Globethics Repository



El cambio dentro de la Teología Latinoamericana (Dos etapas) [The change in the Latin American Theology (Two stages)]

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	Segundo, Juan Luis, 1925-1996
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-10-31 00:54:12
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155911

EL CAMBIO DENTRO DE LA TEOLOGIA LATINOAMERICANA (Dos etapas)*

por: **Juan Luis Segundo**

Hay tantos, y a veces tan ridículos lugares comunes acerca de la Teología Latinoamericana, y especialmente de la llamada Teología de la Liberación que quiero poner en claro desde el principio que no voy a aburrirlos tratando de corregir esos comentarios. Por ejemplo no voy a tratar de demostrar que esta teología es ajena a la violencia que cualquier teología tradicional nos enseña y que ha sido utilizada en el hemisferio norte para permitir que el pueblo cristiano asesinara sin remordimientos a millones de personas durante la II Guerra Mundial, así como en otros campos de la batalla posteriores. No pretendo tampoco ser un ingenuo y no realista, ni negar que, dentro de lo que se denomina Teología Latinoamericana de la Liberación puede haber, y seguramente existen aspectos superficiales, jactanciosos y excesivos.

Antes bien, prefiero ocuparme de lo ocurrido en los años '70 –a mediados y aún a principios de la década– cuando los teólogos dividieron sus opiniones y produjeron el cambio al tomar en cuenta la receptividad y creatividad del pueblo laico, habiendo cambiado el camino para formular una teología liberadora en nuestro continente.

Hablaré, entonces, de por lo menos dos teologías de la liberación que co-existen actualmente en América Latina. Y dado el hecho de que no aparecieron simultáneamente, trataré de dar una visión histórica de sus respectivas causas, el contexto de su aparición, sus fines, sus métodos y sus resultados. Espero que esta visión histórica pueda ayudarnos para evitar una comprensión superficial de lo que está pasando en América Latina, como también la existencia de concepciones equivocadas y globales acerca del desarrollo en la teología de nuestro continente y de los diferentes puntos de vista que aparecieron durante los últimos veinte años.

I

Contrariamente con la apreciación común, de que la Teología de la Liberación, sin ningún título concreto, comenzó a distinguirse no menos de diez años antes que Gustavo Gutiérrez publicara su libro tan conocido: "Teología de la Liberación". Esto fue un tipo de bautismo, pero el niño ya había nacido y crecido...

---

* Conferencia inédita dictada por J.L.Segundo en el Regis College, Toronto, Canadá, en Diciembre 1983 - Enero 1984. Traducida del inglés por el Pastor Horacio Gualdieri.

El verdadero comienzo provino simultáneamente desde el pensamiento de muchos teólogos, en diferentes países y lugares de América Latina. Aun antes de comenzar sus sesiones el Concilio Vaticano II. Por lo menos, estos desarrollos se iniciaron varios años antes de la *Constitución Gaudium et Spes*, en 1965, que fue usado en gran medida como el aval oficial para los principales conceptos de esta Teología de la Liberación.

Pero volvamos a los años '60. Algo estaba ocurriendo, más o menos al mismo tiempo en todo el continente latinoamericano. Algo que estableció un nuevo contexto para comprender nuestra fe cristiana y por lo tanto para formular teología. Esto es de gran importancia para precisar y comprender el contexto social, político y teológico de este evento.

Hasta 1964, cuando los militares tomaron el poder en el Brasil, se pusieron de manifiesto los privilegios que se habían acordado a las universidades Las Universidades estatales, al menos, estaban dirigidas por un movimiento estudiantil generado en la segunda década de este siglo en Argentina.

Este movimiento que tuvo éxito en casi todos los países latinoamericanos, tenía como finalidad darle a la Universidad la libertad que necesitaba, enfrentando a la política gubernamental cuanto a otras presiones.

Esto no significó la des-politización de las Universidades. Al contrario, al hacer de los estudiantes los principales dirigentes de la vida universitaria (en conjunto con el claustro de profesores y las agrupaciones de profesionales egresados), y al ganar autonomía política, la universidad estatal comenzó a tener una suerte de poder paralelo en la política. Era tanto como decir: un estado dentro de otro estado. Devino libre para mantener cualquier clase de ideas políticas y sobre todo para desenmascarar a toda clase de herramientas intelectuales, ideologías mistificadoras usadas por nuestros gobernantes para ocultar y justificar las situaciones inhumanas vividas por la mayoría de nuestra población.

Sin embargo, fue precisamente en este contexto, que debemos evaluar a la Teología de la Liberación, esto es un nuevo enfoque de la fe cristiana desarrollada entre los estudiantes. Involucró una suerte de conversión cristiana, en tanto estuvieran preocupados por las consecuencias sociales de nuestra fe. Sin tomar en cuenta este contexto, uno puede caer fácilmente en la noción equivocada que la Teología de la Liberación es una rama específica de la Teología, recientemente creada y de alguna manera pomposa, tratando el "problema de la liberación" cualquiera sea lo que este término quisiera significar. Otra equivocación proviene de la falta de conocimiento de ese contexto, que consiste en creer que la Teología de la Liberación provino de una comprensión particular de la Teología política europea. Antes de conocer algo sobre esta última, si es que existió algo así en este tiempo, el estudiante universitario, usando ante todo la noción de la función social de las ideologías, ya había descubierto que toda nuestra cultura estaba obrando en beneficio de las clases dominantes, cualquiera haya sido la intención con que fue construída. Por supuesto no fue necesario ser marxista para hacer tal descubrimiento del sentido común, pero también es verdad que muchos estudiantes cristianos en la Universidad fueron guiados a esta comprensión por sus compañeros marxistas, así como a preocuparse por este hecho.

