

Historia Breve de la Teología de la Liberación (1962-1990)

Roberto OLIVEROS MAQUEO SJ

Hablar de teología en América latina lleva a hablar de la teología de la liberación. En ella se presenta, por primera vez en la historia de nuestro continente, una reflexión propia y encarnada en la situación de las personas y pueblos de América. La realidad latinoamericana, reflexionada y profundizada a la luz de la fe en la teología de la liberación, ha ofrecido reorientación y ha rejuvenecido la tarea del cristianismo y de la Iglesia.

¿Qué es la teología de la liberación? ¿Cómo ha surgido y crecido? ¿Cuáles son sus aportes centrales? ¿Por qué suscita controversia? Estos y otras preguntas similares es lo que trataré de iluminar y responder en este trabajo. Para facilitar la exposición y lectura del mismo, voy a concentrarme en: la experiencia fundante de la teología de la liberación; su método; y su desarrollo histórico que comprende los rasgos centrales de la relectura de los grandes temas teológicos, las críticas, retos, y los aportes centrales de la teología de la liberación.

I. TEOLOGIA DE LA LIBERACION: SU EXPERIENCIA FUNDANTE

¿Cuál es la experiencia fundante de la Teología de la Liberación? ¿Qué hechos marcaron su surgimiento?

Como hecho que facilitó su surgimiento, aparece el Concilio Vaticano II y su llamado y puesta en práctica de abrirnos al mundo en el cual la Iglesia debe actuar como Sacramento de Salvación. El Vaticano II derribó muros objetivos y subjetivos que nos distanciaban y deformaban la realidad^[1].

Y al contemplar la realidad en América Latina, el mundo de las mayorías y abrir los ojos a ellas, nos encontramos cara a cara con la injusticia secular e institucionalizada que somete a millones y millones de personas a inhumana pobreza. Tropezar a cada paso con esa injusta pobreza sacudió profundamente los corazones cristianos bien intencionados. Esta experiencia, aunque lejana en el tiempo, permitió acercarnos a la

de Moisés ante la situación de sus hermanos israelitas en Egipto: ¡esa situación de esclavitud no podía ser la voluntad de Dios! Y desde la fe en el Dios de Israel comprendió su misión.

El hecho brutal de la esclavitud y pobreza de las mayorías latinoamericanas empujaron decisivamente a reflexionarlas a la luz de Dios de Jesucristo y recomprender nuestra misión. Cómo anunciar y vivir la Buena Nueva del Reino implicó el adquirir una nueva conciencia del ser y quehacer de la Iglesia.

¿Cuál es la experiencia e intuición originales de las que brota la Teología de la liberación? No fue otra que la experiencia cotidiana de la injusta pobreza en que son obligados a vivir millones de hermanos latinoamericanos. **Y en esta experiencia y desde ella, la palabra contundente del Dios de Moisés y de Jesús: esta situación no es conforme a su voluntad, sino contraria a ella.**

En esta experiencia fundante destacamos tres elementos importantes: los pobres, las formas de la caridad cristiana hoy y la conversión.

1. Los pobres y la pobreza

La década de los setenta fue escenario de un continuo debate sobre quién es el pobre y qué se entiende por pobreza evangélica^[2]. En Medellín se había destacado proféticamente la injusticia en que vivían pueblos enteros:

“El Episcopado Latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantiene a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria. Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte”^[3]

Esta constatación abrió el corazón de muchos a la causa de los pobres, además de provocar el enriquecimiento de la fe desde la perspectiva de los oprimidos de la tierra. Pero también suscitó una reacción de desconfianza y aún de rechazo. Es más, se formó un clima de confusión y oscuridad que intentó nuevamente ocultar la realidad.

Hacia el final de los años setenta todavía era frecuente escuchar que los pobres estaban en esa situación por ser flojos y viciosos; o que los ricos materialmente eran muy pobres en valores espirituales. Semejantes frases, al generalizar el mal y no distinguir causa y efecto, pretendían mantener, al menos, la conformidad ante las tremendas injusticias sociales.

Sin embargo, la experiencia del dolor secular de los campesinos, de los indígenas y de los negros, que toma nuevas formas en la barriadas y campos latinoamericanos y cuyo clamor, si en momentos apareció sordo, se fue haciendo cada día más claro y fuerte (Puebla 89), siguió empujando la reflexión de la teología de la liberación. La Conferencia episcopal de Puebla, tuvo la paciencia de volver a describir quién es el

pobre y que el motivo de su situación no es casualidad, sino casual:

Comprobamos, pues, como el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos expresada por ejemplo, en mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, salarios de hambre, desempleo y subempleo, desnutrición, inestabilidad laboral, migraciones masivas, forzadas y desamparadas, etc.

Al analizar más a fondo tal situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria:

“Al analizar más a fondo tal situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria”[\[4\]](#).

Esta situación de las grandes masas de nuestros pueblos, que proviene, en buena parte del sistema social que padecemos (Puebla 92 y 311-313), no es la Voluntad de Dios. Esta experiencia fundante, que va a reorientar a construir la fraternidad, es retomada en la conferencia de Puebla y expresada con claridad profética:

“Vemos, a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres... Esto es contrario al plan del creador y al honor que se le debe. En esta angustia y dolor, la Iglesia discierne una situación de pecado social, gravedad tanto mayor por darse en países que se llaman católicos”[\[5\]](#).

