

LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

20 años de una praxis y reflexión teológico-pastoral

CAMILO MACCISE

La *Instrucción* de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la « Teología de la Liberación », publicada el 3 de septiembre de 1984, ha servido de caja de resonancia para dar a conocer al gran público el esfuerzo de reflexión teológico-pastoral realizado por los creyentes latinoamericanos a partir de la realidad en la que viven su compromiso cristiano¹. Es una reflexión nueva que desconcierta a quienes están habituados a concebir la teología y a exponerla en la tradicional forma dogmático-sistemática. La Teología de la Liberación (TdL) no parte, en efecto, de consideraciones abstractas. Es expresión de « un movimiento eclesial y político de la base, que cuenta con la adhesión de miles de religiosos, sacerdotes, laicos en las más variadas situaciones. El 'discurso de la TdL no es intra-teológico, sino que surge de una *praxis* histórica »². Enraizado en una pastoral se nutre de ella y la ilumina. En ella se privilegia la opción por los pobres. Desde una solidaridad con ellos y asumiendo sus inquietudes y problemas, sus esfuerzos y esperanzas, recupera el sentido profundo de la Buena Nueva, la anuncia a todos y la reflexiona en la historia con el auxilio también de las ciencias sociales. Esto, unido al hecho de surgir en países del Tercer Mundo y de ser un movimiento reciente — en proceso aún de desarrollo y maduración — ha dado origen a grandes debates intraeclesiales sobre su temática, su método, sus enfoques, sus valores y sus limitaciones.

En este contexto histórico y eclesial de la TdL se hace indispensable para comprenderla y juzgarla mejor conocer las principales etapas de su evolución. En ellas irán apareciendo sus rasgos más característicos y sus representantes más notables en su contexto eclesial

¹ En ambientes católicos y no católicos, universitarios y sindicales en toda Europa se han organizado mesas redondas, debates, conferencias sobre la Teología de la Liberación. En esas reuniones se analizan y discuten los desafíos que presenta a la conciencia cristiana y a la cultura occidental.

² E. DUSSEL, *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*, en *Historia de la teología en América Latina* (San José, Costa Rica, 1981) p. 446.

y social. De ello nos ocuparemos en este trabajo de síntesis histórica. Contamos ya con abundantes datos controlables que nos permiten una presentación sintética de los orígenes y del desarrollo de esta teología³, aunque la cercanía de los acontecimientos que la hicie-

³ Estos datos, como es natural, cuando se trata de historiar un movimiento reciente y en desarrollo, se encuentran dispersos en libros, artículos, documentos impresos o mimeografiados. Algunos presentan un panorama global del origen y de la evolución de la TdL; otros se detienen en alguna etapa o acontecimiento importante en el proceso histórico. Sin pretender ser exhaustivos, damos una orientación bibliográfica para un acercamiento a la « historia » de la TdL:

AA.VV., *Fe cristiana y cambio social. Encuentro de El Escorial*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1973.

AA.VV., *Cinco años de Medellín: 1968-1973*. Lima, Univ. Católica, 1973.

AA.VV., *Teología de la liberación. Conversaciones de Toledo*. Burgos, 1974.

AA.VV., *Théologies de la libération en Amérique Latine*. Paris, Beauchesne, 1974.

AA.VV., *Liberación y cautiverio. Primer Encuentro latinoamericano de teología (agosto 1975)*. México, 1976.

AA.VV., *Kirche und Befreiung*. Asschaffenburg, Pattloch, 1975.

AA.VV., *Christlicher Glaube und gesellschaftliche Praxis*. Asschaffenburg, Pattloch, 1978.

CABESTRERO, T., *Los teólogos de la liberación en Puebla*. Madrid, PPC, 1979.

CEHILA, *La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla*. Bogotá, CODECAL, 1979.

CELAM, *Liberación: Diálogos en en CELAM*. Bogotá, CELAM, 1974.

CHENU, M.D., *Un nuovo evento: i teologi del Terzo mondo*, en « Concilium » n. 4 (1981) 44-53.

COMBLIN, J., *La liberación en el pensamiento cristiano latinoamericano*, en « Servir » (México) 10 (1974) 11-30.

CRB, *Dez anos de Teologia*. Rio de Janeiro, Ed. CRB, 1982.

DUSSEL, E., *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979)*. México, CEE-Edicol, 1979.

Historia y teología de la liberación. Buenos Aires, 1975.

Hipótesis para una historia de la teología en América Latina, en CEHILA, *Historia de la teología en América Latina* (S. José, Costa Rica, 1981) 401-452.

GARCIA GONZALEZ, J., *Le scaturigini della teologia della liberazione*, en « Rassegna di Teologia » 14 (1973) 217-227.

GIBELLINI, R., (editore), *La nuova frontiera della teologia in America Latina*. Brescia, Queriniana, 1975.

GUTIERREZ, G., *Movimenti di liberazione e teologia*, en « Concilium » n. 3 (1974) 163-176.

HERNANDEZ, B.M., *Los pasillos de Puebla*. Madrid, PPC, 1979.

HOUTART, F., *Le conseil épiscopal d'Amérique Latine accentue son changement*, en « Informations Catholiques Internationales » n. 481 (1975) 10-24.

KLOPPENBURG, B., *Génesis del Documento de Puebla*. Bogotá, CELAM, 1979.

LOPEZ TRUJILLO, A., *Teología liberadora en América Latina*. Bogotá, Ed. Paulinas, 1974.

Perfiles de Puebla. Bogotá, CELAM, 1979.

La teología de la liberación. Datos para su historia, en « Sillar » 5 (1985) 17-34.

MIGUEZ BONINO, J., *La théologie protestante latino-américaine aujourd'hui*, IDOC-Internacional 9 (1969) 77-94.

Doing Theology in a Revolutionary Situation. Philadelphia, Fortress Press, 1975.

MONDIN, B., *I teologi della liberazione*. Roma, Ed. Borla, 1977.

ron surgir y la polémica, aún vigente, no hagan posible tener la claridad que sólo puede dar el tiempo⁴.

Conscientes de esta limitación inevitable, trataremos de presentar el origen y desarrollo de la TdL en *tres etapas* configuradas por circunstancias y acontecimientos sociales y eclesiales diferentes que van condicionando y marcando la reflexión teológico-pastoral de América Latina. En cada una de ellas los enfoques y la temática inicial se van decantando y se expresan en escritos, encuentros, diálogos que contrastan opiniones y puntos de vista.

La primera etapa, la de los *orígenes* de la TdL, la situamos en el período de tiempo que va de 1960 a 1968; la segunda se tiene de 1968 a 1978 y es la de *crecimiento y desarrollo*; la tercera, de la *consolidación*, se empieza a configurar a partir de 1978.

LAS RAICES DE UNA NUEVA TEOLOGIA (1960-1968)

1. Una teología y una pastoral de imitación

Hasta principio de los años Sesenta, los teólogos latinoamericanos eran casi exclusivamente los profesores de los Seminarios y Universidades, formados en Europa, principalmente en Italia y Francia. Su actividad teológica era el magisterio. Trasmitían — sin tener apenas en cuenta la realidad social y eclesial latinoamericana — lo aprendido en los grandes centros filosófico-teológicos del viejo continente. La falta de medios, bibliotecas, tiempo, ambiente no favo-

OLIVEROS, R., *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1977*. Lima, CEP, 1977.

PARADA, H., *Crónica de Medellín. Segunda Conferencia del episcopado latinoamericano*. Bogotá, Indo-American Press Service, 1975.

RICHARD, P., *Cristianos por el socialismo: historia y documentación*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1976.

La teología de la liberación en la situación política actual, en « Servir » (México) 13 (1977) 33-54.

SELADOC, *Panorama de la teología latinoamericana*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1975.

SOCIEDAD TEOLOGICA MEXICANA, *Memoria del primer congreso nacional de Teología. Fe y Desarrollo*. México, 1970.

TORRES, S., (editor), *Theology in the Americas*. New York, Orbis Books, 1976. *Teología de la liberación y comunidades cristianas de base*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1982.

VEKEMANS, R., *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo*. Bogotá, CECIAL, 1976.

⁴ Esto da lugar a presentaciones apasionadas y unilaterales del proceso histórico de la teología de la liberación. Véase, por ejemplo, la que en esta línea hace A. López Trujillo en el artículo publicado en la revista « Sillar », citado en la nota anterior.

recían la creatividad en el campo de la reflexión teológica tradicional. Se vivía, además, la época del monocentrismo europeo en ese campo. Todos lo admitían como la cosa más natural. Con todo, las Facultades y Centros Teológicos, fundados entre los años 1940 y 1960 en diversos países de América Latina⁵, eran espacios de reflexión académica y de estudio. Aunque vivían de « importación », ayudaban a profundizar las verdades de la fe. Crearon así condiciones que más adelante permitirían el despegue de un pensamiento original.

Algo similar sucedía en el campo de la *pastoral*. Los especialistas en la línea teórica se formaban, por lo general, en Centros pastorales, catequéticos y litúrgicos de Europa. Allí entraban en contacto con experiencias que después trasplantaban, con algunas adaptaciones, a la realidad eclesial de América Latina. El papel de los laicos estaba reducido a lo mínimo y siempre desde la perspectiva teológica que lo presentaba como una participación en el apostolado de los obispos y sacerdotes. La Acción Católica, floreciente en todas partes, se consideraba como la « mano larga » de la jerarquía. En América Latina se organizaba al estilo europeo. La pastoral predominante era la sacramentalista con poca o nula incidencia en la vida y en la organización de la sociedad⁶.

2. *El descubrimiento y la interpretación de una realidad escandalosa*

Junto al predominio de este tipo de teología y de pastoral, comienzan a surgir, en los años previos al Vaticano II, inquietudes y preocupaciones sociales. La Iglesia las asume particularmente en sus Centros de investigaciones sociales y religiosas que se abren en muchos países del continente. En ellos se analiza la sociedad latinoamericana y se manejan datos estadísticos que van dando una idea de los grandes problemas y desafíos que presenta. La Acción Cató-

⁵ La Xaveriana, en Bogotá (1937), la Católica de Lima (1942), la Bolivariana de Medellín (1945), las Católicas de São Paulo y Rio de Janeiro (1947), la de Porto Alegre (1950), las de Campinas (Brasil) y Quito (1956), las de Buenos Aires y Córdoba (Argentina) en 1960, la de Valparaíso (Chile) y la Centroamericana en Guatemala.

⁶ La fundación de algunos centros de estudios sociales y organismos orientados al análisis de la sociedad irá haciendo posible acercarse a la realidad como un primer paso. Entre otros se pueden mencionar el FERES (Federación Internacional de Estudios de Sociología Religiosa), fundado por Houtart; el DESAL (Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina), fundado por Vekemans, en 1961; el ILADES (Instituto Latinoamericano de Doctrinas y Estudios Sociales), fundado el mismo año. Seguirá la fundación de Centros catequísticos y pastorales. Entre ellos sobresale el IPLA (Instituto Pastoral de América Latina) en Quito.

lica desempeña un papel relevante en una inicial militancia en vistas a un proyecto de « nueva cristiandad ». Se hacen esfuerzos por influenciar las instituciones sociales con los valores evangélicos y cristianos a través de asociaciones, sindicatos, partidos políticos que se inspiran en ellos.

En esta gradual toma de conciencia de la situación real de los pueblos latinoamericanos tuvieron un influjo decisivo la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), en 1955, y la fundación de la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), en 1959. A través del primer organismo se fomentarán el intercambio de experiencias pastorales, la coordinación de movimientos apostólicos a nivel continental, la formación de agentes de pastoral. La CLAR, por su parte, favorecerá y encauzará la reflexión de los religiosos y religiosas de América Latina — el 80% de los agentes de pastoral — en la búsqueda de su identidad, en la renovación de su vida y de su misión.