Más aún, los estudiantes cristianos no podían objetar el incluir a la teología – la comprensión de la fe cristiana – en los mecanismos ideológicos que estructuraban la totalidad de nuestra cultura. Y cuando expreso "la totalidad de nuestra cultura" quiero decir con esto que, aunque las ideologías son consciente o inconscientemente desarrolladas por las clases dominantes que se benefician con ellas, también penetran en toda la sociedad que ya se internalizan en las mentes de aquellas que son sus propias víctimas.

La gente pobre y marginada fue influenciada por la cultura para aceptar los elementos solapadamente distorsionadores y opresivos que justificaban su situación, y entre estos una teología distorsionada y opresiva. Ellos habían sido incapaces y no fueron enseñados para utilizar los instrumentos desarrollados por la ideología de la sospecha que juzgara a una cultura considerada imparcial y que pretendía – al mismo tiempo – servir a todas las clases sociales.

Esta sospecha ideológica, tanto para los estudiantes cristianos como para los teólogos que trabajaban con ellos, llegó a ser, entonces, fuente de una nueva visión acerca de lo que la teología debía llegar a ser y de como un teólogo era supuesto en el trabajo para desenmascarar los elementos escondidos anticristianos en la llamada sociedad cristiana.

Para comprender esta reflexión, daré un ejemplo – entre miles – que me será útil más adelante, para mostrar el cambio entre la primera y segunda etapa de la Teología de la Liberación.

No cabe duda de que Leonardo Boff, un franciscano brasileño es, actualmente uno de los más descollantes teólogos latinoamericanos. Como resultado de una experiencia pastoral en uno de los Estados más pobres del Brasil – el de Acre en la frontera con Bolivia – Boff escribió un artículo hace un par de años, en el que intenta reflexionar acerca de la fe cristiana, pretendiendo teologizar con miembros pobres e incultos de las Comunidades Cristianas de Base. Nos dice cómo experimentó, al principio, dificultades tanto en el diálogo como en la comunicación entre aquellos distintos niveles culturales.

Así dice en su artículo, que en cierto momento el diálogo se hizo vivaz. Fue cuando preguntó: ¿cómo nos redimió Jesús? A lo que muchos de los presentes respondieron: "a través de su cruz", en tanto que otros contestaron en términos levemente distintos: "a través de su sufrimiento".

En este punto de su reflexión, Boff recuerda aquellas respuestas dadas por la gente cristiana de origen popular.

Y ello resulta muy significativo para nosotros ya que demuestra, en un caso teológico particular, la actitud global de sospecha que debería tener un estudiante universitario acerca de la religión popular, y de su función en una sociedad opresora como la nuestra.

Boff escribe: "Me pregunto a mí mismo, ¿por qué aquella gente – de origen popular – asoció inmediatamente la redención con la cruz? Indudablemente por que no han aprendido el carácter histórico de la redención, es decir el proceso de liberación. Quizás es porque en sus propias vidas no hay otra cosa que sufrimientos y cruces. La cruz que la sociedad les ha obligado a cargar sobre sus propios hombros". Y la consecuencia para la teología la

desarrolla así: "Un Jesús que sólo sufre no es liberador. Genera un culto al sufrimiento y el fatalismo. Es importante reubicar dentro de la mentalidad de la gente común a la cruz en su verdadero lugar. . ."[1].

Creo que este ejemplo indica dos cosas: el método y la finalidad de esta primera etapa de la Teología de la Liberación.

Ninguna argumentación, por más sutil que sea, puede ocultar que el único rasgo metodológico pertinente de la teología latinoamericana es, de hecho, no partir de una lista sistemática de problemas teológicos, relacionados por una lógica interna por amor a las respuestas ortodoxas y creíbles para la solución de cada problema sino, por el contrario, en el preciso contexto que estoy describiendo, comenzar desde el compromiso para pensar en la causa del pueblo pobre y oprimido y de la consideración de su praxis, cada vez que percibimos que esta praxis está relacionada mediante la teología, con los mecanismos opresivos de toda la cultura.

Esta consideración de metas de la praxis nos hace reformular una teología cristiana capaz de transformar esta praxis en liberadora, es decir, teniendo como meta la ortopraxis: en este ejemplo, la meta es prevenir la pasividad y el fatalismo.

La situación que describo procura prevenirnos de dos preconceptos superficiales y erróneos: uno de ellos es que la Teología de la Liberación surge de la práctica y el otro es que la misma tiene como criterio principal para sus resultados, la ortopraxis en lugar de la ortodoxia.