Pocas líneas más adelante, los obispos afirman cómo en los rostros de los niños pobres, indígenas, campesinos marginados, ancianos, etc., debemos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo (Puebla 31-39). La experiencia concreta y golpeante del dolor de los pobres nos abre a la experiencia de quien está presente en ellos: el Señor Jesús (Mt 25, 31-46).

Hablar sobre Dios es hacer teología. En la experiencia fundante de la teología de la liberación se ha redescubierto que hablar de los pobres es hablar de Cristo, es hablar de Dios: “lo que hiciste a ellos, a Mí me lo hiciste” (Mt 25, 40). Pero hablar hoy de los pobres es hablar de los hombres explotados del Tercer Mundo, es hablar de las mayorías latinoamericanas. En la solidaridad de Dios en Cristo con los empobrecidos de la Tierra se encierra el misterio del hombre. Cristo se encuentra y revela en los pequeños y olvidados a los ojos de los mundanos (Mt 11, 25-27).

El tema central de nuestras vidas y de toda espiritualidad -cómo encontrarse con Dios, dónde se le ama, conoce y comulga con él- conduce al corazón mismo del evangelio: amar a Dios y al prójimo. Pero este tema adquiere realidad cuando se plantea desde los pobres: ¿qué significa amar a Dios y al prójimo hoy en América Latina?

2. Amar a Dios y al prójimo hoy en América Latina

Este segundo elemento central entra en la experiencia fundante que dio origen a la Teología de la Liberación hace fácilmente y comprensible el porqué de su impacto en la conciencia cristiana latinoamericana.

Ahora bien, cuando vivíamos de espaldas a las grandes mayorías empobrecidas, ¿cómo las íbamos a amar? A lo sumo se hacía con ellas ciertas donaciones de caridad, en forma paternalista y asistencial.

Abrir los ojos y el corazón hacia los pobres permitió descubrir su situación y vivir la experiencia de ser evangelizados por ellos. La parábola de Epulón y Lázaro se hizo nítida. El rico se encerró en sus cosas y se olvidó de su hermano (Lc 16, 19-31; Gén 4, 9). El rico Epulón no salió de su camino, no entró en el camino del necesitado y no conoció a Dios. El mismo mensaje central aparece en la parábola del samaritano, la cual comienza con la cuestión sobre el mandamiento central (Lc 10, 25-37). El prójimo no es primordialmente el pariente cercano, el círculo de amistades, sino el otro que está tirado sufriendo al lado del camino, ese desconocido y diferente que precisa de mi ayuda y solidaridad.

Prójimo no es aquel que yo encuentro en mi camino, sino aquel en cuyo camino el amor me empuja a situarme. Aquel a quien yo me acerco y busco activamente movido por los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús[6].

El Señor Jesús y los fariseos conocían el decálogo y las prescripciones de la *torah*. Sabían que el primer mandamiento y principal es el amor a Dios y al prójimo. Es más, ambos lo predicaban y lo tenían como piedra capital de su doctrina. ¿Porqué el enfrentamiento con esos hombres religiosos si coincidían en lo esencial del mensaje? El meollo del asunto está en qué experiencia se tiene de y qué contenido se le dé al prójimo y consiguientemente. Los fariseos afirmaban querer a Dios y al prójimo: y crucificaron a Jesús. Y por ello no es de sorprender la campaña orquestada en el hoy contra la pastoral y la teología de la liberación.

Hoy en América Latina se relee la Escritura, en la teología de la liberación, desde el pobre, desde la clase explotada con la que se hizo solidario Cristo. Y de ahí surge la pregunta: ¿qué exigencias entraña hoy el amor al prójimo? Esto no es un tema más en la teología de la liberación. Es su corazón. Es la vida, es la sangre que anima la experiencia e intuición original y la existencia de los grupos cristianos en la praxis de la liberación. Amar a Dios y al prójimo significa salir de mi camino, entrar al camino del oprimido, del golpeado por la injusticia y comprometerme con su causa.

Ciertamente, lo anterior lleva a menudo riesgo de la misma vida, como nos anunció Jesús, el Buen Pastor[7]. Pero ese hacernos hermanos desde los pobres y no sólo *sabernos* hermanos y quedarnos en palabras, es lo que lleva a construir sobre roca (Mt 7, 21-27). El compromiso con el pobre permite superar el reduccionismo de considerar el amor al prójimo como el amar sólo su alma y a todo tipo de espiritualizaciones deformantes. Lo mismo se diga de la reducción del amor al prójimo, entendiendo éste como la propia familia o grupo cerrado que nos rodea. El amor al prójimo pobre abre a la universalidad, al reconocimiento que todos somos

hijos de un mismo Padre.

