



CONCEPTOS
Y FENÓMENOS
FUNDAMENTALES
DE NUESTRO
TIEMPO

UNAM

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN
PABLO ROMO CEDANO

Marzo 2006

TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN

Por Pablo Romo

INTRODUCCIÓN

Para ubicar a las Teologías de la Liberación (*TdL*) hay que colocarlas en el tiempo y en las circunstancias en las que han surgido. El primero en acuñar el término de “Teología de la Liberación” fue Gustavo Gutiérrez en 1971 con su libro *Teología de la Liberación, perspectivas*. A él se debe la reflexión ordenada y sistematizada de todo un conjunto de expresiones previas que conviene tener presente. A partir de la aparición de este libro, que surge en una pequeña imprenta en la periferia de Lima, poco conocida y bastante marginal, se inicia uno de los movimientos teológicos cristianos más importantes en América Latina. Muchos teólogos y teólogas latinoamericanos y algunos europeos residentes en América Latina iniciaron a partir de entonces una producción de pensamiento sólo comparable con la realizada por los teólogos y misioneros cristianos en el siglo XVI. El pequeño libro llega en un momento muy particular para la vida de las iglesias en Nuestra América y en el mundo, que coincide también con la crisis de muchos esquemas sociales y políticos de occidente. La pertinencia de la reflexión crea un debate intenso que trasciende las fronteras de las iglesias y de los propios cristianos y se convierte en tema para todos los analistas sociales.

No tardaron en surgir nuevos libros recogiendo el debate, la experiencia cristiana de base, y aportando desde diversos lugares sociales y puntos geográficos más reflexiones, convirtiéndose en nuevas Teologías de la Liberación, en plural. Sin temor a equivocarse, podemos afirmar que ese libro de Gutiérrez cambió el curso de la reflexión teológica mundial.

El presente ensayo consta de tres partes. La primera se refiere a los antecedentes de las Teologías de la Liberación, sus orígenes históricos y esquemáticamente el contexto desde el que surgen. La segunda parte trata el método con el cual se elabora la Teología de la Liberación, el autor, el sujeto, el espacio social desde el cual se escribe y las características básicas de estas teologías. La tercera parte hace referencia a la temática que aborda.

ANTECEDENTES

Conviene tener algunos antecedentes teológicos y eclesiales, a pesar de ser muy esquemáticos, para poder comprender mejor el momento en el que surge la Teología de la Liberación.

Las posturas teológicas, *modernas* y *anti – modernas*, generaron en Europa a principios del siglo XIX posiciones encontradas dentro de las iglesias. Los planteamientos básicos de las teologías

modernas consistían en la apertura a un diálogo con la modernidad del momento y en un nuevo uso de herramientas hermenéuticas, fundamentalmente post-kantianas. Por su parte, las teologías antimodernas reflexionaban más a la defensiva delante de la modernidad, tratando de actualizar discursos medievales tanto en su método como en su contenido.

Las posturas antimodernas fueron evolucionando en los siguientes años convirtiendo su discurso en lo que ahora podríamos catalogar como *conservadoras*; mientras que las *modernas* se ramificaron ganando espacio tanto en la reflexión como en la propia práctica cristiana. Los teólogos que entraron en diálogo con la modernidad sufrieron constantes ataques, juicios y en ocasiones exclusiones de las iglesias a las que pertenecían por las jerarquías conservadoras –católicas, protestantes y ortodoxas–. Las tensiones crecieron y provocaron con mucha frecuencia rupturas y nuevas denominaciones en las iglesias protestantes, y en las iglesias católicas y ortodoxa provocaron persecuciones y excomuniones.

En el ámbito de la interpretación de la Biblia, por ejemplo, los teólogos y exegetas modernistas, de las diversas iglesias, crearon una nueva manera de aproximarse a los libros sagrados, usando los géneros literarios, los útiles científicos histórico - críticos, y los aportes hermenéuticos de su tiempo. En tanto los anti-modernistas elaboraron como reacción los *fundamentos*, normas inquebrantables (*ad-aeternum*) para acceder a la Palabra Revelada – de ahí el término de “fundamentalismo” ó “fundamentalista” –. Y así se fueron dando tensiones y rupturas en otros temas de carácter eclesiológico, litúrgico, normativo, dogmático, etc.

El Papa León XIII es el primer papa, en la iglesia católica, que hace un esfuerzo por aproximarse al momento histórico “moderno” y habla en su encíclica *Rerum Novarum* de la situación social de los habitantes de Europa. Con él se inicia un ejercicio desde el papado por pronunciarse sobre temas que atañen a la vida cotidiana de los fieles (economía, sistemas políticos, temas de paz, etc.). Estas expresiones con el tiempo serán catalogadas como la “Enseñanza Social de la Iglesia Católica” (algunos, con una intención ideológica concreta la llama “Doctrina Social de la Iglesia Católica”). Sin embargo, estas expresiones papales son erráticas y en ocasiones poco congruentes entre sí y con la práctica eclesial.

A principios del siglo XX el sector progresista de los protestantes al ver las fracturas dentro de sus iglesias llamaron a la unidad, creando iniciativas ecuménicas como la de Carlos Brent, episcopaliano canadiense, Natan Söderblom, obispo luterano de Upsala, Suecia y Juan Mott, metodista. Brent convocó a un primer esfuerzo ecuménico en 1927 en Lausana, Suiza, para formar un movimiento denominado “Fe y Constitución” con el objetivo de unificar la doctrina. Söderblom

enfocó la unidad de los cristianos en un sentido más práctico que doctrinal. Y Mott, premio Nobel de la Paz, lo hizo mediante estructuras de discusión como el Consejo Mundial de Iglesias.

Finalmente, el Concilio Vaticano II en los años sesenta, siendo papa Juan XXIII, generó para la iglesia católica, un clima diferente de relación, apertura y diálogo tanto con los sectores más *modernistas* como con las otras iglesias y confesiones religiosas. Esta actitud abierta produjo por un lado un cisma integrista–intransigente, encabezado por Mons. Lefèvre, y por el otro el Concilio impulsó un diálogo ecuménico con todos los cristianos en sus diversas denominaciones. Muy pocos son los que pueden imaginar los cambios que ha hecho la iglesia católica en los últimos cincuenta años sin haberlos vivido o haber estudiado a fondo a esta milenaria institución. En efecto, a raíz de la celebración del Concilio Vaticano II la Iglesia en todas sus estructuras dio un giro extraordinario, tratando de “adecuar su mensaje a los tiempos que vivía”¹. Los principales documentos (Constituciones) de este Concilio son muy reveladores, pues enfrentaron problemas muy concretos de la Iglesia en ese momento: el gobierno y la estructura eclesiológica (*Lumen gentium*), los contenidos esenciales de la revelación (*Dei Verbum*), los cambios y adecuaciones en las expresiones litúrgicas (*Sacrosantum Concilium*) y la presencia de la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et spes*).