Estando así las cosas, a principios de la década de los Sesenta, cobró fuerza el análisis del fenómeno del subdesarrollo de los países latinoamericanos. Se investigó sobre las causas estructurales de la opresión, de la pobreza y de la injusticia con el auxilio de esquemas de interpretación sociológica. Todos tenían como punto de partida el hecho escandaloso de países cristianos y ricos donde la inmensa mayoría de la población vivía en condiciones infrahumanas y bajo presiones políticas y culturales. Gobiernos militares o totalitarios estaban al servicio de las minorías privilegiadas y poderosas que controlaban la mayor parte de las riquezas. La jerarquía eclesiástica, preocupada de conservar la paz y el orden, se hallaba ligada a estas élites que le proporcionaban los medios para el ejercicio de una caridad preponderantemente asistencial.

La interpretación de la realidad social de América Latina se hizo a la luz de tres teorías explicativas: el desarrollismo, la marginalidad y la dependencia.

La primera presentaba como causa de la situación de miseria y opresión el subdesarrollo, la falta de industrialización, el atraso tecnológico. Los países latinoamericanos estaban, por estos motivos, en la misma condición en que se encontraban los países desarrollados en la época pre-industrial.

La teoría de la *marginalidad* ponía el acento en la falta de integración de los diferentes estratos de la sociedad. Sólo un estrato minoritario tenía acceso a los bienes, servicios y decisiones. Otro, el mayoritario, se encontraba marginado, con sus derechos humanos conculcados y sin posibilidad de participación activa en la conducción de la sociedad.

Por último, la teoría de la dependencia explicaba la realidad como « resultado de una interacción de relaciones internacionales y nacionales, en forma tal que se generen polos centro-periferia, tanto a nivel internacional... como a nivel nacional »⁷.

Desde la óptica de las dos primeras teorías — el desarrollismo y la *marginalidad* — se presentaban soluciones desarrollistas que subrayaban la urgencia de una industrialización acelerada mediante inversiones de capital privado y el uso de tecnologías modernas. Con la cooperación y la asistencia económica y científico-técnica sería posible superar el dominio y la explotación, el atraso y la miseria. Se hablaba del progreso como meta a alcanzar. Estados Unidos se comprometió a ayudar creando la « Alianza para el Progreso » (1961). Estas tentativas estuvieron acompañadas por una reflexión cristiana sobre el compromiso en la transformación del mundo y el empeño en el progreso de la humanidad. La teoría de la *marginalidad*, por su parte, insistía en la necesidad de algunas reformas, pero de modo que el sistema permanezca y sus defectos más notorios se corrijan.

Pronto apareció la esterilidad de estas soluciones desarrollistas y reformistas, apoyadas en teorías económicas que no hicieron otra cosa que aumentar el abismo ya existente entre países desarrollados y sub-desarrollados.

La teoría de la dependencia comenzó a aparecer como la más adecuada para interpretar la realidad, a pesar de que se reconocían también sus limitaciones. En esa teoría se indica la necesidad de un cambio estructural para llegar a un modelo alternativo a un sistema que marginaliza a las mayorías. En lugar del binomio *subdesarrollo-desarrollo* se menciona el de *opresión-liberación*.

Los cristianos, así como participaron en la reflexión y compromisos derivados de las dos primeras teorías tratando de iluminarlos con la fe, comenzaron a hacer otro tanto con los que exigía la perspectiva de la dependencia, que explicaba mejor la raíz profunda del sistema de opresión. Sin prescindir de su fe optaron por un compromiso solidario con los más pobres. Iluminados por la Palabra de Dios en la búsqueda de caminos concretos de liberación, no se detuvieron en el campo del análisis socio-político. Por el contrario, desde la praxis social en la que colaboraban interrogaban a la fe y a la revelación. Fueron así descubriendo las dimensiones liberadoras de la fe: el tema del éxodo como liberación; la identificación de Jesús con los pobres (Mt 25,31-46); la fe que actúa por medio de la caridad y que es la única que salva (Gal 5,6; Mt 7,21-23); el sentido

⁷ CLAR, *Pueblo de Dios y comunidad liberadora* (Bogotá, 1977) p. 37.

conflictivo de la vida de Jesús. Apareció también a los ojos de los creyentes que hay una dimensión teológica en la lucha por la liberación económica y política, porque en ella se hace presente en forma parcial la liberación de Dios, que se manifiesta en las liberaciones históricas de los hombres. Los agentes de pastoral comprometidos en la transformación de la sociedad comenzaron a vivir la fe de una manera nueva y a percibir lo que significaba e implicaba ser cristiano en América Latina. Se fueron sembrando así las semillas de la TdL.

3. *La influencia decisiva del Vaticano II*

El Concilio Vaticano II (1962-1965) dió un nuevo impulso a esta pastoral y a esta teología incipientes. Todo el mundo admitió que en el Concilio predominaron las preocupaciones y la problemática de los países desarrollados. Los documentos conciliares respondieron en sus enfoques a esa realidad. La participación activa de obispos y teólogos del Tercer Mundo fue prácticamente nula. A pesar de ello, la temática conciliar y algunas de sus líneas teológicas influyeron decisivamente en la gestación de la nueva teología latinoamericana.

El Vaticano II presentó un nuevo concepto de Iglesia que revalorizó el papel de los laicos. Eso comenzó a ejercer un influjo fuerte en la pastoral. Pero, sobre todo, la Constitución *Gaudium et Spes* fue la que llevó a un acercamiento a la realidad concreta de América Latina. En ese documento se habla de una Iglesia en el mundo, preocupada de sus problemas reales, de sus gozos y esperanzas, sus tristezas y angustias⁸ y consciente de la necesidad de encarnar el mensaje evangélico en las diversas culturas⁹. Esta doble convicción, al ponerse en práctica, llevó a descubrir en los países latinoamericanos una situación muy distinta de la de los países más ricos y desarrollados. En estos el mensaje de salvación debe orientarse, hablando en general, a quienes están alejados de la fe o de la praxis cristiana o viven amenazados por un materialismo creciente. El problema allí es hacer comprender la validez del mensaje evangélico en un mundo científico-técnico y secularizado. En América Latina, en cambio, apareció que el destinatario principal de la evangelización era un pueblo con fe pero que, en su gran mayoría, vivía en condiciones infrahumanas y se preguntaba acerca de lo que el cristianismo podía hacer por él. De aquí se pasó a poner el acento en la liberación y en una labor apostólica y pastoral orientada a la pro-

⁸ Cfr. GS, 1.

⁹ Cfr. GS, 53-62.

moción humana integral, que no se reduce a la dimensión económica, política, social y cultural, pero que la tiene muy en cuenta ¹⁰.

Influyeron, además, en la pastoral y en la teología latinoamericanas algunas perspectivas teológicas del mismo Concilio: la de la unidad del plan de la creación y de la salvación ¹¹ y la escatología como dimensión también de nuestra historia en la que se juega la salvación ¹².

No cabe duda de que la teología del Vaticano II tuvo una influencia determinante en la génesis de la Teología de la Liberación. Sin olvidar la que tuvieron tres encíclicas papales de tema social: *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in terris* (1963) y *Populorum Progressio* (1967).

4. *La renovación pastoral*

El mayor contacto con la realidad en la década de los Sesenta puso en tela de juicio la pastoral tradicional, preocupada casi exclusivamente de la instrucción religiosa y de los sacramentos; una pastoral centrada en ritos y devociones y orientada preferencialmente al servicio de las élites de la sociedad, interesadas en conservar las estructuras sociales que las favorecían. Es entonces cuando se empiezan a manifestar el desafío de la religiosidad popular de las masas y la exigencia de una evangelización que anuncie una salvación integral que implique la liberación de las opresiones espirituales y materiales. De las primeras, para poder vivir como hombres nuevos en Cristo; de las segundas, para poder crear una sociedad que responda al proyecto de Dios. El mensaje religioso de la Buena Nueva anunciada por Cristo tiene consecuencias socio-políticas.

El ejercicio de una pastoral renovada llevó gradualmente a un repensamiento de la fe. Este, a su vez, influyó en el cambio de la pastoral. De una pastoral de cristianidad y de nueva cristianidad se pasó, poco a poco, a una de madurez cristiana y profética ¹³. La preocupación de renovar la pastoral dió lugar a reuniones de carác-

¹⁰ *Evangelii nuntiandi*, 33; cf. 31.

¹¹ Cfr. GS, 39.

¹² Cfr. GS, 12.

¹³ En esta línea, ya en 1964, G. Gutiérrez dió una serie de conferencias que después reelaboró y presentó ante un grupo de dirigentes universitarios: *Lineas pastorales de la Iglesia en América Latina*. Montevideo, Miec-Jeci, 1968. Es un primer paso de la evolución que llevará, más adelante, a iluminar teológicamente la práctica pastoral y la práctica político-social de los cristianos y de las clases populares en particular.

ter continental, organizadas por diversos Departamentos del CELAM, entre las que cabe destacar: la de Pastoral de Conjunto (Baños, Ecuador, 1966); la de Universidades Católicas (Buga, Colombia, 1967) y, sobre todo, dos que se tuvieron en 1968: sobre Misiones (Melgar, Colombia) y sobre el tema Iglesias y cambio social (Itapoán, Brasil).

5. *Hacia la teología de la liberación*

El dinamismo eclesial y pastoral de estos años abrió nuevos horizontes de búsqueda y reflexión. Pastoralistas y teólogos comenzaron a organizar reuniones para intercambiar puntos de vistas, discutir y discernir la respuesta que la Iglesia estaba llamada a dar ante la nueva situación.

Un encuentro importante en este sentido fue el de marzo de 1964 en Petrópolis (Brasil). Tuvo como finalidad principal la de que los teólogos latinoamericanos se conocieran e intercambiaran ideas que trazaran nuevos caminos y definieran asuntos de investigación que fueran de interés latinoamericano. Se pretende iniciar así un trabajo de investigación teológica de la problemática latinoamericana¹⁴.

Diversas aportaciones desarrollaron la temática del encuentro. Entre ellas destacan algunas: la de J.L. SEGUNDO, *Problemas teológicos de Latinoamérica*; la de G. GUTIERREZ, quien se pregunta sobre el cómo establecer el diálogo salvador con el hombre de América Latina, para responder distinguiendo los diversos grupos en que se divide: masa popular, élite intelectual y técnica, oligarquía conservadora y analizando su acción en relación a la salvación. Termina con una crítica teológica a las opciones pastorales latinoamericanas y con una invitación a profundizar desde la fe las reivindicaciones sociales en América Latina. También es digna de mención la comu-

¹⁴ El objetivo de la reunión se expresaba así:

«1) Ocasión para que un grupo de teólogos sudamericanos (se incluye a México) se conozcan mejor e intercambien sus ideas.

2) Despertar a través de este grupo en las diversas Facultades, Profesores de Teología, etc., una actitud de interés activo, abriendo horizontes y definiendo asuntos de investigación, *de interés latinoamericano*. La idea es que este encuentro pudiera ser el punto de partida de un trabajo de investigación teológica de la problemática de la Iglesia latinoamericana.

3) Hacer un proyecto de temario personas a invitar, etc. del probable curso de 20 a 30 días, en julio de 1964, para profesores de teología latinoamericanos, a cargo de tres o cuatro de los grandes maestros europeos.

4) Elegir algunos temas — es la sugerencia de varios obispos dle CELAM — de posibles cartas pastorales del episcopado latinoamericano ».

(Citado en R. OLIVEROS, o.c., p. 52).

nicación de L. GERA sobre el tema de la función del teólogo y de la teología en América Latina¹⁵.

En este camino hacia la TdL, muchos teólogos que la harán nacer y la ayudarán a crecer pasaron por un período en el que propugnaron una *teología desarrollista*. Esta parte de una consideración de la vocación del hombre a transformar el mundo visto sin la conflictividad real en que se encuentra en las sociedades de los países subdesarrollados¹⁶. Valoriza el esfuerzo por dominar la naturaleza y lograr un mundo más justo y más humano y pone el acento en la grandeza y dignidad del trabajo del hombre, colaborador de Dios en la transformación del mundo.