La universalidad del amor al prójimo adquiere peso de la verdad, cuando tiene, como preocupación prioritaria, amar a aquellos hermanos que los poderosos de este mundo desprecian y denigran: los indígenas, los analfabetos, los marginados, los negros (Mt 5, 46). El sentido y significado de este elemento de la experiencia fundante de la teología de la liberación fue también recogido y expresado por el sínodo regional de Puebla, atento a la voz del Espíritu que clama desde el pueblo pobre:

“El amor a Dios, que nos dignifica radicalmente, se vuelve por necesidad comunión de amor con los demás hombres y participación fraterna; para nosotros, hoy, debe volverse principalmente obra de justicia para los oprimidos, esfuerzo de liberación para quienes más lo necesitan. En efecto, no puedes amar a Dios a quien no ves, si no amas al hermano que sí ves; por ello, el que dice que ama a Dios y desprecia al hermano es un mentiroso (1 Jn 4, 20)... El Evangelio nos debe enseñar que, ante las realidades que vivimos, no se puede hoy en América Latina amar de veras al hermano y por lo tanto a Dios, sin comprometerse a nivel personal y en muchos casos, incluso, a nivel de estructuras, con el servicio y la promoción de los grupos humanos y de los estratos sociales más desposeídos y humillados, con todas las consecuencias que se siguen en el plano de esas realidades temporales” (DP, 327)[8].

Cristo vivió el amor eficazmente. Con eficacia profética, con eficacia de cruz. Amar como Cristo conlleva hoy también tomar la cruz y seguirlo. No ocultó el Señor que su seguimiento, dolorosamente, traería escisiones aún de padres contra hijos, de amigo que traiciona al propio amigo, del discípulo que entrega al maestro. La misión hoy de crear una sociedad fraternal, amar en la historia, implica una dimensión política; una caridad, al modo de Jesús, subversiva del desorden social, de la injusticia institucionalizada.

El amor evangélico lleva a la unidad, que tiene su modelo en la unidad misma de la Santísima Trinidad (Jn 17, 21). Ahora bien, la unidad de los seres humanos no se logra sino superando las contradicciones en que históricamente nos encontramos situados, pues las tinieblas se oponen a la luz: (Jn 1, 11).

Hoy, la sangre de Dios en el pobre sigue redimiendo. Sangre derramada del oprimido en su esfuerzo contra el opresor para que deje de serlo. Sangre sin odio, pero con Misión. El color de la sangre de Cristo, el amor, se recoge en la teología de la liberación. El calor humano del amor, también sus rasgos afectivos, se resitúan evangélicamente al vivirse desde el pobre y su causa.

El mandamiento y modo de amar a Dios y al prójimo por Jesús de Nazareth sorprendió a muchos entendidos de su época. Y todavía hoy nos sorprende su estilo de amar y construir la unidad desde los pobres, y sus consecuencias. ¡Qué contradicción! Amar, esforzarse por construir la fraternidad, acarrea persecución y muerte. No hay mayor amor, que el que entrega la vida por su amigo (Jn 15, 20). Pero esta lucha y dolor tiene la certeza del triunfo (Jn 16, 33).

3. El pobre y la conversión cristiana

En nuestra historia, la comunión con el prójimo pasa necesariamente por el amor a los “lázaros” actuales (Lc 16, 19-31). Amar al prójimo se hace verdad cuando amamos a los empobrecidos de la tierra. La conversión, etimológicamente, significa el retomar el camino. La conversión cristiana es retomar el camino del amor al prójimo, al modo de Jesús: sintonizar el corazón con él, llorar con su dolor, alegrarse con sus gozos.

El impulso del Espíritu no termina al descubrir al herido al lado del camino, sino en el comprometerse con él: entrar eficazmente en su camino, comprometerse en su liberación. Este elemento de la experiencia fundante permitió comprender y profundizar *la metanoia*, la conversión cristiana a la cual todos somos llamados.

Convertirme a Cristo significa hacerme hermano con el pobre. Cuando aquel muchacho rico, bien formado y cumplidor de los mandamientos, preguntó a Jesús sobre lo que tenía que hacer para ganar la vida eterna, recibió una respuesta clara y amorosa del maestro, pues se había ganado su afecto con su sinceridad: “comparte tus bienes con los pobres y entonces sígueme” (Mc 10, 21). Aquel joven fue sorprendido de lleno. Esa respuesta no se la habían enseñado sus profesores. Le habían enseñado, y cumplía, las normas morales de no robar, respetar a la mujer del prójimo, no emborracharse, etc. Pero hacerse pobre con los pobres para vivir la fraternidad, eso se les había pasado por alto. Lo mismo ocurrió con Nicodemo.

El anuncio del Señor: “El Reino de Dios se ha aproximado”(Mt 1, 15), encerraba un compromiso muy concreto: vende tus bienes, hazte hermano con el pobre y tendrás un tesoro en el Reino de los cielos. Desde la experiencia del caminar con los empobrecidos de nuestras ciudades periféricas, o en las zonas rurales se ha iluminado y recogido en la teología de la liberación lo nuclear de la conversión cristiana. Hemos comprendido en su amplia dimensión lo que significa la pobreza evangélica.

Todos somos llamados a la opción por los pobres, a vivir la pobreza evangélica. La división entre ricos y pobres es un pecado. Esta división no es querida por Dios. Hay que denunciarla y superarla. Jesús y sus discípulos ofrecieron un modelo de vida proclamado como bienaventuranza (Puebla 1148). Los religiosos son llamados a vivir en radicalidad dicha pobreza, pero éste es patrimonio de todo el pueblo de Dios. Sin compartir los bienes, la fraternidad queda en simples y estériles buenos deseos. El que comparte los bienes entra en el Reino de los cielos (Mt 25, 31-46). La pobreza evangélica no es un nihilismo, ni escuela de ascetismo. La pobreza evangélica, que implica el amor al prójimo como vimos, es la roca donde se construye la hermandad. Esto no es algo utópico o lejano, sino tarea y empeño diario de un gran multitud de seguidores de Jesús.

