la terminología de P. Richard, la necesidad, de una parte, de una ruptura epistemológica o de una desteologización, en términos de S. Croatto, y, por otra, de dar al texto un nuevo escenario. En esta misma línea, J. C. Scannone hablaba de este movimiento como de «doble ruptura en el quehacer teológico»¹¹⁸. Estas reflexiones bien pueden ser comprendidas como círculo hermenéutico. También recuerdan la teoría semiótica de R. Barthes, afirmando que la Biblia es un libro sin texto y abierto. La deconstrucción funcionaría como ruptura, al colocar la textualidad, propia de todo texto, en cierta inserción y apropiación en la propia praxis.

¹¹⁷ Pablo Richard. “Teología en la Teología de la Liberación”. En *Mysterium Liberationis, Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 220. Madrid: Trotta, 1990.

¹¹⁸ Scannone, “La teología de la liberación”, 391.

6. ÚLTIMAS PALABRAS

Hoy ya no están ni los obispos, que hicieron posible aquella Iglesia latinoamericana, ni aquellos teólogos de la liberación. Algunos han muerto, otros están enfermos o retirados. Hoy día tampoco hay pueblo y son pocas las organizaciones de base. Más bien existen consumidores, clientes anónimos. No obstante, es ostensible que aquel lugar en que se producen relatos sin-sujetos reconocidos, microhistorias, cantos y terminologías aparecen aquí y allá como un grito mudo. Por esto, hoy en día sigue siendo un desafío reflexionar sobre estos textos límites.

Hemos subrayado que, el problema fundamental de la exégesis, por un lado, es la ausencia de una teoría del texto integral que establezca una relación esencial entre el lugar y el discurso y, por otro lado, la situación de una promiscuidad y eclecticismo metodológico. Este estado de cosas obliga a un estudio de los textos bíblicos, siendo consciente de las opciones metodológicas que realizamos. Por cierto, es un hecho evidente que hoy estamos en una nueva etapa en la reflexión sobre la historia y el texto bíblico.

Este cambio de paradigma que caracteriza a la modernidad, expresado en la formulación conciliar sobre los signos de los tiempos, postula, *primero*, la relevancia epistémica de textos populares, de CEBs, de equipos de lectura bíblica, de torturados durante las dictaduras militares, del movimiento de mujeres, de movimientos indígenas de diversas partes del mundo. Por lo que la diversa comprensión del texto y del sujeto *adquieren un estatuto diverso* al de épocas anteriores al Concilio Vaticano II. En *segundo lugar*, debido a que el ingreso en una nueva etapa está marcado por los nuevos desarrollos teóricos de los años 70 procedentes de la historiografía, el psicoanálisis, la semiótica, la lingüística y antropología, comienzan a impactar colocando en evidencia que textos populares son textos fragmentarios, incoherentes, yuxtapuestos, sin reflexión, que postulan una liberación pulsional. Una *tercera conclusión* radica en la constatación de la diversa integración de relatos y voces silenciadas como texto primordial del quehacer teológico. En términos generales, se percibe que la TdL profesional ha desarrollado *un tipo de texto*, en el cual la voz del pobre ha significado más bien un presupuesto material, que una relevancia epistémica. En cambio, encontramos que *el estatuto del texto bíblico* empleado en la CEBs está fundado en un diálogo entre historias fragmentarias e incoherentes de la realidad y el texto de la Escritura.

Esto coloca en evidencia, primero, que la TdL presentaba dos problemas. Por un lado, la voz de los sin voz quedaba relegada a ser una condición material. Por el otro, el texto bíblico quedaba subordinada a la exterioridad de la acción liberadora. En cambio, según *el estatuto del texto bíblico en el modelo de libre asociación se aprecia un modelo pulsional de texto que integra tanto la voz muda (realidad) y la Escritura*. El desafío radica primero, en establecer una relación vinculante entre el texto y su contexto de opresión y segundo, en hacer dialogar estos dos modelos. Como lo hemos planteado, una teoría del texto general implica comprender que el estatuto del texto bíblico no sólo debe ser sometido al análisis científico en el proceso de liberación, sino que también la voz de las víctimas posee relevancia epistémica. Ésta es el lugar teológico propio y, por consiguiente, ella entra en la misma elaboración en sus propios términos de estilo y terminología. Esto conlleva entender que en el relato popular y en el texto bíblico es la misma pulsión liberadora la que se constituye como una proto-palabra desde la cual se elabora el discurso teológico.