Después del Concilio Vaticano II, en 1965, y más concretamente en los últimos treinta años, la teología latinoamericana inició una evolución propia, “autónoma”, dirán algunos teólogos. Dejó, como dice José Comblin (1988), *de ser simplemente la copia atenuada o el reflejo de los movimientos y reflexiones centro-europeos* para convertirse en una reflexión original y pertinente. Los teólogos europeos modernos, de alguna forma reconocidos en su momento por el Concilio Vaticano II, o por sus iglesias, continuaron su reflexión en un sentido *progresista* de diálogo con la modernidad, con el mundo ateo y con los desafíos de la ciencia. Mientras que los latinoamericanos iniciaron su reflexión desde un sentido transformador y revolucionario de las estructuras sociales injustas que generan muerte y dolor a los seres humanos.

Otras herencias

Los teólogos latinoamericanos que trabajaron y reflexionaron desde América Latina en la década de los sesenta recogieron la herencia histórica de conflictos y tensiones de sus iglesias y recuperaron la historia antigua y fundadora de la conquista. Particularmente la generada por Fr. Bartolomé de Las

¹ Juan XXIII, “El principal objetivo del Concilio” del 11 de octubre de 1962 en *Concilio Vaticano II, Constituciones, Decretos, Declaraciones, Legislación post-conciliar y discursos*. BAC, Madrid, 1975.

Casas, Fray Antonio de Montesinos, Fray Domingo de Vico y otros misioneros cristianos del siglo XVI, a quienes les atribuyeron la primera expresión cristiana de lucha por la liberación. De hecho Enrique Dussel denomina a este grupo de misioneros-teólogos “la primera generación de teólogos de la liberación”. Esta primera generación de “teólogos de la liberación” se caracterizó por escuchar el sufrimiento del pobre, del atropellado, del indio conquistado y por su oposición decidida contra la conquista española “en el nombre del dios cristiano”. Estos misioneros – teólogos se les reconoce por su coraje en la defensa de los derechos de los pueblos indios, especialmente por la defensa desde la fe a la vida de los indios y fundamentalmente por el derecho a creer lo que los indios consideren bueno y adecuado. Son mediante ellos que las víctimas reciben la posibilidad de hablar y de contar su historia, de tener voz y hablar desde el reverso de la historia. Estos teólogos misioneros del siglo XVI fueron recuperados y releídos desde la nueva experiencia de despojo que vive el sub-continente por la TdL a mediados del siglo XX.

Por ejemplo, el mismo Gustavo Gutiérrez en su obra, *Dios o el oro en las indias* (1989), recupera la tensión eclesial del siglo XVI entre quienes afirmaban junto con los conquistadores y los teólogos – ideólogos de la dominación que lo que hacía la corona era necesario en el nombre del dios cristiano, frente a los argumentos de los propios indios y de los misioneros que se oponían a la conquista. Es relevante que Gutiérrez da la voz a los indios incas protagonistas víctimas de la conquista, quienes con gran honor y dignidad enfrentan al dios-oro de los ambiciosos conquistadores.

La “segunda generación” de teólogos de la liberación la considera el mismo Dussel al conjunto de sacerdotes, religiosos y seculares liberales, de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX que promovieron y participaron en las luchas independentistas de los países de América Latina. Dussel repasa las historias de los pueblos latinoamericanos y descubre que es por la fe de esos hombres y mujeres cristianos y militantes de la libertad que se hacen posibles las independencias. Ahí ubica al cura Morelos, al cura Hidalgo o a Fray Servando Teresa de Mier y a los intelectuales que fundan las naciones de nuestro continente.

Entre esta primera y segunda generación de teólogos de la liberación, clasificada por el Dr. Enrique Dussel hay que notar la presencia de ciertos teólogos relevantes en la época novohispana quienes reflexionaban desde la resistencia ante un sistema colonial y autoritario.

Así, la tercera generación de teólogos de la liberación sería la que surge en los años sesenta del siglo XX. De esta manera, la génesis de las teologías de la liberación se imbrica tanto con los

procesos libertarios de los sesentas en los países de Nuestra América, como con la práctica cristiana de transformación – *liberación* social.

En efecto, varios de los teólogos de ese tiempo tienen simultáneamente relaciones de amistad y familiaridad con movimientos populares o revolucionarios, con teóricos sociales, como Pablo Freire o Theotonio dos Santos, y artistas comprometidos con las causas de transformación social. Fray Betto, teólogo dominico brasileño, por ejemplo, pasa varios años en la cárcel acusado de ser parte de las guerrillas urbanas de Sao Paulo (Frei Betto 1997). El Padre Ellacuría, teólogo jesuita brillante de El Salvador, junto con otros compañeros religiosos fue asesinado en 1989 por las fuerzas armadas de ese país por considerar que “envenenaba las mentes de los jóvenes” (cf. Informe 136/99 de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos).

Por otra parte, los y las teólogos de la liberación son hijos e hijas de su tiempo, conscientes de ello y explícitamente activos. El contexto mundial en los años sesenta, en plenos orígenes de estas reflexiones, es tenso, la guerra fría generó millones de muertos en los países pobres, las dictaduras se multiplicaron y los aires de libertad son una urgencia inminente. Por un lado, desde el poder y particularmente desde las potencias, se predica la doctrina del “desarrollo para el progreso”, junto con la doctrina de “Seguridad Nacional” y por otro lado los pueblos se levantan en guerras y guerrillas tratando de sacudirse el peso autoritario de las autoridades. Cuba inició sus primeros años como la primera república socialista en el continente.

PUNTO DE PARTIDA

Las Teologías de la liberación irrumpen con una serie de cuestionamientos básicos y fundamentales con la sociedad y con las estructuras religiosas en un contexto muy definido respondiendo claramente a su momento. El problema central de las TdL está relacionado directamente con los movimientos de liberación y con la praxis liberadora. Estas son las preguntas generadoras de reflexión: ¿Qué significación tiene, a la luz de la fe, la praxis liberadora? ¿Tiene esta praxis algo que ver con el servicio incondicional al Reino de Dios y con la fidelidad a la causa de Jesús? ¿Qué valor cristiano tiene la participación de los creyentes y de las comunidades cristianas en estas prácticas liberadoras? ¿Qué significación tiene la totalidad del mensaje cristiano leído e interpretado desde esta praxis de liberación? ¿Cómo es posible profesar la fe cristiana en una situación de dominación, de opresión, de injusticia y de violencia estructural e institucionalizada? ¿Cómo puede el Evangelio ser predicado en esta situación histórica? ¿Cómo pueden las iglesias y la sociedad superar el

escándalo de un continente masivamente cristiano y a al vez atravesado por estas situaciones que contradicen radicalmente el Reino de Dios y sus exigencias?

Las Comunidades Cristianas de Base, primer autor.

Las Teologías de la Liberación nacen estrechamente ligada a la práctica pastoral de las comunidades cristianas de base (ccb). La práctica pastoral liberadora es el “hecho mayor” de estas teologías y la reflexión de las comunidades cristianas sobre esa práctica pastoral liberadora es la “palabra primera” de las teologías de la liberación. El punto de partida de toda TdL no es una pregunta académica o al margen de la vida cotidiana de los cristianos pobres y empobrecidos. Tampoco es, como en Europa de ese momento, una pregunta por la manera de llevar el Evangelio a un mundo secularizado o ateo. Aquí, surgen de las preguntas básicas de los pobres por el “sufrimiento del inocente”, “por el despojado en el camino” y por la “esclavitud del pueblo” y su “cautiverio”.

