



Teología de la liberación en Latinoamérica

TRAS la debacle del socialismo real en el Este europeo, los adversarios de la Teología de la liberación anunciaron su desplome como el eco lejano de la caída del Muro de Berlín. ¿Cuál es la situación actual de esta importante reflexión teológica, que ocupó los años setenta y ochenta, especialmente en Iberoamérica? El autor, especialista en el tema, al que ha dedicado su tesis doctoral y largas estancias en Centroamérica, analiza la permanencia de esta teología de los pobres, a pesar del creciente desinterés de Europa por ella.

Martin Maier, SJ*

SIGUE siendo un fenómeno complejo cómo la teología latinoamericana de la liberación, en cuanto movimiento

* Doctor en Teología. Redactor de *Stimmen der Zeit*. Munich (Alemania).

teológico y eclesial, queda afectada por los desarrollos históricos y mutaciones sociales. Se ha hecho clásica la definición de la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez como una reflexión «*que brota del Evangelio y al mismo tiempo de las experiencias de los hombres y mujeres que se han comprometido con el proceso de la liberación en este continente, dominado por la opresión y la explotación*» (1). Precisamente la autocomprensión que la Teología de la liberación expresa de sí misma como teología histórica y contextual hace inevitable que también ella vaya cambiando y se siga desarrollando en las distintas condiciones eclesiales, sociales y políticas. Tanto los cambios macro políticos de los últimos años como los nuevos desarrollos en el subcontinente latinoamericano han colocado a la Teología de la Liberación ante unos nuevos retos.

Después del derrumbamiento del sistema del socialismo real en Europa del Este, los adversarios de la Teología de la Liberación anunciaron su fin. El argumento más utilizado, aunque no muy convincente, era el siguiente: la Teología de la Liberación, tanto en sus métodos como en sus contenidos y metas ha recibido importantes préstamos de la ideología marxista y se ha rendido a la utopía del modelo socialista de sociedad. El hundimiento en Europa oriental de los regímenes comunistas ha sido la falsificación definitiva del marxismo, tanto en su teoría como en la praxis. Por lo tanto también la Teología de la Liberación se acabó. Pero esta forma de argumentar arranca de unas premisas no demostradas y hace tiempo discutidas por los más importantes teólogos de la Teología de la Liberación, como si la ideología marxista fuese una parte constitutiva de la misma (2). Con esto no se quiere decir que la desaparición del sistema socialista y la subsiguiente globalización de la economía liberal de mercado no constituyan un nuevo reto para el pensamiento y actuación de la TL en Latinoamérica y también para la doctrina social de la Iglesia (3). No sólo los cambios de la política mundial de los últimos años sino en parte también los desarrollos, influidos por esos cambios, que tienen lugar en Latinoamérica colocan a la TL ante una situación nueva. El optimismo, que estimuló y acompañó en los años 60 el naci-

(1) G. Gutiérrez: *Teología de la liberación. Perspectivas*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1990. 13. Para otros estudios sobre la Teología de la liberación, publicados en *Stimmen der Zeit*, cfr. *Dass Gott den Schrei seines Volkes hört. Die Herausforderung der Lateinamerikanischen Befreiungstheologie*, W. Seibel (ed.). Freiburg. i. Br. 1987.

(2) Cfr. *Theologie der Befreiung u. Marxismus*. (ed.) P. Rottländer, Münster 1986.

(3) cf. G. Kruij: «Die Theologie der Befreiung und der Zusammenbruch des realen Sozialismus- eine unbewältigte Herausforderung» en *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 80 (1996), 1, 3-25.

miento de esta nueva teología, sobre los cambios socio-políticos, fue cruelmente sofocado por las dictaduras militares de los años 70. Mientras tanto, estas dictaduras han sido sustituidas por gobiernos, elegidos al menos democráticamente. En todo caso los problemas de la extrema desigualdad social, la depauperación de la mayoría de las personas, las gigantescas deudas externas, así como la corrupción, la falta de verdaderos estados de derecho y la violencia siguen sin resolver. Desde este punto de vista, los años 80 han sido como una «década perdida». Esto ha llevado a un clima de decepción y falta de perspectivas. La derrota del gobierno sandinista en Nicaragua en febrero de 1990 se ha convertido en una fecha simbólica. Algo parecido a lo del golpe militar de 1973 en Chile: se marchitaron las esperanzas de la realización de un modelo alternativo socialista en Latinoamérica.

En la Iglesia de Latinoamérica ha desaparecido el talante renovador del Vaticano II y su contextualización creativa en la conferencia del Episcopado latinoamericano de Medellín (1968). Los ataques sangrientos de los regímenes militares y las oligarquías a la TL y a las comunidades de base, unidas a ella, han tenido consecuencias. Sigue siendo un símbolo la fecha del 16 de noviembre de 1989, cuando seis jesuitas comprometidos con la TL y dos mujeres fueron asesinados en la Universidad centroamericana de San Salvador por un comando especial del ejército salvadoreño. A ello hay que añadir que desde hace años Roma nombra obispos para Latinoamérica de acuerdo con los viejos prejuicios que actúan contra la Teología de la liberación y las comunidades de base.