REFERENCIAS

- Assmann, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Basevi, Claudio. "Influjo de las corrientes ideológicas actuales en la interpretación de la Biblia". *Scripta Theologica* 17, n.º 3 (1985): 827-843. <https://doi.org/10.15581/006.17.18571>
- Belo, Fernando. "¿Qué pretende la lectura materialista?". *Concilium* 158 (1980): 180-190.
- Belo, Fernando. *Lectura materialista del evangelio de Marcos: relato-práctica-ideología*. Navarra: Verbo Divino, 1975.
- Beverley, John. "El testimonio en la encrucijada". *Revista iberoamericana* 59, n.º 164-165 (1993): 485-494. <https://doi.org/10.5195/REVIBEROAMER.1993.5169>
- Boff, Clodovis. "Epistemología y Método". En *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la Liberación*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 79-113. Madrid: Trotta, 1990.
- Boff, Clodovis. "Retorno a la arche de la teología". *Alternativas* 18-19 (2001): 103-135.
- Boff, Clodovis. *Teoría del método teológico*. México: Dabar, 2001.

- Boff, Leonardo. “¿Qué son las teologías del tercer mundo?”. *Concilium* 219 (1988): 181-194
- Botta, Alejandro, y Pablo Andiñach. *The Bible and the Hermeneutics of Liberation*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.
- Bovania, Pablo. “Hacer Teología desde la tienda de campaña”. En *Actualidad y vigencia de la Teología Latinoamericana. Renovación y proyección*, editado por Sergio Torres y Carlos Abrigo, 243-257. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez, 2012.
- Carbullanca, César. “El problema del nuevo testimonio en Chile. Relatos de víctimas de tortura y abuso sexual”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 25 (2002): 9-36. <https://doi.org/10.5209/ilur.81823>
- Carbullanca, César. “Exégesis, texto e imaginario”. *Estudios teológicos* 59, n.º 2 (2019): 282-295. <https://doi.org/10.22351/et.v59i2.3765>
- Casey, Edward. *The Fate of Place*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Castillo, Fernando, y Juan Noemi Callejas. “Teoría y praxis en la teología de la liberación”. *Teología y Vida* 15 (1974): 3-38.
- CEP. *Signos de Liberación. Testimonios de l Iglesia en América Latina*. Lima: CEP, 1973.
- Certeau, Michael de. *La escritura de la historia*. Traducido Jorge López Motezuma Loma. Santa Fe (México): Universidad Iberoamericana, 2006.
- Certeau, Michel de. *The Practice of Everyday Life*. Vol. 1. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Claro, Fernando, y Sergio Silva. “Diálogo entre Teología y ciencias”. En *Actualidad y vigencia de la Teología Latinoamericana. Renovación y proyección*, editado por S. Torres y Carlos Abrigo, 337-365. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez, 2012.
- Clévenot, Michel. *Lectura materialista de la Biblia*. Salamanca: Sígueme, 1978.
- Codina, Víctor. “Teología de la liberación 40 años después. Balance y perspectivas”. *Horizonte* 11, n.º 32 1357-1377.
- Comblin, José. “Comunidades Eclesiais e Pastoral Urbana”. *Revista eclesiológica brasileira* 30, n.º 120 (1970): 783-828. <https://doi.org/10.29386/reb.v30i120.4521>
- Comblin, José. *Tempo da ação. Ensaio sobre o spiritu ea história*. São Paulo: Vozes, 1984.
- Costadoat, Jorge. “Los pobres como lugar teológico. Dificultades con la conceptualización”. *Estudios Eclesiásticos* 93, n.º 364 (2018): 231-241.

<https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiacos/article/view/8361>

- Costadoat, Jorge. "Novedad de la Teología de la liberación en la concepción de la revelación". *Revista Teología* 54, n.º 124 (2017): 27-45.
- Croatto, Severino. "Las estructuras de poder en la Biblia. La recontextualización hermenéutica". *Revista Bíblica* 37, n.º 2 (1975): 115-128.
- Croatto, Severino. *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires-México: Grupo Editorial Lumen, 1994.
- Croatto, Severino. *Liberación y Libertad. Pautas Hermenéuticas*. Lima: CEP, 1978.
- Davies, Paul. "Divine Agents, Mediators, and New Testament Christology". *Journal of Theological Studies* 45, n.º 2 (1994): 479-503. <https://doi.org/10.1093/jts/45.2.479>
- Dussel, Enrique. "El paradigma del Éxodo en la teología de la Liberación". *Concilium* 209 (1987): 99-104.
- Dussel, Enrique. "Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto". *Concilium* 96 (1974): 34-56.
- Dussel, Enrique. "Teología de la liberación y marxismo". En *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 115-144. Madrid: Trotta, 1990.
- Dussel, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. México: Mundo Negro, 1992.
- Dussel, Enrique. *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. México: Potrerillos, 1995.
- Ellacuría, Ignacio, y Jon Sobrino, eds. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1990.
- Elliott, John. *What is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Fernández F., David. "La Teología de la Liberación en Chile". *Trocadero. Revista del Departamento de Historia Moderna, Contemporánea, de América y del Arte* 4 (1995): 249-266. <https://doi.org/10.25267/TROCADERO.1995.i6.14>
- Fernández F., David. *Historia oral de la iglesia católica en Santiago de Chile desde el Concilio Vaticano II hasta el golpe militar de 1973*. Cádiz: Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz, 1996.
- García-Jalón, Santiago. *Lingüística y exégesis bíblica*. Madrid: BAC, 2011.