Otro grupo de teólogos, en cambio, se orientó hacia una *teología de la revolución*¹⁷ que exige asumir el desafío que los procesos revolucionarios presentan a la fe, que pide y justifica el compromiso de los cristianos en esos procesos. La fe no puede utilizarse para mantener el orden social injusto. La teología de la revolución fue cayendo poco a poco en una ideologización del cristianismo.

Tanto la teología del desarrollo como la teología de la revolución no cambian el método tradicional de la reflexión teológica. La praxis desarrollista y la revolucionaria no son el punto de partida de la consideración teológica sino el campo de aplicación de sus especulaciones. « No son una reflexión teológica en el contexto del proceso de liberación, no son una reflexión crítica de y sobre la praxis histórica de la liberación, de y sobre la fe como praxis liberadora. Si se quiere hacer teología desde este último « lugar » es necesario un cambio de perspectiva »¹⁸.

En una conferencia pronunciada en Chimbote (Perú), en julio de 1968: *Hacia una teología de la liberación*¹⁹, G. Gutiérrez habla de

¹⁵ Cfr. una síntesis de las conferencias en R. OLIVEROS, o.c., pp. 53-57.

¹⁶ Véase, por ejemplo, F. HOUTART-O. VERTRANO, *Hacia una teología del desarrollo*. Buenos Aires, 1967; R. ALVES, *Apuntes para una teología del desarrollo*, en « Cristianismo y Sociedad » 21 (1969).

¹⁷ Cfr. R. SCHAULL, *Point de vue Théologique sur la Revolution*, en *L'éthique sociale chrétienne dans un monde en transformation*. Genève, Labor et Fides, 1966. J. COMBLIN, *Théologie de la Revolution*. Paris, Ed. universitaires, 1970.

¹⁸ G. GUTIERREZ, *Movimenti di liberazione e teologia*, en « Concilium » n. 3 (1974) pp. 167-168.

¹⁹ Editada al año siguiente: G. GUTIERREZ, *Hacia una teología de la liberación*. Montevideo, MIEC, 1969. A este propósito resulta interesante constatar documentalmente que el primero en utilizar la expresión « Teología de la Liberación » fue precisamente G. Gutiérrez. A la luz de esta documentación aparece gratuita la afirmación de Mons. Javier Lozano Barragán de que fue él quien primero la utilizó. Así lo declaró en una entrevista concedida al Semanario « Il Sabato » (órgano del movimiento « Comunione e Liberazione » que en Italia ha orquestado los ataques a la TdL), en noviembre de 1984: « Questa definizione la usai io per primo in una conferenza a Medellín nel '70, non è come si sostiene una coniazione di Gutiérrez » (« Il Sabato », 24-30 novembre 1984, p. 15).

la necesidad de pasar de una teología del desarrollo a una teología de la liberación, no sólo como cambio de palabra sino de contenido. Se trata de un modo nuevo de hacer teología: « La teología es una reflexión, es decir, un acto segundo, es un volver atrás, re- reflexionar, viene después la acción. La teología no es lo primero, lo primero es el compromiso; la teología es una inteligencia del compromiso, el compromiso es acción. Lo central es la caridad, eso es comprometerse, la teología viene después »²⁰. Se trata también de una teología que *parte de la praxis de la liberación* y desde ella enjuicia la teología del desarrollo, de la revolución y de la secularización. « Se trata de una reflexión teológica que piensa el compromiso *concreto* del cristiano, en su situación geopolítica de 'periferia' y en su ubicación social de 'intelectual orgánico' de las clases oprimidas o de participante a parte entera en los riesgos de la liberación de dichas clases. La 'lucha' no es lo querido; la 'lucha' es el fruto de la opresión »²¹.

En este período inicial de la Tdl ya comienzan a ser tratados en forma un tanto aislada algunos temas que la realidad de América Latina presenta como desafíos para los creyentes: el tema de la justicia y de la pobreza; las implicaciones sociales y políticas de un amor eficaz frente a estructuras que explotan al pobre ejerciendo sobre él lo que más adelante se llamará « violencia institucionalizada »; la ética de una praxis revolucionaria; las liberaciones humanas y su relación con la liberación integral del Reino; las relaciones entre fe y política; la libertad como salvación; las relaciones Iglesia-mundo²².

²⁰ G. GUTIERREZ, *Hacia una teología de la liberación*. Montevideo, 1969, p. 2.

²¹ E. DUSSEL, *Hipótesis para una historia...* p. 427.

²² El tema de la pobreza y la justicia fue sobre todo tratado por G. GUTIERREZ, quien, en 1967, dictó en Montreal un curso sobre el tema: « La Iglesia y la pobreza »; sobre las implicaciones sociales y políticas del amor cristiano y su actitud frente a la violencia de las estructuras, escribió C. TORRES; J.L. SEGUNDO analizó la realidad de la violencia en América Latina: *Christianity and Violence in Latin America*, en *Christianity and Crisis*, New York, 1968; la ética de la praxis revolucionaria y las relaciones entre fe y política encuentran en J. COMBLIN, H. ASSMANN y R. SCHIAULL profundos analistas y expositores; el tema de las liberaciones humanas y su relación con el Reino y las relaciones Iglesia-mundo son iluminadas con aportaciones europeas de K. RAHNER, J. ALFARO, J.B. METZ, E. SCHILLEBEECKX. En América Latina L. GERA escribe sobre las relaciones Iglesia-mundo. Sobre el tema de la libertad como salvación R. ALVES y J. MIGUEZ BONINO ofrecen aportes valiosos.

EL CRECIMIENTO Y DESARROLLO
DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION (1968-1978)

La *segunda etapa* en el proceso de formación y desarrollo de la TdL puede situarse cronológicamente entre los años 1968 y 1978. Es decir, tiene como punto de partida la II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en MEDELLIN, en 1968, y como término convencional el envío, en septiembre de 1978, del *Documento de Trabajo* para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (PUEBLA), a los futuros participantes en esa

En este período se logra sistematizar el pensamiento de esta corriente teológica latinoamericana: se publican libros y artículos; se realizan diversos encuentros sobre la TdL, tanto en América Latina como en Europa; surge la reacción y se enciende la polémica que ayuda a corregir, explicar, profundizar la temática en cuestión; acontecimientos económicos, políticos y eclesiales tienen una fuerte incidencia en el desarrollo de la teología y de la praxis de liberación.

1. MEDELLIN: *Segunda Asamblea General del Episcopado Latinoamericano (1968)*

En el proceso de adquisición de rasgos más definidos, la TdL tiene en Medellín uno de los impulsos más fuertes y determinantes. Esta Asamblea se celebró entre el 26 de agosto y el 7 de septiembre de 1968. El tema central de la reunión fue: «La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio». En ella, los obispos del continente procuraron leer, a la luz del Vaticano II, la realidad latinoamericana. Asumen las nuevas líneas eclesiológicas del Concilio y su invitación a insertarse en el mundo y en la cultura en que viven. Más que ser una simple aplicación del Vaticano II, Medellín es una auténtica relectura del mismo. Sus documentos toman en cuenta diversos aspectos de la realidad desde una visión teológico-pastoral y están impregnados de una preocupación central: la de «un sordo clamor que brota de millones de hombres pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte»²³ y que exige un trabajo a favor de los pobres como expresión de un amor que procura alcanzar una paz basada en la justicia. Medellín enfoca este desafío histórico desde la Historia de la Salvación: «A la luz de la fe que profesamos como creyentes, hemos realizado un esfuerzo para descubrir el plan de Dios en los

²³ MEDELLIN, *Pobreza*, n. 2.

' signos de nuestros tiempos '. Interpretamos que las aspiraciones y clamores de América Latina son signos que revelan la orientación del plan divino operante en el amor redentor de Cristo... »²⁴.

Aunque en los documentos de Medellín se mezclan lenguajes teológicos diversos que expresan las diferentes corrientes que allí participaron, especialmente la desarrollista y la liberacionista, se tiene ya una decidida opción por la liberación de todo el hombre y de todos los hombres: liberación integral que implica la liberación del pecado y de sus consecuencias sociales y políticas. Se subraya en ellos la relación entre liberación y salvación en la línea de la Constitución conciliar *Gaudium et Spes*²⁵. Se asume igualmente la unicidad de la vocación del hombre, que es divina²⁶ y que se vive dentro de un único plan salvífico de Dios²⁷.

En cuanto al problema del subdesarrollo, Medellín ya no lo considera como algo inevitable sino como el fruto de estructuras injustas creadas por el hombre. Por otra parte habla ya expresamente de la obra liberadora de Jesús: « Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne, venga a *liberar* a todos los hombres de *todas las esclavitudes* a que los tienen sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión... »²⁸. Y, en forma expresa, al tratar de las prioridades en la renovación catequética, comienza pidiendo que, « de acuerdo con esta teología de la revelación, la catequesis actual debe asumir totalmente las angustias y esperanzas del hombre de hoy, a fin de ofrecerle las posibilidades de una *liberación plena*, las riquezas de una salvación integral en Cristo, el Señor »²⁹.

De este modo, Medellín vino a legitimar el pensamiento emergente de pastoralistas y teólogos latinoamericanos. Usa todavía en algunas afirmaciones — como decíamos — un vocabulario desarrollista, pero matizado ya con el nuevo lenguaje de la TdL. Por este motivo, los documentos de Medellín impactaron en todas partes y orientaron los nuevos caminos de evangelización y reflexión teológica.

2 Las repercusiones de la teología política europea

La TdL se encontraba aún sin una consistencia propia y la reflexión latinoamericana dependía, en buena parte, de la producción

²⁴ Ib. *Mensaje a los pueblos de América Latina*.

²⁵ Cfr. GS, 39; MEDELLIN, *Educación*, 9.

²⁶ Cfr. GS, 22.

²⁷ Cfr. ib. 39; MEDELLIN, *Justicia*, 5.

²⁸ MEDELLIN, *Justicia*, 3.

²⁹ Ib. *Catequesis*, 6.

européa y de sus nuevas corrientes que enriquecían el horizonte teológico. Una de ellas, la *teología política* sirvió de inspiración y ayuda al pensamiento latinoamericano. J.B. Metz, J. Moltmann y H. Cox descubrieron en la realidad de los países desarrollados la dimensión política de la fe e hicieron un esfuerzo por sacarla del ámbito de la vida privada para darle una orientación social. Pusieron de relieve el hecho de que el mensaje evangélico y la persona de Cristo son de carácter social y público. Por ello, Jesús y su mensaje suscitaron la reacción de los poderes públicos de su tiempo y lo llevaron a un conflicto con ellos. La Iglesia, continuadora de la obra de Cristo, debe tomar conciencia de estar llamada a ejercer una función crítico-social.

A pesar de que esta teología política europea tenía en parte un carácter abstracto y que no cuestionaba la situación opresora del mundo desarrollado en relación a los países del Tercer Mundo, ayudó a los teólogos de América Latina a insistir en la dimensión política de la fe sin detenerse en una crítica de tipo idealista. Ellos, con más realismo, apuntaron a una praxis concreta. Del mismo modo, la variante del enfoque de J. Moltmann, que subraya la esperanza en la teología política, ofreció — a pesar de sus limitaciones — una temática sugerente, especialmente a través del tema del mesianismo como esperanza histórica de un pueblo.

3. *El influjo de algunos procesos históricos en América Latina*

Los avances en la TdL se dieron también en conexión con algunos hechos de la evolución socio-política de América Latina.