Interés decreciente en Europa

EN Europa se ha hecho una cierta calma sobre la TL. Esto nos dice algo en realidad sobre la manera como ha sido recibida entre nosotros. Para algunos movimientos de protesta, tanto eclesiales como políticos, la Latinoamérica de los años 70 y 80 fue un mundo en el que se proyectaban los sueños revolucionarios, eclesiales y sociales, no alcanzados o inalcanzables. De aquí brotó un entusiasmo por la TL que, como ocurrió con los movimientos de solidaridad con la Nicaragua sandinista, ha disminuido drásticamente en los últimos años. Como han puesto de manifiesto hace poco dos investigaciones sobre la praxis y la autocomprensión de grupos cristianos del Tercer Mundo, existe todavía un gran número

de grupos eclesiales de solidaridad que, inspirándose en la TL, trabajan por alcanzar una mayor justicia entre el Norte y el Sur (4).

El decreciente interés por la TL puede ser relacionado también con una actitud que J. B. Metz califica de variante del Posmodernismo: «Hay un nuevo talante, una nueva mentalidad en Europa; un nuevo fantasma recorre Europa: una variante de lo que en la cultura de los intelectuales se discute como posmodernidad. Se está difundiendo una posmodernidad cotidiana de los corazones que arrumba la pobreza y la miseria del llamado Tercer Mundo en una mayor lejanía sin semblante. Europa se encuentra en peligro de acostumbrarse a las crisis de pobreza en el mundo que, de todos modos, se consolida cada vez más y que por ello los europeos las relegamos, levantando los hombros, en una evolución social sin sujeto» (5). De modo parecido cuestionaba Giancarlo Collet las expectativas que la teología europea plantea a la TL: «La teología de la liberación, por ejemplo, ya no parece actual si sus resultados son ya conocidos y aparentemente ya no produce nada nuevo como si con ello, como algo que ya no interesa, dejara de existir el escándalo (teológico) de una pobreza mundial insoportable, a la cual contribuimos nosotros» (6).

La cuestión de la Teología de la liberación continúa

SIGNIFICADOS teólogos de la liberación han subrayado repetidamente que su preocupación estriba no tanto por el futuro de la TL cuanto por la persistente y aun creciente miseria de la mayoría de los seres humanos en Latinoamérica. Prescindiendo de esto, la afirmación de que la TL está desapareciendo se puede contradecir con facilidad. Aun cuando en Latinoamérica en la formación de los sacerdotes diocesanos no toda teología es TL y la TL apenas recibe atención alguna, sin

(4) Cfr. E. Nuscheler, K. Gabriel y otros: *Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis*, Mainz, 1995; M. Ramminger y L. Weckel: *Dritte Welt Gruppen auf der Suche nach Solidarität*, Münster, 1997.

(5) J. B. Metz: «Teología europea y teología de la liberación», en J. Comblin, J. I. González Faus, J. Sobrino (eds.): *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Editorial Trotta, Madrid, 1993. 268.

(6) G. Collet: «Der Gott des Lebens und die Götzen des Todes. Zum lateinamerikanischen Beitrag christlicher Gottesrede», en *Und dennoch ist von Gott zu reden*. (FS für Herbert Vorgrimler, ed. por M. Lutz-Bachmann, Freiburg i Br. 1994, 313.

embargo es el punto de referencia más importante de las discusiones teológicas. A la primera generación de teólogos de la liberación, con nombres conocidos como Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves y Juan Luis Segundo, ha sucedido una segunda generación en la que se puede citar especialmente a Jon Sobrino, Leonardo Boff, Paulo Suess y también teólogas como Ivone Gebara, María Pilar Aquino y Elsa Tamez. Toda una serie de centros teológicos sigue comprometida con este proyecto de reelaborar de nuevo y sistematizar, con el paradigma de la Liberación, todo el conjunto de la Teología. Además de libros, editan una serie de publicaciones especializadas en las cuales escriben tanto los teólogos y teólogas latinoamericanos más importantes como los colegas europeos que les son cercanos (7).

Sigue habiendo congresos y encuentros de teólogos de la liberación en los cuales se afrontan los nuevos retos. Bajo la dirección de Enrique Dussel se está elaborando el proyecto de una historia completa de la Iglesia en Latinoamérica desde la perspectiva de los pobres. Y todavía más importante que el aspecto académico es el movimiento pastoral de las comunidades de base y la Iglesia de los pobres, de la cual ha nacido esta TL, y que, a pesar de las dificultades mencionadas, prosigue su camino. Sobre todo en Asia y en África se han ido desarrollando variantes autónomas de la TL.