- Gutiérrez, Gustavo. *La densidad del presente*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Gutiérrez, Gustavo. "Praxis de liberación y fe cristiana". En *Signos de Liberación. Testimonios de la Iglesia en América Latina*, 13-36. Lima: CEP, 1973.
- Gutiérrez, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Holliday, Carl. "New Testament Christology: Some considerations of Method". *Novum Testamentum* 25, n.º 3 (1983): 257-278. <https://doi.org/10.1163/156853683X00050>
- Horsley, Richard. *The Prophet Jesus and the Renewal of Israel. Moving beyond a diversionary debate*. W. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 2012.
- Irarrázaval, Diego. "Hay últimos que serán primeros. La teología latinoamericana hoy". *Actas Teológicas* 18, n.º 1 (2012): 13-26. <https://doi.org/10.7770/actasteol-V18N1-art227>
- Irarrázaval, Diego. *Teología en la fe del pueblo*. San José (Costa Rica): DEI, 1999.
- Kristeva, Julia. *Revolution in Poetic*. Traducido por Margaret Waller e introducción por Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1984.
- Kristeva, Julia. *Semiótica 1*. Madrid: Fundamentos, 1981.
- Krüger, René. "Teología bíblica contextual en América Latina". *Acta Poética* 31, n.º 2 (2010) 185-207. <https://doi.org/10.19130/iifl.ap.2010.2.351>
- Lefebvre, Henri. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing, 2013.
- Lefebvre, Henri. *Lenguaje y sociedad*. Buenos Aires: Proteo, 1967.
- Libânio, João B. "Panorama de la Teología de la liberación en los últimos veinte años". En *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, editado por José Ignacio González Faus y Jon Sobrino, 57-78. Madrid: Trotta, 1993. Consultado el 16 de junio de 2022. <https://bmdigitales-bibliotecas-uc-cl.pucdechile.idm.oclc.org/html5/CAMBIO%20SOCIAL%20Y%20PENSAMIENTO%20CRISTIANO%20EN%20AMERICA%20LATINA/224/>
- Lima Vaz, Henrique. "Sinais das Tempos. ¿Lugar teológico ou lugar comum?". *Revista eclesiástica brasileira* 32, n.º 125 (1982): 102-124. <https://doi.org/10.29386/reb.v32i125.4407>
- Malpas, Jeff. "Putting space in place: philosophical topography and relational geography". *Environment and Planning D: Society and Space* 30 (2012): 226-242. <https://doi.org/10.1068/d20810>

- Mesters, Carlos. *Flor sim defesa. Uma explicação da Bíblia a partir do povo*. 3.^a ed. Petropolis: Vozes. 1986.
- Noemi, Juan. "Rasgos, imperativos y desafíos". En *Teología Latino Americana*, editado por Juan Noemi y Fernando Castillo, 9-93. Santiago: Centro Ecueménico Diego de Medellín, 1998.
- O'Malley, John. "Vatican II: did anything happen?". *Theological Studies* 67 (2006): 3-33. <https://doi.org/10.1177/004056390606700101>
- Ratzinger, Joseph. "Presupuestos, problemas y desafíos de la Teología de la Liberación". En *Teología de la liberación. Análisis y confrontación hasta Libertatis Nuntius*, editado por Roger Vekemans y Juan Cordero, 574-580. Bogotá: Cedral, 1986.
- Richard, Pablo y otros. "Cartas de profesores a ochenta sacerdotes". En *¿Consecuencias cristianas o alienación política?*, editado por IDEP (Cristianos por el Socialismo), 271-276. Santiago de Chile: Ed. del Pacífico, 1972.
- Richard, Pablo. "Futuro de la teología de la liberación. Una visión desde América Latina". *Cartaginensia* 15, n.º 28 (1999): 325-345.
- Richard, Pablo. "La interpretación de la Biblia desde culturas indígenas (mayas, kunas y kichuas)". *Revista Pasos* 66 (1996): 4-11.
- Richard, Pablo. "La teología de la liberación en las prácticas sociales y eclesiológicas liberadoras". *Misión abierta* 7, n.º 4 (1984): 27-37.
- Richard, Pablo. "Lectura popular de la biblia en América Latina. Hermenéutica de la liberación". *RIBLA* 1 (1988): 28-44.
- Richard, Pablo. "Teología en la Teología de la Liberación". En *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 201-222. Madrid: Trotta, 1990.
- Richard, Pablo. *La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres*. Costa Rica: DEI, 1987.
- Ruiz, Eleuterio. *80 años de Exégesis en América Latina*. Estella: EVD, 2021.
- Scannone, Juan Carlos. "El método de la teología de la liberación". *Theologica Xaveriana* 34 (1984): 369-389. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/24980>
- Scannone, Juan Carlos. "Irrupción del pobre, quehacer filosófico y lógica de la gratuidad". *Pensamiento* 73, n.º 278 (2017): 1115-1150. <https://doi.org/10.14422/pen.v73.i278.y2017.006>
- Scannone, Juan Carlos. "La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas". *Selecciones de Teología* 92 (1984): 3-40.