Las respuestas las empieza a dar el mismo pueblo pobre y cristiano organizado en pequeños grupos de “reflexión de la Palabra de Dios” –comunidades cristianas de base– (Marins 1969). Es decir, en espacios horizontales de lectura de la Biblia (Mesters 1990)² y de compartir la fe para la acción desde la vida cotidiana. Las comunidades cristianas de base (ccb) establecen un método muy sencillo que es base del proceso de las TdL. Se trata de un círculo metodológico en espiral ascendente, como ellos mismos llaman: ver, pensar actuar, evaluar y celebrar. El “ver” se refiere a la vida cotidiana contemplada desde los ojos del pueblo pobre y explotado, el “pensar” es un análisis de la realidad concreta que viven los miembros de la ccb, el “actuar” es la praxis transformadora, el “evaluar” es el balance de la acción ante la perspectiva de la utopía querida y el “celebrar” es la combinación de la experiencia espiritual producida por la acción “ortopráctica” y la expresión religiosa.

Los teólogos de la liberación señalan que el primer autor de las teologías de la liberación es el propio pueblo, explotado y consciente de su situación que lucha por su liberación motivado desde su propia fe. De esta manera, las TdL han sido simultáneamente efecto y causa de una práctica pastoral liberadora y creadora de movimientos sociales más amplios. Las TdL no son, según los propios teólogos de la liberación, una doctrina previa a un movimiento o a varios movimientos sociales, pues quieren muy claramente distanciarse de la noción de ideología que antecede la acción. Están

²

También http://www.verbodivino.es/VerboDivino/evd/El_rincon_del_autor/Carlos_Mesters/librosdelaautor.htm

confróntese

muy claros que es la praxis de liberación la que genera una reflexión en espiral desde la fe que corrige el proceso y regresa siempre a la praxis origen de nueva reflexión (BOFF y BOFF 1986).

Salto cualitativo

Gustavo Gutiérrez (1971), recoge el momento de las ccb e impulsa a una reflexión más sistematizada tratando de dar respuestas a las preguntas que los pobres se hacen. Gutiérrez hace una crítica devastadora a las interpretaciones de la pobreza, de la riqueza y de la desigualdad que se hacen desde los modelos teóricos dominantes del momento. Afirma, con otros intelectuales sociales, que a los países pobres no les interesa repetir el modelo de los países ricos, entre otras cosas porque están cada vez más convencidos de que la situación de aquéllos es el fruto de la injusticia y de la coerción. Enfatiza que las nociones de desarrollo están establecidas en los países ricos para mantener a los países pobres siempre más pobres. El subdesarrollo es subproducto del desarrollo y la dinámica de la economía mundial lleva simultáneamente a la creación de mayor riqueza para los menos y de mayor pobreza para los más. Así, el proceso de liberación deja en el pasado al desarrollismo con sus expresiones reformistas y modernizantes, para favorecer una transformación profunda del sistema de propiedad, el acceso al poder de la clase explotada y dar paso a una sociedad distinta y socialista.

En la misma obra recupera y liga con la anterior crítica la manera como las ccb están haciendo exégesis de la Biblia. Asevera que si la Biblia, Palabra de Dios, es la narración de libertad desde la fe de un pueblo, la exégesis debe estar al servicio del pueblo para buscar su libertad. El *Éxodo*, en la Biblia, es el libro clave para entender a un pueblo que transita de la esclavitud a la libertad, de ser un pueblo de los condenados de la tierra para convertirse en los actores de la historia. Los pobres, constata, se han apoderado de la “Palabra de Dios” y ya la leen y la reinterpretan desde su óptica, haciendo una lectura en cuatro niveles interconectados:

- 1) Cristológica. En Cristo está la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento. Cristo – Jesús, ese hombre pobre lucha contra la opresión de cualquier tipo y recupera la historia de su pueblo para crear una nueva sociedad donde a nadie le falte nada.
- 2) Creyente. Desde una perspectiva de comunidad que tiene fe y que quiere descubrir la palabra de Dios en la historia. La lectura no es individual, es colectiva, es comunitaria, y por tanto es *eclesial*.
- 3) Histórica. Reconocer a Cristo en la historia. Leer la Biblia desde nuestra historia. No se trata sólo de un pueblo esclavo que sale de Egipto, somos nosotros

identificados en ellos que caminamos por el desierto en busca de libertad. Somos los creyentes, pobres y errantes que una y otra vez somos esclavizados por imperios ambiciosos, pero el Dios de la historia está de la parte del pobre, de la viuda y del huérfano, en síntesis de los que tienen urgencia de un cambio social.

4) Militante. Para la acción liberadora. La Palabra de Dios se medita en la acción, se contempla en la transformación, se vive en el martirio y dando testimonio ante quienes adoran al Baal – dios del poder y del dinero-.

Así, los pobres, dice Gutiérrez, dan un salto cualitativo al apropiarse **de** y **por** la “Palabra de Dios” de su historia y de su identidad, junto con la crítica y rechazo a un sistema económico productor de pobres.

Espiritualidad

El punto de partida de las TdL tiene también otro componente que es el de la espiritualidad. Su espiritualidad es de la esperanza en medio de la cautividad (RUIZ 1975). La liberación definitiva siempre queda por delante de los presentes históricos (SOBRINO 1987), todos ellos afectados por situaciones de esclavitud. Es una espiritualidad del seguimiento de Jesús hasta la experiencia pascual. La opción por los pobres señala la forma más radical de las bienaventuranzas, el lugar exacto para practicar las experiencias evangélicas de providencia, solidaridad, fraternidad y comunión. Muchos han padecido ya el martirio, se han convertido en punto central de la espiritualidad de la liberación, como en los mejores tiempos de la historia cristiana. La espiritualidad de los cristianos en práctica de liberación entiende que la liberación es un proceso histórico con un costo de muerte y de dolor, pero también es el camino hacia la resurrección y el triunfo de la vida sobre la muerte (CASALDÁLIGA 1992)³.