También en círculos teológicos especializados de Alemania se está realizando una aproximación seria y una confrontación con la TL. Hay que mencionar, por ejemplo, la traducción alemana de la obra fundamental de la TL, de Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium liberationis* (8), que ha sido calificada de «obra descollante y documento de la época», «porque expone de forma única la TL latinoamericana en perspectiva metódica y rica de contenido y en cierto modo la expresa en un nivel muy cualificado». (9). Hace poco aparecieron tres volúmenes con el título *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven* (10), los cuales son fruto de un proyecto interdisciplinar de investigación del Instituto de Misiones de Aachen. Pronto aparecerá una cristología nueva de Jon Sobrino, en dos volúmenes, traducida al

(7) Permitásenos mencionar como ejemplo la revista *Páginas* del Instituto Bartolomé de las Casas en Perú, *Christus* del Centro de Reflexión Teológica en la ciudad de México, *Revista Latinoamericana de Teología* del Centro Monsseñor Romero en San Salvador y la *Revista Eclesiástica Brasileira* en Petropolis.

(8) *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, hg.v. I. Ellacuría, J. Sobrino. 2 Bde. Luzern 1995, 1996).

(9) G. Collet: «Theologie der Befreiung». *Stimmen der Zeit*, 215 (1997), 129.

(10) *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven*, hg.v. R. Fornet-Betanourt, Bd. I: *Bilanz der letzten 25 Jahre (1968-1993)*, Bd. II: *Kritische Anwertung und neue Herausforderungen*, Bd. III: *Die Rezeption im deutschsprachigen Raum* (Mainz, 1997).

alemán, con el título *Jesucristo Liberador*. Y todavía se siguen celebrando Simposios y congresos en Europa sobre la TL. Como antes, la TL es tema y objeto de tesis doctorales en las facultades teológicas alemanas y europeas.

A partir de ahora contemplaremos la TL en la perspectiva de la historia reciente de la teología y de la Iglesia desde el Vaticano II. El acento está en las innovaciones de método y de contenido. Después de una breve consideración acerca de la reavivación del conflicto sobre la TL, mostraremos algunas de las exigencias y perspectivas de la TL de cara al futuro.

Una teología de los signos de los tiempos

EL nacimiento de la TL como la primera teología no europea debe ser vista, por varios motivos, como consecuencia y fruto del Concilio Vaticano II. Como presupuesto para la renovación de 'aggiornamento' pretendida por Juan XXIII, estaba la renovación teológica en que se superara la dicotomía neoescolástica de natural y sobrenatural, trascendencia e inmanencia, historia profana e historia de salvación, Iglesia y mundo. Este «salto hacia adelante, hacia una más profunda comprensión de la fe», como exigía Juan XXIII en su trascendental discurso de apertura del Concilio, fue preparado, como se sabe, por la teología francesa y alemana. Como representativos de estas tareas podemos citar los nombres de Henri de Lubac y Karl Rahner (11).

El Papa Juan XXIII, para una nueva definición y cumplimiento de su misión en el mundo de hoy, orientó a la Iglesia hacia los signos de los tiempos. En su encíclica *Pacem in terris* señaló como signos más importantes el desarrollo socio-económico de la clase trabajadora, la participación de la mujer en la vida pública y la imagen completamente nueva que la familia humana había asumido en la vida social y política (Cfr. *Pacem in terris*, 39-45). Con ello queda claro que la nueva configuración de la relación de la Iglesia con el mundo, que, para el Papa del concilio se había hecho urgentemente necesaria, se concretaba en la percepción real y en la explicación de los signos de los tiempos. A los signos de los tiempos como «signos de la presencia y del plan de Dios» (GS 11), les corresponde un significado clave para

(11) Sobre la significación de Karl Rahner en el nacimiento de la TL, cf. M. Maier: «La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría», en *Revista Latinoamericana de Teología*, 39 (1996), 233-255.

la superación de la mencionada dicotomía,. Porque en ellos la historia deja transparentar a Dios y a su actuación en el mundo.

Esta comprensión de los signos de los tiempos ha tenido un significado fundamental para la aplicación del Concilio en Latinoamérica y la TL. En la II Asamblea general del Episcopado latinoamericano en Medellín, en 1968, los obispos percibieron, como más importante signo de los tiempos, la miseria que clama al cielo de la mayor parte de los hombres en Latinoamérica y sus ansias de liberación. Medellín vino a unir hasta la inmediatez la realidad histórica y social con Dios y su plan de salvación. Con ello la entonces naciente teología de la liberación abordó como tema central la mediación entre salvación cristiana y liberación histórica.