La Iglesia se alegra de ver en muchos de sus hijos, sobre todo de la clase media más modesta, la vivencia concreta de esta pobreza evangélica:

“La Iglesia se alegra de ver en muchos de sus hijos, sobre todo de la clase

media más modesta, la vivencia concreta de esta pobreza cristiana” (Puebla, 1151).

Este compartir los bienes libera el corazón para vivir la misión: “anunciar a los pobres el Evangelio...proclamar que ha llegado el año del Señor” (Lc 4, 18-19). Convertirse es liberarse de todo lo que nos ata para construir y vivir la fraternidad desde los pequeños.

Cuando los apóstoles narraron a Jesús cómo las gentes sencillas estaban recibiendo el mensaje del reino, que somos hermanos hijos de un mismo Padre, su corazón se llenó de alegría y bendijo a su Padre que esto revelaba y era recibido por los sencillos y humildes (Mt 11, 25-27). De esa misma frecuencia participan nuestros obispos al comprender el llamado e invitación a la conversión a la fraternidad de la opción por los pobres y su liberación:

Por desgracia, algunos desvirtuaron el espíritu de Medellín, otros lo desconocieron y aun fueron hostiles a su evangélico llamado. Sin embargo, se reafirmó en Puebla la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral^[9].

La renovada esperanza en la fuerza del Espíritu no oculta que la situación de injusticia se sigue agravando: “la inmensa mayoría de nuestros hermanos siguen viviendo en situación de pobreza y aun de miseria que se ha agravado”(Pue, 1135).

Esta realidad urge todavía con mayor impulso a una solidaridad profética con nuestros hermanos empobrecidos. Solidaridad profética que pasa necesariamente por la conversión permanente al siervo de Yahvé: “No todos en la Iglesia de América Latina nos hemos comprometido suficientemente con los pobres... su servicio exige, en efecto, una conversión y purificación constantes, en todos los cristianos, para el logro de una identificación cada día más plena con Cristo pobre y con los pobres” Puebla 1140).

Así pues, la conversión evangélica no es algo puramente sentimental, o el cumplir los diez mandamientos del decálogo, sino hacerse eficazmente hermano con el pobre y desde ahí vivir la fraternidad universal. Esta experiencia vivida por muchos cristianos comprometidos con el pobre y su liberación constituye el tercer elemento del núcleo de la experiencia fundante de la brota la reflexión teológica latinoamericana.

II. PRAXIS DE LIBERACION Y METODO TEOLOGICO

Ya el Vaticano II, en la introducción a la *Gaudium et Spes* (GS 1, 11), apuntó hacia una teología que partiera de la palabra viva de la realidad de nuestros pueblos y que la reflexionara críticamente a la luz de la fe. Fue una rica intuición al final del Concilio. Su profundización y expresión metodológica se realizará en la teología

latinoamericana.

Antes del Vaticano II, el saber teológico aparecía reservado a quienes se preparaban al sacerdocio ministerial y a unos pocos más. El saber y método teológico, que se polarizaron en y se redujeron casi exclusivamente a los seminarios, había influido fuertemente en nuestro modo de considerar y entender la fe.

1. Saber racional y método teológico académico

El método teológico de san Anselmo encontró en Tomás de Aquino un artífice genial. El instrumental científico con el cual contó en su época fue el filosófico: Su riqueza y limitación. Fue un teólogo revolucionario en su momento.

Lonergan, en su estudio sobre el método teológico, analiza cómo con la superación del saber, a través del aporte de las ciencias naturales y humanas, la filosofía pierde y gana en cuanto racionalidad con respecto a la teología. Pierde la exclusividad de la racionalidad, así como el derecho a tener palabra en el terreno de la ciencias. Gana en el situarse debidamente como teoría del conocimiento, epistemología y ontología[10].

Ahora bien, la teología después de Trento fue paulatina y fuertemente influenciadas por el magisterio, comenzó a reducirse a disciplina auxiliar del magisterio, de modo que su función sería exponer y explicar las verdades definidas y denunciar y desmontar las doctrinas falsas[11]. La reducción de la teología como saber racional a una teología escolar constituyó un serio empobrecimiento.

Lo anterior no quiere decir que no sea un valor y se requiera en el quehacer teológico el esfuerzo académico por profundizar el sentido de nuestra fe. Pero, ¿desde qué perspectiva, en qué contexto se verifica dicha reflexión? Pretender comparar la reflexión teológica con un servicio aséptico en el sistema social, viene a situarla en la realidad al servicio de los grandes poderes económico y políticos del sistema capitalista liberal. La reflexión teológica es objetiva e intencionada. Tiene que estar al servicio de la acción liberadora del pobre hacia la fraternidad.

2. “Optatam totius” y método teológico en el Vaticano II

La reducción de la teología y su método a exponer verdades definidas y refutar errores, así como reducir el servicio teológico a su ámbito académico, fueron ampliamente superados y enriquecidos por el Vaticano II.

Al subrayar que la Iglesia es el Pueblo de Dios en la historia y que todos somos llamados a la santidad por el Espíritu que recibimos en el bautismo y confirmación, se recupera el sentido del pueblo portador del evangelio. Un pueblo que puede y debe comunicar el mensaje salvífico recibido. Un pueblo evangelizador, que, por lo tanto, tiene como una de sus funciones hacer teología.