En el ejemplo presentado puede apreciarse el verdadero papel de la praxis en la tarea de teologizar. La pasividad y el fatalismo en la gente común no son problemas intelectuales que piden soluciones teóricas sino que pertenecen, en realidad, al plano práctico de sus vidas, por cuanto en la base de la praxis hay siempre una sospecha sistemática que trata de percibir cualquier lazo posible entre alguna conducta opresiva e inhumana y una comprensión inhumana y opresiva de la fe cristiana.

En este sentido, y sólo en este sentido, la primera trayectoria de la Teología de la Liberación ha dado énfasis a la relevancia de la función hermenéutica de praxis y yo no trato de minimizarla, pero debo recordar que, por lo menos, los teólogos serios de América Latina como el del ejemplo citado, no pretenden reducir a la teología a respuestas superficiales y espontáneas ante los problemas que la gente cristiana percibe en la vida diaria y que salen a luz cuando se encuentran en las Comunidades Cristianas de Base.

En segundo lugar y concordantemente, cuando los teólogos de nuestro continente enfatizan la relevancia de la ortopraxis en contraste con la ortodoxia, no afirman con esto que prefieran la primera a la segunda, o que no se preocupen por el desarrollo histórico de los dogmas cristianos como un verdadero criterio en teología. No pueden negar, sin embargo, que el punto de partida de su tarea como teólogos está relacionado estrechamente con los

[1] Leonardo Boff, "Teología a Escuta do Povo", *Revista Eclesiástica Brasileira*, 41 (Março, 1981), 65.

hechos concretos de la heteropraxis que son claramente discernibles, como el culto al sufrimiento y el fatalismo al que alude Boff en su ejemplo.

Tampoco debemos olvidarnos de que estamos viviendo en uno de los continente más cristianos y más inhumanos al mismo tiempo. No debemos escapar al hecho que conecta a estas dos realidades. Por supuesto, lo que aparece al comienzo como un punto de partida heurístico, guiando nuestras investigaciones teológicas, debe aparecer al final como un foco pertinente, aunque siempre vago y evasivo, tal como la ortopraxis. Por tanto, humanización y liberación en la realidad de la gente deben medirse – hasta cierto punto – por nuestros logros teológicos, no importa cuán provisionales ni ambiguos sean.

Esta es la razón por la cual la finalidad de esa primera etapa de la Teología de la liberación, desde sus comienzos, fue rehacer, en la medida de nuestras posibilidades la totalidad de la teología.

Siendo fieles a ambas, la ortodoxia y la ortopraxis, nosotros sentimos la necesidad de desideologizar nuestro lenguaje y nuestro mensaje acerca de Dios, la iglesia, los sacramentos, la gracia, el pecado, el significado de Jesucristo etc. Bajo ningún concepto estamos interesados en crear una nueva rama de la teología que hablara de la liberación ni en hacer de la liberación el centro clave de toda la teología, reemplazando cualquier otro tema teológico.

En este sentido, el calificativo recibido en esa etapa teológica, a partir del famoso libro de Gustavo Gutiérrez, Teología de la Liberación,[2] nos puso, quizás, de "moda", pero también ayudó a distorsionar nuestra finalidad en cierta medida, empujándonos así hacia una batalla inútil contra los teólogos europeos y norteamericanos, y finalmente creó la sospecha entre las autoridades de la iglesia de la existencia de una supuesta intención para sustituir una "salvación sobre natural y vertical" por una liberación histórica y política. De cualquier manera, desideologizar la interpretación habitual de la fe cristiana, fue para nosotros la tarea necesaria para lograr que toda la iglesia conduzca a nuestra gente a la comprensión de la fe en ser más fieles al evangelio de Jesucristo y más capaces de contribuir a la humanización de todo el pueblo y de todas las clases sociales de nuestro continente.

Por supuesto, a través de actividades y agentes pastorales, esta Teología de Liberación tenía como finalidad la de alcanzar con un ritmo diferente a las distintas clases sociales; llegando a ser una formulación universal con la misma clase de universalidad que puede serle atribuida al conflictivo evangelio de Jesús.

Como lo dije al principio de esta charla, el origen de la nueva etapa de la Teología de la Liberación fue la Universidad, cuyos integrantes pertenecían a la clase media. Sabemos que, según los sociólogos, las clases medias son

[2] Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación: Perspectivas* (Lima: CEP, 1971).

consideradas como los sectores de mayor movilidad social dentro de las estructuras de la sociedad; generalmente inclinadas a provocar, ya sea alzamientos de la derecha cuando sienten que sus intereses o su orden social están amenazados, o a involucrarse en la tarea de reestructuración y liberación de la sociedad, cuando se sienten culpables.

De ahí que esta Teología de la Liberación no haya recibido su primer impulso de los oprimidos sino de la clase media, comenzando por los estudiantes.

Por eso ellos vivieron esta teología como una conversión gozosa y como un renovado compromiso. Como parte de la clase media los estudiantes percibieron claramente que ellos mismos pertenecían al sector opresor y estaban más o menos ligados con la ideología que defendían estos últimos. Pero también, como cristianos, se sentían más y más interesados en combatir por la liberación de los pobres y marginados; pero a su vez, se sentían bloqueados por los numerosos elementos opresores que ellos siempre consideraron partes constitutivas de su fe. Por lo tanto asumieron una nueva visión teológica de su fe como una fuerza liberadora que alcanzó a una ancha franja de los cristianos de la clase media. Y así aceptaron y cumplieron como un nuevo tipo de cristianos comprometìdo con la liberación, aún cuando fuera en contraposición con sus propios intereses y privilegios materiales.