- Schickendantz, Carlos. "Autoridad teológica de los acontecimientos históricos: perplejidades sobre un lugar teológico". *Teología* 115 (2014): 157-183.
- Schickendantz, Carlos. "Un enfoque empírico-teológico. En el método, el secreto de Medellín". *Teología y Vida* 58, n.º 4 (2017): 421-445. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492017000400421>
- Schwantes, Milton. "Anotações sobre novos começos na leitura bíblica. Releituras bíblicas dos anos cinqüenta, sessenta e setenta na America Latina". En *Hermenêuticas Bíblicas*, organizado por Haroldo Reimer y Valmor da Silva, 22-29. São Paulo: Oikos Ltda, 2006.
- Segundo, Juan Luis. "Críticas y autocríticas de la Teología de la liberación. En *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina. Encuentro Internacional sobre "Cambio Social y Pensamiento Cristiano en América Latina*, editado por José Ignacio González Faus y Jon Sobrino, 215-237. Madrid: Trotta, 1993.
- Segundo, Juan Luis. *Liberación de la Teología*. México: Carlos Lohlé, 1975.
- Seladoc. *Panorama de la teología latinoamericana*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Sobrino, Jon. "La teología y el 'principio liberación'". *Revista latinoamericana de Teología* 12, n.º 35 (1995): 115-140 <https://doi.org/10.51378/rlt.v12i35.5397>
- Sobrino, Jon. "Los 'signos de los tiempos' en la teología de la liberación". *Estudios Eclesiásticos* 64, n.º 248-249 (1989): 249-269. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/17323>
- Spivak, Gayatri Ch. "Puede hablar el subalterno?". *Revista colombiana de Antropología* 39 (2004): 297-364. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1244>
- Torres, Sergio. "Actualidad y vigencia de la Teología de la Liberación", En *Actualidad y vigencia de la Teología Latinoamericana. Renovación y proyección*, editado por Sergio Torres y Carlos Abrigo, 185-202. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez, 2012.
- Trejo, Marcelo. "Concilio Vaticano II: Recepción y aplicación en Argentina". En *Actualidad y vigencia de la Teología Latinoamericana. Renovación y proyección*, editado por Sergio Torres y Carlos Abrigo, 131-137. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez, 2012
- Vekemans, Roger, y Juan Cordero. *Teología de la liberación. Análisis y confrontación hasta Libertatis Nuntius*. Bogotá: Cedil, 1986.
- Veyne, Paul. *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

- Villegas, Beltrán. "Carta a ochenta amigos". En *¿Consecuencias cristianas o alienación política?*, editado por IDEP (Cristianos por el Socialismo), 235-240. Santiago de Chile: Ed. del Pacífico, 1972.
- Villegas, Beltrán. "La superación de la necesidad histórica según San Pablo". *Teología y Vida* 15 (1974): 39-48.
- Villegas, Beltrán. "Opción preferencial por los pobres en Puebla". En *Panorama de la teología latinoamericana*, Seladoc, 414-438. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Wanda, Deifelt. *Toward a Latin American feminist hermeneutics: A dialogue with the biblical methodologies of Elisabeth Schuessler Fiorenza, Phyllis Trible, Carlos Mesters, and Pablo Richard*. Evanston: Northwestern University, 1990.
- Wilson, Adrian. "What is a text?". *Studies in History and Philosophy of Science* 43 (2012): 341-358. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2011.12.027>
- Wit, Hans de. *En la dispersión el texto es patria. Métodos de exegesis. Antiguo Testamento. Textos Narrativos*. San José de Costa Rica: UBL, 2002.