“Fórmese con especial diligencia en el estudio de la Sagrada Escritura, la cual debe ser como el alma de toda la teología” (OT 16). Esta frase condensa cómo el Concilio recupera la Biblia en el quehacer teológico. La Biblia, como norma que no se subordina a ninguna otra norma, será criterio permanente que ilumine el caminar eclesial. El quehacer teológico se enriquece al no quedar reducido a repetir verdades, sino a investigar e iluminar la vida eclesial con la sagrada Escritura. Y esta tarea se amplía con la luz de los Padres de la Iglesia de Oriente y de Occidente.

El estudio de los dogmas se enriquece, contextualiza y equilibra. El método que ofrece el Vaticano II para el quehacer teológico recupera el sentido histórico, el sentido de proceso de un Pueblo cuya vocación es ser sacramento de salvación, y que tiene como instrumento y luz privilegiada la Escritura.

Ahora bien, ¿cuál es la perspectiva cristiana para hacer teología? ¿Desde qué compromisos fundamentales? El Vaticano II ya no explicitó estos temas: se quedó a la puerta, invitó a ello (GS, 4).

3. La teología como reflexión crítica sobre la praxis de liberación

El valor de lo humano, de la historia, de nuestras culturas, de nuestra materialidad, fue recuperado por el Concilio al afirmar que “El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre”(GS 22). Y poco después en el mismo número, lo subrayaba al expresar: “Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre, en realidad es una sola, es decir, divina”. Con ello se supera al maniqueísmo de considerar lo material y lo espiritual, o dicho bajo otra perspectiva, lo natural y lo sobrenatural, como dos realidades distintas y aún a veces opuestas, en las cuales lo temporal y lo natural no tienen peso salvífico y por ello carecen de valor cristiano.

Al volver a retomar el hecho de la encarnación del Verbo y sus consecuencias respecto a todo lo humano, ilumina la verdad de aquella afirmación de Rahner: “toda verdadera teología es antropología; y toda verdadera antropología es teología”[\[12\]](#), que bien expresa los alcances de la encarnación. No va por un lado la historia profana y por otro la historia sagrada. Sólo hay una historia y vocación: la divina.

Ahora bien, en nuestra realidad latinoamericana la escandalosa brecha entre ricos y pobres empujó a descubrir el rostro sufriente de Cristo en los pobres y situar correctamente la perspectiva teológica. La teología no es la palabra primera. Es acto segundo. La palabra primera está en la vida del pueblo, cuya fe opera por la caridad. Y en este pueblo, Cristo se revela privilegiadamente en los pobres. Por ello el Papa Juan Pablo II, en su reunión con los marginados de Guadalajara, les dijo: “son ustedes los predilectos de Dios”[\[13\]](#). La reflexión teológica deberá estar atenta a la situación de los pobres, recoger sus anhelos, profundizarlos a la luz de la fe y devolverlos al pueblo. Este proceso refleja el por qué vivimos el quehacer teológico como palabra segunda. La función y servicio de la teología como reflexión crítica del acontecer humano y eclesial resume el sentido y aporte del método teológico latinoamericano[\[14\]](#). Esta reflexión teológica, como palabra segunda, se hace desde

el pobre y su liberación.

El camino teológico de san Anselmo se debe comprender sólo desde el camino de Cristo: nació, vivió y murió por la liberación de los pobres y la consiguiente construcción del reino de los hermanos (1 Jn 4, 7-8). Pascal retoma el tema al expresar que “existen verdades que sólo el corazón las puede comprender”. Un ateo disertará y podrá escribir sobre Cristo con muchos conocimientos sociales científicos, pero no será un teólogo cristiano y bíblico como los escritores de la sagrada Escritura, modelos y paradigma del quehacer teológico. El teólogo es un creyente. Por ello su reflexión brota y se hace de la compasión por el pobre crucificado y la pasión por la buena noticia de Jesucristo.

La Revelación plena de Dios en la historia se dio en Jesucristo. Se manifestó en los pobres. Ese contexto, desde entonces, se hace el lugar privilegiado para conocer y recoger la experiencia del Dios de Jesús. Por ello, el lugar teológico privilegiado es el pobre y su causa de liberación. La pregunta sobre cuál es la perspectiva y compromisos fundamentales para hacer teología recibe, en la teología de la liberación y su método, clara respuesta: los pobres y su causa. El clima, el contexto, la perspectiva para teologizar al modo de Cristo son los pobres. En su vida se expresa privilegiadamente el Espíritu, son la palabra primera que nos invita a la fidelidad. La riqueza teológica y apertura del Concilio encontraron nuevo impulso al ser aplicados en América Latina. De acuerdo a la dinámica conciliar, el método teológico fue enriquecido en la teología de la liberación fundamentalmente con:

- el pobre como lugar teológico privilegiado de manifestación de Dios;
- la perspectiva del pobre y su liberación como óptica desde la que leer los acontecimientos y releer la historia;
- el servicio de la teología como palabra segunda, como reflexión crítica del accionar humano y eclesial.

