Globethics Repository



Los orígenes de la teología de la liberación en Colombia [Origins of Liberation Theology in Colombia]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Pérez Prieto, Victorino
Publisher	Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-09 01:08:58
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/163511

ISSN 0120-131X • 2389-9980 (en línea) | Vol. 43 | No. 99 | Enero-junio • 2016 | pp. 73-108
Cuestiones Teológicas | Medellín-Colombia

http://dx.doi.org/10.18566/cueteo.v43n99.a04

LOS ORÍGENES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN COLOMBIA: RICHARD SHAULL, CAMILO TORRES, RAFAEL ÁVILA, "GOLCONDA", SACERDOTES PARA AMÉRICA LATINA, CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO Y COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE[1]

Origins of Liberation Theology in Colombia: Richard Shaull, Camilo Torres, Rafael Ávila, "Golconda", Priests for Latin America, Christians for Socialism and Basic Ecclesial Communities

Os primórdios da teologia da libertação na Colômbia: Richard Shaull, Camilo Torres, Rafael Ávila, "golconda", sacerdotes para América Latina, cristãos pelo socialismo e comunidades eclesiais de base

Victorino Pérez Prieto PhD[2]

1 Este trabajo es un producto del Proyecto de Investigación "Diálogo interreligioso, liberación y paz en Colombia" del autor, Grupo Devenir, Línea de investigación: Ética y antropología filosófica, Universidad de San Buenaventura-Bogotá. El proyecto está programado para realizarse en los años 2015-2016.

2 Victorino Pérez Prieto, CE 515092. Doctor en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca (UPSA), Doctor en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela (USC), con un Master de esa Universidad en "Cuestiones actuales de Filosofía".

Atribución – Sin Derivar – No comercial: El material creado por usted puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial. No se pueden realizar obras derivadas

Resumen

El presente trabajo parte del presupuesto -justificado en el primer apartado- de que la Teología de la Liberación (TdeL) no solamente es la más original que se ha elaborado en los más de cuatrocientos años de teología en América Latina, sino la primera teología cristiana propiamente latinoamericana, fiel al grito profético de los primeros misioneros cristianos, en defensa de los oprimidos. Ésta, lejos de haber muerto —como aparece en la conclusión— está viva y ha recibido un claro espaldarazo del papa Francisco. Dada su importancia para los pueblos del continente, tras una contextualización de la TdeL, este trabajo busca estudiar los orígenes de la misma en tres figuras relevantes y cuatro grupos o movimientos de Iglesia, situándolos en su contexto social y eclesial, y en su aportación a una TdeL. Las tres figuras pioneras, que ejercieron su labor en el país entre los años 40-70, son: Richard Shaull (misionero presbiteriano norteamericano), Camilo Torres (sacerdote, sociólogo y guerrillero colombiano), Rafael Ávila (teólogo y profesor laico colombiano). Los cuatro movimientos, vigentes entre los años 60-80, son: los movimientos sacerdotales "Golconda" y "Sacerdotes para América Latina" (SAL), y los movimiento eclesiales de base "Cristianos por el Socialismo" (CPS) y "Comunidades Eclesiales de Base" (CEBs).

Actualmente (2016) es Profesor titular del Programa de Teología en la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad de San Buenaventura sede Bogotá, donde ha impartido, en el año 2015, un curso sobre Teología de la Liberación; es miembro del grupo de investigación Devenir. Fue profesor en las Universidades de Santiago de Compostela y A Coruña (España), y dirigió cursos de verano en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo (UIMP) y otras universidades españolas. Además, se desempeñó como profesor visitante en universidades de España, Italia y Colombia. Conferencista asiduo, ha publicado numerosos trabajos en revistas especializadas y de divulgación; más de veinte libros individuales y otros tantos en colaboración; su último libro, en la editorial Verbo Divino (2014), tiene por título: La búsqueda de la armonía en la diversidad. El diálogo ecuménico e interreligioso desde el Concilio Vaticano II. Es miembro de la Asociación de Teólogos Juan XXIII, el Seminario Galego de Educación para a Paz, Centro Interculturale Raimon Panikkar Italia, Partenia au delà des frontières, entre otras. E-mail vperez@usbbog.edu.co.

Artículo recibido el 15 diciembre de 2015 y aprobado para su publicación el 1 marzo de 2016.

Palabras clave
Teología de la Liberación, Richard Shaull, Camilo Torres, Golconda, Comunidades Eclesiales de Base.

Abstract

The article is based on the idea that Liberation Theology (LT) is not only the most original Theology developed in more than 400 years since the discipline arrived in Latin America, but strictly speaking is the only actual Latin American Christian Theology, which is faithful to the prophetic voice of the first Christian missionaries and in defense of the oppressed. Such a Theology, far from having disappeared, remains up-to-date and has been strengthened by Pope Francis. Because of its relevance for the people of the continent, the purpose of the article is to trace the origins of LT to three persons and four movements of the Church, by understanding them within their own social and ecclesial context, and by identifying their contributions to LT. The three pioneering people who served in Colombia between 1940 and 1970 are Richard Shaull (American Presbyterian missionary), Camilo Torres (Priest, Sociologist and Colombian Guerrilla member), and Rafael Ávila (Colombian Secular Theologian and Professor). The four movements, active between 1960 and 1980, are the "Golconda" group, Priests for Latin America, Christian for Socialism, and Basic Ecclesial Communities.

Keywords
Liberation Theology, Richard Shaull, Camilo Torres, Golconda, Basic Ecclesial Communities.

Resumo

O presente trabalho parte do pressuposto de que a Teologia da Libertação (TL) não somente é a mais original que foi elaborada nos mais de quatrocentos anos de teologia na América Latina, mas a primeira teologia cristã propriamente latino-americana, fiel ao grito profético dos primeiros missionários cristãos, na defesa dos oprimidos. Esta, longe de ter morrido — como aparece na conclusão —, está viva e recebeu um claro alento do Papa Francisco. Devido à sua importância para

os povos do continente, depois de uma contextualização da TL, este trabalho busca estudar as origens da mesma em três figuras relevantes e quatro grupos ou movimentos da Igreja, situando-os em seu contexto social e eclesial, e em sua colaboração com uma TL. As três figuras pioneiras, que exerceram seu labor no país entre os anos 40-70, são: Richard Shaull (missionário presbiteriano norte-americano), Camilo Torres (sacerdote, sociólogo e guerrilheiro colombiano), Rafael Ávila (teólogo e professor leigo colombiano). Os quatro movimentos, vigentes entre os anos 60-80, são: os movimentos sacerdotais "Golconda" e "Sacerdotes para América Latina" (SAL), e os movimentos eclesiais de base "Cristãos pelo Socialismo" (CPS) e "Comunidades Eclesiais de Base" (CEB).

Palavras-chave
Teologia da Libertação, Richard Shaull, Camilo Torres, Golconda, Comunidades Eclesiais de Base.

1. EL GRITO PROFÉTICO DE MONTESINOS Y DE LAS CASAS Y SU ESCASO ECO EN LOS TEÓLOGOS LATINOAMERICANOS DURANTE CUATROCIENTOS AÑOS

La Teología de la Liberación (TdeL) no solamente es la más original de entre las que se han elaborado en los más de cuatrocientos años de teología en América Latina, sino la primera teología cristiana propiamente latinoamericana. Hasta entonces, solo se había producido en el continente una teología romana vulgarizada y que, salvo honrosas excepciones, no había sabido estar a la altura de las circunstancias de sus iglesias ni de sus pueblos. Así me parece tras la lectura personal del completo trabajo de Ignacio Saranyana sobre la teología en América Latina (Saranyana, 2009). Aunque el autor dice al inicio que "ha habido mucha y buena teología en la América colonial española y en la América republicana emancipada" por la abundancia de autores y por la variedad de los temas tratados en estos siglos, considero que esa presunta "riqueza" no se evidencia como tal hasta la aparición de la TdeL.

La TdeL, realizada desde la perspectiva del pobre y el oprimido en dimensión de liberación integral, hunde sus raíces en la teología profética de la Iglesia en América Latina. Ésta encontró su primera expresión en la teología no académica de los tiempos de la "conquista", con el primer grito crítico-profético del continente: el sermón de Montesinos en favor de los indios y contra los explotadores coloniales. Antonio Montesinos (1475-1540) fue el máximo exponente de la orden de predicadores en las Antillas, comprometida en proteger a los indígenas de la esclavitud y evangelizarlos de modo pacífico. Se embarcó en 1510 con el primer grupo de misioneros con destino al Nuevo Mundo (la Española-Haití); y al año siguiente predicó su conocido sermón, como portavoz de los frailes ante la situación de los indios (21/XII/1511):

> Para os lo dar a conocer me he subido aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto desta isla (…). Esta voz os dice que *todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes*.
>
> Decid ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? (…) ¿No son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos?...

El sermón causó gran malestar entre los encomenderos y autoridades presentes, y se dio una reacción en contra de los frailes, a quienes exigieron desdecirse públicamente. Sin embargo, el siguiente domingo fray Antonio ahondó en ello aún más. Bartolomé de las Casas, uno de los presentes, escribe: "Comenzó a fundar su sermón y a referir todo lo que en el sermón pasado había predicado y a corroborar con razones y autoridades lo que afirmó de tener injusta y tiránicamente aquellas gentes opresas y fatigadas". La repercusión histórica del sermón de Montesinos fue de gran magnitud. El rey Fernando ordenó al año siguiente que se convocara una junta en Burgos para estudiar la situación de los indios; de ésta y de la posterior (1513) surgieron las primeras leyes para la defensa de los nativos. Desde ese grito profético, la primera generación de teólogos está marcada por dos grandes nombres: Bartolomé de las Casas y Bernardino de Sahagún (Cf. Dussel, 1981).

Bartolomé de las Casas (1484-1566), entonces sacerdote *doctrinero* y *encomendero*, se convirtió con el sermón y al año siguiente (1512) ingresó en la Orden de Predicadores, comenzó a defender los derechos de los indios y renunció públicamente a la encomienda. El cardenal Cisneros lo nombrará *Protector universal de todos los indios de las Indias* y Carlos I promulgará en

1542 las *Leyes Nuevas*, que prohibieron la esclavitud de los indios y ordenaron que todos quedaran libres de los encomenderos. A finales de ese mismo año, De las Casas termina en Valencia su obra más conocida: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Al principio defendió aún la esclavitud de los negros, pero en su "segunda conversión" se retractó y escribió la *Brevísima relación de la destrucción de África* en contra de la misma esclavitud.