Creímos como teólogos en aquellos tiempos, y algunos de nosotros aún lo creemos que este movimiento entre los miembros más activos y creativos de la iglesia puede eventualmente llegar, tarde o temprano, a toda la gente oprimida de nuestro continente a través de las actividades pastorales de la iglesia siguiendo esa nueva línea y llevando un nuevo mensaje.

Por lo tanto, el primer recorrido de la Teología de la Liberación fue comprometerse a largo plazo y hacia una meta final... pero algo diferente ocurrió.

II

A continuación, examinaré la segunda etapa de la Teología de la Liberación. Creo que nos será útil recordar los elementos que hemos destacado en la primera, o sea: el origen de una teología de la conversión de los grupos de clase media, la característica metodológica de poner bajo sospecha la forma acostumbrada de comprender nuestra fe cristiana, que estaba distorsionada en todos los niveles de la sociedad por ideologías tendenciosas que ocultaban y justificaban el "statu-quo", y, finalmente la meta a largo plazo de proveer a las actividades pastorales de la iglesia de una teología nueva y desideologizada, capaz de hablar de los temas comunes de la fe cristiana como fueron al principio, por ejemplo, el de una revelación de la voluntad humanizadora y liberadora así como del ser mismo de Dios.

Consideraré brevemente el nuevo contexto para la teologización: la gente común. Este contexto ya existía en la mayor parte de los países de América Latina, pero fue descubierto – es un decir – con la ayuda de algunos de los movimientos populares o populistas que atrajeron a la opinión pública en los

primeros años de la década del '70, y todavía más abiertamente en los últimos años de la misma década. Llamaré la atención sobre el hecho de que este nuevo contexto de la teologización es importante, porque uno parte del punto de vista acostumbrado, con referencia a dos cuestiones: el fundamento intelectual de la teología y el remanido punto de vista del simplismo cultural al ver a los países del Tercer Mundo solamente como países subdesarrollados económicamente y como sociedades pobres.

Sigamos muy brevemente a uno de esos movimientos poderosos de tinte popular en América Latina: el peronismo de Argentina. Como se sabe, Perón fue libremente electo y reelecto presidente de la Argentina. Su gobierno se extendió a lo largo de más de diez años hasta que un golpe militar lo derrocó en 1955. Perón marchó el exilio y permaneció en España por casi veinte años. Y luego, en otra nueva y libre elección se le otorgó la presidencia por un nuevo período (en 1973) que finalizó un año después con su muerte.

Este es, en general, el escabroso esquema histórico de los acontecimientos políticos que nos servirán de excelente ejemplo para explicar el cambio que se produjo entre los intelectuales latinoamericanos en general y dentro de la Teología de la Liberación en particular.

¿Qué pasó con los intelectuales y teólogos en esos veinte años del exilio de Perón? Cuando Peron salió para el exilio, la Argentina estaba profundamente dividida políticamente. Por diferentes y muy comprensibles razones la clase alta, la clase media alta, los intelectuales y la mayoría de la jerarquía católica eran completamente antiperonistas. No así la clase media baja y la clase trabajadora, tanto en las zonas rurales cuanto en las urbanas, las que permanecieron fervientemente peronistas durante esas dos décadas.

Debemos destacar que la insatisfacción de los intelectuales durante el primer período presidencial de Perón fue claramente causado por el fundamento liberal de una ideología política indefinida por parte de Perón y un nacionalismo de derecha que estaba ligado con elementos afines al fascismo y el antisemitismo. Los intelectuales estaban contra Perón por causa de la democracia y por causa del mismo pueblo.

De todos modos los sucesivos fracasos de muchos gobiernos civiles y militares no peronistas hicieron que los intelectuales en general y los católicos en especial reflexionaran sobre su anterior posición política. Así descubrieron el mecanismo de su error político anterior y se convirtieron al peronismo para apoyar a la misma mayoría popular que sufría la opresión de cada nuevo gobierno pero se mantenía siempre fiel al viejo líder. En tal forma, cuando Perón regresa del exilio tenía a su disposición, junto al antiguo apoyo monolítico popular, al nuevo apoyo de la mayoría de los intelecturales y particularmente de una "nueva" teología de la liberación.

Yo supongo que esta conversión de los intelectuales y por lo tanto de los teólogos (ya que estos últimos pertenecen por definición a los primeros en su específica tarea: "intellectus fidei") tenía sus raíces en la experiencia dolorosa, propia de los intelectuales. En Latinoamérica y en todas partes trataron de pensar y generar ideas en beneficio del bien común. Muchas veces hablaron en contra de sus propios intereses en nombre de la gente "que no tenía voz",

supuestamente incapaz de reconocer cuáles eran sus intereses actuales. Y finalmente descubrieron que no sólo no eran comprendidos por la gente por la que ellos intentaban pensar y hablar, sino que la corriente fundamental de la historia los dejaba fuera de las victorias populares.