EL QUEHACER TEOLÓGICO

Las Teologías de la Liberación, son contextuales, se definen a sí mismas como expresiones y reflexiones de un pueblo en movimiento. Estas teologías, que dan razón de la esperanza de los cristianos de un modo activo –*praxico* – comprometido en la lucha contra el pecado estructural, se reconocen a sí mismas como necesitadas de las ciencias sociales para poder interpretar adecuadamente cada momento social, político y económico. Es decir, para poder interpretar la

³ Para más obras de Pedro Casaldáliga cf. <http://www.sjsocial.org/pedro/obras.htm>

voluntad de Dios en la vida del Pueblo, desentrañar *los signos de los tiempos*⁴. Las TdL se reconocen no sólo como puntos de partida sino también como puntos de llegada, de la praxis de liberación cristiana que hacen las comunidades de fe en su proceso de conversión de las estructuras del mal. La praxis así no sólo es un elemento, como en las teologías europeas, de verificación de lo verdadero, sino son constructoras de la verdad. Una verdad contextual, provisional hasta la llegada definitiva del Reinado de Dios. Por ello, establecen los teólogos de la liberación el *primado de la paxis* sobre la doctrina. La verdad hecha en colectivo que transforma en la verdad y en la vida ante la doctrina monolítica e inamovible que repite una y otra vez verdades a-históricas y conceptos sin sentido procesual. Así se establece una distancia entre el conocer la verdad y en practicar la verdad, en vivir en la verdad y saber que la verdad existe. Deviene de esta manera la teología no como la “reina de todas las ciencias” sino como el lugar hermenéutico donde se reorienta el “que – hacer” cristiano; donde Dios se revela hoy y aquí.

De ahí que los teólogos de la liberación necesariamente confiesen el lugar desde el cual escriben. No hay ingenuidad en el quehacer teológico, ni en la práctica cristiana. La vivencia de fe está situada y ubicada, tiene lugar y tiempo y sobre todo opciones de vida (políticas, económicas, raciales, de género, de clase, culturales, etc.). El teólogo ha de confesar su fe desde un lugar donde Dios se le revela. Por ello la pertinencia de la pregunta por el “¿desde dónde?”. Esto se refiere al lugar social y el “para quienes” y “para qué” a la audiencia que transforma. La **abstracción** del lugar desde el cual se escribe el para qué se escribe y el por qué se escribe, dicen los teólogos de la liberación, genera un uso ideológico siempre de la clase dominante a favor de sus propios fines y no transforma.

El Lenguaje

El lenguaje en las TdL profundamente contextuales adquiere una tonalidad diferente por su origen, por su insurgencia y por su militancia, ante las expresiones que aparentan ser universales y a-temporales (*perennis*). En términos bíblicos, el lenguaje de las teologías de la liberación adquiere el género *profético*. Este género literario en la Biblia se refiere al anuncio de una “nueva Tierra y un cielo nuevo” y a la denuncia de todo aquello que obstaculiza el advenimiento de tal promesa. En términos cristianos, significa un llamado a la conversión – cambio de actitud ante la realidad – y una

⁴ La expresión “signos de los tiempos” la usa Juan XXIII en *Pacem in Terris* (40 – 42) para calificar el análisis de la realidad desde la perspectiva de la fe.

búsqueda de un camino diferente. En el fondo es un lenguaje de aliento a un pueblo oprimido para que permanezca fiel y luche por su liberación.

Los autores están de acuerdo que este lenguaje es provisional, es efímero, dura en tanto se logra la transformación social. No pretende ser eterno y manifestar verdades que duren siempre, en todo contexto. Es simplemente un lenguaje histórico comprometido por el cambio con los momentos históricos del pueblo en sufrimiento.

Esta modestia la da el propio autor, el pueblo que camina. Ya no es un lenguaje para el pueblo pobre y explotado que anima, sino que surge del mismo pueblo que se anima y lucha, que deviene sujeto. El teólogo capta proféticamente la “voz que clama” y la verbaliza. Por ello es un lenguaje durísimo ante el poder y el poderoso y de gran ternura para el “despojados en el camino”. No es una explicación para los ateos que necesitan creer en Dios, sino un lenguaje que recupere el rostro desfigurado del pueblo crucificado por todos los poderes ambiciosos y excluyentes: es restituir al Padre – Madre bueno que es Dios. Por ello, las teologías de la Liberación pueden hacerse, solo si los hombres y las mujeres oprimidas pueden articularlas.

Origen del lenguaje

El origen del lenguaje de las TdL es oral y en diálogo. Nace de la escucha del pueblo oprimido, en solidaridad con él, en un ambiente de reflexión comunitaria y en un compromiso con la lucha contra la opresión. No es un texto escrito en su origen del que brota una verdad, una recomendación o una religión. Los diversos autores y autoras siempre hablan del tiempo diferente para pronunciar la vida de los pobres. Ellos y ellas, dicen, requieren articular su palabra en otro “tiempo” y en otra velocidad que el dios del capital y del gran poder destructor, que tiene prisa. Las TdL recuperan mucho de Paulo Freire (y quizá a la inversa también) la “palabra generadora”. El pueblo pronuncia su verdad, su conocimiento, su fe y su esperanza y se crea una nueva realidad tanto en él como en el contenido semántico de la palabra.

De ahí que urgen las TdL a superar el sentido de Hermenéutica para entenderla como una interpretación de la realidad transformada. Con ello, hacen una crítica radical al concepto conservador de teología que se entiende supra-contextual y con ello deviene ideología.

Redescubrimiento de la Caridad como categoría central de la reflexión teológica.

La teología supera así su sentido de búsqueda de argumentos para combatir al ateo, al increyente o al hereje (teología apologética apologética), y redescubre el sentido de la *caridad* como categoría

central de la vida del creyente y del pueblo y de la reflexión de la teología. Un nuevo sentido práctico de la *caridad efectiva*, que libera–salva, se re-descubre desde las ccb. Ya no es la ayuda momentánea para aliviar conciencias “culpables”, sino la acción que transforma de raíz la sociedad haciendo el bien. La caridad es la compasión que se ubica desde el lastimado para reivindicar plenamente su dolor transformando no sólo a la víctima sino al mecanismo que crea víctimas. Se critica fuertemente al paternalismo y a la piedad burguesa que se consuela con la limosna, para dar un nuevo sentido de la “conversión”.

La conversión es una categoría cristiana fundamental de cambio (*metanoia*) personal y comunitario. Se trata de un nuevo sentir y vivir en la voluntad de Dios: que es amor (caridad) y que exige una nueva ruta en la vida. No se trata de un cambio de religión o una adopción de un credo. Tampoco se trata de una expresión moralista para dejar vicios o para adoptar virtudes. La conversión es aprender a ver con “otros ojos”. Gutiérrez recurre constantemente en sus obras al ejemplo evangélico del asaltado en el camino y el Buen samaritano (Lc 10, 29) para explicar cómo la caridad requiere *metanoia* y despojarse del poder, bajarse del caballo, para adquirir “un nuevo poder” que es la transformación radical del mal que asesina. La “conversión” es un término que se ha ideologizado con frecuencia para desmovilizar y reducir a una serie de prácticas absurdas lo que significa una revolución de vida personal y social.

Por ello, más que subrayar en el sentido “ortodoxo” el criterio de bien y verdad está en la “ortopraxis”, en el bien hacer que transforma y cambia las estructuras que matan y humillan.

Así lo entienden muchos cristianos que inspirados en su fe participan en los movimientos sociales y revolucionarios. Es la “fe que opera por la caridad” (Gal, 5, 6). Ellos y ellas están inspirados en ese Jesús que da su vida: “Nadie tiene tanto amor que el que da la vida por sus amigos”, y se entrega radicalmente a cambiar la estructura de opresión que mantiene en cautiverio y opresión a su pueblo. Insisto, esta ortopraxis es el “hecho mayor” de las TdL y la teología viene como “segundo momento”.