Pero, el ejemplo de Montesinos y las Casas mereció escaso seguimiento por parte los teólogos latinoamericanos posteriores; rara vez condenaron claramente la esclavitud de indígenas y negros en cuatrocientos años. Sin embargo, difícilmente se puede hacer una buena *teología cristiana* -anuncio de la salvación/liberación de Dios para sus hijos; aquí, no solo en el otro mundo- si no se está en contra de la opresión y se defiende al más débil. A pesar de la bula *Sublimis Deus* de Paulo III (1537) condenando la esclavitud y el robo de los indios, los debates sobre los "justos títulos de conquista", e incluso las *Leyes Nuevas* de Carlos I (1542), los teólogos latinoamericanos rara vez condenaron claramente la esclavitud, primero de los indígenas y muy tardíamente de los negros. Después de Trento (1563) vinieron las controversias de los *mercantilistas* sobre la legitimidad de la esclavitud: el franciscano Juan Focher escribe *Itinerarium catholicum*, justificando la guerra contra los indios y las represiones de los señores; y el dominico Tomás de Mercado escribe *Suma de tratos y contratos*, sin una sola condena de la esclavitud de los negros. Afortunadamente, el jesuita José de Acosta considera ilícita la guerra contra los indios (*De procuranda indorum salute*) y el laico Bartolomé Frías, en polémica con Tomás de Mercado, escribe contra la esclavitud de los negros (*Arte de contratos*). Años después, Diego de Avendaño SJ condena el tráfico de esclavos (*Thesaurus indicus*) y Francisco de Jaca OFM se manifiesta enérgicamente contra la esclavitud en *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios*. Pero la condena de la esclavitud de los negros siguió sin ser unánime en los teólogos latinoamericanos hasta avanzado el siglo XVIII (cf. referencias a estos autores y obras en Saranyana, pp.29-32; 56-71). Si pocos teólogos condenaron la trata de negros en los siglos de la colonia, en el siglo XIX encontramos un sacerdote colombiano abolicionista: José Félix Restrepo, fundador de la Universidad Central (Bogotá), que escribe: "Es un egoísmo criminal pretender para nosotros la libertad e independencia de España, si no la queremos dar a nuestros esclavos".

Con todo, en la línea profética de Montesinos, no se puede olvidar en esos siglos XVI-XVII el testimonio de dos grandes figuras colombianas: los

jesuitas S. Pedro Claver (1580-1654), el "esclavo de los esclavos" y "apóstol de los negros", y Alonso de Sandoval (1576-1652), otro apóstol semejante, que escribe *El mundo de la esclavitud del negro en América* (1647). En Colombia destaca también la labor de Juan del Valle, primer obispo de Popayán entre 1548 y 1560, y su sucesor Agustín de la Coruña, que recoge su bandera de defensa del indígena, y llega a estar 5 años preso de los encomenderos (cf. Echeverry, 2005, pp. 23-47). Del Valle llega a escribir: "En la ciudad de Cali tratan a los indios más mal que en todas las Indias" (*Ibid.* 24), y recurre a excomuniones de los que esclavizan y maltratan a los indios. Igualmente, otros obispos defendieron a los indígenas en Colombia y otros países de América Latina (Cf. Dussell, 1979).

En los tiempos de la independencia, el filón profético de Montesinos y Bartolomé de las Casas aflora en otras figuras colombianas de la teología *granadina*, que a comienzos del siglo XIX, escriben sobre la licitud moral del levantamiento independentista (Diego Padilla y J. Fernández de Sotomayor). Hasta bien entrado el s. XVIII, las rebeliones contra el rey fueron consideradas por católicos y protestantes como desobediencia directa a Dios y castigadas con severísimas penas. Pero la condición divina de la autoridad fue cayendo por tierra con la emancipación americana.

A mediados del siglo XX se da un marco político y social nuevo que lleva a un compromiso radical de importantes sectores de las Iglesias con los desposeídos, que recibe el espaldarazo con el Vaticano II, y sobre todo la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín, que marcará el nacimiento oficial de la TdeL.

2. EL MARCO TEOLÓGICO-PASTORAL, ECLESIAL Y POLÍTICO DEL NACIMIENTO DE LA TDEL, ANTES DE LA II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO EN MEDELLÍN (1968)

2.1. Marco teológico-pastoral y eclesial

Además de la herencia de la teología profética de la Iglesia en América Latina, la TdeL hunde sus raíces en movimientos, prácticas pastorales y pensamientos teológicos de protestantes y católicos, desarrollados en la

primera mitad del siglo XX sobre todo en Europa, con influencia también en Colombia, aunque menos. Sintéticamente:

- La *Teología dialéctica* de K. Barth (1886-1968) y la *Iglesia Confesante* de D. Bonhoeffer (1906-1944), primeros antecedentes teológicos de la TdeL.
- La *Teología de la esperanza* de J. Moltman, la *Teología política* de J-B. Metz y la *teología hermenéutica-crítica* de E. Schillebeeckx.
- La *Nouvelle théologie* (Chenu, Congar, De Lubac) y prácticas pastorales en Francia; sobre todo el movimiento de *curas obreros* iniciado por J. Loew, y textos teológicos/espirituales desde la década de 1930. "Pocos autores socialistas han desarrollado una crítica más cabal, más radical y más acérrima de la sociedad burguesa, el espíritu de acumulación capitalista y la lógica del dinero como Péguy, fundador de una tradición francesa de anticapitalismo cristiano… que incluye figuras como Mounier y su grupo *Esprit*, los *Cristianos Revolucionarios* en la época del Frente Popular, la Resistencia antifascista de *Témoignage Chrétien*, los *Curas Obreros*… y gran parte de la Juventud católica (JEC, JUC, JOC) que simpatizaba con diversos movimientos socialistas, comunistas o revolucionarios durante los sesenta y setenta" (Löwy, 1999, pp.44-45).
- El *Concilio Vaticano II* y el *Pacto de las Catacumbas***.** El 16 de noviembre de 1965 unos cuarenta sacerdotes de la Iglesia católica, entre ellos varios obispos latinoamericanos, que participaron en el Concilio, se reunieron en las Catacumbas de Sta. Domitila para firmar un compromiso conocido como el *Pacto de las catacumbas*: "Renunciamos para siempre a la apariencia y a la realidad de la riqueza… Procuraremos transformar las obras de *beneficencia* en obras sociales basadas en la caridad y en la justicia… Haremos todo lo posible para que los responsables de nuestros gobiernos y de nuestros servicios públicos decidan y pongan en práctica las leyes, las estructuras y las instituciones sociales necesarias a la justicia, a la igualdad y al desarrollo armónico".

En la vida de la Iglesia en América Latina, fue fundamental en la década de los sesenta:

- 1961. La aparición de la encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII. Fundación del CIDOC.
- 1963. La encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII.
- 1962-1965. El Concilio Vaticano II.
- 1964. El encuentro de teólogos en Petrópolis (J.L. Segundo, G. Gutiérrez, Lucio Gera…).
- 1965. El encuentro de teólogos del ITPAL (Instituto de Teología Pastoral) en Bogotá.
  La XXXI Congregación de la Compañía de Jesús, que elige Prepósito al P. Arrupe.
- 1967. La *Populorum progressio* de Paulo VI, elaborada por obispos latinoamericanos.
- 1968. El II Encuentro de sacerdotes/laicos del Movimiento Sacerdotal ONIS en Chimbote (Perú).

2.2. Marco sociopolítico

- 1959. Golpe de Fidel Castro en Cuba.
- 1961. "Programa de Alianza para el Progreso" de J.F. Kennedy con los países de América Latina, que supuso el envío de agentes comerciales y de la CIA a gran parte de los países de América Latina.
- 1964. Golpe militar en Brasil y Bolivia.
- 1965. Protestas contra la guerra del Vietnam.
- 1966. Golpe militar en Argentina, agudizado en 1976 con una dura represión civil.
  Nacimiento de grupos guerrilleros (FARC, ELN…) y muerte de Camilo Torres en Colombia.
- 1967. Muerte del Che en Bolivia.
- 1968. Mayo de 1968 en Paris. Primavera de Praga y represión rusa. *Brigate Rosse* en Italia.
  Masacre de Plaza de las Tres Culturas en México. Golpe de estado militar en Perú. Nuevos movimientos guerrilleros en América Latina.

3. LOS COMIENZOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Se suele atribuir la paternidad de la TdeL a la conocida obra de Gustavo Gutiérrez *Teología de la Liberación. Perspectivas* (Lima 1971), con docenas de ediciones en español y en otros lenguas; quizás por ser el primer libro que llevó explícitamente tal nombre en el título, y -más importante- por ser el primer tratado sistemático de ésta. Aunque en el mismo año aparecen los libros de H. Assmann *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos* y de J.L. Segundo *De la sociedad a la teología*; y el año anterior (1970) el de Porfirio Miranda *Marx y la Biblia. Critica de la Filosofía de la Opresión*. Pero, al hablar de los comienzos de la TdeL, es necesario tener en cuenta producciones pastorales y teológicas que desde los años 60 ya hacían *teología de la liberación*, como expresión de la irrupción de un movimiento cristiano liberador en el continente latinoamericano.

En primer lugar, algunas revistas: en 1955 aparece la revista argentina *Notas de Pastoral Jocista* con Lucio Gera; en 1963 *Cristianismo y Sociedad* (Argentina) y *Contacto* (México); en 1966 *Paz e Terra* (São Paulo-Brasil) y *Cristianismo y Revolución* (Argentina); en 1967 *Víspera* (Montevideo), etc. Entre los libros: en 1960 aparece *Hambre y sed de Justicia*, de Porfirio Miranda SJ, y en 1964 los *Salmos* de Ernesto Cardenal; en 1969 Arturo Paoli publica en italiano *Diálogos de la liberación* (edición española de 1971) y Rubem Alves *A theology of human hope* (edición española en 1973: *Cristianismo ¿Opio o liberación?*); en 1970 se publica en México la antología póstuma de Camilo Torres *Cristianismo y Revolución*, etc. Por eso, el teólogo colombiano Fernando Torres dice con razón: "Es una mirada reducida ver solo un hilo de los muchos que entreveraron el tejido teológico multicolor. Es necesaria una mirada más amplia, diversa y plural del origen y desarrollo de nuestra reflexión teológica" ("Diversos orígenes de la teología de la liberación en Colombia"; ponencia en el Instituto de Teología Política de Münster en 2015, *pro manuscrito*, pendiente de publicación cuando escribo este texto).