Gustavo Gutiérrez, que tuvo un papel esencial en la redacción de los textos de Medellín, escribe: «*Apoyándose en Juan XXIII y en el Concilio, la TL es un intento de lectura de este signo de los tiempos –siguiendo la invitación de Juan XXIII y el Concilio– en la que se hace una reflexión crítica a la luz de la Palabra Dios*» (12). La TL, con la integración de los signos de los tiempos como categoría sistemática central, realizó el cambio de paradigma del método deductivo al inductivo, al cual corresponde también el documento de Medellín. En la construcción de sus 16 capítulos sigue aquellos tres pasos, indicados en la *Gaudium et Spes*: descripción de la situación real, reflexión teológica, líneas concretas de actuación pastoral. Esto significa que ya no se deducen de la Escritura o de la tradición de la Iglesia unas normas generales para la actuación pastoral sino que el punto de partida es la realidad de Latinoamérica. Analizada ésta sociológicamente e interpretada a la luz de la Palabra de Dios, se procura llevarla a la práctica como el tercer paso del proceso.

Jon Sobrino, en una conferencia en München el 26 de mayo de 1997, ha hecho notar que la TL contempla unidas desde el comienzo la realidad histórica y Dios : «Puesto que no se puede constatar nada de Dios en la historia , se podría preguntar cuál es la realidad que Dios tiene; pero si Él se muestra en la historia, sería extraño que la teología no hiciese uso alguno de ello. Esto es lo que intenta evitar la TL en la medida en que arguye con la realidad actual del pecado, la gracia, la liberación, el martirio y la esperanza. El argumento de la realidad resulta difícilmente demostrable y sin embargo creo que es necesario y útil».

Sobrino define formalmente la TL como «la elevación de la realidad actual a concepto teológico en el cual se contiene la revelación de Dios y la respuesta creyente a esta revelación». Con ello no se suprime la relación a la Sda. Escritura y la tradición eclesial y teológica. El depósito de la fe trans-

(12) G. Gutiérrez: *Teología de la liberación*, 22.

mitido es criterio regulador para la aceptación e interpretación de las manifestaciones de Dios en la realidad actual. Hacer de un suceso histórico y limitado una directa revelación de Dios no es tarea, ni mucho menos, libre de problemas. Con ello no se cuestiona la autenticidad de los textos del «depositum fidei» y su carácter de fuentes normativas de la revelación divina, sino que son leídos de nuevo en el horizonte hermenéutico de los signos de los tiempos e interpretados en su relevancia práctica para el momento presente. No a otra cosa exhortaba el Papa Juan XXIII en su discurso de apertura del Concilio. Ya en su lecho de muerte, en presencia de sus colaboradores, recapituló Juan XXIII en una especie de «acto de fe» esta perspectiva fundamental: «La situación actual, las exigencias de los últimos 50 años y una más profunda comprensión de la fe nos han confrontado con estas realidades nuevas, como dije en mi discurso de apertura del Concilio. No es el Evangelio lo que cambia, no. Somos nosotros quienes comenzamos a comprenderlo mejor» (13).

La TL lleva a la práctica en el contexto de Latinoamérica el «aggiornamento» a la escucha de la Palabra de Dios en los signos de los tiempos. Como signo más importante de los tiempos reconoce al pueblo sufriente de los pobres, el cual hace presente en la historia de forma sacramental al siervo de Dios sufriente y al Cristo crucificado (14). En sus esfuerzos por corresponder prácticamente a este signo del tiempo, la Iglesia toma la opción por los pobres que también está en el centro de la TL. Así, hay que dar la razón a Leonardo Boff y Virgilio Elizondo cuando afirman: «Claramente en ninguna parte del mundo cristiano las enseñanzas del Concilio Vaticano II han sido recibidas con más seriedad y llevadas a la práctica con más fuerza y creatividad que en el Tercer Mundo y en las minorías oprimidas en todas partes del mundo» (15).

Juan Luis Segundo, en una amplia confrontación con la primera y muy crítica Instrucción de la Congregación de la Doctrina de la Fe sobre la Teología de la liberación, hizo notar que en un nivel profundo se ponían en cuestión la Teología y las innovaciones del Concilio Vaticano II. Para Segundo, la Teología de la liberación es el resultado de un «giro antropocéntrico» y de la superación del pensamiento teológico neoescolástico de los dos niveles en la relación de la naturaleza y la gracia. Así, para Segundo en

(13) L. Kaufmann: *Damit wir morgen Christ sein können. Vorläufer im Glauben*. Freiburg i. Br. 1984, 48.

(14) Cfr. J. Sobrino: «La comunión eclesial alrededor del pueblo crucificado», en *Revista latinoamericana de Teología*, 20 (1990), 137-172.