Miles de cristianos murieron asesinados sobre todo a partir de la década de los cincuenta, por su compromiso de fe por la justicia y la liberación (su ortopraxis). En todos los países latinoamericanos tienen listas enormes de sus mártires: obispos, sacerdotes, religiosas, pastores, laicas y laicos. Las ccb los celebran, como en los primeros tiempos del cristianismo, con un calendario renovado del santoral. Monseñor Romero es uno de los mártires más conocido, quien fue asesinado el 24 de marzo de 1979 por los gobernantes de El Salvador. Don Samuel Ruiz prologó un libro con la biografía de cientos de mártires y dice:

Hoy, muchos hombres y mujeres de varios países en el mundo que recuerdan y celebran la VIDA, la PALABRA y el TESTIMONIO de uno de los más grandes profetas de nuestros tiempos: Monseñor Oscar Arnulfo Romero, obispo, guía y pastor del pueblo salvadoreño y de todo el pueblo latinoamericano.

En sus tres años al frente del Arzobispado de San Salvador, Mons. Romero conoció, documentó y denunció cientos de abusos a los más elementales derechos humanos, cometidos por los cuerpos militares y paramilitares. Padeció la persecución y la difamación por parte de los poderosos. Lloró la muerte y la desaparición de varios sacerdotes, religiosas y religiosos, catequistas y agentes pastorales nacionales y extranjeros.

Monseñor Romero creyó fervientemente en que la paz con justicia era posible, por eso dio la vida y por eso lo mataron.

Es justo sin duda mantener viva la memoria de hombres y de mujeres que nos dan estos ejemplos de Amor, de Fe y de Esperanza en un futuro mejor para todos.

El texto concluye

Los invitamos pues, hermanos y hermanas, a que bajo el amparo de nuestro San Romero de América, vivamos y trabajemos por esa paz justa para todos, llenos de fe y con esperanza en que es posible conseguirla.⁵

Memoria Subversiva

La invitación a celebrar a los muertos se convierte en la memoria subversiva que los cristianos tienen en el recuerdo de Jesús asesinado por los poderosos de ese tiempo. Don Samuel Ruiz García, con ese prólogo recuerda la fuerza que tiene la celebración de la memoria de un mártir hecha en colectivo. El teólogo alemán Johann Baptist METZ hace algunos años emprendió la tarea de desenterrar lo que de **subversivo** tiene la memoria de la fe cristiana justamente inspirado en las TdL latinoamericanas. Su tesis se apoya sobre la memoria como forma fundamental de expresión de la fe cristiana y sobre la importancia central y específica de la libertad en esta fe. En la fe los cristianos contemplan o resumen la “memoria *passionis mortis et resurrectionis Jesu Christi*. Así, la Iglesia debe definirse y probarse como aquella que testimonia y transmite públicamente un recuerdo peligroso de libertad en los ‘sistemas’ de nuestra sociedad emancipadora. Según este teólogo alemán “*Erinnerung*”, **recuerdo**, es una categoría fundamental de la razón crítica práctica.

⁵ Arroyo, María Berta. *Profetas para un mundo nuevo, Memoria de Martirio en América Latina*. CAM 1996.

No lo trata METZ con el sentido de **resignación** o como algo contrario a la **esperanza**, recuerda que la memoria tiene un sentido peligroso (*Gefährlichen*).

El recuerdo del sufrimiento (*Leidenserinnering*) es ante todo hilo conductor de una teología de la historia y de la sociedad en general. Las TdL son en ese sentido también teologías de la historia. Es fundamental para la comprensión teológica del ser-sujeto del hombre: pues pertenece al cuidado de la **identidad** cristiana. Para esta teoría teológica de la historia y de la sociedad el recuerdo es “categoría de **ruptura**”, de la **resistencia**, contra el flujo del tiempo. El recuerdo se ubica, por así decirlo como mediación entre la razón y la historia. Es una libertad empujada y orientada (por la razón).

La memoria subversiva exige al presente una proyección de futuro diferente y las ccb al celebrar la vida del mártir proyectan hacia el futuro su deseo de continuar el ideal del mártir. Se trata de un recuerdo que emancipa, que libera de toda idolatría y de todo poder cósmico y político y que simultáneamente contiene una “reserva escatológica” la cual es fuente de energía y fuerza crítica frente a todo sistema totalitario y de dominación y frente a todas las ideologías de emancipación lineal y unidimensional.

La idolatría

Las TdL tienen memoria y son autocríticas en su constante construcción. Sus autores son muy conscientes tanto del uso ideológico de conceptos predeterminados referidos a Dios, como de la fetichización alienante del propio concepto de Dios. Por ello impulsan que su reflexión sea siempre “desfetichizadora” de toda idea idolátrica y de toda realidad idolátrica. Las Teologías de la Liberación identifican los ídolos de la sociedad y les dan nombre: el mercado, el bienestar, el libre comercio. Y también develan el lenguaje idolátrico que genera alienación y esclavitud.

Uno de los teólogos más agudos en este tema es Frank Hinkelammert con varias de sus obras, particularmente con *El Dios de Abraham y el Edipo de Occidente*. En él denuncia la deificación del dinero y del mercado y elabora una crítica profética contra los adoradores de la satisfacción y del capitalismo. Las teologías de la Liberación feministas pondrán mucho énfasis en el lenguaje alienante y en deificación de la figura patriarcal, las TdL negras y afro americana en las expresiones racistas y el modelo blanco de deidad. Las TdL indias de igual modo serán muy susceptibles a la discriminación y al lenguaje excluyente y fundamentalmente a la deificación del “dios” de violencia que conquistó y colonizó los pueblos indios.

El sujeto de la teología

Las TdL en la medida que van caminando van definiendo al sujeto desde el cual hacen la reflexión de la praxis de liberación. En sus orígenes se plantea con toda claridad que el sujeto es el pobre. El pobre económico, el empobrecido, que pertenece a una clase social bien definida. En la medida que van pasando los años de discusión, se van incluyendo sujetos con perfiles definidos. Las primeras en discutir el sujeto “pobre”, sin haberle atribuido género fueron obviamente las teólogas feministas, quienes señalaron que era indispensable hacer una reflexión teológica también desde las mujeres pobres. Cito dos teólogas para ejemplificar: Ivonne Gebara y Elsa Taméz, una de tradición católica y la otra de tradición protestante. Después vinieron los teólogos afro americanos y los chicanos con Virgilio Elizondo; y en los años 80 de manera muy vigorosa irrumpieron los teólogos indios agregando al sentido de clase al que hace referencia el “pobre”, el cultural-antropológico “indio”.