Los precedentes inmediatos de la TdeL surgen sobre todo en Brasil en el comienzo de los años 60 con la *Izquierda Cristiana Brasileira*; aunque ya desde finales de los años 50 algunos cristianos habían empezado a utilizar conceptos marxistas para analizar la sociedad. Es el caso de Richard Shaull, del que hablaremos más adelante; trabajó con jóvenes de las favelas y, junto

con otros intelectuales protestantes y católicos, debatieron el significado teológico de la revolución. También hablaremos a continuación de las *Comunidades Eclesiales de Base* (CEBs), a comienzos de los años 60. Sin olvidar los movimientos especializados de Acción Católica, el *Manifiesto de los Obispos del Nordeste*, promovido por Dom Hélder Cámara, y la pedagogía liberadora de Paulo Freire.

En Argentina, esos precedentes se dan a finales de los años 50, con la reacción de laicos y sacerdotes ante el golpe de Estado que derrocó al gobierno peronista y la persecución dictatorial. En 1960 un grupo de militantes católicos guiados por Arturo Paoli funda la Cooperativa Fortín Olmos; en 1967 se funda el *Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo* (MSTM), inspirado en Camilo Torres; y el grupo de *curas obreros de Avellaneda* con sacerdotes activos en villas miseria y barrios obreros ("curas villeros").

Pero veamos ya esos inicios de la TdeL en Colombia, en el seno de una iglesia profundamente jerárquica y conservadora, acercándonos a tres figuras significativas: Richard Shaull, Camilo Torres y Rafael Ávila; junto con los movimientos "Golconda", Sacerdotes para América Latina, Cristianos por el Socialismo y Comunidades Eclesiales de Base; además del encuentro episcopal de Medellín, referencia fundamental de la TdeL.

4. RICHARD SHAULL Y LA MISIÓN EN BARRANQUILLA (1941-1949)

A diferencia de otros contextos del cristianismo en América Latina, en Colombia es difícil encontrar experiencias de cristianismo liberador antes del Concilio Vaticano II (1962-1965). "No contamos con una Acción Católica influenciada por el pensamiento de Karl Rahner y la nueva teología francesa", dice Fernando Torres en el artículo citado "Diversos orígenes de la teología de la liberación en Colombia". También aquí surgieron, en los años 60, los movimientos especializados de una Acción Católica renovada: Juventud Obrera Cristiana (JOC), Juventud Independiente Cristiana (JIC) y Juventud Universitaria Cristiana (JUC). Pero muchos estudiantes empezaron a poner en entredicho la pertinencia y eficacia de la acción de

la Iglesia, que, con sus discursos ambigüos, no hacía más que fortalecer el régimen de opresión de las masas populares en una sociedad profundamente marcada por las desigualdades.

Con todo, hay algunos referentes de un cristianismo liberador, poco conocidos incluso en la misma Colombia. Además de Camilo Torres, es el caso del teólogo y misionero presbiteriano norteamericano Richard Shaull (1919-2002); **más conocido por su** activa estancia en Brasil y su trabajo con la juventud en perspectiva liberacionista como secretario general de Unión de Comunidades Eclesiais de Base (UCEB), por su reflexión creativa sobre una *teología de la revolución*, y como profesor del teólogo brasileiro Rubén Alves, uno de los reconocidos "padres" de la TdeL.

Recién graduado del Seminario de Princeton (EE UU), Shaull es enviado como joven misionero y teólogo a la Iglesia Presbiteriana de Barranquilla en 1941; allí permanecerá hasta 1949, regresando en 1950 a los EE UU para continuar sus estudios teológicos en el Union Theological Seminary of New York, y doctorándose en 1952. Pero volverá en más de una ocasión a Colombia, como ocurre con el encuentro continental presbiteriano de Bogotá, en 1963. Su estudio profundo de la obra de Bonhoeffer y del marxismo fructificará en el trabajo teológico con el concepto de *revolución.* Este estudio dará lugar a su primera gran obra: *El cristianismo y la revolución social*; a la que fue añadiendo otras publicaciones (cf. las referencias más importantes en la bibliografía final).

Richard Shaull fue un teólogo pionero e incómodo dentro de su Iglesia. En el entorno presbiteriano de los años 70-80, pobre y reduccionista, su nombre estaba maldito y el acceso a su obra era difícil. Pero se sabía de su papel protagonista en el despertar teológico/ideológico en el seno del protestantismo brasileño; de su influencia en otro profeta maldito más conocido, Rubem Alves –cuyo doctorado dirigió en Princeton-; de sus ensayos incendiarios en la revista de Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL); en fin, de su crítica al inmovilismo eclesial que había experimentado en Colombia. Aquí actuó como un auténtico catalizador de las inquietudes de toda una generación de estudiantes y militantes de las iglesias, que vieron la posibilidad de contribuir a las transformaciones sociales. Desde el seminario de Campinas (Brasil) y como asesor de los estudiantes cristianos, promovió el diálogo ecuménico y la reflexión teológica preocupada por las luchas sociales.

Rubem Alves, teólogo y pensador crítico y libre que padeció persecución como Shaull por parte de su iglesia, como escribió él mismo (cf. Alves, 1979 y 2007), dice de Shaull en un libro-homenaje, utilizando la metáfora del *huracán* para referirse a la obra profético-teológica de su mentor:

> Pienso que la teología de Shaull fue una *meditación sobre el huracán*. Y lo que llama la atención es que él hablaba sin miedo… Lo denunciaron como alguien cuyas palabras provocaban tempestades. Pensaron que, reduciéndolo al silencio, impedirían que llegara el huracán. Su palabra se hizo inaceptable entre los dueños del poder, y aquellos que lo oían eran justamente los que vivían fuera de la Iglesia oficial… Y su Iglesia (que él tanto amaba) fue adquiriendo una fisonomía diferente. Algo apocalíptico después de la tormenta, sin lugar fijo, sin templo, repartido por el mundo, sucediendo en las escuelas, en las fábricas, en los partidos, en las favelas, en los campos y hasta dentro de las viejas iglesias... ¿La Iglesia? Acontece siempre que los hombres y las mujeres cabalgan el viento del huracán ("O Deus do furacão", en C. Cunha-J. Bittencourt eds., 1985).

A comienzos de los años 70, en un libro coordinado por el mismo Rubem Alves, escribía el propio Richard Shaull: "Sería necesario algo semejante a una *revolución en la vida y obra del propio teólogo*. Quiero decir: la predisposición de hacer teología *inmersos en la praxis revolucionaria*" ("Iglesia y teología en la vorágine de la revolución", en Alves, 1971, p.30). Y en un volumen publicado a finales de los años 80, decía también: "Creo que *Jesucristo*, presente en la historia, *está en el centro de un proceso revolucionario* por el que el poder está siendo abajado y los que están abajo están siendo levantados, los hambrientos están siendo saciados de cosas buenas y los ricos son despedidos sin nada (Lc 1, 52-53)" (en Vigil, 1987, p.225). Y de sus ocho años pioneros vividos en Colombia, escribe Shaull:

> Durante ocho años en este país invertí mucha energía en proyectos de evangelización y renovación de la Iglesia protestante. Visité y ayudé antiguas congregaciones, organicé nuevas y coordiné programas de formación de laicos y de pastores recién ordenados. En cuanto me dedicaba a esas actividades, algo importante sucedió. En ese trabajo, entraba en contacto directo con el hambre y la miseria del pueblo, tanto en las zonas rurales, como en las urbanas. Quedaba angustiado con esa situación y buscaba desesperadamente hacer algo que la aliviase. Convencí a mi esposa de mudarnos a una barriada en Barranquilla y comencé a organizar a los

> trabajadores de una pequeña fábrica. Inicié una campaña nacional de alfabetización (…) y proyectos de construcción de casas en zonas rurales. Concentré mucha atención en los jóvenes de las iglesias presbiterianas. Los invité a que me acompañaran a los barrios y a las zonas rurales… (en C. Cunha-J. Bittencourt, 1985, p.187)

Como pastor en Colombia, encontró, según sus palabras, "una nueva generación de jóvenes con una búsqueda de fe más actualizada, una teología más al día que no se hallaba en la iglesia" (Pérez Álvarez, 1982, p.27). Con ellos intentó una labor de concientización que se estrelló literalmente contra la orientación fundamentalista que su propia denominación había instalado en la iglesia presbiteriana colombiana. Este anti-liberacionismo de la iglesia presbiteriana llevará a una división en ésta en los años posteriores al encuentro decisivo de Medellín, en el que también participaron teólogos y pastores presbiterianos, y otra división a finales de los 80[3].

Uno de los jóvenes presbiterianos que creció intelectualmente a la sombra de Shaull fue Orlando Fals Borda. Años después, gracias a esta formación y después de estudios de sociología en EE UU, llegaría a ser uno de los pioneros de la sociología crítica latinoamericana; y, junto a Camilo Torres, fundará la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia en 1959. Después del asesinato de Camilo, Fals liderará el grupo de investigaciones crítico "La Rosca". Orlando Fals ha dicho de Shaull:

> El pastor de la Iglesia era Richard Shaull… Tenía una concepción muy distinta de pastor, y le dio esa dimensión social juvenil a la Iglesia, que muchas personas todavía recuerdan en Barranquilla, porque fue como una especie de motor transformador del pensamiento y la acción de la Iglesia. El Centro Juvenil Presbiteriano (CJP) tiene actividades culturales y deportivas… A través del CJP logró que la Iglesia Presbiteriana hiciera una proyección sobre la sociedad barranquillera y costeña y allí es donde encajan todas estas actividades no religiosas; es una especie de iglesia laica

3 A finales de los 60 había en Colombia tres importantes centros de formación evangélicos: el Seminario Presbiteriano de Colombia (Bogotá), el Seminario Teológico Internacional Bautista (Cali) y el Seminario Bíblico de Colombia (Medellín), de carácter interdenominacional. Los más reacios a las tesis liberacionistas eran los bautistas (cf. González, J.C.-Solano, R. *Teología de la liberación,* USTA, Bogotá 1977).

> muy abierta, muy tolerante y ecuménica (en L. Cendales, F. Torres y A. Torres, 2005, p.11).