La conversión significa pues, para muchos intelectuales una especie de autonegación. En lugar de enseñar, ellos debían aprender. Y para poder aprender de la gente común, debían integrarse, aun mentalmente, con esa gente común y dejar de lado la permanente sospecha entre los intelectuales, de que el pueblo está siempre equivocado.

Dado este contexto, consideramos por ejemplo, la crisis de mediados de la década del '70 en la Teología de la Liberación en América Latina y el consiguiente cambio o etapa desde la primera a la segunda.

Había algo muy obvio: el sufrimiento de los movimientos populares o populistas, ya sea fuera o dentro de la iglesia, había mostrado que la gente común no había comprendido, siquiera dado la bienvenida o algún aspecto de la primera etapa de la Teología de la Liberación. Y que en realidad reaccionó con su crítica sobre los supuestos elementos opresivos en la religión popular. Resistieron las nuevas tendencias de la pastoral y trataron de corregirlas.

La primera etapa de la Teología de la Liberación había hecho surgir esperanzas, entusiasmos y conversión solamente dentro de las clases medias que estaban integradas dentro de la cultura europea. Es verdad que este interés por los pobres y oprimidos los había hecho peligrosos para el "statu quo", pero la persecución sobre la clase media "izquierdista" en toda América Latina no llenó la brecha entre ellos y las clases populares.

Parece, entonces, que si los teólogos tenían que ser, todavía, "los intelectuales sistematizados" en relación con la gente común, es decir, útiles como intelectuales encargados de comprender la fe popular, fueron obligados a aprender como vivía su fe la gente oprimida. Por lo tanto Enrique Dussel acuñó para los teólogos y agentes pastorales la expresión *el discipulado de los pobres.* Y Leonardo Boff habló acerca de una nueva "eclesiogénesis", *una iglesia nacida a partir de los pobres*[3]. Y Gustavo Gutiérrez puso título a su nuevo libro:*"La fuerza histórica de los pobres"*[4].

Los teólogos, pretendiendo ser en los asuntos religiosos los "intelectuales sistemáticos" de los pobres y la gente inculta, comenzaron a entender que su función era la de unificar y estructurar una comprensión de la fe de esta gente y al mismo tiempo arraigar y defender las prácticas que provendrían de esa misma fe.

Por supuesto, no todos los teólogos latinoamericanos estuvieron de acuerdo con este cambio. Algunos todavía se rehúsan a desistir de la primera función que proviene de la sospecha de que la teología, al igual que otras

[3] Cf. Leonardo Boff, *Eclesiogénese* (Petrópolis: Vozes, 1977).

[4] Gustavo Gutiérrez, *La Fuerza Histórica de los Pobres: Selección de Trabajos* (Lima: CEP, 1979).

características culturales totalizadoras pueden ser consideradas como un instrumento de opresión y, por ende, una teología no cristiana. Y por otra parte los hechos señalan obviamente que los teólogos específicamente pertenecientes a la segunda etapa no pueden sino hacer presente la misma sospecha central. Recordemos, por ejemplo, la experiencia de Leonardo Boff tratando de dialogar con miembros de las Comunidades Cristianas de Base, en Acre, sobre la redención de Jesús. El no pudo sino concluir que los teólogos deben (según sus propias palabras) "reubicar a la cruz en su verdadero lugar, dentro de la mentalidad de la gente común". Al decir esto, Leonardo parece actuar como un teólogo de la primera etapa de la Teología de la Liberación Latinoamericana. Pero al comienzo de su artículo encontramos una pequeña introducción que contiene el principio metodológico de la segunda etapa. Boff escribe: "En una iglesia que ha optado por la gente, por los pobres y por su liberación, el aprendizaje principal de la teología proviene del contacto con la gente (el pueblo). ¿Quién evangeliza al teólogo? La fe demostrada por la gente fiel, su capacidad de introducir a Dios en toda su lucha y su resistencia contra la opresión que tienen que sufrir como una costumbre[5].

Yo no sé si ustedes perciben que hay una contradicción involuntaria entre la pretensión de haber sido evangelizado y enseñado por los pobres y por el otro lado la pretensión de reubicar en la mentalidad de esa gente el verdadero significado de la cruz y el sufrimiento. ¿Cómo puede una concepción pasiva y fatalista de Dios evangelizar al teólogo?

Yo creo que en este punto tenemos que comprender dos cosas: por una parte entender el significado y por otra apreciar la dificultad en el cambio dentro de la Teología de la Liberación Latinoamericana, a la que estoy aludiendo en el título de mi conferencia. No hay duda de que en ambos casos se comparte la misma intención global de liberación y de humanización con aquellos que sufren por las estructuras más injustas de nuestro continente, pero esto no puede ocultar el hecho de que estamos enfrentando a dos teologías diferentes bajo el mismo nombre: diferentes en su esfera de acción, diferentes en su método, diferentes en sus presuposiciones y diferentes en sus consecuencias pastorales.

III

Concluiré esta exposición señalando las características opuestas de ambas teologías de la liberación que en la actualidad existen y trabajan simultáneamente en América Latina.