(15) V. Elizondo y L. Boff: «Theologien der Dritten Welt: Konvergenzen und Differenzen», en *Concilium*, 24 (1988), 339.

la crítica vaticana el objeto de la crítica no es sólo la Teología de la liberación sino que apunta a una «valoración negativa del Vaticano II y del período postconciliar» (16).

Centralismo romano y autonomía de las iglesias locales

UN segundo impulso para el nacimiento de la Teología de la Liberación provino de un aspecto importante de la eclesiología del Concilio, en concreto el acento de la autonomía de las iglesias locales, que no pueden ser consideradas simplemente como filiales de Roma, sino que ellas mismas son y se llaman Iglesias en sentido pleno (LG 26). El Decreto de Misiones designa a las iglesias locales como «un retrato fiel de la Iglesia universal» (AG 20). Expresamente se reconoce a las diversas iglesias locales su «propia disciplina», su propio uso litúrgico y su propio patrimonio teológico (LG 23). Con una palabra que todavía no estaba a disposición del Concilio, se podría hablar del derecho de las Iglesias locales a la *enculturación* (*) de la liturgia y de la teología en sus propios contextos correspondientes.

Pero en el proceso de la Iglesia de irse haciendo universal, después de una primera fase de expansión, muy vinculada al Concilio, se ha ido imponiendo una segunda fase de retroceso. En la tensión entre el pluralismo cultural y la conservación de la unidad eclesial, Roma pone el acento de forma masiva en el control centralista. Así, en un escrito de la Congregación de la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la Iglesia como «Comunión», de 28 de mayo de 1992 (17), se habla de un «primado ontológico de la Iglesia universal» como si la Iglesia administrada de modo central por Roma, en definitiva la Iglesia de Roma, tuviese una preferencia esencial sobre las iglesias locales. El conflicto sobre la TL ha de ser visto entonces en el marco de la tensión mayor entre el centralismo romano y la autonomía de las iglesias locales, entre la uniformidad y la enculturación de la fe cristiana. Todavía se mira el cristianismo en su rostro occidental como normativo para otros ámbitos culturales. Pero la enculturación no quiere decir una adaptación

(*) Aunque habitualmente se escribe «inculturación», la RAE sólo admite enculturación (cfr. Diccionario de la RAE, 1992) (Nota de la Redacción).

(16) J. L. Segundo: *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger* Madrid, 1985, 194.

(17) *Herderkorrespondenz*, 46 (1992) 319-323.

superficial sino el proceso de una implantación real de la fe cristiana en un contexto cultural distinto y así surge algo nuevo que conduce a una nueva teología.

Estas tensiones se pusieron sintomáticamente de manifiesto en las dos conferencias que siguieron a Medellín, en Puebla (1979) y en Santo Domingo (1992). Así, ya la recepción y la aplicación de las resoluciones de Medellín quedaron marcadas por controversias intraeclesiales y por conflictos. En la preparación de Puebla hubo un grupo de obispos en torno al entonces secretario general del Consejo del Episcopado Latinoamericano (CELAM) y hoy cardenal de curia, Alfonso López Trujillo, que pretendía una condena de la Teología de la liberación, un control centralista de las comunidades de base y una atenuación de la opción por los pobres. Los teólogos de la liberación quedaron oficialmente excluidos de la colaboración en Puebla aunque, por vías indirectas, pudieron a pesar de todo hacer valer su influjo en la redacción del documento final. Al final, Puebla confirmó las decisiones principales de Medellín y los teólogos de la liberación consideraron el resultado como una reafirmación.

La tensión entre el centralismo romano y la autonomía de las iglesias locales marcó la preparación y el desarrollo de la Asamblea de Santo Domingo en 1992. Allí se intentó instrumentalizar el CELAM como órgano ejecutor de la central romana. Ciertamente, el documento final de la conferencia de Sto. Domingo contiene una clara confirmación de la opción por los pobres y subrayó la continuidad con Medellín y Puebla. Sin embargo, en lugar del habitual método según el esquema de «ver-juzgar-actuar» se empleó un método deductivo que arrancó de un abstracto esquema teológico en el cual debía enmarcarse el problema latinoamericano. El teólogo español Víctor Codina llega a la siguiente valoración de la Conferencia de Santo Domingo: «La IV Conferencia Episcopal vivió en tensión continua entre dos concepciones teológicas distintas. Una, representada por la Comisión (vaticana) para Latinoamérica que puso todo su empeño en conseguir la centralización en la curia romana y la otra, representada por los obispos de Latinoamérica y en cierto sentido por el propio CELAM, que defendieron la autonomía y la legitimación de las conferencias episcopales nacionales y continentales como instrumentos de la colegialidad episcopal» (18).

(18) V. Codina: «Chronik von Santo Domingo», en *Santo Domingo 1992: Werden, Verlauf, Wertung* (ed.): Missionszentrale der Franziskaner, Bonn 1993, 13.