Rubem Alves, con ocasión de la muerte de Shaull, señaló cómo este "profeta maldito", resultó insoportable tanto para los católicos en Colombia como los presbiterianos en Brasil:

> No conozco a nadie que en tan poco tiempo haya sembrado tanto. No es posible contarlo todo. Sólo puedo decir que un hombre que anda en la dirección contraria no lo hace impunemente. Los profetas son seres malditos. Nietzsche, otro que caminó así, sabía muy bien el precio que se paga por ver lo que otros no ven. Decía: 'Los fariseos tienen que crucificar a quien inventa su propia virtud'. Quienes no ven, odian a quienes ven. Richard Shaull fue crucificado. Las iglesias no lo soportaron: expulsado de Colombia por los católicos, de Brasil por los protestantes ("'…Era un cadáver lleno de mundo', César Vallejo", 2002). Podemos concluir que la *teología de la revolución* de Richard Shaull es un precedente directo de la TDEL, como un modelo de teología contextual en el que la revolución es su paradigma central. Se han señalado tres aspectos relevantes de ésta en su relación con la revolución: el contexto en que surge, la responsabilidad cristiana hacia ella y el desafío que comporta para la teología y para la misión de la Iglesia en el mundo. Ese paradigma conduce a un eje hermenéutico: *la liberación* (Roldán, 2011).

5. CAMILO TORRES Y EL "AMOR EFICAZ" (1959-1966)

Camilo Torres (1929-1966), cofundador de la primera Facultad de Sociología de Colombia y miembro del Ejército de Liberación Nacional (ELN), es otro sacerdote pionero de la TdeL. "Tuve que despojarme de la sotana, para poder ser un verdadero sacerdote; *el deber de un católico es ser revolucionario* y el deber de cada revolucionario es hacer la revolución", escribe. "Contra lo que pretendía la prensa reaccionaria de Colombia, que respiraba a fondo sobre el 'ex-cura bandolero muerto', Camilo Torres *no es un pasado* bajo una tierra anónima sin flores", escribe un prologuista de sus obras ("Camilo Torres es una causa", en Camilo Torres, 1985, de donde

tomamos sus textos). Jesús de Nazaret había enseñado que el grano de trigo que muere generosamente, produce mucho fruto… "Camilo Torres *es la causa* de América Latina", dice el anónimo prologuista; y sigue: "Camilo Torres *sucedió* en el país y en la Iglesia de Colombia. Alguien dijo que sólo en Colombia podía suceder. Por la compacta e inmovilista tradición católica de aquella nación; por la sumisa dependencia que esa tradición ha venido imponiendo sobre las clases desposeídas; por el rotativo juego de poderes, siempre oligárquicos, de las manos de los liberales para las manos de los conservadores". "Un mártir latinoamericano y profeta de nuestra Iglesia –dice el mismo prologuista-… que amó hasta el fin".

De extracción social burguesa, sacerdote privilegiado por sus superiores, catedrático universitario formado en teología y sociología en Europa, creativo y solicitado periodista, orador de masas… Camilo traiciona abiertamente a su clase, deja la sotana y se coloca al lado del pueblo de los suburbios y las veredas campesinas, del lado de la revolución. Muere en la montaña, *extra muros*, como un excomulgado, bajo las balas del orden "legítimamente establecido", como el Nazareno. Camilo hizo un amplio y severo diagnóstico de la Iglesia y de la sociedad colombiana: la jerarquía y el clero colombiano, ajenos según él a las exigencias de la justicia social.

Tras siete años en el seminario de Bogotá, se ordena sacerdote en 1954 y se va a Lovaina (1954-1958), donde cursa la licenciatura en sociología y redacta una tesis que llevaba por título *Una aproximación estadística a la realidad socioeconómica de Bogotá*. En Europa cultivará la espiritualidad de Charles de Foucauld y René Voillaume. Conoce en París el movimiento *Chiffonniers d´Emmaus* del Abbé Pierre, que lucha contra la exclusión y la pobreza. De las clases y las bibliotecas sale a las minas de carbón, las cooperativas agrícolas, los sindicatos, la JOC, los grupos universitarios solidarios con la revolución argelina, los curas obreros, el pensamiento de Emmanuel Mounier, etc. Conoce las discusiones sobre la reforma de la Iglesia, la nueva ética familiar y sexual, el diálogo marxismo-cristianismo, el pluralismo científico, etc. Vivir la experiencia de estudio y de reflexión socio-teológica en el seno de la vanguardia eclesial de la época en la Iglesia de Francia y de Bélgica, brindará a Camilo el equipaje ideal para un reencuentro productivo y abierto con su Colombia, como encarnación histórica del "amor eficaz", como gustaba decir.

De vuelta a su país, su recia fe cristiana se convirtió en urgencia práctica, que lo llevó a un compromiso cada vez más radical, apoyando activamente la causa por los pobres. Capellán y profesor de la Universidad Nacional en Bogotá, es miembro fundador y presidente del Movimiento Universitario de Promoción Comunal (MUNIPROC). Con profesores y estudiantes lleva a cabo programas de acción en barrios populares de Bogotá. Poco a poco se va convenciendo de que, para asegurar la justicia social, los cristianos tienen la obligación de participar en política y aún en la lucha armada. Funda el *Frente Unido del Pueblo*, movimiento de oposición a la coalición de los partidos Liberal y Conservador. Encabeza marchas pacíficas con los estudiantes y colabora como brazo político del ELN. Finalmente, tras renunciar a su empleo como profesor, disolver el Frente Unido y enrolarse en la guerrilla, participa en ella y da asistencia espiritual e ideológica. Muere en su primera experiencia en combate, el 15 de febrero de 1966; seguramente sin disparar una sola vez.

Camilo era un humanista integral; como entendía que lo había sido el mismo Jesucristo: "Sin el hombre, Cristo sería un redentor inútil", escribe. La suya fue una "encarnación consecuente", como seguramente había aprendido con sus profesores de Lovaina. Y por eso, escribe: el sacerdote ha de ser "un *profesional del amor*, a tiempo integral". "Descubrí el cristianismo como una vida centrada totalmente en el amor al prójimo; percibí que valía la pena comprometerse en este amor, en esta vida, y por eso escogí el sacerdocio para convertirme en un servidor de la humanidad". Si proclamaba que "solamente mediante la revolución era posible realizar ese amor al prójimo", era porque él exigía que ese amor fuese *eficaz*: "El problema para el cristianismo se presenta en términos de *caridad eficaz*; o sea, en términos de aquello que constituye la primera prioridad del apostolado en el mundo moderno y de los países subdesarrollados". Para concluir: "Comprendí que en Colombia no se podía realizar este amor simplemente por la beneficencia sino que *urgía una revolución* con la cual este amor estaba íntimamente vinculado". "La revolución -repetía Camilo- es *un imperativo cristiano*" (*Escritos*).

Con el colombiano Mario Peresson, podemos afirmar que la reflexión teológica de Camilo Torres va inseparablemente unida a su carácter sacerdotal y vinculada a su condición de sociólogo, educador y político revolucionario. Su teología del evangelio del *amor eficaz* es el fundamento y la motivación

de su testimonio cristiano. Peresson destaca como rasgos característicos de su reflexión teológica (Peresson, 2001):

- Teología encarnada en la realidad histórica y social, y existencia como amor.
- Palabra de Dios, inspiración y guía de su praxis. Lectura profética de la Biblia, que lleva a Camilo a redescubrir la esencia del cristianismo como *amor eficaz* al prójimo.
- Mediación interpretativa y *práxica* de las ciencias sociales; que él realiza en base a sus estudios y el contacto con las realidades socioeconómicas, aplicando métodos objetivos. El cristianismo debe tener la eficacia como parte de sus principios.
- Praxis política-revolucionaria: encarnación histórica del amor que busca hacerse eficaz. El amor se vuelve históricamente eficaz mediante la praxis política revolucionaria.

6. LA CONFERENCIA DE MEDELLÍN (1968) Y EL MOVIMIENTO "GOLCONDA" (1968-1972)

6.1. En el Concilio Vaticano II, los obispos latinoamericanos tuvieron un papel muy modesto; fueron sobre todo "oyentes". Aunque en el *Pacto de las catacumbas* tuvieron un protagonismo, como pastores de iglesias marcadas por la pobreza y la desigualdad. El Concilio llevó a las iglesias latinoamericanas a una mirada más crítica sobre la injusticia estructural de sus pueblos y la necesidad de una voz profética. Pero la iglesia de Colombia ni lo entendió bien ni lo aceptó profundamente; su episcopado buscaba más fortalecerse como institución que atender a los sufrimientos y esperanzas de su pueblo e iniciar un proceso de apertura a las fuerzas sociales que buscaban un cambio profundo. Con esta actitud inmovilista, escriben los obispos en un documento de 1966: "En las circunstancias actuales de nuestra patria, el testimonio de vida de los cristianos, consistirá especialmente en *el cumplimiento de sus deberes* hacia la sociedad", condenando los "errores doctrinales" y el materialismo dialéctico de las ideas socialistas que ya estaban calando incluso entre el clero ("Mensaje Pastoral de la Conferencia Episcopal a los sacerdotes, religiosos y laicos, sobre la Iglesia que se quiere construir"; *Conferencias Episcopales de Colombia*, 1985, tomo III, pp.145-149).

El jesuita Fernán E. González, en el Prólogo al magnífico libro de Javier Darío Restrepo *La revolución de las sotanas*, habla lúcidamente de la "actitud deliberada de alejamiento de la Iglesia colombiana de los asuntos políticos y temporales, preconizada por el cardenal Luis Concha Córdoba", y de que "el apostolado social de la Iglesia tenía más visos paternalistas y de defensa frente al avance del comunismo en las clases obreras, que de denuncia de las injusticias y la búsqueda de estructuras sociales más justas" (Restrepo, 1995, pp.10-11). Era una Iglesia con "pensamiento estructurado para la defensa frente al liberalismo secularizante" (*Ibid*. 15).

Con todo, la encíclica *Populorum progressio* de Paulo VI (cuya redacción inicial fue encargada por el papa a los obispos Larrain y Hélder Cámara), con su fuerte crítica al orden internacional existente, al que considera profundamente injusto, y la II Asamblea del Episcopado Latinoamericano en Medellín, que contó con su presencia en la inauguración, supuso un aldabonazo, del que se hicieron eco al menos algunos obispos. En esa ocasión, Paulo VI había advertido a los dirigentes políticos en una alocución del Congreso Eucarístico: "No olvidéis que algunas grandes crisis de la historia hubieran podido tener distintas orientaciones si se hubieran llevado a cabo las reformas indispensables". Y había dicho a los obispos: "No podemos ser solidarios de sistemas y estructuras que favorezcan desigualdades graves y opresivas entre las clases" (cf. Restrepo, 1995, p.32).