Si consideramos su *esfera de acción,* ambas etapas parecen haber fallado considerablemente en el cumplimiento de las expectativas que ellas mismas promovieron.

[5] Leonardo Boff, art. cit. p. 55.

Esto es, que la primera etapa de la Teología de la Liberación falló en tanto no pudo proveer a la iglesia latinoamericana de una nueva y desideologizada teología, que tratase, en forma liberadora los temas comunes en las actividades pastorales: Dios, los sacramentos, la gracia, etc. Pienso que en este fracaso influyeron tres causas principales:

La primera fue el nombre. En lugar de haber tomado la vieja teología dándole levemente un nuevo contenido a cada campo de ella, el nuevo nombre sonaba como de una nueva y peligrosa clase de teología, más ocupada en política que en un avance serio de la teología enseñada en los seminarios y las universidades. A este peligro interno pronto se le añadieron las presiones y las amenazas de las autoridades civiles y militares sobre la iglesia para evitar cualquier actividad explícita conectada con la teología de la liberación.

En segundo lugar, la nueva teología, identificada por su nombre a tal punto que llegó a asociar no sólo a los teólogos sino a grandes segmentos de la clase media laica de la población, promovió en toda América Latina una ola de dudas y críticas fuertes acerca de la *religión popular* (y de otra forma más justamente llamada "catolicismo popular") como que era opresiva y totalmente no-cristiana. Esto provocó una reacción creciente contra la teología de la liberación dentro de la jerarquía de la iglesia, que trataba de mantener a las masas dentro de la iglesia. La acusación de que estaba más o menos influenciada por el marxismo en el análisis de la relación entre religión y opresión, fue una razón inmediata aunque injusta para evitar que la mayoría de los teólogos de esta línea de pensamiento, pudieran acceder a la enseñanza en institutos, seminarios y facultades, destinados a preparar agentes pastorales para la Iglesia en América Latina.

En tercer lugar, muchos de los teólogos latinoamericanos, agrupados bajo esta bandera que los hizo estar de "moda" en el mercado internacional, aunque no muy apreciados en sus iglesias particulares, se comprometieron en una batalla implacable e inútil con sus colegas europeos y norteamericanos comparando métodos y *loci* teológicos. Como resultado, veinte años después, la Teología de la Liberación es más una repetición apologética de sí misma, que un discurso teológico constructivo.

Es aún más difícil determinar hasta qué punto la segunda etapa de la Teología de la Liberación ha logrado su objetivo, no sólo porque ha funcionado en nuestro continente durante un tiempo mucho más limitado sino, sobre todo, por la cierta modestia de sus principales objetivos.

Actualmente, creo que debe quedar claro que esta modestia, parte de la conversión que es requerida del intelectual, confrontado con los intereses y modo de pensar de la misma gente. En cierta medida, esta conversión demanda una renuncia a las características críticas y creativas que el intelectual puede sacar de él o ella misma, para poder comprometerse libremente como un instrumento del pueblo.

No es extraño, por lo tanto, que un teólogo en ese preciso contexto no pueda presentar trabajos serios, o mejor dicho obras que sean consideradas de peso por otros intelectuales que están trabajando en el mismo campo de pensamiento. Así, por ejemplo el segundo trabajo teológico de

Gustavo Gutiérrez, su libro *La fuerza histórica de los pobres,* no puede considerarse de la misma calidad intelectual que caracterizó a *Teología de la Liberación.*

Cualquiera que ignore el contexto y el cambio que estamos considerando, podría pensar que la calidad teológica de Gustavo ha disminuído marcadamente y que el trabajo no alcanza a superar una cierta suerte de propaganda debatible, aunque tiene una calidad más allá de la que puede caracterizar ordinariamente a la gente, y a lo que él produce. La misma comparación puede hacerse respecto de ciertos libros de Leonardo Boff, por ejemplo *Cristo Liberador* pero sobre todo *La Pasión de Cristo-La pasión del mundo*[6] en relación con obras más recientes, tales como las que se relacionan con las nuevas formas eclesiásticas y una iglesia que nace del pueblo.

Como resultado, tratando de indicar exactamente en qué medida la segundo etapa de la Teología de la Liberación ha tenido o no tanto éxito en su propio cuestionamiento, yo diría que —considerando el contexto— se puede decir unicamente que ha obtenido su objetivo en alrededor del cincuenta por ciento y en los dos niveles.