Logros permanentes de la TL

ENTRE los logros permanentes de la TL, que han encontrado eco en la teología en general y en los documentos de la Iglesia universal, hay que citar en primer lugar la sistematización teológica de la opción por los pobres (19). La Teología de la Liberación fundamentó bíblica y teológicamente esa opción fundamental, en la cual hizo caer en la cuenta que el Dios de la tradición judeo-cristiana es siempre un Dios partidista a favor de los pobres y los maltratados en la historia, y que esta línea cristológicamente alcanza su punto culminante tanto en la encarnación como en la dedicación preferencial del Jesús histórico a los pobres. Con ello se despejó el equívoco de que la opción por los pobres se apoya muy principalmente en motivos exclusivamente pastorales, caritativos o políticos.

En su hermenéutica teológica, Juan Luis Segundo elaboró la conclusión de que esta opción por los pobres es la premisa del conocimiento teórico para la interpretación de la Palabra de Dios (20). Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría mostraron que los pobres son un lugar teológico y soteriológico porque en ellos, aunque de manera oculta, Jesús se hace presente en la historia (Mt 25, 31-46). Gustavo Gutiérrez, en su teología espiritual, ha hecho valer especialmente la experiencia del «potencial evangelizador de los pobres» (Puebla 1147). La opción por los pobres está estrechamente vinculada con la dimensión práctica que fundamenta la Teología de la Liberación: el sufrimiento de los pobres representa un reto ético al cual hay que responder con la praxis de la justicia. Finalmente, los teólogos de la Liberación han ido tomando cada vez con mayor seriedad a los pobres como sujeto de su propia praxis de liberación y sujeto de la teología (21). Estas breves indicaciones ponen claramente de manifiesto que la opción por los pobres reúne en sí misma los rasgos esenciales de la TL y constituye su centro de gravedad teórico y práctico.

Metodológicamente, como la innovación más importante de la TL, se debe considerar su autocomprensión basada en el primado de la praxis. La reflexión teológica viene entonces como «segundo acto», precedido por el compromiso por la praxis histórica de liberación y la experiencia de Dios en

(19) Cfr. LE 8.6, SRS 42, CA 11. La opción por los pobres ha sido tratada también en la carta pastoral del Episcopado norteamericano sobre cuestiones económicas (1986) y, como orientación principal, en el documento conjunto de las Iglesias alemanas sobre la situación económica y social en Alemania (1997).

(20) Cfr. J. L. Segundo: «La opción por los pobres como clave hermenéutica para entender el evangelio», en *Sal Terrae*, 74 (1986), 473-482.

(21) Cfr. M. Maier: «Differenzierung theologischer Diskurse: Ideologiekritik oder Hören auf das Volk?», en *Fornet-Betancourt Bd II* (n. 11) 11-24.

la realidad. Como trasfondo permanecen las verdades bíblicas fundamentales de que el conocimiento de Dios sólo es posible si va unido con la práctica de la justicia y que un presupuesto constitutivo para la cristología es la praxis del seguimiento del Jesús histórico.

En la cuestión de las causas de la injusticia y opresión la teología de la liberación acude interdisciplinariamente con las ciencias sociales. En la discusión de la fundamentación científico-teórica se concedió, como es lógico, un amplio espacio a la «mediación socio-analítica». En conexión con esto se acuñó el concepto de «pecado estructural», el cual, con leve modificación, ha entrado también en la doctrina social de la Iglesia como «estructuras de pecado» (22).

Como teología crítica la TL se ha confrontado desde sus comienzos con las ideologías en Latinoamérica, las cuales reforzaron y justificaron las estructuras de opresión. En un autoanálisis crítico se preguntó cuál es el papel que la teología y el cristianismo desempeñaban. Como «maestro de la sospecha» latinoamericano, Juan Luis Segundo propugnaba una «liberación de la teología» de sus implicaciones ideológicas en la red de relaciones injustas.

La sangrienta persecución de aquella parte de la Iglesia en Latinoamérica que ha hecho con toda seriedad la opción por los pobres obligó a la Teología de la Liberación a ocuparse del tema del martirio. Jon Sobrino pronunció en 1992 en El Escorial una conferencia con el título programático «De una Teología sólo para la liberación a una teología del martirio», en la cual el concepto tradicional de «martirio por la fe» lo amplió al concepto de «martirio por la justicia y por el Reino de Dios». A partir de ahí desarrolló la importancia para la teología sistemática de esa comprensión del martirio (23).

¿Se reaviva el conflicto sobre la TL?

EL conflicto en torno a la TL alcanzó su punto culminante con las medidas disciplinarias contra Leonardo Boff en 1984. Poco después se publicó la primera Instrucción de la Congregación de la Doctrina de la Fe, *Libertatis nuntius*, que trazaba una imagen persistente-

(22) Cf. SRS 36.