Con esta riqueza, con estos ojos nuevos se ve y retoma el saber bíblico, la tradición, el dogma y magisterio, el servicio y sistematizaciones teológicas pasadas y presentes. Los aportes y necesidad del exegeta y trabajo teológico académico se aprecian, enriquecen y sitúan correctamente. Se supera el reducir la teología a las universidades, al leer libros. Esto es útil y necesario en la reflexión teológica. Pero también el pueblo es teólogo. En él se expresa la voz de Dios. El pueblo también hace teología en sus cantos, en sus oraciones, en sus reflexiones vertidas en su lenguaje popular.

El método teológico conciliar y su clave hermenéutica se ven enriquecidos y resituados al colocar a los pobres y su causa como lugar teológico privilegiado y desde cuya perspectiva se asumen los diversos temas teológicos fundamentales. En particular destaca la relectura bíblica que se condensa en la expresión: “los pobres me enseñaron a leer y comprender el Evangelio”^[15]. En el compromiso con el pobre y el dinamismo histórico-bíblico, la teología de la liberación aprovecha el material y lenguaje de las ciencias humanas y entre ellas destacan las sociales. Estas ciencias ofrecen valiosos acercamiento y explicaciones sobre los fenómenos sociales

de hoy.

La validez de este esfuerzo en la vida eclesial y la necesidad del mismo son destacadas por el sínodo de Puebla:

“Reconocemos los esfuerzos realizados por muchos cristianos de América latina para profundizar en la fe e iluminar con la palabra de Dios las situaciones particularmente conflictivas de nuestros pueblos. Alentamos a todos los cristianos a seguir prestando este servicio evangelizador y a discernir sus criterios de reflexión y de investigación”[\[16\]](#).

III. GESTACION, GENESIS, CRECIMIENTO Y CONSOLIDACION DE UNA REFLEXION TEOLÓGICA LATINAOMERICANA

En los siguientes párrafos presentaré los períodos importantes en el proceso de formación de la teología de la liberación. Aparecen cuatro claramente: gestación, génesis, crecimiento y consolidación.

1. Gestación (1962-1968). El hito histórico del Sínodo regional de Medellín.

Las venas abiertas de América latina fueron la matriz donde se elaboró la teoría de la dependencia que se concentró en mostrar las causas profundas del empobrecimiento de las mayorías de nuestros pueblos. Según esa teoría sólo se podrá superar dicha situación injusta rompiendo con el sistema capitalista imperante. En los círculos intelectuales y universitarios dichos estudios causaron profunda impresión. Nuestra situación de explotación no era casual, sino causal[\[17\]](#).

Juan XXIII inauguró el concilio Vaticano II en 1962 para poner al día a la Iglesia y su misión. En aquel entonces los episcopados latinoamericanos, por su escasa participación en el Concilio, fueron denominados la Iglesia del silencio. Las preocupaciones y problemática de los grupos europeos dominaron la temática. Pero el Concilio abrió puertas y ventanas para que las regiones e iglesias locales se preguntaran sobre cómo evangelizar desde su propia situación.

Los teólogos en América latina, hasta el Vaticano II, habían hecho aportes muy escasos a la Iglesia universal. La fuerza y riqueza del empuje misionero en nuestros pueblos contrastaba con la exigua producción teológica. Sin embargo, la oportunidad de reunirse que el Concilio ofreció a los obispos latinoamericanos y algunos teólogos, y el clima eclesial de apertura, búsqueda y creatividad teológica, facilitó el que algunos de ellos se reunieran y empezaran a reflexionar a la luz de la fe, desde la originalidad de nuestra situación y cultura[\[18\]](#).

Pablo VI recibió gustoso la propuesta de monseñor Larraín, portavoz del episcopado, de reunir la segunda Conferencia general del Episcopado en el año 1968 en Medellín. Los años de 1966 a 1968 supusieron una eclosión impresionante de reuniones, declaraciones, documentos, ya sea a nivel nacional o regional, de diversos grupos cristianos situados en los diferentes estratos del pueblo de Dios. Contrastaba esta vitalidad y efervescencia con la anterior de una “Iglesia del silencio”. La raíz de este hecho fue que, al abrir ojos y ventanas a la realidad circundante, ésta penetró en la Iglesia con toda su vitalidad.

La problemática que aflora en dichos documentos muestra la influencia de los cristianos que ya estaban comprometidos con los cambios sociales. El hecho de la explotación de las masas populares saltaba a la vista en los cinturones de miseria urbanos, en los campesinos a los que merodeaba continuamente la miseria. Estas experiencias y los estudios sociales sobre el por qué de esta situación de dependencia se difundieron y sacudieron la conciencia cristiana de muchos buenos pastores. Una nueva conciencia eclesial empezó a tomar forma a partir del *modo nuevo de vivir la fe* de aquellos que estaban comprometidos con los pobres y su liberación[19].

El Sínodo regional de Medellín es un hito que parte la historia de la Iglesia latinoamericana en este siglo. De una Iglesia dependiente de Europa para su reflexión teológica y su pastoral, se pasa a una Iglesia con temas y elaboraciones propias, aunque sea en forma incipiente.

En la variedad de asuntos tratados en Medellín, no desaparecen ni quedan opacados estas realidades y temas centrales. La preparación de la Conferencia había recogido en sus diversas reuniones la voz y situación de nuestros pueblos[20]. Por ello, los temas nucleares en Medellín fueron:

- los pobres y la justicia;
- amor al hermano y la paz en una situación de violencia institucionalizada;
- unidad de la historia y dimensión política de la fe.