En primer lugar es verdad que esta segunda fase de pensamiento ha conquistado para la Teología de la Liberación una parte importante dè la Jerarquía eclesiástica. Ya hemos indicado que la resistencia a la primera procede de la crítica vis-a-vis con la religiosidad popular, o simplemente por su forma de concebir la religiosidad cristiana en América Latina. A este respecto, la segunda etapa disipó muchas sospechas cuando aceptó la religión corriente de la gente como un elemento que en general es liberador. En aquellos ámbitos en que la iglesia se sintió más poderosa al proteger a la gente común, aun contra los gobiernos y su represión, como en el caso de Brasil, la segunda etapa fue ampliamente aceptada. Desde este punto de vista, la Conferencia de Puebla no fue una aceptación de esta línea pero —al menos— fue un compromiso entre ella y aquellos que querían una condenación global de la Teología de la Liberación. Sin embargo, es imposible ignorar cualquiera que sea nuestra opinión acerca de la justificación de la religiosidad popular, que el aspecto político de esta segunda etapa fue tanto o más acentuado que en la primera. En realidad, en la primera se puso en contacto con intereses políticos a través de una redefinición de la fe, que prestó mucha atención a la influencia de la misma en la actividad política de los cristianos. Sin embargo, esta segunda etapa acepta, hasta cierto punto, que el control y delineamiento de la postura política de la liberación proviene de la misma gente. Cuando el teólogo se hace parte del pueblo, brinda un mayor apoyo político para sus reivindicaciones políticas. Por eso se comprende que una teología relacionada con el peronismo, se comporte mucho más políticamente que en un intento para reformular una teología en general en el camino de su desideologización.

[6] Leonardo Boff, *Paixão de Cristo-Paixão do Mundo* (Petrópolis: Vozes, 1977).

Lo mismo puede decirse del Brasil, donde los obispos de diversas diócesis distribuyeron guías políticas durante la última elección para enseñar a la gente cómo tomar una opción política entre los diferentes partidos. Y lo mismo ocurre en relación con las Comunidades Cristianas de Base y la política de todo el proceso que caracteriza la situación presente en Nicaragua.

Mas aún, hay otro nivel en el cual se han alcanzado objetivos en la segunda etapa de la Teología de la Liberación y que deben ser ser considerados, aunque sus logros hayan sido muy modestos. Por más intensa que sea la conversión del teólogo hacia el pueblo, este intelectual no puede renunciar al ejercicio de cierto criticismo. Ya hemos visto que existe un cierto "lapso" o contradicción entre la pretensión de aprender teología a partir de la gente común y el intento de reubicar en la mentalidad de ella el verdadero significado del sufrimiento, en el ejemplo de Leonardo Boff. Pero generalmente, esta etapa de la teología ha tratado de proveer principios más balanceados a pesar de que parece haber un vacío de criticismo hacia el fenómeno popular.

Considera el tema como el de "rescatar y promover los valores cristianos en la cultura popular". Obviamente es con esta finalidad que uno tiene que estar inmerso en ella, pero no con los ojos cerrados. En una cultura hay elementos negativos si bien el teólogo puede descubrir en ellos aspectos liberadores. La cuestión, entonces, es distinguir —cuando sea posible— a unos de otros y promover alguno, mientras moderamos o reprimimos a otros.

Pienso que es imperativo explicar brevemente, por qué los resultados de esta segunda etapa han sido mucho menores de lo que se esperaba. Y creo que esta explicación es más necesaria aquí, cuando el contexto latinoamericano en su nivel cultural es más desconocido.

Contrariamente a lo que es América del Norte, América Latina es un mosaico de culturas, en un grado y profundidad difícil de imaginar fuera de ese contexto. No se debe sólo a la existencia de inmigrantes de la Europa Occidental o Central —aunque ellos también existen— ni de inmigrantes de culturas desarrolladas durante siglos en Asia. Se trata, en realidad, de un problema de culturas muy antiguas, desde los tiempos de la Conquista y la Colonización por España y Portugal. Culturas precolombinas, como la de los Aztecas, los Mayas, los Incas (y civilizaciones indígenas menores como la Guaraní, que se desarrollan en las reducciones jesuíticas), que permanecieron como enclaves en una civilización occidental, impuesta e introducida por los conquistadores occidentales. A todo esto se le debe añadir la introducción de esclavos africanos, quienes fueron privados violentamente de su propia religión y obligados a aceptar el cristianismo.

La cuestión fundamental es reconocer que esta gente nativa de Africa y América pudo preservar durante siglos, bajo nombres cristianos, ritos y credos de sus antiguas religiones y culturas. Estos enormes esfuerzos de las culturas antiguas para sobrevivir al impacto creciente de la cultura moderna occidental, sustentada por una economía de mercado que no reconocía ninguna diferencia cultural y que han sido reconocidas por la iglesia sólo recientemente. Esa lucha ha tenido un carácter liberador: el derecho de estos pueblos a mantener sus propias culturas. Más aún, esas culturas, encerradas en sí

mismas, exhibieron algunos valores que pueden ser considerados muy cristianos y opuestos al consumismo y al creciente individualismo de la cultura urbana occidental.

La Teología de la Liberación en su segunda etapa ha dado gran relieve a estos valores. Aunque no ha tenido en cuenta un importante elemento antropológico de estas culturas, es decir su carácter monolítico. Son tales, en parte porque son primitivas, y en parte porque así pueden defenderse mejor. Muchos esfuerzos por "rescatar los valores cristianos" de esas culturas no cristianas, y especialmente de las religiones de estos pueblos, han fallado porque no se han percatado de que todo está relacionado a una comprensión unitaria de la existencia. Es una cuestión de sobrevivencia, donde el cambio – por ejemplo en la religión– es considerado terriblemente peligroso.