1968 es el año de los movimientos de reacción crítica estudiantil en el mundo occidental. En Latinoamérica es el año en el que se comienza a sentir, en forma consciente, la crisis del sistema capitalista, el sistema de dominación socio-económico-política allí imperante. Diversos modelos reformistas que salieron al encuentro de la crisis se mostraron ineficaces: el populista, el desarrollista, el nacionalista. Su fracaso fue más que un simple fracaso de tipo práctico y económico. Entró en crisis también la línea teórica que sustentaba esos proyectos. Contemporáneamente, y como consecuencia de ello, comenzó a aparecer el movimiento de las clases populares: proletariado, campesinado, indígenas. Pablo Freire, en Brasil, inicia la alfabetización temática para crear una conciencia crítica en el oprimido. Su método se difunde rápidamente³⁰. Parte de la convicción

³⁰ P. FREIRE, *Conciencia crítica y liberación. Pedagogía del oprimido*. Montevideo, Tierra Nueva, 1971.

de que nadie libera a otro sino que son todos los que se liberan en la comunión.

En este contexto van a surgir las *Comunidades Eclesiales de Base*, que se irán convirtiendo poco a poco en « focos de evangelización y en motores de liberación y desarrollo »³¹. En ellas, los cristianos « fomentando su adhesión a Cristo, procuran una vida más evangélica en el seno del pueblo, colaboran para interpelar las raíces egoístas de la sociedad... ofreciendo un valioso punto de partida en la construcción de una nueva sociedad »³². En el seno de estas comunidades cristianas y en el de otros grupos comprometidos se difunden ampliamente las reflexiones teológicas sobre la liberación, que salen enriquecidas con las experiencias del compromiso existencial en los caminos concretos de liberación.

Aparecen también en este período *movimientos sacerdotales* que acompañan esos esfuerzos de las bases. Son los diversos movimientos de Sacerdotes para el Tercer Mundo, o para América Latina, o para el pueblo, en los diferentes países del continente. Ofrecen aportes importantes a la temática liberadora.

Los *religiosos* comienzan a insertarse más ampliamente en medio del pueblo y a participar solidariamente en sus anhelos y esfuerzos de liberación por medio de una vida religiosa más latinoamericana y más comprometida con América Latina, al mismo tiempo que más integrada a la pastoral³³.

En 1972 se tiene el Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo en Chile³⁴.

Varios *episcopados* en forma colectiva comienzan a aplicar los documentos de Medellín a la realidad social y eclesial de sus respectivos países. Destacan, entre otros, los documentos de los obispos del centro-oeste y del nordeste de Brasil. Los primeros publicaron, en 1973, el documento: « Marginalización de un pueblo, grito de la Iglesia ». Casi contemporáneamente aparecía el de la conferencia regional del nordeste: « He escuchado los clamores de mi pueblo ». Muy importante también es el documento del episcopado peruano: « Justicia en el mundo » (1971).

En la línea más directamente teológica, *Congresos y Simposios*

³¹ PUEBLA, 96.

³² Ib. 642.

³³ Cfr. EQUIPO TEÓLOGOS CLAR, *Vida Religiosa en América Latina. Sus grandes líneas de búsqueda*. Bogotá, 1974. Id. *Vida religiosa en A. Latina a partir de Medellín*. Bogotá, 1976. CUSSIANOVICH, A., *Desde los pobres de la tierra*. Salamanca, 1977.

³⁴ El Encuentro se tiene del 23 al 30 de abril de 1972. El documento conclusivo fue editado en *Signos de liberación*, Lima 1973. Cfr. también P. RICHARD, *Cristianos por el socialismo: historia y documentación*. Salamanca, 1976.

sobre la TdL y *cursos* sobre el mismo tema se tienen en diversas partes, en 1970. Son una respuesta al contexto histórico, social y eclesial del momento³⁵.

4 *Los primeros intentos de sistematización: G. GUTIERREZ y H. ASSMANN (1971)*

En 1971 se publican dos libros: G. GUTIERREZ, *Teología de la Liberación*. Lima, CEP y H. ASSMANN, *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos*. Montevideo, Ed. Tierra Nueva. En ellos, sus autores intentan presentar en forma *más orgánica* las grandes líneas de fuerza del pensamiento teológico latinoamericano de los años Sesenta.

G. GUTIERREZ divide su libro en cuatro partes. En la primera trata del concepto y de las tareas de la teología como reflexión crítica y explica las nociones de liberación y desarrollo. En la segunda, estudia las relaciones entre la fe y las realidades terrestres, la iglesia y el mundo junto con las diferentes respuestas que se han dado a la problemática que surge de esas relaciones. La tercera parte está dedicada a presentar cuál es la opción de la Iglesia latinoamericana en los procesos de liberación. La cuarta parte examina el tema de la liberación y salvación y la misión sacramental de la Iglesia, teniendo en cuenta la unidad de la historia salvífica y la dimensión política del Evangelio.

Hay en el libro algunas ideas centrales que van a influir en toda la elaboración de la TdL. Por eso las señalamos aquí. Está, ante todo, la de la presentación de la teología como *una reflexión crítica sobre la praxis a la luz de la fe*: « Lo primero es el compromiso de la caridad, de servicio. La teología viene *después*, es acto segundo... La reflexión a la luz de la fe debe acompañar constantemente el actuar pastoral de la Iglesia. La teología, relativizando las realizaciones históricas, contribuye a que la sociedad y la Iglesia no se instalen en lo que no es sino provisorio. La reflexión crítica juega permanentemente, así, en sentido inverso al de una ideología racionalizadora y justificadora de un determinado orden social y eclesial. De otro lado, la teología, recordando las fuentes de la reve-

³⁵ Se celebraron, entre otros, el « Simposio sobre Teología de la Liberación » en Colombia; allí también el « II Encuentro de Teología de la Liberación »; sobre el mismo tema se organiza otro encuentro en Buenos Aires, en el mes de agosto; en México, en Ciudad Juárez, se tiene un « Seminario de Teología de la liberación » y en Oruro (Bolivia), en diciembre, un curso pastoral sobre el mismo tema.

El período desarrollista se comenzó a cerrar. El Congreso de México sobre *Fe y Desarrollo* (24-28 septiembre 1969) fue su última manifestación fuerte.

lación, coadyuva a orientar la acción pastoral poniéndola en un contexto más amplio, dando de este modo su aporte para que no se caiga en el activismo y en el inmediatismo »³⁶.

G. Gutiérrez parte de la intuición fundamental de que la situación de *inhumana pobreza y opresión* en la que viven millones de personas en América Latina *va contra el plan de Dios* y no puede ser evangélica. Por ello, la *pobreza y el pobre cuestionan a la Iglesia y le piden reorientar su praxis y su reflexión teológica* a través de una conversión.

En cuanto al análisis de la realidad indica la necesidad de *contar con el aporte de las ciencias sociales* como un instrumento para conocerla mejor. En esta línea utiliza algunos elementos del análisis marxista de la sociedad.

Frente al problema de la existencia de la lucha de clases, como un hecho que nadie puede negar, la Iglesia, oponiéndose a la violencia, no puede quedar neutral. Desde el pobre y en solidaridad con él debe buscar activamente un cambio de las estructuras injustas de la sociedad. Hay que enfrentar la conflictividad social para que el opresor deje de serlo y también el oprimido. Así se podrá construir la verdadera fraternidad: « Se ama a los opresores liberándolos de su propia inhumana situación de tales, liberándolos de ellos mismos. Pero a esto, no se llega sino optando resueltamente por los oprimidos, es decir, combatiendo contra la clase opresora. Combatir real y eficazmente, no odiar; en eso consiste el reto, nuevo como el evangelio: amar a los enemigos »³⁷. Desde esta perspectiva G. Gutiérrez reflexiona sobre la salvación como liberación y sobre el papel del cristiano en la praxis histórica de liberación; sobre la liberación y la unidad de la historia salvífica; sobre la escatología; la cristología; las relaciones fe-política; la Iglesia, sacramento de liberación; la espiritualidad cristiana.

H. ASSMANN es más radical que G. Gutiérrez en sus proposiciones metodológicas y en las soluciones políticas que propone. Parte de un análisis del nuevo modo de hacer teología desde la praxis de la liberación y destaca en él, el papel de las ciencias humanas. Ellas tienen la primera palabra sobre la praxis. La teología sería una palabra segunda en relación a la palabra primera de las ciencias humanas³⁸. Con esta aserción como telón de fondo confronta la teo-

³⁶ G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca, 1972) pp. 35-36.

³⁷ *Ib.* p. 357.

³⁸ Cf. H. ASSMANN, *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos* (Montevideo, 1971) p. 65.

logía de la liberación con otros movimientos teológicos actuales: teología de la revolución, teología política, teología de la esperanza. Critica la teología idealista y abstracta. Y, teniendo en cuenta la realidad de América Latina, presenta la praxis como una praxis de liberación del pobre señalando que la misión de la Iglesia es la de optar por un compromiso con los pobres sirviéndolos en su proceso histórico de liberación.

Los dos libros citados, el de G. Gutiérrez y el de H. Assmann serán el punto de partida de la reflexión teológica posterior en la línea liberadora.

5. *Metodología teológica, Cristología, Eclesiología, Pastoral, Espiritualidad e Historia liberadoras*

El quehacer teológico latinoamericano en la línea de la liberación continuó su avance y se fueron profundizando temáticas teológicas particulares.

a. *La metodología teológica liberadora*

Ante todo, hay que señalar la profundización que se realiza en el terreno de la metodología teológica de la liberación. J.L. SEGUNDO es quien con más agudeza y seriedad trata el problema de la hermenéutica teológica en su libro *Liberación de la Teología*³⁹. Analiza en él las relaciones entre la teología y las ideologías. Critica sólidamente a quienes piensan que la fe puede expresarse sin ideologías. Aunque la fe no se identifica con ninguna ideología, no se trasmite sin ellas. Hay que tener esto presente para no transmitir en lugar de la Palabra de Dios las experiencias e ideas de los grupos dominantes. La teología no debe ser una serie de reflexiones abstractas sino algo que brota de un compromiso humano por cambiar el mundo.

En la misma línea de la metodología de la liberación está el aporte de P. RICHARD, quien, en un artículo escrito en 1976⁴⁰, confronta las líneas metodológicas de la TdL con las de la teología europea. El compromiso en la praxis para acabar con la opresión sería lo característico en la hermenéutica de la TdL. Esto aparece también en las teologías liberadoras europeas mientras está ausente de las teologías latinoamericanas dominantes. No es lo específico de la TdL el paso de lo abstracto a lo concreto, sino de la dominación a

³⁹ J.L. SEGUNDO, *Liberación de la Teología*. Buenos Aires, Ed. Lohlé, 1975.

⁴⁰ P. RICHARD, *Teología de la liberación un aporte crítico a la teología europea*, en « Páginas » (Lima) n. 3, 1976.

la liberación. Tampoco se puede reducir al simple cambio de metodología: de lo deductivo a lo inductivo, sino que hay que verla más bien en la oposición que existe entre interpretación y transformación⁴¹. Por ello los teólogos europeos o latinoamericanos que no se comprometen en la liberación de los oprimidos no pueden hacer realmente una TdL. Esta exige la fe y la praxis. Es una teología « creyente y militante » que permanece, con todo, libre para juzgar y criticar desde la revelación la praxis. La TdL cuestiona, por tanto, la exégesis bíblica abstracta; la existencia cristiana al margen de la realidad y del compromiso; la teología centrada exclusivamente en la ortodoxia.

En el campo metodológico hay que señalar igualmente el aporte de R. VIDALES que presenta en forma muy clara las cuestiones en torno al método de la TdL⁴².