(23) Cf. J. Sobrino: «De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio», en *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina* (eds.): J. Comblin, J. I. González Faus, J. Sobrino (Madrid, 1993), 101-121.

mente negativa de la Teología de la liberación acusándola de horizontalista y de marxista. Con razón hicieron notar los más significativos teólogos de la liberación que ellos no se sentían señalados por esa condena ya que no era ésa la teología que ellos hacían. Más constructiva y moderada fue la segunda instrucción vaticana publicada en 1986 con el título *Libertatis conscientia*. Y gran eco encontró una carta del Papa Juan Pablo II a los obispos del Brasil en abril de 1986, en la que calificaba a la teología de la liberación, bajo determinadas condiciones, como algo «no solo oportuno sino útil y necesario» (24).

Desde finales de los años 80, la crítica vaticana ha fijado su punto de mira no tanto en los teólogos individuales cuanto en la praxis pastoral y sus representantes. Así, se ha reprochado a los religiosos latinoamericanos el constituirse en un «magisterio paralelo» al lado de los obispos. Punto de cristalización del conflicto lo constituyó un proyecto continental para la lectura de la Biblia desde los pobres, que con el título «Palabra y Vida» había sido elaborado por la organización de los religiosos latinoamericanos CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos). Por indicación romana hubo que parar la realización del proyecto y le fue impuesto a la CLAR un nuevo Secretario general (25).

También la relativamente reciente teología feminista de la liberación ha sido objeto de la crítica romana. Así, la Congregación para la Doctrina de la Fe ordenó en 1995 un proceso contra la teóloga y religiosa Ivone Gebara y puso objeciones a sus posturas feministas sobre la doctrina de Dios, la cristología y la eclesiología. Por medio de los superiores de Gebara en la orden de las agustinas, la Congregación para la Doctrina de la Fe decretó contra la teóloga, como medida punitiva, que durante dos años debía renunciar a toda publicación y alocución pública, ausentarse por dos años del Brasil y dedicarse durante este tiempo al estudio de la teología «para corregir sus inexactitudes teológicas». Ivone Gebara se sometió a esas sanciones (26).

Últimamente, la TL parece estar menos en el centro de la atención de la Congregación romana para la Doctrina de la Fe. Así, el cardenal Ratzinger, en México (mayo de 1996), ante los presidentes de las Comisiones de la Fe de las conferencias episcopales latinoamericanas ya no presentó la TL como

(24) *Herderkorrespondenz*, 40 (1986), 277-282.

(25) Cfr. L. Kaufmann y N. Klein: «Die Bibel den Armen wieder wegnehmen. Konflikte im Vorfeld von Santo Domingo 1992» *Orientierung*, 59 (1995), 183 ss.

(26) Cfr. para esto N. Klein: «Zum Schweigen verurteilt. Römische Sanktionen gegen die Theologin Ivone Gebara», *Orientierung*, 59 (1995), 183 ss.

el problema central para la fe cristiana sino el relativismo en el diálogo con las religiones, especialmente con respecto a Asia (27). Unos tonos más conciliadores con la Teología de la Liberación empleó el cardenal Ratzinger en su diálogo, publicado en forma de libro con el periodista Peter Seewald (28).

En todo caso, desde hace algunos meses vuelve a haber algunos indicios de reavivación del conflicto sobre la TL. Así, en marzo de este año, en conexión con una visita canónica de la Congregación Vaticana de Educación a institutos de religiosos para la formación de sacerdotes en México, se decidió el cierre de dos de estos institutos. A dos centros teológicos de los jesuitas se les impuso la medida de no recibir ya en el futuro estudiantes de otras órdenes y congregaciones. Esta medida está en clara dependencia con la teología de estos centros, de orientación de teología de liberación (29).

Nuevas exigencias

CON ello no se oculta en modo alguno que la Teología de la liberación es una teología relativamente joven y que necesita una crítica constructiva y algunas mejoras. Así siguen existiendo algunas deficiencias en la fundamentación metodológica de la colaboración entre teología y ciencias sociales. También en el aspecto exegético e histórico hay algunas limitaciones, que deben ser superadas. Para ello puede ser incluso una ventaja que la teología de la liberación desaparezca de los grandes titulares de los medios y se quede algo distanciada del fuego cruzado de la crítica polémica. Porque, como hacia notar J. L. Segundo hace algunos años, los teólogos latinoamericanos se vieron en la necesidad de invertir demasiadas fuerzas en justificarse a sí mismos frente a los teólogos europeos y se enredaron en una apologética sin fin frente a numerosas incomprensiones y ataques. Desde que la Teología de la Liberación ha encontrado una creciente autonomía e igualdad en el diálogo con otras teologías, se abren caminos nuevos para la cooperación y apertura mutuas.