Como resultado de esta segunda etapa de la Teología de la Liberación, encontramos que se ha dedicado una gran cantidad de energía al trabajo pastoral con estos pueblos de culturas antiguas. Sin embargo al intentar modificar los ritos, lugares e instrumentos de adoración, la idea de lo religioso y todo lo demás, – todo en el nombre del rescate de los más valiosos y liberadores elementos cristianos– nos encontramos con que la energía empleada no ha logrado los resultados esperados.

Expondremos a continuación ciertos elementos relativos al *método* en ambas etapas de la Teología de la Liberación. Para cumplir este propósito sería interesante considerar algunas observaciones de Jon Sobrino, otro de los teólogos de la liberación que ha pasdo por el mismo cambio de las dos etapas citadas.

En una conferencia dada en una reunión sobre el método teológico, que tuviera lugar en México en 1975[7], (que publicada posteriormente), Sobrino se refiere al contexto en el cual nació la Teología de la Liberación, es decir la Universidad latinoamericana, como algo relacionado muy de cerca con la metodología. Dice allí, que los fundadores de esta teología no fueron teólogos profesionales sino más bien, gente que "llegó a ser teólogo como consejero de grupos de acción", tal como los sacerdotes involucrados en la tarea pastoral. De este contexto nace una característica metodológica importante a la que ya nos hemos referido y que Sobrino introduce con estas palabras: "Nosotros pensamos que la teología latinoamericana está más consciente que la teología europea de su propio *statu* como conciencia del hecho. Obviamente este es el problema de la ideologización de la teología europea"[8].

Y precisamente por esta sensibilidad, de acuerdo con Sobrino mismo, las *ciencias sociales* se usan en forma similar al uso que la teología hizo de la filosofía en los siglos pasados. Las ciencias sociales proveen al teólogo que quiere realizar las desideologización de su tarea, con herramientas cognosci-

---

[7] Jon Sobrino, ***Resurrección de la Verdadera Iglesia: Los Pobres, Lugar Teológico de la Eclesiología*** (Santander: Sal Terrae, 1981) Capítulo I, "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana", ppa. 21-53.

[8] Ibid., p. 34.

tivas valiosas, pero que son instrumentos que por causa de su complejidad y sutileza están más allá de la comprensión de la mayoría de la gente.

Pero en un artículo posterior Sobrino pasa a la segunda etapa de la Teología de la Liberación. El subtítulo de éste es bastante interesante: *"Los pobres: el "locus" teológico de la eclesiología"* y allí escribe: "Por lo tanto, la Iglesia de los Pobres encuentra el lugar histórico de conversión, el lugar del otro y la fuerza de llegar a ser el otro. Y la cosa más importante, aunque aparentemente trivial, en términos de mera conceptualización reflexiva, es que consecuentemente aparece en una buena medida"[9].

El proceso de llegar a ser el otro en la iglesia, ocupa por lo tanto la posición teológica que las ciencias sociales y su instrumentalización tenían en la primera etapa de la Teología de la Liberación para la desideologización. Hasta cierto punto es interesante que esta segunda etapa, en cierta forma, regresa a la filosofía, porque encuentra en ella los medios para establecer la exposición teológica razonada para llegar a ser el "otro" entre la gente común. Uno puede observar por ejemplo, la influencia profunda del filósofo Emmanuel Levinas tanto en Enrique Dussel como en Juan Carlos Scannone, dos de los importantes teólogos de esa segunda etapa[10].

Para concluir esta exposición, me doy cuenta de que hay muchas preguntas que todavía no se han contestado. Y que es verdad que yo no tengo respuesta para muchas de ellas. Por ejemplo, ¿son estas dos etapas complementarias? ¿se oponen? Por supuesto, como intentos de liberar y humanizar a la gente a través de la fe cristiana, deben ser consideradas como complementarias. Sin embargo, se basan en presuposiciones opuestas, tienen diferentes estrategias y sus métodos en realidad no son fácilmente compatibles.

Quizás la única cosa que podamos suponer es que después de veinte años de trabajo la Teología de la Liberación está profundamente viva en nuestro continente aunque tome diferentes formas en distintas clases o grupos de la sociedad. Es nuestra esperanza común que estas distintas formas probarán que son convergentes. En todo caso, con este conjunto de datos, uno puede tener un mejor y más ajustado marco referencial de lo que está ocurriendo en América Latina con la Teología de la Liberación o simplemente con la teología. Al tratar de focalizar la atención en el importante cambio que se realizó en nuestro continente, en la mitad de la década del '70, mi finalidad ha sido la de proveer un relato más completo y balanceado de algo abstracto y remoto. Mi propósito, se haya cumplido o no, fue planteado desde el principio como un desafío. El desafío no es hacer la misma cosa que estamos haciendo, porque eso no tendría sentido, sino el de luchar creativamente por la misma causa cada uno en su propio contexto, con sus propios instrumentos y ante todo, con sus propios corazones.

---

[9] Ibid., p. 163.

[10] Ver *Fe cristiana y cambio social en América Latina* (Sígueme, 1973) pp. 69, 91 y 97; *La nueva frontera de la teología en América Latina* (Sígueme, 1977) pp. 18 y 215. (Nota de la Redacción).

ATLAS erials

Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.