Por último, son importantes las clarificaciones de G. Gutiérrez sobre este punto. En primer lugar hace ver que su insistencia en la mediación de las ciencias sociales para la reflexión teológica no lo lleva a excluir la filosofía que también proporciona elementos válidos para ella. Por otra parte, pone de relieve que una de las cosas que obliga a cambiar el método teológico en América Latina es que el interlocutor de la teología es el « no-hombre », es decir, el oprimido, el explotado, el marginado que cuestiona primeramente el mundo económico, social, político, cultural. La pregunta aquí es: ¿ cómo anunciar a Dios como Padre en un mundo no humano ?. En cambio, en los países desarrollados el interlocutor es el no-creyente que cuestiona el mundo religioso y exige de él una renovación. La pregunta allí es: ¿ cómo hablar de Dios en un mundo adulto ?⁴³.

b. *La Cristología liberadora*

Todo cambio en la teología y en la pastoral supone un cambio en la Cristología y en la Eclesiología. La Cristología presente en la obra de G. Gutiérrez⁴⁴, fue llevada adelante en este periodo. En él destacan los libros de L. BOFF y de J. SOBRINO⁴⁵.

⁴¹ Cfr. P. RICHARD, o.c., p. 3.

⁴² Cfr. R. VIDALES, *Logros y tareas de la teología latinoamericana y Cuestiones en torno al método en la teología de la liberación*. Son dos ensayos de 1974, publicados también en su libro: *Desde la tradición de los pobres*. México, CRT, 1978.

⁴³ Cfr. G. GUTIERREZ, *Praxis de liberación: Teología y anuncio*, en « Concilium » n. 96 (1974) pp. 365-366.

⁴⁴ Cfr. G. GUTIERREZ, *Teología de la Liberación...* pp. 243-273.

⁴⁵ L. BOFF, *Jesus Christo Libertador*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1974; J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*. México, CRT, 1976.

L. Boff en su libro sigue la hermenéutica bíblica actual, pero insiste en la necesidad de acercarnos a Cristo desde la realidad latinoamericana. No se puede simplemente hablar sobre Jesús. Hay que hablar de El comprendido en su vida que se contempla desde la situación en la que vivimos y que lo hace aparecer especialmente como liberador. El mismo L. Boff, en una conferencia pronunciada en Madrid, en 1977⁴⁶ desarrolla esa tesis de su libro. Después de hacer ver la importancia del « lugar social » desde donde uno se acerca a Cristo, menciona dos niveles de conciencia social que dan origen a dos Cristologías de la liberación. Una sacramental, que lleva a la denuncia profética y al anuncio para procurar los cambios sociales. Otra, socio-analítica, que utiliza la mediación de las ciencias sociales para conocer a fondo la realidad que hay que transformar, y la mediación hermenéutica para interpretar desde Cristo esa realidad analizada. Termina su estudio indicando lo que él llama « marcos » para una comprensión liberadora del Jesús histórico. Estos « marcos » serían: el Reino como utopía de la liberación absoluta que se anticipa en la historia; el aspecto liberador de la praxis de Jesús; la conversión como una exigencia de la liberación de Dios; la muerte de Jesús como el precio de esa liberación; la resurrección de Jesús como la irrupción anticipada de la liberación definitiva, y el seguimiento de Jesús como la forma de hacer presente su liberación. Saca como conclusión que la Cristología liberadora tiene un mensaje para la Cristología universal.

J. Sobrino centra su Cristología en el tema del seguimiento del Jesús histórico en la realidad latinoamericana. En ella, caracterizada por la opresión, el contacto con el Jesús de la historia lleva a la superación de lo abstracto y ahistórico en la consideración de la persona y de la obra de Jesús. Subraya el hecho de que Cristo no se predicó a sí mismo sino el Reino de Dios en el que se anunciaba la liberación. El seguimiento de Jesús en su praxis histórica se convierte así en el principio hermenéutico fundamental para la comprensión de su persona humano-divina.

c) *La Eclesiología de la liberación*

La renovación de la eclesiología en América Latina, en la línea de la liberación, se debe a las circunstancias de un continente cristiano oprimido en el que — a partir del Vaticano II y de Medellín — se ha tenido la irrupción de los pobres en la Iglesia y el nacimiento

⁴⁶ L. BOFF, *Jesús Cristo Libertador. Uma Visão Cristológica a partir da Periferia*, en « Revista Eclesiástica Brasileira » 37 (1977) 501-524.

de las Comunidades Eclesiales de Base que comprometen a los creyentes en los procesos de liberación del pueblo.

Al igual que en la Cristología, los primeros ensayos eclesiológicos de la TdL se fueron desarrollando en esta etapa de crecimiento⁴⁷. En ellos se insiste en que la forma para una nueva estructuración de la Iglesia es contemplarla desde el reverso de la historia, es decir, desde el pueblo oprimido. Del mismo modo en estas eclesiologías aparece la nueva imagen de Iglesia que configuran las Comunidades Eclesiales de Base: una iglesia más corresponsable, más cercana a la realidad, más profética, más solidaria con los pobres, con mayor sentido de lo provisional, con una vida de mayor comunión y fraternidad y más abierta a la acción del Espíritu. Otros puntos de importancia son: la eclesiología debe partir del seguimiento de Jesús que tiene que hacer y que de hecho hace la Iglesia en la historia; la praxis eclesial hace surgir nuevos carismas y ministerios laicos y modifica la figura del sacerdote, del obispo y la forma de ejercer su servicio; la solidaridad con los pobres hace a la Iglesia más cercana al pueblo y la empeña más en el trabajo de liberación; el ecumenismo se tiene especialmente a través del compromiso liberador de todos los cristianos.

d) *Pastoral liberadora*

La Cristología y la eclesiología liberadoras nacieron de una praxis pastoral y, a su vez, ayudaron a su continua renovación⁴⁸.

⁴⁷ Entre los principales libros y artículos sobre el tema podemos mencionar: R. MUÑOZ, *Nueva Conciencia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1974; EQUIPO TEOLOGOS CLAR, *Pueblo de Dios y comunidad liberadora*. Bogotá, Indo-American Press Service, 1977; L. BOFF, *Eclesiogénesis. As comunidades eclesiales de base reinventam a Igreja*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1977; AA.VV., *Uma Igreja que nasce do povo. Comunidades eclesiais de base*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1975; J. SOBRINO, *La Iglesia de los pobres*. México, CRT, 1978; BARREIROS, A., *Comunidades Eclesiais de Base e Evangelização dos pobres*. São Paulo, Ed. Loyola, 1977; ELLACURIA, I., *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de la liberación*, en ECA 32 (1972) 707-722; G. GUTIERREZ, *Teología desde el reverso de la historia* (1977), en *La fuerza histórica de los pobres. Selección de trabajos*. Lima, CEP, 1979.

Para un panorama de la eclesiología latinoamericana véase: V. CODINA, *Eclesiología latinoamericana da Libertação*, en «Revista Eclesiástica Brasileira» 42 (1982) 61-81.

⁴⁸ Entre los libros escritos en este período podemos mencionar: J.L. SEGUNDO, *Acción pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos*. Buenos Aires, Ed. Búsqueda, 1972; S. GALILEA, *Pastoral popular y urbana en América Latina*. Bogotá, Indo-American Press Service, 1977; ¿*Los pobres nos evangelizan?* Bogotá, Indo-American Press Service, 1977; R. AVILA, *Teología, Evangelización y Liberación*. Bogotá, Ed. Paulinas, 1973; P. FONTAINE-R. MUÑOZ, *Nuestra Iglesia latinoamericana. Tensiones y quehacer de los cristianos*. Bogotá, Indo-American Press

En esta nueva pastoral se ha buscado una alternativa para superar dos cosas: el querer conservar el sistema pastoral tradicional y el caer en el extremo contrario de hacer de la pastoral una serie de actos directamente políticos. S GALILEA definía esta alternativa como un acompañamiento al desarrollo de « los valores de fe que están envueltos en el catolicismo popular, hasta darles toda su dimensión liberadora. En otras palabras, evangelizar el catolicismo popular, desentrañando todas sus dimensiones, inclusive la política »⁴⁹. Para lograr eso se requiere, como indicaba J.L. Segundo, pasar de la presión a la libertad, de la protección mayoritaria a la minoría, de las alianzas al poder del Evangelio⁵⁰.

La publicación de la Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*, en 1975, sirvió de estímulo para continuar en una línea pastoral asumida por la misma Exhortación, que habla de la necesidad de que esté en conexión con la promoción humana, el desarrollo y la liberación⁵¹. Por otro lado, el crecimiento y la maduración de las Comunidades Eclesiales de Base afirmó definitivamente los rasgos de esta pastoral conectada con la TdL.

e. *Espiritualidad de la liberación*

La espiritualidad de la liberación conocerá un desarrollo notable en la tercera etapa, la de la consolidación de la TdL, sin embargo, estuvo presente desde los principios. No sólo por el hecho de que la TdL, al tomar como punto de partida la praxis pastoral, partía necesariamente de un *modo nuevo de vivir la vida cristiana*: vida de fe, esperanza y amor. Y esto es lo que constituye una espiritualidad: el estilo, la forma de vivir « en Cristo » y « en el Espíritu ». También los teólogos de la liberación, y antes que ellos los pastoralistas, sintieron la necesidad de una sólida espiritualidad que sustentara su compromiso cristiano. Este era ya en sí mismo una experiencia espiritual⁵².

En la espiritualidad de la liberación los grandes temas y las exigencias fundamentales de la espiritualidad cristiana son repensadas

Service, 1975; IPLA, *Pastoral popular y liberación en América Latina*. Bogotá, CELAM, 1972; R. VIDALES-T. KUDO, *Práctica religiosa y proyecto histórico*. Lima, CEP, 1975.

⁴⁹ IPLA, *Pastoral popular...* p. 34.

⁵⁰ Cfr. *Acción pastoral latinoamericana...* pp. 61-77.

⁵¹ Cfr. EN, 31.

⁵² La bibliografía sobre la espiritualidad de la liberación aumenta continuamente. Descuella entre los autores que han tratado el tema, S. GALILEA que ha escrito numerosos libros y artículos. Para una bibliografía inicial sobre el tema de la espiritualidad de la liberación cfr. C. MACCISE, *Liberación (Espiritualidad de la)*, en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (Madrid, 1983) 816-817.

y se viven a partir del servicio de evangelización liberadora. Así, en la experiencia de Dios se pone el acento en un Dios que se revela en la situación de injusticia y en ella cuestiona e interpela. La contemplación y el seguimiento de Jesús se presentan como un tener la experiencia que El tuvo, trabajar por lo que El trabajó y estar dispuestos a correr la suerte que El corrió. La conciencia de la acción del Espíritu y la disponibilidad ante sus exigencias toman muy en cuenta los « signos de los tiempos ». La caridad se procura vivir también en su dimensión político-social. La esperanza activa se coloca en conexión con la experiencia de pobreza y limitación en los esfuerzos liberadores. La oración se hace liberadora: en y desde los procesos de liberación buscando ser contemplativos en ese trabajo. La ascesis se actúa en las renunciaciones y sacrificios que pide una evangelización liberadora. La figura de María se contempla desde la perspectiva de su apertura a Dios en la escucha de su Palabra en la historia y en la vida; en la fe que tuvo a esa Palabra y en el haberla hecho vida en medio de los pobres de su pueblo.

Un influjo decisivo en la Espiritualidad de la liberación lo ejercen las Comunidades Eclesiales de Base con sus experiencias vitales. En esos grupos cristianos ocupa un lugar central la lectura y meditación de la Palabra de Dios para iluminar la vida y la praxis liberadora. La Biblia volvió de este modo a las manos del pueblo a través de cursos y círculos bíblicos y la reflexión comunitaria. De manera especial se ha profundizado la actualidad que tiene la Palabra y su fuerza liberadora. Se hace una lectura comunitaria de la Biblia como espejo de lo que sucede en la vida del pueblo buscando el sentido que tiene para ella. Es una lectura hecha desde el « lugar social » de los pobres. Lectura orante y militante. Una lectura envolvente: en todos los actos de la vida: convivencias, celebraciones, esfuerzos comunes, luchas, esperanzas, organización de la comunidad ⁵³.