6.2. La **Conferencia de Medellín** (1968) puso en marcha una recepción creativa del Concilio desde los pobres y en América Latina. Fue el verdadero Pentecostés de la Iglesia en América Latina, como el Vaticano II lo fue para toda la Iglesia. El encuentro vino precedido por un documento preparatorio elaborado por personal de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), que estudiaba las condiciones de vida, la situación política y sociocultural de los pueblos del continente, denunciando la "violencia institucionalizada" y llamando a la transformación social en el compromiso con los pobres; unos términos radicalmente diferentes a los expresados por el episcopado colombiano.

No es de extrañar que este episcopado rechazara dicho documento base. Luego acogería de mal grado las conclusiones de Medellín, verdadera carta magna de la iglesia latinoamericana que se abría a un enfoque pastoral completamente nuevo. Este episcopado publica incluso un "Documento

básico del Episcopado Colombiano" (29/VIII/1968), llamado luego "Contra-documento colombiano", que se proponía desactivar las conclusiones de Medellín. Un obispo llegaría a decir que a los documentos de Medellín no había que prestarles atención "porque allí actuaron más los marxistas que el Espíritu Santo" (Eliseo Mojica, obispo de Jericó; Restrepo, 1995, p. 286). Por el contrario, muchos sacerdotes, religiosos/as y laicos/as acogieron con entusiasmo el documento preparatorio y los documentos finales.

Medellín fue, más que unos documentos, un espíritu renovador, un carisma y una responsabilidad comprometida, un horizonte de esperanza aún no cerrado; pero también unos documentos que representaban la entrada de la Iglesia en el nuevo contexto histórico latinoamericano, del que ésta no podía permanecer al margen. Como es bien conocido, dicha postura propici**ó el verdadero nacimiento de la** TdeL, que en Medellín tuvo su bautismo oficial. Desgraciadamente, ese espaldarazo episcopal a un cristianismo liberador no ocurriría en Colombia, o sería muy escaso, a pesar de realizarse aquí el encuentro. Con todo, la situación geográfica de Colombia y el hecho de haber sido sede de esta II Conferencia del CELAM, la convierte en lugar privilegiado para la constitución de sedes nacionales e institutos latinoamericanos, como el Instituto de Catequesis (ICLA), el Instituto de Pastoral Litúrgica (IPLI), etc. Allí muchos sacerdotes y laicos encontraron la orientación y el impulso para su compromiso evangélico y social.

6.3. Este es el contexto en el que nace un movimiento netamente colombiano, aunque en contacto con otros movimientos de cristianos liberacionistas de América Latina: "Golconda", el mayor referente de la TdeL en Colombia. Como indica Fernando Torres en la ponencia citada, el movimiento de cristianismo revolucionario "Golconda" se constituye en 1968 como una articulación de tres expresiones continuadoras del legado de Camilo Torres:

a) los curas *camilistas* de la Arquidiócesis de Bogotá encabezados por René García; b) las religiosas y profesoras del colegio Marymount encabezadas por Leonor Esguerra; y
c) el grupo de estudiantes encabezado por el matemático marxista Germán Zabala.

"Los primeros desarrollan una importante acción pastoral en las parroquias de los barrios de Florencia, La Florida, Soledad Norte, Meissen, Galán, Areneras de Usaquén –comenta Fernando Torres-. Las segundas,

inconformes con el colegio de niñas pudientes del norte de Bogotá lo reforman y abren otro en el barrio Galán, al sur de Bogotá, con orientación participativa para las hijas de obreros y obreras en 1966. El profesor Zabala y los estudiantes desarrollan desde 1966, una novedosa experiencia pedagógica, el Modelo Educacional Integral (MEI), en el Instituto Central Colombiano". La riqueza y originalidad de "Golconda" es "la articulación de estas tres prácticas en los barrios populares de la ciudad como *locus theologicus* privilegiado y base social urbana donde consolidar el sueño revolucionario de Camilo: la unidad política, pedagógica y espiritual de la clase popular" (cf. también *Golconda, el libro rojo de los "curas rebeldes"*, 1969; Restrepo, 1995; Torres Millán (comp.), 2013 y Echeverry, 2005, pp.103-115).

No se puede olvidar el papel que desempeñó Noel Olaya, sacerdote que, tras ser despojado de su docencia en el Seminario Mayor de Bogotá en 1959, había dedicado su tiempo completo a la magnífica labor realizada por la *Unión Parroquial del Sur* (UPS), de la Arquidiócesis de Bogotá, entre 1950 y 1964. Esta era la articulación pastoral de 18 parroquias del sur de Bogotá frente a la emergencia social producida por la avalancha de millones de campesinos desplazados por la violencia, asentados de la manera más precaria. "Tal movimiento eclesial pronto enganchará con el movimiento europeo de la nueva teología social y de renovación bíblica-litúrgica" (F. Torres, ponencia inédita cit.). La vinculación de Olaya servirá para fortalecer la "pastoral de conjunto" que había conocido en sus estudios en Europa, y organizar los cursos de teología que abrieron camino a reformas en las parroquias. Se encarga de las reuniones periódicas, apoya la experiencia del MUNIPROC (el Movimiento Universitario de Promoción Comunal fundado por Camilo Torres, como vimos más atrás), publica la revista *Presbiterium*, etc. Tras la debacle de la UPS en 1965, Olaya continuará con el trabajo teológico en la preparación del Congreso Eucarístico Internacional, en conferencias y publicaciones como *Apuntes para una teología renovada* (1971), y, particularmente, en el diálogo cristianismo-marxismo dentro de "Golconda". Después abandonará sus preocupaciones teológicas y el sacerdocio para dedicarse al trabajo de profesor de lenguas antiguas en la Universidad Nacional de Colombia.

Algunos otros sacerdotes del grupo fueron (cf. la mayor parte del libro de J.D. Restrepo): René Garcia, "real promotor y fundador", más dedicado al trabajo político desde una ideología marxista. Alfonso Vanegas, que se movería en la línea educativa popular, y apoyaría a René contra la opción

guerrillera. Bernardo López, sacerdote asesinado por los paramilitares en su parroquia. Ignacio Betancur, que llevó a cabo una acción pastoral y social junto con un equipo de sacerdotes en Pueblorrico (diócesis de Jericó), hasta que el obispo disolvió el equipo; murió asesinado años después. Domingo Laín, vocero del sector más radical del grupo, influido por el ejemplo de Camilo Torres y partidario de la violencia armada; acabó en la guerrilla (junto con Juan Antonio Jiménez, Manuel Pérez y Gabriel Gil) y, cuatro años después, murió en combate, en 1974[4]. Gabriel Gil, que también aceptó la opción armada colaborando con el ELN, pero crítico con el autoritarismo de la guerrilla acabó como un pacifista. Manuel Pérez ("el cura Pérez"), ingresó en la guerrilla y llegó a ser comandante en jefe del ELN, pero siempre se consideró parte del grupo de "Golconda", según confiesa J.D. Restrepo. Papel importante jugó también German Zabala, laico y educador marxista, que se definía como "misionero comunista", pero estaba contra la opción guerrillera y consideraba un error la entrada de Camilo en el ELN.

Desgraciadamente no hay espacio para hablar suficientemente de un elemento decisivo del grupo: Mons. Gerardo Valencia Cano (1932-1972), "una de las personas más auténticas de aquel entonces en Colombia", como dijo *el cura Pérez*. Sacerdote antioqueño y obispo de San Buenaventura entre 1953 y 1972, Mons. Valencia tuvo una activa participación en Medellín, donde dijo: "Se impone un cambio de estructuras, pero no se debe acudir a la violencia armada y sangrienta que multiplica los problemas humanos, ni a la violencia pasiva inherente a las estructuras actuales que deben ser modificadas". De familia humilde, tuvo siempre una clara opción por los pobres; de ahí su relación con "Golconda", que le valió ser duramente criticado, hasta llegar a morir en un extraño y sospechoso accidente de avión.

El primer encuentro de "Golconda" tuvo lugar en julio de 1968, en vísperas del Congreso Eucarístico, la visita de Paulo VI y la Conferencia

4 Expulsado del país en 1969 por su participación en movilizaciones obreras, tras ser encarcelado y golpeado por el DAS; antes de ser metido en el avión para París, declaró: "Mi situación debe ser la misma de los otros sacerdotes que quieren comprometerse, y lo hace, con la liberación del pueblo, de los pobres, en contra de un orden injusto… me he impuesto como misión trabajar con todas mis capacidades humanas en la liberación de lo que considero el Tercer Mundo… Me considero un sacerdote que lucha por el pueblo… Tengo mi vocación, pero la siento de modo distinta… Mi vocación es más profunda"; cita e información en Restrepo, pp.162-167.

de Medellín. Se celebró en la finca Golconda (municipio de Viotá, Cundinamarca); de la que tomó su nombre. Allí se dieron cita 60 personas entre sacerdotes, un obispo (Raúl Zambrano) y otra gente dispar del país, con el fin de estudiar la encíclica *Populorum Progressio*, recién publicada (1967). "Lo que más llamó la atención no fue precisamente la encíclica sino *la metodología de pastoral militante* de los curas de Bogotá junto con los jóvenes marxistas y las religiosas del Marymount", comenta Fernando Torres.

Esta "metodología de pastoral militante", no era otra que el *ver-juzgar-actuar* de la Juventud Obrera Cristiana (JOC), que había creado el sacerdote belga Joseph Cardijn. Noel Olaya elaboró una conceptualización teológica trinitaria de tal síntesis: *encarnación* en la medida en que se conoce, se comparte, un *ver-oler-oír-sentir* registrado en el diario de campo (el *carnet de vida* de Cardijn) para llegar a comprender la estructura; *revelación* como devolución del conocimiento a la comunidad para verse y conocerse a sí misma, y así decida moverse a ser protagonista de su futuro; y *resurrección* como movilización transformadora. La síntesis metodológica fue expresada teológicamente como: *encarnación-revelación-resurrección*.

Publicadas las conclusiones de la Asamblea de Medellín, el grupo se reunió para su estudio en diciembre de 1968, en Buenaventura, acompañado de su obispo Gerardo Valencia. De allí salió un documento con orientaciones para la acción política y pastoral, que nos resulta el más interesante, y el de mayor incidencia pública. La introducción del documento comienza con una larga cita textual de las conclusiones de Medellín: "América Latina parece que vive aún bajo el signo trágico del subdesarrollo, que aparta a nuestros hermanos… de la misma realización humana" (Cf. el documento completo en *De Camilo a Golconda*, pp 13-24).