En los orígenes de las TdL, con Gustavo Gutiérrez, los hermanos Boff y Hugo Hassman, el sujeto fue solamente el *pobre*. Abordemos este primer sujeto, ¿quién es el pobre? Los hermanos BOFF responden:

No se trata del pobre particular que llama a nuestra puerta pidiendo limosna. El Pobre al que nos referimos es un colectivo, las clases populares que abarcan mucho más que el proletariado estudiado por Marx (es un equívoco identificar al pobre de la TdL con el proletariado, como lo hacen muchos críticos): son los obreros explotados dentro del sistema capitalista; son los obreros subempleados – los marginados del sistema productivo – un ejército en reserva, siempre a mano para sustituir a los empleados – ; son los peones y braceros del campo, son los temporeros ocasionales. Todo este bloque social e histórico de los oprimidos constituye el pobre como fenómeno parcial⁶.

Gustavo GUTIÉRREZ va más allá:

El pobre es el subproducto del sistema en que vivimos y del que somos responsables... Pobre es el oprimido, el explotado, el despojado del fruto de su trabajo, el expoliado de su ser hombre. Optar por el pobre es optar por una clase social y contra otra (...) es hacerse solidario con sus intereses y con sus luchas. Se trata de una ruptura con nuestras categorías mentales, con nuestro medio cultural, con nuestra clase social, con nuestra forma de relacionarnos con los demás, con nuestra forma de identificarnos con el Señor

⁶ BOFF, Clodovis y BOFF, Leonardo. *Ibid*, p. 12.

(...) con todo lo que impida un encuentro con Cristo en el hombre marginado y oprimido⁷.

Christian DUQUOC complementa desde Europa:

Los pobres designan a la masa humana que experimenta y siente la fatalidad casi natural de su situación miserable y humillada al ver que su destino es definido por otros, por los que afirman ser los dueños de la historia. Los pobres no tienen más espacio para respirar que el de la nostalgia de otros tiempos o el soñar con el más allá. Los individuos de esta masa no son tratados como personas, sino que son los elementos de un juego que ellos desconocen y sobre el que los dueños de la historia no tienen ningún interés en informarles. Son aquellos definidos no-personas⁸.

Los pobres, según Jorge PIXLEY y Clodovis BOFF en su libro colectivo *Opción por el pobre*, se encuentran a tres niveles. Los pobres son un fenómeno colectivo, los pobres son el resultado de un proceso conflictivo y los pobres reclaman un proyecto social alternativo. Estos tres aspectos que nos ayudan a perder la ingenuidad y proyectan no sólo las causas de la situación de los pobres sino el horizonte de futuro, el proyecto.

Características comunes de las Teologías de la Liberación

De todo lo dicho anteriormente podemos decir que las TdL tienen las siguientes características comunes:

1. Las TdL no pretenden erigirse en **la** única teología válida y posible. Son teologías “adjetivas”. Tienen énfasis en algunos temas teológicos concretos o la particularidad de la perspectiva hermenéutica adoptada.
2. Su aporte es de carácter preferentemente metodológico. Reflexionan sobre los temas clásicos de la tradición teológica cristiana: Dios y la persona humana, el Reino de Dios y la historia, Gracia y pecado, redención, salvación-liberación, etc. Manifiestan explícitamente una nueva hermenéutica.
3. Primacía de la praxis (elemento hermenéutico ineludible). Es la ortopraxis el camino para la ortodoxia. Por ello se les llama “teologías de la praxis”.

⁷ GUTIÉRREZ, Gustavo. “Evangelio y praxis de liberación” en *Fe y cambio social*. Salamanca. Ed. Sígueme, 1973, p.235.

⁸ DUQUOC, Christian. *Liberación y progresismo*. Madrid. Ed. Paulinas, (1989). P. 32

4. Diálogo abierto con el mundo, con la cultura y con el hombre contemporáneo, con las nuevas ideologías y las nuevas situaciones históricas. Pretenden dar una respuesta, desde el Evangelio a la desigualdad, la injusticia y la opresión.
5. El sujeto que realiza la ortopraxis y desde el cual se realiza la reflexión es definido y explícito: el pobre, la mujer empobrecida y marginada, el chicano, el indio.
6. Explicitan su lugar social desde el cual se elaboran. Su visión de las cosas es parcial: desde la óptica del pobre. Toma partido.
7. Relectura del Evangelio desde nuevos contextos históricos. Necesidad, por tanto, de dialogar con otras disciplinas, particularmente con la economía y la sociología.
8. Tienen objetivos pastorales específicos. La praxis cristiana es objetivo terminal de la reflexión teológica y no sólo punto de partida.
9. Proponen nuevos modelos de espiritualidad cristiana, nuevas formas de vivir el Evangelio en contextos de deshumanización, de opresión o dominación.
10. Llaman una conversión estructural al interior de las propias iglesias y comunidades – nueva eclesiología – y hacia fuera en un nuevo estilo social y económico.
11. Los principios de ser y vivir conforman una nueva ética, que es de liberación.

LLAMADO A LA CONVERSIÓN, CAMBIO DE LUGAR SOCIAL.

Las TdL no pretendieron nunca ser libros de texto para ser estudiados. La intención fue siempre recuperar la experiencia de fe que libera a los pobres, a las mujeres pobres, a los afro americanos, a los chicanos, a los indios; y provocar la conversión, el cambio radical para la transformación social y la inclusión del excluido. Es decir, por lado pretendían mover a las iglesias, comunidades de fe, para incorporarlas al mundo de los pobres y desde ahí transformar las estructuras sociales. Por eso se insiste en la necesidad de la inserción con los pobres y de la *compasión evangélica*. *Com-pasión* en el sentido de sentir con el otro, con la otra, con el despojado y asaltado (pueblos despojados, naciones asaltadas por el abuso del capital). Vivir desde y con y no sólo para el pobre.

De ahí que hagan un llamado hacia la inserción en el mundo de los pobres y “optar por los pobres”. La “Opción por los pobres” significa una nueva manera de ver las cosas tanto los propios pobres de su propia realidad como de aquellos que se sentían llamado por el Señor para servirlo y asumir su seguimiento. La *opción por los pobres* tuvo implicaciones en muchos órdenes. Uno de ellos fue el metodológico que hace referencia al “lugar social” desde donde se contempla, interactúa y transforma la sociedad. De ahí las grandes discusiones que se hicieron en las iglesias,

congregaciones y órdenes religiosas sobre la necesidad de la “inserción” en los medios populares. Hasta antes del Concilio era “normal” que los agentes de pastoral, sean religiosas, religiosos o sacerdotes vivieran y desarrollaran su acción en los medios altos, compartiendo la vida con los que detentaban el poder, la dirección política y social. Era “normal” que los colegios católicos fueran para las clases ricas a pesar que el fundador o fundadora de tales instituciones hubiera establecido que estaban dirigidos para los pobres. Ya antes del Concilio Vaticano II había habido serios intentos de religiosos y religiosas de “insertarse” en medios obreros tanto en Europa como en Latinoamérica. Por ejemplo en Italia en las fábricas de la FIAT o en Francia como sacerdotes obreros o en España por ejemplo en la diócesis de Vallecas; en México muchos religiosos abandonaron colegios privados para vivir en zonas pobres o marginales. El *lugar social* desde el que se vive la fe en los años sesentas y setentas será parte de las expresiones de tensión que sufrieron muchas congregaciones y órdenes religiosas. Los jesuitas y los dominicos en esos años en la Ciudad de México encontraron “nuevos espacios” para reflexionar su fe desde la “periferia” en Ciudad Netzhuacoyotl, que era en ese entonces una “ciudad perdida” – como en México se dice –. En ese contexto de la “reubicación” de los años sesentas y setentas los jesuitas dejan algunos colegios para irse a medios populares, muchas congregaciones de religiosas y religiosos se dividieron por la “opción” y el lugar social desde el que se evangelizaba; los dominicos abrieron casas en medios populares en las periferias y dejan alguna parroquia en lugares de clases medias. La revista Contacto, dirigida por Alex MORELLI OP da cuenta de muchos casos de “inserción” en medios populares en la república mexicana.