⁵³ En la interpretación de la Biblia desde el pueblo y con el pueblo destaca C. MESTERS que ha escrito varios libros, entre otros: *La Palabra de Dios en la historia de los hombres*. Buenos Aires, Ed. Bonum, 1972; *El misterioso mundo de la biblia*. Buenos Aires, Ed. Bonum, 1976; *Deus, onde estás*. Belo Horizonte, Ed. Vega, 1971; *Círculos Bíblicos*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1973; en un libro editado en 1983, sintetiza las experiencias realizadas en este período de la evolución de la teología y espiritualidad de la liberación, en el campo de la interpretación bíblica: *Flor sem defesa. Uma explicação da Bíblia a partir do povo*. Petrópolis, Vozes, 1983.

f. *Historia de la Iglesia desde la perspectiva de la liberación*

El influjo de la praxis de la liberación llegó también en este período al campo de la historia. Desde ella se busca reorientar la lectura de la historia de la Iglesia en América Latina. Un esfuerzo de síntesis, con logros y limitaciones, lo hace E. DUSSEL⁵⁴. Con una visión dialéctica de la historia, destaca los aspectos económico-políticos de la sociedad clasista, con la convicción de que no se da una historia «objetiva», carente de ideologías y teologías. Tras presentar sus paradigmas de análisis y juicio de la historia, divide la de la Iglesia en América Latina en tres períodos: el de cristianidad colonial (1492-1808); el de la Iglesia y los nuevos estados (1808-1930) en el que permanece la situación de dependencia; el que va hacia una Iglesia latinoamericana (a partir de 1930). «Toma como paradigma de juicio para su interpretación la dialéctica de Fessard en sus tres relaciones fundamentales: hermano-hermano (político-justicia); hombre-mujer (erótica-sexual-familiar); padre-hijo (pedagógica)»⁵⁵. Desde allí juzga la historia en términos de civilización, ethos y cultura.

Su contribución a la TdL radica en permitir un acercamiento más objetivo a la dimensión histórico-política de la fe.

6. *Dos encuentros significativos y una publicación histórica*

La puesta en común y la discusión a nivel latinoamericano de los problemas y posibles soluciones en el campo pastoral y teológico favorecieron el avance de la TdL.

En este período que nos ocupa, además de reuniones y encuentros a nivel nacional o regional, se tienen dos encuentros significativos de interés latinoamericano. El primero es el de «*El Escorial*» (España), celebrado del 8 al 15 de julio de 1972 sobre *Fe cristiana y cambio social en América Latina*⁵⁶. En este encuentro los teólogos latinoamericanos pudieron dialogar e intercambiar puntos de vista sobre la temática de la liberación en sus diferentes aspectos. A esa oportunidad, tan importante para el crecimiento del pensamiento teológico latinoamericano, hay que añadir que ese encuentro significó una ocasión para que Europa se abriera a la reflexión de los creyentes de América Latina.

⁵⁴ E. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina. Del coloniaje a la liberación (1492-1973)*. Barcelona, Nova Terra, 1973.

⁵⁵ R. OLIVEROS, o.c., p. 405.

⁵⁶ Los trabajos de ese Encuentro se publicaron en un libro que citamos en la nota 3.

El segundo encuentro latinoamericano de este período es el efectuado en la ciudad de México del 11 al 15 de agosto de 1975. Tema central del mismo fue el *método teológico* en general, pero la presencia y las ponencias de los teólogos de la liberación ayudaron a profundizar la metodología usada por ellos e hicieron conocer aún más esta corriente teológica. Las Actas del encuentro se publicaron bajo el título: *Liberación y cautiverio*⁵⁷. El encuentro de México « significa un alto en el camino de la nueva etapa de la TdL y el claro enfrentamiento de posiciones en este caso preponderantemente 'funcionalistas' norteamericanas, que nuevamente ignoran nuestra realidad latinoamericana concreta »⁵⁸.

A estos encuentros hay que añadir una publicación que hemos calificado de histórica. Nos referimos al n. 96 de la revista teológica internacional CONCILIUM, publicado en 1974 con el título: *Praxis de Liberación y fe cristiana*, que favoreció enormemente el conocimiento y la difusión del joven pensamiento teológico latinoamericano.

7. Cuestionamientos, críticas y ataques a la TdL

En el proceso de crecimiento y maduración de una corriente de pensamiento juegan un papel importante los cuestionamientos, las críticas, la oposición. Ellos ayudan a discernir, profundizar, decantar, corregir, reafirmar.

La TdL no podía escapar a esta ley. Más todavía porque intentaba ser una reflexión a partir de la praxis y en conexión con ella. Entraban así en juego, además de los intereses teológicos, los eclesiales y sociales.

En el terreno de las relaciones sociales, los grupos cristianos comprometidos comienzan a experimentar la represión y la persecución policiaca. *El Informe Rockefeller* sobre las Américas (1969) confirma la línea dura del dominio norteamericano sugiriendo la ayuda a los regímenes militares para salvaguardar la seguridad del hemisferio occidental y defender el orden y los valores de la « civilización cristiana ». Comienza una época martirial para la Iglesia comprometida con los pobres y sus reivindicaciones sociales.

Dentro de la Iglesia aumenta la oposición inicial de grupos que favorecen la conservación del « status quo », y de grupos abiertos a cambios, pero sólo en la línea reformista y desarrollista. Al mismo tiempo la TdL es criticada por teólogos, incluso posconciliares, que

⁵⁷ Cfr. nota 3.

⁵⁸ E. DUSSEL, *Hipótesis para una historia...* p. 430.

únicamente aceptan como válido el pensamiento y el método teológico europeos.

Esta oposición dentro de la misma Iglesia comienza a organizarse a niveles jerárquicos, en 1972. El Departamento de Acción Social del CELAM se reunió en Río de Janeiro del 23 al 25 de junio de ese año y lanzó un primer ataque contra la TdL⁵⁹. Pero, fue sobre todo a partir de la XIV Asamblea ordinaria (15-23 noviembre de 1972), celebrada en Sucre (Bolivia), cuando el CELAM comenzó a tomar decididamente una orientación contraria al movimiento cristiano de la TdL. En esa Asamblea fue nombrado Secretario General Mons. Alfonso López Trujillo. Con él al frente del Secretariado, el CELAM comenzará a circular por canales conservadores que frenarán en parte el dinamismo que nace en Medellín.

Desde la reunión de Sucre, se toma la determinación de cerrar algunos Institutos que iban en la línea liberacionista de reflexión teológica y pastoral: el Instituto de Catequesis de Manizales (Colombia), el de Pastoral de Quito (Ecuador) y el de Liturgia de Medellín (Colombia), a fin de reorganizar otro con nueva orientación, en el que quedarán sistemáticamente excluidos los seguidores de la corriente liberacionista. En muchos lugares de América Latina corren igual suerte Centros de reflexión e Institutos similares.

Comenzó entonces también un distanciamiento entre el CELAM y la CLAR que contaba entre los miembros de su Equipo de Teólogos con algunos de la línea de la TdL⁶⁰.

Las dificultades sociales y eclesiales ayudaron a profundizar en el tema de la liberación considerado a partir del cautiverio y del exilio, realidad dolorosa para muchos. Los gobiernos expulsan de sus países a teólogos de la liberación⁶¹.

En cuanto a las *críticas* que se hacen a la TdL en esta etapa de su historia, hay unas que proceden de Europa y otras de América Latina. En Europa la acusan de ligar demasiado estrechamente el mensaje de la fe a las opciones filosóficas y socio-políticas, y de insistir demasiado en la dimensión política de la caridad olvidando otras formas auténticas de vivirla y expresarla⁶². Se le echa en cara el que minimice o niegue, en opinión de algunos, aspectos importan-

⁵⁹ Cfr. Revista «Contacto» (México) 10 (1973) Editorial.

⁶⁰ La razón principal de este distanciamiento fue la involución en la estructura jerárquica del CELAM en 1972, como ya lo señalamos, y la presencia de teólogos de la liberación en el Equipo de reflexión de la CLAR.

⁶¹ Así, por ejemplo, J. COMBLIN de Brasil; E. DUSSEL, de Argentina.

⁶² Esta es la crítica de VAN NIEUWENHOVE, *Les Théologies de la libération Latino-Américaines*. Paris, 1974.

tes de la vida cristiana como la oración y se le pone el interrogante sobre el tipo de socialismo al que se refiere cuando habla de la necesidad de cambios⁶³.

En América Latina las críticas se centran en varios aspectos que sus autores juzgan deficientes o equivocados en los planteamientos de algunas corrientes de la TdL. En primer lugar, cuestionan el método teológico utilizado por la TdL, pues consideran la teología como un estudio científico y sistemático de la revelación a través de deducciones. La TdL, al seguir otro camino, no sería auténtica teología⁶⁴. Otros insisten en la afirmación de que la teoría de la dependencia usada por la TdL está ligada esencialmente a la interpretación marxista de la sociedad y que, por tanto, no puede ser aceptada por los creyentes. Más todavía, la teoría de la dependencia es inseparable de la ideología marxista y carece de valor científico⁶⁵. Por último, uno de los críticos más constantes y sistemáticos de la TdL, B. Kloppenburg, engloba sus objeciones bajo el título de « tentaciones », porque « la tentación no es pecado; es una tendencia a cierta dirección no verdadera o incorrecta. En buena hora la tentación puede vencerse, sobre todo cuando tenemos conciencia de ella »⁶⁶. Según él, las tentaciones de la TdL serían: la de dar el primado a la situación sobre el Evangelio; el menosprecio de la dimensión ontológica en la teología; la reducción de la teología a la politología; la desvalorización del pecado individual y personal; la unión exclusiva del Evangelio con el socialismo; el descuido en la consideración de la ambigüedad de la liberación; el olvido de la reserva escatológica; las injusticias en las denuncias proféticas: el nuevo tipo de clericalismo que favorece; el recurso a la violencia; la heteropraxia que conduce a la heterodoxia⁶⁷.

En la misma línea de ataque a la TdL se celebra, en 1974, una reunión en Toledo (España). En ella participa, entre otros, el Secretario del CELAM, Mons. A. López Trujillo⁶⁸.

Los esfuerzos de diálogo sobre estos puntos discutidos y las respuestas que se tuvieron que dar a las objeciones de los críticos

⁶³ Así G. THILS, *Théologie de la libération*, en *Revue Théologique de Louvain* (1975) pp. 495-502.

⁶⁴ Es la crítica de C. BRAVO, *Notas marginales a la teología de la liberación*, en « *Eclesiástica Xaveriana* » 24 (1974) pp. 3-60.

⁶⁵ Cfr. A. LOPEZ TRUJILLO, *Liberación marxista y liberación cristiana*. Madrid, 1974. *Teología liberadora en América Latina*. Bogotá, 1974.

⁶⁶ B. KLOPPENBURG, *Las tentaciones de la teología de la liberación*, en *Liberación: diálogos en el CELAM* (Bogotá, 1974) pp. 401-402.

⁶⁷ *Ib.* pp. 401-415.

⁶⁸ Las ponencias se publican en un libro, citado en la n. 3.

ayudaron a estudiar más a fondo los puntos centrales de la TdL y contribuyeron definitivamente a su avance⁶⁹.

8. *La polémica del Documento de Consulta para la Asamblea de Puebla*

La publicación del *Documento de Consulta* previo a la Asamblea de Puebla, el 29 de noviembre de 1977, es un hecho que viene, en cierto modo, a cerrar esta etapa de la formación y desarrollo de la TdL. Este Documento (de 1159 párrafos) fue la ocasión para un enfrentamiento claro entre los defensores y los opositores de la TdL y de sus consecuencias eclesiales, pastorales y sociales. « Se trata quizás de la disputa teológica más importante acontecida en la historia y en la teología latinoamericana (si se considera la de Las Casas y Sepúlveda como una discusión realizada todavía en Europa, en España particularmente) »⁷⁰.