La sensibilidad de nuestros pastores recogió en Medellín la dolorosa realidad de las masas de empobrecidos.

“El episcopado latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria.

Un sordo clamor brota de millones de hombres pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte”[21].

Sobre esta situación, los obispos ofrecieron el siguiente juicio:

“Existen muchos estudios sobre la situación del hombre latinoamericano. En todos ellos se describe la miseria que margina a grandes grupos humanos. Esa

miseria, como hecho colectivo, es una injusticia que clama el cielo”[22].

Como pastores, lúcidamente señalaron que el avance no consistía sólo en conocer y denunciar esa injusticia, sino, sobre todo, en trabajar para poner remedio a esa situación:

La pobreza de tantos hermanos clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica encomendada por Cristo[23].

El tema del amor a los hermanos oprimidos, que implica luchar por la justicia y la paz, es clave en la teología de Medellín. ¿Cómo vivir el amor cristiano en esta situación? ¿Qué tareas se deben privilegiar? ¿Cómo ser constructores de la paz?

“Si el desarrollo es el nuevo nombre de la paz, el subdesarrollo latinoamericano con características propias en los diversos países es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz”[24].

Más adelante señalarán que allí donde se encuentran desigualdades sociales, se da un rechazo a la paz del Señor y por consiguiente al mismo Señor. Ante estas realidades se invita a transformaciones globales y audaces:

“América latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia, que puede llamarse de violencia institucionalizada... Tal situación exige transformaciones globales, audaces, urgentes y profundamente renovadoras”[25].

La reflexión sobre la realidad expresada por los obispos y los compromisos consiguientes pudieran parecer entonces como la irrupción en terreno vedado: el mundo de lo social, de lo político. Para abordar la temática de la unidad de la historia y de la teología de la encarnación que la sustenta, se aprovecharon los avances del Vaticano II, puestos a producir también en su rica dimensión pastoral. El progreso humano es crecimiento en Cristo. La tarea de la pastoral es “ayudar a pasar de formas menos a más humanas de vida” (*Populorum progressio*, 20). El crecer humano es ya divinización. Nuestra divinización se da en el crecimiento, en el progreso humano. Ante esta temática aparece el reto de profundizar qué sentido tiene la liberación humana y la acción eclesial en ella: qué relación existe entre reino de Dios y emancipación humana[26].

La realidad latinoamericana, los retos teológicos-pastorales que brotaban de ella y el modo de acercarse a ellos en la reflexión de fe, se fueron delineando en los años posteriores al concilio y preñaron y dieron forma al profético Sínodo regional de Medellín.

2. Génesis (1969-1971): Relectura sistemática del saber teológico

Las instituciones, esbozos, artículos, simposios, las orientaciones de Medellín, las búsquedas y profundizaciones posteriores vinieron a cristalizar en el libro de

Gustavo Gutiérrez: *Teología de la liberación*[27]. El esfuerzo teológico de los sesenta encontró forma y cauce en este trabajo. En él se expresa con claridad y penetración el tema central del quehacer teológico en América latina:

“Hablar de una teología de la liberación es buscar una respuesta al interrogante: ¿qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre?”[28].

Se aborda el tema con el método teológico que hemos descrito con anterioridad, el cual se delinea y profundiza en ese estudio. Y se abren las perspectivas para repensar y resituar los grandes temas de la teología.

El libro de G. Gutiérrez es un hito, un salto cualitativo en la teología latinoamericana; marca el antes y después. Mencionarlo como hito, no significa que la obra quedó concluida, ni que no tuviera raíces previas. Está todavía en proceso. Pero este libro dibujó los trazos maestros para elaborar una teología de la liberación. Los trazos y cimientos de una construcción no son ya toda la casa, pero esa casa surgirá sobre esos cimientos. El pensamiento teológico latinoamericano llegó a alcanzar vida propia con dicho estudio.

Es importante recalcar el hecho de que ni en el campo teológico ni, significativamente, en el campo pastoral surgió la indiferencia ante la reflexión y compromisos consecuentes de la teología de la liberación tal como la expresó G. Gutiérrez. Decenas de libros surgieron desde esa perspectiva y decenas lo criticaron. ¿Qué libro y teología proveniente de Latinoamérica ha desencadenado tal quehacer teológico? Esto es lo que queremos enfatizar al destacarlo como un hito en el pensamiento eclesial latinoamericano. El trabajo de G. Gutiérrez tiene carácter de paradigma para entender y juzgar lo que se entiende por teología de la liberación y así diferenciarla de otras reflexiones teológicas.

Además de lo dicho conviene destacar algunos puntos importantes que han marcado la dirección de la teología posterior.

Método teológico. Se estudiaron y resituaron las tareas clásicas de la teología que se enriquecen ahora con la función de la teología, también como crítica del accionar humano y eclesial. Se aprovechan los avances y el lenguaje de las ciencias sociales.

- *Elaboración de los conceptos fundamentales de la teología de la liberación.*

Conceptos tales como el pobre y la pobreza, liberación, utopía, salvación, son esclarecidos y expuestos de tal forma, en sus varios niveles y perspectivas, que se evitan confusiones e impulsan a una mejor práctica.