Así, la opción por los pobres se convirtió en el mundo eclesial en la expresión concreta de *conversión (metanoia)*. La conversión debía ser eficaz y tenía verificadores muy concretos como el “lugar social” desde el que se vivía la fe que haría cambiar la interpretación y la visión. De igual modo cambia las certezas prácticas de las cuales las teologías se sustentan, las prioridades, las afirmaciones y las acciones. Por ejemplo, en 1975 la diócesis de San Cristóbal proclamó públicamente la “opción por los pobres” en su primera Asamblea Diocesana, manifestó su deseo de ser itinerantes en la búsqueda la verdad con los pobres y desde ellos. Ello conllevó que algunos sacerdotes y religiosas salieran de la diócesis y entraran otros para crear un nuevo proceso eclesial.

Impacto en las estructuras eclesiales

El impacto en la estructura eclesial católica de las TdL dividió a los episcopados. Una minoría de los obispos latinoamericanos muy activa y comprometida con el pueblo pobre impulsó documentos

muy significativos de aliento al proceso popular de liberación, mientras que otro pequeño sector muy conservador fue desarrollando junto con la burocracia del Vaticano una serie de obstáculos para implementar la “opción por los pobres”. La gran mayoría de los obispos no tenía una opinión propia. Las tensiones provocadas se pueden verificar en documentos episcopales, como los de Medellín (1968), Puebla (1979) y más recientemente Santo Domingo (1992). En los documentos de Puebla confiesan claramente que el episcopado está dividido. Sin embargo elaboran textos muy significativos donde denuncian la situación del pueblo pobre latinoamericano:

La situación de pobreza generalizada adquiere rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes del Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela: rostros de niños, golpeados por la pobreza, rostros de jóvenes que no encuentran su lugar en la sociedad, rostros de indígenas y afro americanos marginados y en situaciones inhumanas, rostros de campesinos sin tierra y situación de dependencia, rostros de obreros frecuentemente mal retribuidos, rostros de desempleados, subempleados, marginados, hacinado urbanos y ancianos⁹.

Las tensiones al interior de la Iglesia católica fueron en aumento y se agudizaron a mediados de la década de los 80. La burocracia vaticana censuró a Leonardo BOFF por su libro “Iglesia Carisma y Poder” y emitió dos documentos alabando y condenando expresiones de las TdL. Por su parte, en las iglesias protestantes sucedió algo semejante. Algunos seminarios y centros de estudio teológico cerraron sus puertas y muchas congregaciones se dividieron por la “opción por los pobres”.

TEMAS QUE ABORDAN LAS TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN

Muchos son los temas que abordan las TdL. En realidad aborda los temas clásicos que toda teología cristiana aborda: Dios, Cristo, el Espíritu Santo, la salvación, los sacramentos, la iglesia, las Escrituras, etc. Considero relevante aproximarnos a estos temas brevemente.

Dios uno y trino

Las TdL abordan en tema de Dios desde muy diversas maneras. Ya decíamos que HINKELAMERT lo aborda desde la perspectiva dialéctica del dios del mercado ante el Dios que opta por los pobres y envía a su propio hijo al mundo desde una situación marginal para transformarlo. Los hermanos BOFF, particularmente Leonardo, junto con muchas teólogas como

⁹ Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Puebla. 1979. n^{os}. 30 – 42.

Elsa TAMÉZ o Ivonne GEBARA recuperan los diversos rostros de Dios para desmentir la figura patriarcal, autoritaria y arbitraria del “dios padre”. Es constante la contraposición de las figuras de dios que se tienen y que se hacen. La idolatría genera imágenes tangibles de dioses manejables, crueles y semejantes a las autoridades vigentes.

El dios de las TdL es un dios con ternura y que venga al pobre, lo salva y lo redime desde su sufrimiento; se trata de un dios que acompaña la historia, que es providencia en tanto se lucha por la liberación y que es comunidad y comunitario en sí mismo en tanto mantiene una relación Padre – Hijo – Espíritu Santo. No es un dios nitzcheano, vergüenza de los luchadores y cobijo de los indefensos, sino un dios que trabaja al lado y padece junto con el desfigurado.

Jesús el libertador

Jesús, como hijo de ese Dios solidario con los que sufren, es un dios-hombre libertador. Jesús vive en un momento histórico definido y toma partido por los desheredados de la tierra. Está a favor de los pobres, nace pobre, está a favor de los excluidos, es excluido del templo y del poder; está a favor de la mujer explotada y humillada, vive con ellas; y desde la exclusión levanta, cura y moviliza.

Jesús hace opciones políticas definidas en su contexto y se enfrenta al poder opresor imperial y a los cómplices locales que favorecen la presencia imperial. Jesús siempre se refiere al Padre y no mediatiza su lucha inmanente por la eternidad prometida, que es “reserva escatológica” de fuerza, de lucha y de esperanza.

Jesús es el Cristo, el Mesías, que libera al pueblo y no sólo a los individuos en singular. Forma comunidad y es comunitario, comparte y socializa los bienes. Promete un cambio radical no sólo al “fin de los tiempos” sino en la práctica de sus seguidores. Es misericordioso con los que cambian su corazón por los pobres. Su predicación es amor e igualdad: esa es la utopía que predica. Genera procesos y movimientos y no es él el “gran protagonista”.

Jesús, en la TdL se identifica con los crucificados de la tierra, los desfigurados por el opresor y por el sistema injusto. Está en medio de nosotros y nosotras para animar los procesos de liberación y de transformación del pecado.

Los sacramentos

Los sacramentos, misterios de salvación-liberación, son mediaciones de la presencia que salva y libera a los humanos de la esclavitud y opresión. Son instrumentos, mediaciones, de libertad. No se reducen a siete expresiones sacramentales-misteriosas, son los espacios de la divinidad y como tales

están ilimitados en tiempo, espacio y significación. De hecho hay una “tran-significación” en las mediaciones tradicionales de “presencia” para repartirse equitativamente entre los humanos. Los sacramentos se socializan y los pobres se re-apoderan de su distribución y contenido.

La “presencia” de Dios no está contenida en los recipientes del poder y del dinero. Es anti-sacramental el uso ideológico para el abuso y para la opresión. Hay una ruptura con el formalismo tradicional para abarcar a la marginalidad de los excluidos.

La Iglesia y el Reinado.