El *Documento de Consulta*, fue preparado por la Secretaría General del CELAM, dirigida por Mons. A. López Trujillo. Colaboraron en su redacción peritos escogidos exclusivamente entre los seguidores de las tendencias conservadoras. Apenas publicado, el Documento suscitó fuertes reacciones no sólo de teólogos, sino también de obispos, sacerdotes, religiosos, Comunidades de Base. Era evidente que iba en una dirección opuesta a la de la Asamblea de Medellín. Tenía un marco teórico desarrollista que favorecía la conservación del « status quo »⁷¹.

Las principales críticas que se hicieron al *Documento de Consulta* fueron: la de tener un lenguaje ambiguo (se usaban palabras

⁶⁹ Hay que recordar dos encuentros de diálogo: el primero del 19 al 24 de noviembre de 1973 y el segundo en septiembre de 1975. Ambos se tuvieron en Colombia. El CELAM publicó las aportaciones del primero en el libro ya citado: *Liberación: Diálogos en el CELAM*; las del segundo se recogieron en el libro: *Conflicto y compromiso cristiano en A.L.* Bogotá, CELAM, 1976.

⁷⁰ E. DUSSEL, *Hipótesis para una historia...* p. 431.

⁷¹ Se escribieron muchas críticas al Documento. No todas fueron publicadas. Entre las publicadas destacan: C. BOFF, *A Ilusão de uma Nova Cristiandade Crítica à tese central do Documento de Consulta para Puebla*, en « Revista Eclesiástica Brasileira » 38 (1978) 5-17; L.A. GOMEZ DE SOUZA, *Documento de Consulta — Críticas ao Diagnóstico da Realidade*, ib. 18-32; TEÓLOGOS CLAR, *Análise Crítica da Revelação e da Eclesiologia no Documento de Consulta*, ib. 33-42; J.B. LIBÂNIO, *A Cristologia no Documento Preparatório para Puebla*, ib. 43-58. Incluso se elaboraron documentos cortos alternativos. Se conocieron el de los obispos del nordeste de Brasil: *Aportes para la reflexión* y el de un grupo de Venezuela: *Una buena noticia: la Iglesia nace del pueblo latinoamericano*. Cfr. CEHILA, o.c. p. 40.

con dos sentidos o con un sentido opuesto al del uso común); había poco rigor en las citas bíblicas; los textos de Medellín se sacaban de contexto; el marco teológico era eminentemente doctrinal y con gran preocupación por la ortodoxia, polémico y de orientación ontologista y estática. La Cristología era conservadora con lenguaje moderno. Presentaba un Dios que enjuicia la no aceptación de la trascendencia pero que no cuestiona las situaciones injustas. La eclesiología era piramidal y jerárquica. Se mencionaban de paso las Comunidades Eclesiales de Base. La evangelización se presentaba desde las perspectivas de las clases dominantes. Se ignoraba la TdL y se trataban las cosas como si las circunstancias de América Latina fueran las de Europa. El análisis de la sociedad era de tipo funcionalista.

Las reacciones dieron sus frutos. Se tuvieron que hacer nuevas consultas y tomar en cuenta las múltiples observaciones hechas para preparar el *Documento de Trabajo* que fue enviado a los futuros participantes a la Asamblea de Puebla, en septiembre de 1978. Este nuevo documento era mejor, aunque estaba integrado por un mosaico de párrafos que procedían de fuentes diversas. Conservaba todavía un enfoque doctrinal poco histórico y existencial y tenía acentos apologeticos frente a tendencias y corrientes que se consideraban desviadas o radicalizantes.

Así, con la exclusión de los TdL en el trabajo redaccional de los Documentos preparatorios de Puebla, se cerró esta etapa de la reflexión teológico-pastoral latinoamericana, «entre el temor y la esperanza»⁷². Con Puebla se abre la etapa actual de consolidación de la TdL ya difundida en libros, revistas, conferencias y, sobre todo, en la vida y en la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base y de los agentes de pastoral comprometidos con el pueblo. También en este segundo período, que hemos descrito, la orientación liberadora dinamizó la reflexión bíblica, cristológica, eclesiológica, pastoral, espiritual, interdisciplinar⁷³ e histórica⁷⁴.

⁷² Cfr. P. RICHARD, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza. Apuntes teológicos para la década de los años 80*. S. José de Costa Rica, DEI, 1980.

⁷³ Por ejemplo, se celebra en febrero de 1978 un encuentro entre teólogos y científicos sociales, en S. José, Costa Rica.

⁷⁴ El CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia latinoamericana) ha procurado una presentación de la historia de la Iglesia latinoamericana en la perspectiva de la TdL. En esta misma línea ha preparado ya *Materiales para una historia de la Teología en América Latina*, S. José, Costa Rica, DEI, 1981.

LA CONSOLIDACION DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION
(a partir de 1979)

Este último período se abre — así lo pensamos — con la Asamblea de PUEBLA (27 de enero a 13 de febrero de 1979), sobre el tema: *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*.

Ya vimos cómo en la preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se tuvieron fuertes tensiones entre la corriente favorable a la TdL y la opuesta a ella, organizada y dirigida desde la Secretaría del CELAM. Las mismas tensiones permanecerán durante la Asamblea hasta que se termine de redactar el Documento final.

En este período de consolidación hay que señalar también algunos acontecimientos sociales que dejan sentir su influencia en el desarrollo de la TdL. A nivel eclesial son de gran importancia la Intervención del Card. J. Ratzinger sobre la TdL de corte marxista (marzo de 1984) y, sobre todo, el Documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe: *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación* (septiembre de 1984).

Por último, en esta etapa de consolidación, la TdL continúa el diálogo con otras teologías del Tercer Mundo y, en algunos aspectos, influye en ellas.

1. *La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*
(PUEBLA, 27 de enero — 13 de febrero de 1979)

La Conferencia de Puebla fue, sin duda, un acontecimiento eclesial de importancia vital para la Iglesia y para su papel evangelizador en el presente y en el futuro de América Latina.

La experiencia eclesial de Puebla estuvo en conexión también con la polémica sobre la TdL. Huellas de todo esto se encuentran en sus etapas de preparación — que ya indicamos —; celebración (redacción del documento) y período posterior (interpretación y aplicación).

Hay que notar que Puebla, a pesar de sus límites y de las restricciones en cuanto a participantes, peritos y colaboradores, fue algo que interesó, desde el período preparatorio, a todos los sectores de la Iglesia Latinoamericana. Desde el momento mismo de la convocatoria de la Asamblea, Comunidades Eclesiales de Base, religiosos, sacerdotes, episcopados participaron reflexionando, orando, ofreciendo sus críticas y aportes.

Excluidos en la etapa preparatoria y en la celebración de la Con-

ferencia de Puebla por la Secretaría del CELAM — que desde 1972, como señalamos antes, se había convertido en plataforma del giro restauracionista en América Latina — los teólogos de la liberación se hicieron, sin embargo, presentes en la Asamblea. Una parte de ellos fueron como asesores personales de un buen número de obispos. Desde fuera de la reunión colaboraron, sin resentimiento y con generosidad: prepararon monografías sobre los temas del Documento a petición de obispos; redactaron una y otra vez textos en un clima eclesial y teológico. Esos trabajos anónimos dejaron su huella en el Documento de Puebla. Desde dentro de la Conferencia más de un obispo hizo llegar a los teólogos de la liberación su agradecimiento y el aprecio que sentía por su trabajo, manifestando que desearía tenerles dentro de la Asamblea⁷⁵.

La TdL salió de Puebla fortalecida. « Cualquiera que fuese la intención de cada uno, el hecho es que entre obispos, periodistas, teólogos, empresarios y anticomunistas todos, consiguieron que la TdL fuera el « talón de Aquiles », la « protagonista », el « tema central » y « la expresión más usada » o « la frase más repetida » en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano »⁷⁶. Si bien no se aceptó el que el Documento de la Asamblea aludiera a los esfuerzos positivos de la TdL, tampoco se tuvo la condenación de la misma que muchos desearon y procuraron. Por otro lado, el Documento reafirmó el servicio liberador de la Iglesia en América Latina y la opción preferencial por los pobres. Puebla fue una serena afirmación de Medellín, que marcó un avance en el camino de la síntesis entre evangelización y liberación humana. El testimonio eclesial de los teólogos de la liberación en Puebla y el hecho de que no se encontraron argumentos convincentes para que la Asamblea pronunciara una condenación, confirmaron el movimiento cristiano de liberación como un modo de comprender y vivir la fe en las situaciones inhumanas de América Latina. « Nuestra conducta social es parte integrante del seguimiento de Cristo », dice Puebla⁷⁷. El concepto de liberación de Puebla es el que la TdL propugnó desde el principio, el de una liberación que no se reduce a las dimensiones socio-económico-políticas, aunque las incluye. Sin utilizar expresamente el calificativo « integral », la TdL ha entendido así la liberación cristiana y evangélica.

⁷⁵ Cfr. T. CABESTRERO, *Los teólogos de la liberación en Puebla* (Madrid, 1979) p. 55.

⁷⁶ Cfr. *Ib.*, p. 62.

⁷⁷ PUEBLA, 476.

2. Las tensiones sociales en América Latina

La conexión que la TdL tiene con la realidad social de América Latina, y los movimientos que anima e ilumina desde la fe cristiana explican su conflictividad eclesial y social.

Este período de consolidación ha vivido la experiencia del *conflicto centroamericano*. Por una parte el pueblo se organiza y toma conciencia de sus derechos; por otra, la represión se hace más radical y sistemática. Asistimos en este tiempo al triunfo del pueblo de Nicaragua y al empeoramiento de la situación en todos los países de área, especialmente en El Salvador y Guatemala. En marzo de 1980, asesinan a Mons. Oscar A. Romero, en El Salvador y la lucha se recrudece. En Guatemala, continúa el exterminio de los indígenas y de los dirigentes populares.

Un año después del triunfo de la revolución nicaragüense se celebró en Managua (Nicaragua) un Encuentro Latinoamericano de Teología. Tenía como objetivo el de establecer una comunicación entre los teólogos de la liberación y el proceso revolucionario del país. Se tenía la convicción de que allí se está jugando el destino de los esfuerzos de liberación de América Latina. El encuentro tuvo un carácter ecuménico. Asistieron 40 personas entre teólogos y agentes de pastoral comprometidos en el proceso revolucionario. Analizaron la realidad y los cuestionamientos que presenta a la Iglesia. Reflexionaron teológicamente sobre la Iglesia que surge del pueblo; la identidad eclesial en el proceso revolucionario; Dios en la revolución. Hubo trabajo de comisiones y se elaboraron al final de la reunión unas Conclusiones del encuentro⁷⁸.

En Nicaragua, la Iglesia acompañó el proceso de liberación del somocismo. Estuvo cerca del pueblo. Se daba el caso de una revolución cristiana. Más adelante, presiones internas y externas dividieron a los creyentes y se creó el fantasma de una Iglesia popular opuesta a la jerarquía⁷⁹. Aumentaron las tensiones por el problema de los

⁷⁸ Cfr. *Apuntes para una teología nicaragüense*. Encuentro de Teología, 8-14 septiembre 1980. Managua, Centro Antonio Valdivieso e Instituto Histórico Centroamericano, 1981; cfr. también los comentarios negativos y parciales al proceso nicaragüense que hace A. LOPEZ TRUJILLO, art. cit., 32-34.

⁷⁹ Que se trata de un fantasma creado por los adversarios del proceso nicaragüense lo viene a confirmar un reciente testimonio del P. B. SORCE, director de la revista « La Civiltà Cattolica ». Al regresar de un viaje por Centroamérica declaró: « Credevo di trovare una ' Chiesa popolare ' ribelle o quanto meno riluttante nei confronti di Roma e della ' Chiesa istituzionale '. Invece ho trovato comunità cristiane che, pur essendo talvolta amareggiate per talune incomprensioni e travagliate da mancanza di dialogo e da polarizzazioni, tuttavia sono animate dal desiderio sincero di realizzare una comunione più autentica e vogliono essere fedeli al Magistero. Credevo di trovare processi rivo-

sacerdotes ministros a quienes la S. Sede exigió que abandonaran sus cargos. Nuevamente se ha desatado la polémica sobre la TdL, que ha ayudado a una profundización sobre el concepto de Iglesia popular, caballo de batalla en el momento actual de los enemigos de la TdL.