El documento analiza la realidad colombiana con base a la dependencia externa del país y los intereses de las clases dirigentes que han llevado a un subdesarrollo de la mayoría del pueblo; señalan la miseria que hay tras sus obras de *progreso* y afirma la necesidad de una profunda reforma agraria y urbana; denuncia que el ejército colombiano ejerce sólo la "protección del orden establecido" y lleva a cabo una carrera armamentista absurda. A continuación acomete una reflexión desde el Evangelio, que implica la inclusión de lo político en el proyecto de salvación. Y acaba con unas orientaciones para la acción, que despertaron el mayor conflicto en el Episcopado y la prensa: es necesario comprometerse "con las acciones

revolucionarias contra el imperialismo y la burguesía neocolonial", para lograr "instaurar una sociedad socialista que elimine todas las formas de explotación del hombre por el hombre". Solidaridad sin discriminación con todos los que luchan por el cambio profundo de estructuras socioeconómicas y políticas. Es necesario "acabar con el maridaje entre la Iglesia y el estado". En fin, hacen una llamada a los sectores populares y revolucionarios a conformar un frente revolucionario capaz de "romper las cadenas e inaugurar un porvenir". En las orientaciones pastorales llaman a promover las CEBs, proponen suprimir los aranceles eclesiásticos, presentar la fe como factor de cambio hacia una sociedad más justa y que la celebración litúrgica constituya "un llamamiento a un compromiso continuo de transformación social y la construcción de una sociedad con justicia para todos". Evidentemente, este documento constituye un verdadero referente para el inicio de una TdeL en Colombia.

Más tarde, se celebraron encuentros, reuniones, cursos, conferencias, investigaciones… y se publicaron textos como los folletos *Navidad del explotado* y *Semana Santa ¿opio o liberación?*... También llevan la publicación de *Frente Unido,* tercera época, dirigido por René García entre 1968 y 1972. Luego vinieron la persecución por parte de autoridades militares, civiles y religiosas, las acusaciones de "infiltración y contaminación marxista" por parte de los medios, la destitución de los párrocos, la descalificación pública por parte de la jerarquía católica, la presión de los organismos de seguridad, la expulsión del país de los extranjeros y extranjeras… Y lo que es más grave, las detenciones, cárcel, torturas e incluso la muerte. "Golconda" mantuvo su tercero y último encuentro en febrero de 1970, con la participación de la mitad de sacerdotes, aunque continuó su existencia hasta 1972.

7. LA CATEQUESIS LIBERADORA DE RAFAEL ÁVILA Y OTROS TEXTOS PIONEROS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN COLOMBIA

7.1. El colombiano **Rafael Ávila** (1941-) estudia Filosofía y Teología en la Universidad Javeriana, lee a Mounier y a los teólogos de vanguardia de la *nouvelle théologie* y admira a Camilo Torres. Se vincula al Movimiento internacional de Estudiantes Católicos (MIEC) y a la Juventud Estudiantil Católica Internacional (JECI).

Es el comienzo de lo que más tarde, tras concluir su Licenciatura en Teología, tomará forma en cuatro manuales críticos de Educación religiosa para colegios: *La liberación, El misterio de la Historia, Cristo en acción, Fraternidad universal*; y posteriormente otros volúmenes como *Biblia y liberación, Implicaciones sociopolíticas de la eucaristía*, etc. "La Confederación de Colegios Católicos (CONACED) quiere poner la educación religiosa de los colegios de secundaria en consonancia con la renovación del Vaticano II y las conclusiones de Medellín. Su presidente, Luis Eduardo Medina OFM, conociendo la calidad del trabajo de Ávila y admirando el hecho de ser el primer laico teólogo profesional" de Colombia, le encarga la elaboración de los textos de religión.

De ahí nace el texto *La Liberación*, primer libro de la TdeL en Colombia. Un texto "maldito"; solicitado en 1968, Rafael lo concluye en 1969, y es publicado en 1970. Enseguida vienen las acusaciones y la represión por parte de los sectores más conservadores del catolicismo colombiano; el autor es acusado de "comunista disfrazado de cristiano" e invisibilizado. La editorial nunca lo volvió a imprimir, a pesar de las solicitudes, y al autor nunca se le volvió a contratar. Su particular originalidad reside en la aplicación de la metodología *ver-juzgar-actuar*, una visión de la vida desde el Evangelio y la acción, que asume las opciones de catequesis liberadora de Medellín, con el trasfondo del pobre, las discusiones sobre la teoría de la dependencia y una concepción integral de la liberación. Comienza por una aproximación a la realidad colombiana, mostrando diversas formas de esclavitud, que exigen la acción del cristiano. De ahí la reflexión teológica: el cristiano no puede estar de acuerdo con esta situación; debe hacerle frente con valentía y espíritu de combate ante la injusticia; es necesaria una *praxis* liberadora. Inspirado en Camilo Torres, Ávila muestra una fe articulada con los signos del momento que se vivía en Colombia y en la América Latina. Sin duda, es un texto pionero claramente en la línea de la TdeL. El meollo de la novedad hermenéutica está en "ponerse en una perspectiva diferente a la del magisterio eclesiástico colombiano que no asumió la renovación del Vaticano II, como laico y desde abajo. Y desde ahí, presentar una educación religiosa de otra manera a la que durante siglos imperaba en Colombia, que no fuera alienante sino liberadora", dice Fernando Torres.

La misma palabra que da título al libro, *Liberación,* expresa un desplazamiento de *libertad* hacia *liberación*, como proceso histórico de

cambio que supone un cambio profundo, estructural, no solo personal sino de la sociedad, de la interpretación de la realidad e incluso de la misma concepción del mundo. Ávila cita al filósofo de la liberación Enrique Dussel, que en ese momento publicaba su primer esbozo para una *Historia de la Iglesia en América Latina*. La dedicatoria del texto de Ávila es una buena síntesis del nuevo giro hermenéutico producido: "Este libro está dirigido a nuestro hermano el hombre de América Latina, a quien queremos anunciar la Buena Nueva de la liberación para iluminar y urgir su proceso de liberación con la palabra liberadora del Evangelio". El hecho de mencionar tres veces la palabra liberación en esta breve dedicatoria dice mucho acerca de lo que significa este hecho en el nuevo contexto latinoamericano de los años sesenta.

7.2. Aunque la producción teológica de TdeL en Colombia no fue significativa ni en este momento ni en los años posteriores, estos primeros años dieron lugar también a varios pequeños textos colectivos publicados en el país: *Aportes para la liberación* (I Simposio de Teología de la Liberación, Bogotá 1970), *Liberación. Opción de la Iglesia Latinoamericana en la década del 70* (Bogotá 1970), *Liberación en América latina* (Encuentro Latinoamericano de Teólogos de la Liberación, Bogotá 1971), y un pequeño trabajo particularmente destacable, obra del grupo "Teología de la praxis": *Solo los cristianos militantes pueden ser teólogos de la liberación*. Su tesis es que para ser un "teólogo de la liberación", como "intelectual orgánico" (A. Gramsci) del proletariado e ideólogo de los cristianos comprometidos en la revolución, es necesario un compromiso decidido con la liberación; es necesario estar comprometido en la lucha popular y participar activamente en ella. La tarea de un teólogo así es ser la voz reflexiva del pueblo, transformar el "sentir" del pueblo en el "entender", para ser un propulsor de la historia. El teólogo debe ser un profeta del pueblo oprimido que lucha por su liberación; ser la conciencia crítica de la sociedad y el vocero de las fuerzas progresistas de la historia.

8. "SACERDOTES PARA AMÉRICA LATINA", "CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO" Y COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

8.1. Debemos hablar de otras experiencias existentes en las bases de una TdeL en Colombia. Particularmente la "Unión Femenina Misional" (UFEMI), fundada por Monseñor Valencia, que a partir de 1950 empieza a motivar

e invitar a laicas de Bogotá, Manizales, Medellín y Cali; el movimiento se consolidará a partir de 1953, cuando Valencia Cano es nombrado Vicario Apostólico de Buenaventura, y tendrá una intensa actividad entre 1964-1968, antes de Medellín. Fernando Torres enumera también en los años 60: los Equipos Universitarios de Medellín y Cali, el Instituto Colombiano de Desarrollo Social (ICODES), el movimiento laical "Inquietudes" de Bogotá, el éxodo de las clarisas del monasterio de Montería a los barrios de Cartagena, etc. La década del 70 despliega nuevas experiencias de significativo impacto: el Centro Popular Meléndez (bajo la dirección de la teóloga Carmiña Navia), la Misión Claretiana del Chocó, el Plan de Catequesis Liberadora "Denuncia-Encuentro" de los salesianos, el movimiento "Sacerdotes para América Latina" (SAL), los "Cristianos por el Socialismo" (CPS), las "Comunidades Eclesiales de Base" (CEBs), el "Instituto de Pastoral Latinoamericana de la Juventud" (IPLAJ), el "Centro de Investigación y educación popular" (CINEP) de los jesuitas, el movimiento de "Cooperadores Laicos Campesinos" de Caquetá, la "Organización Femenina Popular" (OFP) de Barrancabermeja, el "Curso de Pastoral" de la Casa de la Juventud de los jesuitas. A estos habría que añadir la "Organización de Religiosas para América Latina" (ORAL), en la que irrumpe de manera novedosa el protagonismo de las mujeres en la iglesia colombiana, y otros grupos de jóvenes, duramente reprimidos a finales de los años 70.

Nos asomaremos brevemente a tres movimientos particularmente significativos por la conexión que establecen entre el cristianismo liberacionista de Colombia y el resto de América Latina, siendo verdaderas bases para una TdeL encarnada: "Sacerdotes para América Latina" (SAL), "Cristianos por el Socialismo" (CPS) y las "Comunidades Eclesiales de Base" (CEBs).

8.2. ***Sacerdotes para América Latina, SAL*** (1972-1988). Justo cuando desaparece "Golconda", surge este nuevo grupo alimentado de su rica experiencia. Un movimiento colombiano que convoca a encuentros para reflexionar sobre la praxis pastoral en medio de una realidad de injusticia e inequidad. El primero tiene lugar en diciembre de 1972, el segundo en diciembre de 1973, el tercero en enero de 1975, el cuarto en julio de 1976… y su último comunicado ante la opinión pública aparece en 1988. A pesar de mantener la clandestinidad por temor a la represión, elaboran y difunden sus documentos (cf. *SAL. Documentos*, 1978). SAL hace declaraciones, impulsa acciones solidarias con los obreros en huelga, marchas estudiantiles y de

maestros; su acción y reflexión es difundida primero por la revista *Alternativa* y luego por su boletín *Solidaridad*.