De qué manera la TL se somete a una revisión autocrítica, ha quedado claro en el nuevo prólogo de Gustavo Gutiérrez en una edición reelaborada

(27) *Osservatore Romano*, 27 octubre, 1996.

(28) J. Ratzinger: *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende*. Ein Gespräch mit Peter Seewald. Stuttgart, 1996, esp. pág. 100, 141 ss.

(29) *The Tablet*, 3.mayo 1997, 578.

de su *Teología de la liberación*, en la cual traza un balance de su desarrollo y bosqueja perspectivas para el futuro. Así, hace notar Gustavo Gutiérrez que en los comienzos de la Teología de la liberación se acentuaba casi exclusivamente el aspecto social y económico de la pobreza. Últimamente se ha prestado atención a las exigencias del racismo en la marginación y menosprecio de los grupos de población indios y de color, y también el problema del sexismo en la opresión y explotación, frecuentemente ocultas, de las mujeres.

Sin pretensión alguna de exhaustividad, se deben mencionar nuevos temas y exigencias, que se plantean hoy día a la TL, tratados y reelaborados especialmente en los tres tomos *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*. A lo largo de la conmemoración del V Centenario de la Conquista y Evangelización de Latinoamérica, en el año 1992, les quedó claro a los teólogos de la liberación que hasta ahora habían prestado poca atención a las culturas indias y a sus religiones. La evangelización de las culturas, pedida con fuerza por las conferencias episcopales en Santo Domingo, puso de nuevo los temas de la inculturación y del dialogo interreligioso en la agenda de la Teología en Latinoamérica. Estimulada también, y no en última instancia, por la Cumbre de la ONU sobre Medio Ambiente en Río de Janeiro en 1992, crece también en Latinoamérica la conciencia de que la cuestión ecológica se ha convertido en una cuestión de supervivencia para la humanidad. Especialmente Leonardo Boff en los últimos años ha tratado y desarrollado la ecología como tema de la TL (30). La afluencia creciente a las sectas evangélicas y a los movimientos libres plantea un reto no sólo pastoral sino teológico. Desde hace algunos años, en los análisis de la TL, la perspectiva ecuménica va alcanzando una creciente significación.

El reto más grande para la TL sigue siendo lo que ya está en sus propios orígenes: la pobreza creciente y la miseria de los hombres, cuyas causas, junto a los otros motivos, hay que buscarlas en la confluencia de la política económica extremadamente liberal en los pueblos de Latinoamérica con la globalización de la economía. Así, el Informe sobre el Desarrollo Humano 1997, del programa de Desarrollo de las Naciones Unidas (UNDP), constata que con la globalización los ricos salen ganando y los pobres perdiendo. Pero la brecha entre pobres y ricos se profundiza no sólo en todo el mundo, sino también en la propia Latinoamérica (31).

En noviembre de 1996 los 16 provinciales jesuitas de Latinoamérica publicaron una carta y documento de trabajo sobre «El Neoliberalismo en

(30) L. Boff: *Von der Würde der Erde. Ökologie-Politik-Mystik* (Düsseldorf, 1994).

(31) *Bericht über die menschliche Entwicklung*, 1997. Bonn, 1997, 99 ss.

Latinoamérica», que ha merecido gran atención (32). Por Neoliberalismo se entiende allí el sistema económico predominante de libre mercado sin condicionamientos sociales e intervenciones estatales en favor de los más desfavorecidos. Los provinciales subrayan que los pequeños éxitos de la política económica neoliberal, como el crecimiento económico y la caída de la inflación, quedan contrapesados con mucho por sus consecuencias negativas: la concentración de riqueza y posesión de tierras en las manos de unos pocos, el crecimiento de las masas de parados y la miseria, la caída de las pequeñas y medianas industrias, la degradación del medio ambiente y la explotación inconsiderada de los recursos naturales. 180 millones de hombres viven en Latinoamérica en la pobreza, 80 millones en una miseria inhumana. Desde hace algunos años en los análisis sociales de Latinoamérica se habla no sólo de los pobres, sino de los excluidos.

La globalización de la economía tiene no sólo consecuencias devastadoras para los pueblos del hemisferio Sur, sino que agrava la pobreza estructural y la desigualdad también en los pueblos ricos del Norte. Jürgen Moltmann hace poco ha descrito así la polarización en la distribución de la riqueza: «*Cuanto con mayor claridad se percibe entre nosotros, los países del primer mundo, este desarrollo, cuanto más descubrimos entre nosotros al mundo oprimido, empobrecido y abandonado, tanto es más relevante para nosotros la teología latinoamericana de la liberación*» (33).

(32) *Weltkirche*, 16 (1996), 304-308.

(33) L. Moltmann: «Die Theologie unserer Befreiung», en *Orientierung*, 60 (1996), 204.