La cuestión centroamericana ha suscitado, a nivel social, la reacción norteamericana que ve amenazada su hegemonía en la zona y en toda América Latina. Es interesante y reveladora en esta descripción del proceso de consolidación de la TdL la actitud del gobierno de los Estados Unidos en relación a ella. Una expresión clave de la política Reagan es el llamado *Documento de Santa Fe*. Se trata de un estudio elaborado en mayo de 1980 por un comité reunido en Santa Fe, Nuevo México. El comité trabajó durante la administración Carter, pero su informe se redactó para el partido Republicano antes de que su convención designara su candidato presidencial (julio 1980). En la segunda parte del Documento, titulada « La subversión interna », la proposición 3 dice así: « La política exterior de los Estados Unidos debe comenzar por *afrentar* (y no simplemente a actuar a posteriori) *la teología de la liberación*. En América Latina, el papel de la Iglesia es vital para el concepto de libertad política. Desgraciadamente, las fuerzas marxistas-leninistas han utilizado a la Iglesia como arma política contra la propiedad privada y el sistema capitalista de producción, infiltrando la comunidad religiosa de ideas más comunistas que cristianas »⁸⁰.

Esto explica la orquestación de la gran prensa norteamericana y de los países latinoamericanos y de algunos europeos contra la TdL, con ocasión de los viajes papales y de la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Han servido, indirectamente, para que la TdL se diera a conocer y se discutiera abiertamente. Esto ha ayudado a la elaboración de nuevas síntesis y a la clarificación de los temas discutidos.

3. *El diálogo con las teologías del Tercer Mundo*

El pensamiento de la TdL comenzó a difundirse desde la etapa de crecimiento y desarrollo (1968-1978). Especialmente a partir de

luzionari irremediabilmente orientati al comunismo — ammette ancora l'auto-revole gesuita — e invece mi sono incontrato con la ricerca sincera e sofferta d'un cammino proprio, originale, 'latino-americano' e con il rifiuto esplicito — nonostante alcuni equivoci non ancora chiariti — di modelli sociali imposti o importati dal di fuori » (« Corriere della Sera » Lunedì 1 aprile 1985, p. 4).

⁸⁰ Citado en CAM, *Centroamérica*. México, 1984 (Serie: « Análisis Políticos » nn. 20-21, mimeografiado).

1975. Se tuvo entonces un encuentro en *Detroit*, EE.UU. (18-24 agosto 1975) para dar a conocer este movimiento de vida y reflexión latinoamericanas. El encuentro se preparó durante un año en el que trabajaron grupos de base en los Estados Unidos para ofrecer sus aportaciones. También el encuentro hizo posible un primer contacto de teólogos latinoamericanos con teólogos norteamericanos de los movimientos de la *black theology*, del *feminismo*, de los *chicanos*. Esto trajo como consecuencia un acercamiento entre los teólogos comprometidos en diversos movimientos de liberación⁸¹.

Igualmente, en el período anterior, se iniciaron los encuentros de teólogos de los países periféricos: Asia, Africa, América Latina. Organizadora fue la Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT). En esos encuentros la TdL tiene una palabra importante y, a su vez, sale enriquecida con los aportes y experiencias de otras realidades semejantes y diversas al mismo tiempo. Nos limitamos a enumerar estos encuentros⁸²:

- Encuentro de Dar-es-Salaam (Tanzania), 5-12 de agosto 1976. Inició el diálogo y el conocimiento mutuo;
- Encuentro de Accra (Ghana), 17-23 diciembre 1977, dedicado en modo especial a Africa;
- Encuentro de Wennappuwa (Sri Lanka), enero de 1977, dedicado al Asia;
- Encuentro de São Paulo (Brasil), 20 febrero — 2 marzo 1980, con el tema de las Comunidades de Base. En él participaron 104 personas de 42 países;
- Encuentro de New Delhi (India), 17-29 agosto 1981, para hacer una evaluación del camino recorrido después de 5 años.

4. *La Teología de la Liberación y la Congregación para la Doctrina de la Fe*

Puebla no terminó con la polémica entre los defensores y los adversarios de la TdL. La batalla continuó después de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

La corriente opuesta a la TdL arreció sus ataques y acusaciones presionando en las Iglesias particulares y ante la Santa Sede para que saliera al paso de los « errores y desviaciones », usando el mé-

⁸¹ Las ponencias y conclusiones se publicaron en inglés, editadas por S. TORRES en el volumen: *Theology in the Americas*. New York, Orbis Books, 1976.

⁸² Cfr. E. DUSSEL, *Teologie 'periferiche' e 'centro': incontro o confronto?*, en « *Concilium* » n. 1 (1984) pp. 159-173. Allí se indican igualmente los libros de Actas y ponencias publicados después de la celebración de esos encuentros.

todo de sacar de su contexto frases y expresiones de los teólogos de la liberación. A algunos profesores de la línea liberacionista se les prohibió enseñar en centros teológicos de algunas diócesis⁸³.

Un primer aviso de la futura intervención de Roma llegó en marzo de 1984, cuando la revista « 30 Giorni »⁸⁴, publicó una Intervención del Card. J. Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en la que él acusaba a la TdL — entendiéndola por ella « solo quei teologi che in qualche maniera hanno fatto propria l'opzione fondamentale marxista » — de reducir la fe y vaciar la realidad global del cristianismo en un esquema de praxis político-social de liberación, en virtud de la opción marxista fundamental. Respondieron a ella en forma clara, seria, objetiva y respetuosa Leonardo y Clodovis Boff, haciendo ver que Marx no era ni el padre ni el padrino de la TdL y que lo que estaba realmente en juego en toda la polémica era el tema del pobre y de su liberación. Indicaban también cómo los « teólogos de la liberación, mientras están de acuerdo con las posiciones teológicas expresadas por el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, difícilmente se reconocen en la descripción de la TdL que él hace »⁸⁵.

Las reacciones en América Latina y en otras partes fueron de desconcierto y, sobre todo, de temor sobre las repercusiones pastorales de compromiso con los pobres y de evangelización liberadora que podrían ser reprimidas en las Iglesias locales por presiones de los grupos conservadores apoyados en esa Intervención.

No se habían aún remansado las aguas cuando, datado el 6 de agosto de 1984, era publicado el 3 de septiembre el Documento de la Congregación para la Doctrina de la fe: *Instrucción sobre algunos aspectos de la « Teología de la Liberación »*. Pocos días después se tendrían el diálogo de L. Boff con la misma Congregación (6 de septiembre) y la reunión con los obispos de Perú, a quienes se quería hacer asumir un documento contra la TdL, que ellos no aceptaron.

La Instrucción, sin pretenderlo, vino a dar un espaldarazo a al TdL. Los grandes representantes de ella no se reconocieron en la descripción que se hace de « algunas teologías de la liberación » en el Documento Vaticano. Por otra parte, éste vino a garantizar algunos de los puntos defendidos por la TdL: que ella parte del carácter colectivo de la opresión y de la aspiración a la liberación; que está

⁸³ Especiales reacciones causó la prohibición de enseñar en la Puc de Rio de Janeiro, impuesta a los profesores C. Boff y A. Moser, por el Card. Arzobispo Eugenio Sales, en 1984.

⁸⁴ « 30 Giorni », marzo de 1984, pp. 48-55.

⁸⁵ C. y L. BOFF, *Cinco observações de fundo à intervenção do Cardeal Ratzinger acerca da TdL de corte marxista*, en « Grande Sinal », n. 4 (maio 1984) p. 283.

unida a un tema bíblico fundamental: el de la liberación y la libertad; que no se puede olvidar la situación de miseria dramática de donde brota la interpelación a los teólogos; la llamada de atención contra las « graves desviaciones de ciertas 'teologías de la liberación', de ninguna manera debe ser interpelada como una aprobación, aun indirecta, dada a quienes contribuyen al mantenimiento de la miseria de los pueblos, a quienes se aprovechan de ella, a quienes se resignan o a quienes deja indiferentes esta miseria »⁸⁶.

Las intervenciones de Roma en este período se acaban de cerrar con una *Notificación* de la misma Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre el libro de L. BOFF, *Igreja: Carisma e Poder*⁸⁷, en la que declara algunas tesis allí sostenidas tales « que ponen en peligro la sana doctrina ». A pesar de los títulos periodísticos que hablan de condenación de L. Boff y de la TdL, no se da ninguna de las dos cosas. Ni se condena a Boff, ni se le prohíbe enseñar o escribir. Se le llama la atención sobre algunas tesis de un libro concreto que se juzgan « insostenibles ». De ninguna manera está siendo enjuiciada la TdL.

La reacción mundial ante esas intervenciones romanas hicieron que la TdL se convirtiera en un fenómeno público: tema de conversación y discusión en los medios de comunicación social, en las universidades, en reuniones sindicales y políticas⁸⁸.

No se puede tampoco pasar por alto el que, tanto en el caso Boff, como en el de los obispos de Perú, episcopados latinoamericanos hayan asumido prácticamente la TdL como la reflexión que sostiene una pastoral y un compromiso preferencial con los pobres. Esto explica la presencia de los cardenales brasileños A. Lorscheider y Paulo E. Arns con ocasión del diálogo de L. Boff con la Congregación para la Doctrina de la Fe, y la no aceptación del documento de carácter condenatorio de la TdL que la Congregación quería que asumiera el episcopado peruano.

Conclusión

El panorama histórico, que hemos tratado de presentar, nos ha hecho ver, hasta donde lo permite la cercanía de los hechos — los

⁸⁶ *Instrucción*, XI, 1.

⁸⁷ Notificazione sul volume « *Chiesa: Carisma e Potere. Saggio di ecclesiologia militante* » del padre Leonardo Boff, o.f.m. « L'Osservatore Romano » Mercoledì-Giovedì 20-21 marzo 1985, pp. 1-2.

⁸⁸ Cfr. ADISTA, Dossier 8: *Teologia della liberazione. Documenti. Interventi. Rassegna stampa. Bibliografia*. Roma, 1984.

orígenes, el crecimiento y desarrollo, la consolidación de este *movimiento cristiano de vida y reflexión* llamado Teología de la liberación. Una teología que parte de la Palabra de Dios leída junto al pueblo pobre en una realidad de injusticia; una teología que se vive y se construye en solidaridad con los oprimidos. No es una teología *para* la gente. Se vive y se construye en solidaridad *con* la gente: Comunidades Eclesiales de Base, obispos, sacerdotes, religiosos, laicos comprometidos en una evangelización liberadora. Es, finalmente, una teología muy unida a la experiencia espiritual, la experiencia del Espíritu, de su presencia y exigencias en los 'signos de los tiempos', que conduce a un amor concreto, eficaz, de dimensión social, hasta la entrega de la propia vida. En la TdL aparecen unidas pastoral, reflexión teológica y espiritualidad. En los años Sesenta el acento se puso en la pastoral; en los años Setenta se subrayó lo teológico; en los años Ochenta, el enfoque principal es el de una espiritualidad a partir de la experiencia vital de una evangelización liberadora.

« La TdL es muy joven — como decía Schillebeeckx, entrevistado después de la publicación de la Instrucción vaticana sobre la TdL —, tiene la enfermedad de la juventud, sin duda. Pero no se puede decir desde el punto de vista teológico que esta teología no sea seria. Hay que dejarla crecer y darle oportunidad de llegar a ser madura »⁸⁹.

⁸⁹ *Intervista a Edward Schillebeeckx*, en « Il Regno. Attualità » 29 (1984) 54.