Su compromiso está centrado en: concientizar a las masas para que acepten la acción liberadora de los grupos comprometidos; apoyar las organizaciones populares que buscan la liberación integral y ponerse de parte de las clases menos favorecidas en todas sus luchas. Manifiestan en su *Documento de Consenso mínimo* que, para la realización efectiva de todos estos propósitos se exige: una vida real de pobreza y luchar para que el resto del clero se sitúe así; fortalecer la unidad como grupo de sacerdotes; aunar esfuerzos por capacitarse en lo teológico, económico, político y social; apoyarse mutuamente y trazar planes de acción; mantenerse firmes en sus objetivos; y buscar instrumentos eficaces de acción, en orden a la concientización, organización y movilización popular. Unos ejes muy similares a los de "Golconda" (cf. *Consenso mínimo del grupo de Sacerdotes para América Latina (SAL)*, Bogotá 1972).

8.3. *Cristianos por el Socialismo, CPS* (1972-1990). Nace en abril de 1972, fecha del primer encuentro realizado en Santiago de Chile, con más de 400 sacerdotes, religiosos y laicos de América Latina y el Caribe, con observadores de EEE UU, Canadá y Europa, en el que participaron también un grupo de colombianos (cf. Richard, 1976). CPS-Colombia se constituye en 1974 y se caracteriza por tener un doble objetivo eclesial y político: a) Identificar y "desinternalizar los refuerzos cristianos, que los dominadores han introyectado en el pueblo para afianzar su situación e intereses de clase"; con una clara y permanente inserción en la lucha y en la praxis misma de las bases populares, desarrollando una profunda crítica a la religión como idolatría y como fanatismo. Y b) reelaborar la fe desde una perspectiva socialista, trabajando por una Iglesia nueva, solidaria con los intereses y con las luchas de los oprimidos. Quieren ofrecer en la teoría y en la práctica un modelo alternativo de cristianismo, en oposición a un cristianismo burgués, que permita vislumbrar el Evangelio como la buena nueva de un Dios que está al lado de los pobres y oprimidos (Cf. *Actas*, Bogotá 1974-1975).

Quieren romper estigmas, como el de que ser *cristiano* y *socialista* es irreconciliable, según había repetido la jerarquía de la Iglesia desde hacía años. Para CPS es inadmisible que un cristiano que quiera construir una sociedad justa tenga que renegar de su fe para optar por una opción política,

ni tampoco a la inversa. Así, se ubica el conflicto, no entre cristianismo y socialismo, sino entre *opresor* y *oprimido*; no dudando en afirmar que, en términos prácticos, el opresor es ateo, en cuanto no obedece a la perspectiva evangélica. Por esta razón, evidentemente, el movimiento fue duramente condenado por la jerarquía eclesiástica, junto con todas las tesis y grupos liberacionistas:

> En los últimos años la radicalización ha llegado al extremo de pretender lograr, como fórmula salvadora, una síntesis entre cristianismo y marxismo. A esta *imposible amalgama* de posiciones antagónicas se ha referido Pablo VI con palabras severas...
>
> La propagación en Colombia de ideas y posturas liberacionistas en franca oposición al magisterio, hacen más apremiante para los obispos colombianos la obligación de no callar. No podemos permitir que el *error obnubile las mentes* y lleve la zozobra a las conciencias; no podemos pasar por alto que se pretenda convertir la fe en praxis revolucionaria y reducir la Iglesia a una simple asociación de personas que luchan por la justicia, ni menos aún que se intente potenciar el Evangelio con la dialéctica marxista ("Identidad cristiana en la acción por la justicia", XXXII Asamblea plenaria, Bogotá 1975, n. 10 y 11, *Conferencias Episcopales de Colombia*, Tm III).

Los diferentes grupos cristianos respondieron enérgicamente a los obispos con un amplio documento: *Identidad cristiana en la acción por la justicia, una visión alternativa* (1975), firmado por las citadas CPS, SAL, y también CINEP (Centro de Investigación y Educación Popular, de los jesuitas), IPLAJ (Instituto de Pastoral Latinoamericano de la Juventud), SCCS (Servicio Colombiano de Comunicación Social), etc. Defienden su opción por los pobres concretos, rechazando un cristianismo ahistórico y presuntamente apolítico. El documento sería luego presentado al papa Paulo VI. A pesar de esta postura dogmática y descalificadora de la Iglesia colombiana, CPS fue el movimiento cristiano con mayor apuesta y definición política en el país; y el marxismo se constituyó en su herramienta privilegiada, en íntima, aunque conflictiva, relación con su fe cristiana.

8.4. *Comunidades Eclesiales de Base, CEBs* (1979-1992). Las CEBs nacen en Brasil en los años 60; representan un modo de "reinventar la Iglesia", como dirá Leonardo Boff en dos libros osados: *Eclesiogénesis*. *Las comunidades de base reinventan la Iglesia* (1979) y ***…Y la iglesia se hizo pueblo*** (1986);

junto con *Iglesia carisma y poder* (1987), le costarán su cátedra de teología, por las censuras de la Congregación para la Doctrina de la Fe. "Las CEBs representan una *nueva experiencia* de Iglesia, de comunidad, de fraternidad que se sitúa dentro de la más legítima tradición"; no son algo ocasional y pasajero, sino "una respuesta específica a una coyuntura histórica", dice Boff. Teológicamente significan "un renacer de la misma Iglesia y por consiguiente una acción del Espíritu". Nacen de la fe y meditación de la Palabra, y quieren ser *verdadera Iglesia*, con verdaderos *nuevos ministerios*: coordinar la comunidad, catequizar, organizar la liturgia, cuidar a los enfermos, alfabetizar, preocuparse (cf. Boff, 1986). Frente a la Iglesia *piramidal/ jerárquica/ patriarcal*, desigual, representan la Iglesia *circular/comunitaria/ pueblo de Dios*, fundamentalmente de los más pobres; una Iglesia liberadora.

Las CEBs se inician en Colombia en 1979, con el primer encuentro nacional, en pleno periodo de represión, con la crisis de las organizaciones de izquierda, pero una fuerte base del movimiento popular. Poco después (1981), la Conferencia Episcopal Colombiana condena de nuevo el CINEP de los jesuitas, su publicación *Controversia*, CPS, *Solidaridad* y estas nuevas comunidades, que "están imbuidas de ideología y propósitos que atentan gravemente contra la doctrina y la disciplina de la iglesia" (XXXVII Asamblea Plenaria, mensaje pastoral, Bogotá 1981, en *Conferencias Episcopales*). Años después (1986), el episcopado aún publicará un documento más duro contra la CEBs, diciendo que "carecen de la naturaleza eclesial… y se autodestruyen como comunidades, para reducirse a fuerzas contestatarias", y que "dan en proclamarse simplemente como comunidades 'populares', con un calificativo ambiguo, alejado de un espíritu evangelizador y se convierten en unidades cerradas, refractarias al magisterio y la disciplina eclesial" (XLV Asamblea Plenaria, Bogotá 1986). Las CEBs de Colombia serán la expresión de la Iglesia de los pobres; no un movimiento aparte de la Iglesia, sino una manera distinta de ser Iglesia, enraizada en la base popular; celebrarán otros tres encuentros nacionales importantes en 1982, 1984 y 1986, y en 1987 con la "Comunidades Cristianas Campesinas" (CCC).

Los primeros seis años de vida de las CEBs fueron particularmente intensos, con importante presencia en la Iglesia, y al mismo tiempo de martirio, víctimas de la violencia desatada en el país: los catequistas de Antioquía, los cooperadores laicos de Caquetá… y los sacerdotes Alvaro Ulcué (primer sacerdote indígena, párroco de Toribío), Daniel Guillard (de Cali), Irme Garcia (ortodoxo)… Pero la cadena de martirio se prolongará

en los años siguientes (1987-1992) con más sacerdotes (Angel Gutiérrez, Bernardo López, Jaime Restrepo, Jesús Martínez…) y más laicos (los mártires del Huila, etc.). Es el precio que debe pagar una Iglesia comprometida con los pobres, frente a los poderes políticos y económicos; una Iglesia comprometida con la justicia y la paz, frente a los defensores violentos de los privilegios.

9. CONCLUSIÓN. LA TDEL: DEL GRITO DE MONTESINOS A LA "IGLESIA POBRE" DE FRANCISCO

Esta breve y simbólica relación martirial, me parece una buena manera de concluir este trabajo sobre los inicios de la Teología de la Liberación en Colombia, que hunde sus raíces en el compromiso profético con los más pobres y explotados de algunas personas pioneras de la Iglesia colombiana (Juan del Valle, Alonso de Sandoval y Pedro Claver, etc.) y modernamente con teólogos y pastores como Richard Shaull y Camilo Torres (expresivamente, un protestante y un católico…), para encarnarse en movimientos comprometidos como los sacerdotes de Golconda y Sacerdotes para América Latina, hasta las Comunidades Eclesiales de Base, Cristianos por el Socialismo y otros grupos católicos y protestantes. Sin duda, una larga historia con aciertos y errores. La crítica radicar**ía sobre todo** en una aceptación demasiado ingenua del marxismo por parte de grupos y personas, junto con algunos fallos graves en estas organizaciones y personas, pero que no oscurecen su búsqueda incansable de un compromiso con los preferidos del Maestro de Nazaret: los más pobres; buscando vivir un cristianismo enraizado en el Evangelio. Algo fundamental para la teología, que si no se hace desde los pobres, como *locus theologici* fundamental, no puede ser una teología del amor salvador/ liberador de Dios para todos los hombres y mujeres, como ha afirmado desde su inicio y hasta hoy la TdeL. Porque, como dice Jon Sobrino en su "Carta a Ignacio Ellacuría" (2005): "*extra Pauperes nulla salus*" (en J. Sobrino, 2007).

La Teología de la Liberación ha sido en toda su historia alabada por unos y denostada por otros; nunca ha dejado a nadie neutral. Algunos agoreros han firmado hace años su "acta de defunción". Pero, como contestó jocosamente Gustavo Gutiérrez en una entrevista reciente: "La gente me

dice: 'La Teología de la Liberación ha muerto'. Yo les respondo: Puede ser que haya muerto, pero a mí no me invitaron al entierro"[5].