La Iglesia es una, santa católica y apostólica. Es la comunidad de los preferidos de Dios, de los que practican el amor, la ortopraxis en clave de liberación. Es por ello **una**, más allá de las denominaciones y rupturas históricas. El criterio de pertenencia es la lucha por el bien, la verdad y el amor en un sentido de transformación de las estructuras que impiden que el Reinado de Dios advenga. La Iglesia es una experiencia primera del Reinado de Dios, progresivo, en construcción e histórico. La base de la iglesia no es su propia construcción sino el servicio que presta a la “utopía” del Reinado de Dios. Por ello, la iglesia, o las iglesias, no son autoreferenciales, “per se”, sino “mediaciones para”.

El Reinado es el objetivo. Un camino donde no haya dolor, sufrimiento, discriminación, opresión, abuso y jerarquías. Esta es la promesa de Jesús: un “mundo sin males”, un “cielo donde todos reinan”. La iglesia se convierte en un obstáculo cuando se convierte en fin en sí misma, cuando es detentora del poder y pierde el “carisma”.

La Iglesia es la complicidad de Dios con la humanidad, por ello “conspira” (cum-spira) su Espíritu con sus seguidores. Es un espacio humano y divino y por ello, santo, donde se “inspira” el deseo de transformación y se “respira” la igualdad. El Espíritu acompaña como fuerza subversiva ante las estructuras que crean dolor y dominio. Quiebra el miedo paralizante que quiesca inmovilidad y agita hacia el caminar.

Las Sagradas Escrituras

Las Sagradas Escrituras son mediación de Dios y expresión de un pueblo que camina buscando su liberación. Son la bitácora contradictoria, dolorosa y procesual de los hombres y mujeres que viven inspirados por el Dios de la Historia para crear la tierra prometida.

La Biblia, contenedora de las Sagradas Escrituras, es releída desde la nueva óptica del pobre y es re-descubierta por los cristianos para inspirar vida nueva. Las Sagradas Escrituras no son más un opio adormecedor, sino un motor subversivo.

Los viejos temas, los temas de siempre de la teología, son “redescubiertos” por las teologías de la liberación y se reubican en la dinámica que hemos referido. Los acentos se harán por el pobre, por la mujer, por el emigrante, por el excluido, etc.

CONCLUSIONES PRELIMINARES

Las teologías de la liberación son conscientes de su provisionalidad y su existencia contextual. Por eso, consideran que su transformación es indispensable para seguir el camino con el pueblo que prácticamente libera y salva. En tanto hay praxis de liberación militante cristiana, hay posibilidades de reflexionar teológicamente (en clave cristiana) sobre ella, luego entonces habrá una teología de la liberación.

Las teologías de la liberación en los últimos años se preguntan como desde el principio por su pertinencia y su actualidad. El contexto de principios de este siglo tiene nuevos elementos que las teologías de la liberación ya han recogido en su constante actualización. Hoy hablan de eco-teología y de macro-ecumenismos teológicos ortoprácticos. Hay nuevos desafíos y viejas tareas que ya reflexionan.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFARO, J 1975 “Problemática actual del método teológico en Europa” en *Liberación y Cautiverio*. México, Editorial Privada, 1975
- ASSMAN, Hugo. Teología desde la Praxis de la Liberación. Salamanca, colección Ágora, Ed. Sígueme, 1973
- Arroyo, María Berta. *Profetas para un mundo nuevo, Memoria de Martirio en América Latina*. México, Ed. CAM, 1996
- BETTO, Frei. *Bautismo de Sangre*. Sao Paulo. Ed. Casa Amarela, 2000
- BOFF, Leonardo *La fe en la periferia del mundo*. Santander, Ed. Sal Terrea, 1978
Teología desde el Lugar del Pobre, Santander, Ed. Sal Terrea, 1986
Jesucristo el liberador, Santander, Ed. Sal Terrea, 1983
Eclesiogénesis. Santander, Ed. Sal Terrea, 1977
Iglesia, Carisma y Poder. Santander, Ed. Sal Terrea, 1984
- BOFF, L. Y BOFF C. *¿Cómo hacer Teología de la Liberación?* Madrid. Ed. Paulinas, 1986.
- CASALDÁLIGA, Pedro. *La muerte que da sentido a mi credo. Diario 1975-1977*. Bilbao, Desclée de Brower, 1977
Espiritualidad de la Liberación. Bogotá. Paulinas, 1992
- CELAM *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio (Documentos de Medellín)*. México, Librería Parroquial. 1968
- CELAM *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina (Documento de Puebla)*. México, Librería Parroquial. 1979
- COMBLIN, José. *Teología liberal, teología de la liberación, teología neoconservadora*. Bogotá. Ed. Indo American Press Service. 1988.
- DE SANTA ANA, Julio. *Ecumenismo y Liberación*. Madrid. Editorial Paulinas. 1987
Documentos del Concilio Vaticano II, Madrid, Ediciones BAC. 1968
- DUSSEL, Enrique *Historia General de la Iglesia en América Latina*. CEHILA, 1974
“Sobre la historia de la Teología en América Latina” en *Liberación y Cautiverio*. México, Editorial Privada. 1975

- “De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza” México, Centro de Estudios Ecu­ménicos. 1979.
- Para una Ética de la Liberación latinoamericana* (1973 – 1980) 5 volúmenes.
- ESPEJA, Jesús. *Inculturación y Teología Indígena*. Salamanca, Editorial San Esteban. 1993
- GEBARA, Ivonne y Clara María Bingemer. *María, Mujer profética*. Madrid, Editorial Paulinas. 1987
- GUTIÉRREZ, Gustavo *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Lima, Perú. CEP, 1971.
- Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Lima, Perú. CEP, 1986
- Dios o el Oro en las Indias*. Lima, Perú. CEP, 1989
- HINKELAMMERT, Franz. *El Dios de Abraham o el Edipo de Occidente*. San José, Costa Rica. Departamento Ecu­ménico de Investigaciones, 1989
- MARINS, José. *La comunidad eclesial de base*. Buenos Aires. Ed. Bonum, 1969
- MARTÍNEZ, Felicísimo. *Movimientos teológicos contemporáneos*. Santiago, Chile. Ed. OP, 1987
- MESTERS, Carlos. *Por detrás de las Palabras*. México. Palabra Ediciones, 1990
- METZ, J. B. *La fe en la historia y en la sociedad. Ensayo de teología fundamental práctica*. Madrid. 1979.
- RUIZ, E. “Memorias del Encuentro latinoamericano de teología” en *Liberación y cautiverio* México. Ed. Privada, 1975
- SOBRINO, Jon. *Cristología desde América Latina*. México. CRT. 1977
- Resurrección de la verdadera Iglesia, los pobres, lugar teológico de la eclesiología*. Santander. 1984
- Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander. 1985
- Liberación con Espíritu*. Santander. 1987
- TAMÉZ “La fuerza del desnudo” en Clara María BINGEMER et al *El rostro femenino de la teología*. San José, Costa Rica. Departamento Ecu­ménico de Investigaciones, 1988