Lejos de haber muerto, la TdeL está bien viva, y vuelve una y otra vez a resurgir de sus cenizas, como el ave fénix, superando errores del pasado; y lo hace con nuevo vigor, pues ya ha traspasado hace décadas las fronteras latinoamericanas para extenderse a todo el mundo (cf. el magnífico volumen colectivo, coordinado por J.J. Tamayo-L.C. Susin, 2006). Además, contrariamente a algunos juicios simplistas, que nacen de un desconocimiento de la TdeL, sus problemas no tuvieron que ver tanto con la Iglesia o la propia teología, cuanto con los poderes económicos, políticos y los militares, como reconocía Gustavo Gutiérrez en la entrevista citada:

> "La Teología de la Liberación tuvo problemas, sobre todo, con los políticos y los militares. Le voy a dar dos ejemplos: en diciembre de 1987 tuvo lugar una reunión, en Buenos Aires, de los ejércitos de Canadá hasta Chile y Argentina, del continente. ¿Sabe usted cuál fue el problema? El *peligro* de la Teología de la Liberación. ¿Usted escuchó alguna vez que los ejércitos de Europa se hayan reunido para hablar de la teología de Rahner o de Congar? Nunca. Nosotros sí. ¿Quiénes matan? La sociedad civil. Nosotros tenemos centenares de personas asesinadas. ¿Quién mató a Romero? Roberto d'Aubuisson, un militar que ya está muerto; pero ese hombre no era de Iglesia, respondía sólo a sus intereses políticos".

El papa Francisco le ha dado a la TdeL carta de ciudadanía en la Iglesia, al prologar la nueva edición de un libro de Gustavo Gutiérrez, escrito en colaboración con el actual prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Gerhard L. Müller: *Pobre y para los pobres. La misión de la Iglesia*[6].

5 *Vatican Insider,* Febrero 2014, consultado en: http://www.lastampa.it/2014/03/07/vaticaninsider/es/ reportajes-y-entrevistas/gutirrez-muri-la-teologa-de-la-liberacin-no-me-invitaron-al-funeral-V6CNarwlPquvI9GZqW5dQI/pagina.html

6 G. GUTIÉRREZ, G.L. MÜLLER y SAYER, J. *Pobre para los pobres. La misión de la Iglesia*, Librería Vaticana, Roma 2014; *Iglesia pobre para los pobres*, CEP-IBC, Perú 2015. El libro fue publicado primeramente en alemán en 2004, y la edición italiana traduce su título, que resulta más expresivo: *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*, Ed. Messaggero-EMI, Padova 2013.
JUAN CARLOS SCANNONE publicó también recientemente *Le pape du peuple: Bergoglio raconté par son confrère théologien, jésuite et argentin*, CERF, Paris 2015; en el

En el libro dice el cardenal Müller: "El movimiento eclesial y teológico de América Latina, conocido como *teología de la liberación* y que luego del Vaticano II encontró resonancia mundial, *debe contarse entre las corrientes más significativas de la teología católica del siglo XX*". Y llega a decir: "Sólo por medio de la teología de la liberación, la teología católica ha podido emanciparse del dilema dualista del más acá y del más allá, de la felicidad terrenal y la salvación ultraterrena".

El título es una bien conocida frase del papa Francisco: "Sueño con una Iglesia *pobre y para los pobres.*". Por eso, han llegado a decir sus exponentes: "Todo ha cambiado con Francisco" (Jon Sobrino); "El mayor milagro es la aparición del papa Francisco, que está haciendo una revolución en el Vaticano" (Ernesto Cardenal); Leonardo Boff saludaba su llegada con la esperanza de que inaugure "una dinastía de papas del Tercer Mundo", una presencia fuerte y profética de la Iglesia latinoamericana en toda la Iglesia; en fin, Dom Pedro Casaldáliga: "La Teología de la Liberación se sintió respaldada por Francisco, que ha valorizado las Comunidades Eclesiales de Base, en el objetivo de impulsar una Iglesia pobre para los pobres". Y en la iglesia de Colombia, el cardenal-arzobispo de Bogotá y presidente del CELAM, Rubén Salazar, dijo recientemente en una entrevista: "Las intuiciones fundamentales de la TdeL están apareciendo de nuevo como verdaderas y válidas" (*Vida Nueva*-Colombia n.125, 2015).

¿Todo ha cambiado? Ojalá todo vaya cambiando, y se venzan las dificultades que se están oponiendo a ese cambio; porque particularmente para las mujeres, mucho tiene que cambiar la Iglesia... Con todo, la teóloga feminista brasileira Ivone Gebara piensa que Francisco "podría reconocer los equívocos milenarios de la Iglesia y ayudarnos mutua y colectivamente a avanzar".

Frente a los que pretenden hacer teología mirando solamente hacia atrás, creo que debemos decir con el polémico teólogo norteamericano Harvey Cox: "El único futuro de la teología es la teología del futuro". Y con Gustavo Gutiérrez, creo que "la teología del futuro deberá ser necesariamente

cap. 2 aborda la manera como la teología del Papa Francisco de acerca a la Teología de la Liberación, o mejor a la "Teología del Pueblo" de Lucio Gera.

una lectura crítica de la praxis histórica"; o con su clásica definición de la TdeL: "la teología es reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra" (Gutiérrez, 1975, p.38). Si la teología no tiene que ver con la vida de los hombres y mujeres, si no les ayuda a una lectura liberadora/salvífica/iluminadora de la vida de cada día, sobre todo a los más pobres, es una teología inútil, un puro *flactus vocis*.

LISTA DE REFERENCIAS

Alves, R. (1979). *Protestantismo e Repressão.* São Paulo: Ed. Ática.

_____. (2007). *Dogmatismo y tolerancia.* Bilbao: Ed. Mensajero.

_____. (ed.). (1971). *De la sociedad a la teología.* Montevideo: Tierra Nueva.

_____. (2002). "'…Era un cadáver lleno de mundo' (César Vallejo)", *Correio Popular,* Campinas, Brasil, 10 de noviembre.

Álvarez, C. (1990). "La Iglesia en 'diáspora' de Ricardo Shaull: un aporte protestante a la teología de la liberación", *Vida y Pensamiento,* vol. 10, núm. 1.

Avila, R. (1970). *La Liberación. Texto de Religión para el 4° año de enseñanza media.* Bogotá: Voluntad.

Bernal, L.C.-vallejo, E. (1985). *Comunidades de base en Colombia*. Bogotá: CINEP.

Boff, L. (1986) **…***Y la iglesia se hizo pueblo. "Eclesiogénesis", la Iglesia que nace de la fe del pueblo.* Santander: Sal Terrae.

Garzón, C. (2015). *El grupo Golconda y su presencia en los barrios populares de Bogotá*, Tesis de Maestría en la Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá, *pro manuscrito*.

Cendales, L., Torres, F. y Torres, A. (2005). "One sows the seed, but it has its own dynamics. An interview with Orlando Fals Borda", *International Journal of Action Research*, Vol 1, Issue1, Mering (Germany).

Cunha, C. y Bittencourt Filho, J. (ed.). (1985). *De dentro de furacão. Richard Shaull e os primórdios da teología da libertação.* São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.

Dussel, E. "Hipótesis para una historia de la teología en América Latina", en P.

Richard [ed.]. (1981). *Materiales para una historia de la teología en América Latina*. San José de Costa Rica: DEI.

_____. (1985). *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme.

_____. (1979). *El Episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres. 1504-1620*. México: CRT.

Echeverry, A. J. (2005). *Teología de la liberación en Colombia*. Bogotá: Universidad del Valle.

González, J.C. y solano, R. (1977). *Teología de la liberación*. Bogotá: USTA,.

Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme.

Gutiérrez, G. y Shaull, R. (1977). *Liberation and Change.* ATdeLanta: John Knox Press.

G. Gutiérrez, G.L. Müller y Sayer, J. (2014). *Pobre para los pobres. La misión de la Iglesia*. Roma: Librería Vaticana; (2015). *Iglesia pobre para los pobres*. Perú: CEP-IBC.

Guzmán Campos, G. (1969). *El padre Camilo Torres.* México: Siglo XXI (red. 1975).

Löwy, M. (1999). *Guerra de Dioses. Religión y política en America Latina*. Mexico: Siglo XXI.

Peresson, M. (2001). *Camilo Torres Restrepo: precursor de la teología latinoamericana de la liberación.* Bogotá: Dimensión Educativa.

Pérez Álvarez, E. (1982). "Richard Shaull sobre la marcha" (entrevista), *Cencos. Iglesias,* vol. XIX, n. 218.

Restrepo, J. D. (1995). *La revolución de la sotanas. Golconda 25 años*. Bogotá: Planeta.

Richard, P. (1976). *Cristianos por el socialismo, historia y documentación*. Salamanca: Sígueme.

Roldán, A. F. (2011) "La teología contextual de Richard Shaull: del paradigma de la revolución al paradigma de la liberación". *Teología y cultura*, año 8, vol. 13.

Saranyana, J.I. (2009). *Breve historia de la teología en América Latina.* Madrid: BAC.

Scannone, J.C. (2015). *Le pape du peuple: Bergoglio raconté par son confrère théologien, jésuite et argentin*. Paris: CERF.

Shaull, R. (1955). *El cristianismo y la revolución social.* Buenos Aires: La Aurora.

_____. (1964). "La forma de la Iglesia en la nueva diáspora". *Cristianismo y Sociedad,* vol. 2, n. 6, Montevideo.

_____. (1966). "El cambio revolucionario en una perspectiva teológica". *Cristianismo y sociedad,* 7.

_____. (1971). "Iglesia y teología en la vorágine de la revolución", en Rubem Alves et. al. *De la Iglesia y la sociedad,* Tierra Nueva, Montevideo, 30.

_____. *(*1991). *The Reformation and Liberation Theology. Insights for the Challenges of Today.* Louisville: John Knox Press.

Sobrino, J. (2007). *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*. Madrid: Trotta.

Tamayo, J.J. y Susin, L.C. (2006). *Teología para otro mundo posible*. Madrid: PPC.

Torres Millán, F. "Diversos orígenes de la teología de la liberación en Colombia"; ponencia en el Inst. de Teología Política de Münster en febrero de 2015, *pro manuscrito*.

_____. (comp.). (2013). *De Camilo a Golconda*. Bogotá: Proyecto Memoria Histórica.

Torres Restrepo, C. (1985). *Escritos*. Bogotá.

_____. (1961). *La proletarización de Bogotá: ensayo de metodología estadística.* Bogotá: UN.

Vigil, J. Mª (ed.). (1987). *Nicaragua y los teólogos.* México: Siglo XXI.

VVAA. (1985). *Conferencias Episcopales de Colombia*. Bogotá: Secretariado del Episcopado Colombiano, tomo III, 1962-84.

_____. *SAL.* (1978). *Documentos 1972-1978. Un compromiso sacerdotal en la lucha de clases*. Bogotá.

_____. (1969). *Golconda, el libro rojo de los "curas rebeldes"*. Bogotá: MUNIPROC.