- *Reorientación desde la praxis de liberación de los grandes temas de la existencia cristiana.* La recuperación de la manifestación privilegiada del Señor en el pobre y la consiguiente perspectiva teológica, ofrece renovada riqueza y correcta visión al encuentro con y seguimiento de Cristo. Se analizan también la fe y su dimensión y responsabilidad política en una situación de injusticia y violencia institucionalizada, la Iglesia y su misión ante la tarea de construir una sociedad fraterna, la vivencia, en esta tarea, de la escatología.

- *Espiritualidad y teología espiritual*. Se enfatiza, al presentar el quehacer teológico de forma unida, vital y orgánicamente a la vida humana y eclesial, que toda auténtica teología es teología espiritual. Esta no es un tema o cuestión aparte. La reflexión de fe debe ser y traducirse en sabiduría cristiana.

- *Temporalidad de la teología de la liberación*. Mérito no pequeño logra G. Gutiérrez al destacar que esta y toda reflexión teológica tiene significatividad histórica, en tanto prevalezcan los problemas, necesidades y características en la sociedad y la Iglesia que le dieron origen. Es una teología en la historia de la salvación.

El momento de génesis que significó la reflexión de la liberación de Gutiérrez fecundó y dinamizó de manera decisiva el quehacer teológico en toda América latina. Recogió y relanzó el espíritu y dinámica del Concilio y Medellín. La década de los setentas será el escenario del crecimiento de esta reflexión.

3. Crecimiento (1972-1979): Temores y esperanzas

El fervor profético emanado del Concilio y Medellín encontró eco en muchos cristianos latinoamericanos. Estos se empeñaron en poner en práctica los compromisos evangélicos a que invitaban los obispos. Se abrieron valiosas experiencias apostólicas. Se reabrieron sendas y caminos que habían quedado cubiertos por el tiempo.

Ese fervor profético pronto topó con la reacción del sistema dominante. Cristianos y no cristianos empeñados en la liberación sufrieron duros golpes. El golpe de Pinochet en Chile marcó la pauta. Los regímenes de seguridad nacional se difundieron por todo el subcontinente. Se apoyó económicamente a esos gobiernos dictatoriales y corruptos con petrodólares que era necesario hacer circular para la transnacionalización de la economía y su comercio y colocar el grillete de la deuda externa en nuestros pueblos, nueva forma de servidumbre y explotación. Es más, fuertes sectores de las jerarquías eclesiales dieron la espalda al Concilio y Medellín. Por otra parte, bajo capa de frenar el avance del comunismo internacional, muchos sacerdotes, religiosos, y aún algunos obispos, no sólo fueron vistos como sospechosos por su compromiso con el pobre, sino que fueron seriamente atacados y marginados en sus iglesias locales o congregaciones[29].

La liberación del oprimido acarreó pesadas cargas a las ya existentes (Ex 5, 6-23). Sin embargo, a pesar de las muchas dificultades y persecuciones, el nuevo germen de Iglesia, en el espíritu del Vaticano II y Medellín, fue avanzando. Baste considerar el crecimiento de las comunidades eclesiales de base del año 1968 a 1979. Asimismo, la reflexión de fe, que acompaña a ese proceso social y eclesial, fue creciendo y purificándose en las pruebas.

Presento, a continuación, el proceso de crecimiento de la teología de la liberación bajo tres aspectos: los momentos significativos que jalonan esta etapa antes de Puebla; los aspectos teológicos que ofrecen avances inspiradores en esta etapa; y el

hito de la Conferencia Episcopal de Puebla.

a) Acontecimientos significativos de 1972 a 1979

Considero que son cinco los más importantes. Estos acontecimientos ayudaron a recoger y profundizar elementos centrales ya bosquejados en *Teología de la liberación* y, sobre todo temas surgidos desde la praxis de liberación. Asimismo esos acontecimientos fueron punto de arranque o incentivo para abordar o profundizar diversas cuestiones.

- *El encuentro de El Escorial* (8-15 de julio de 1972). Se caracterizó por el compartir de teólogos latinoamericanos con algunos europeos el sentido y método del pensamiento teológico en la línea y enriquecimiento de teólogos latinoamericanos y europeos, particularmente españoles[30].

- *El encuentro efectuado en México* (11-15 de agosto de 1975). Se centró en el intercambio sobre el método teológico. No se trataba de presentar con exclusividad el método teológico. No se trataba de presentar con exclusividad el método de la teología de la liberación, pero fue reconocido como el más rico y el que recogía la inspiración del Vaticano II, además, como el más apropiado para la situación y necesidades de nuestra Iglesia latinoamericana[31].

- *El encuentro de Detroit* (18-24 de agosto de 1975). Reviste singular importancia por la forma en que se preparó y efectuó. Durante un año se fueron trabajando por diversos grupos de base de Estados Unidos las aportaciones a la reunión. El encuentro fue decisivo para el compromiso de dichos grupos con sus hermanos cristianos que luchan por la liberación. Asimismo, fue un acercamiento y conocimiento de teólogos latinoamericanos y algunos norteamericanos. Va a significar también un paso en el acercamiento y trabajo común con hermanos de otras denominaciones cristianas[32].

- *El encuentro de Dar es Salaam* (5-12 de agosto de 1976). Fue la ocasión para reunir algunos de los mejores teólogos de Asia, Africa y América latina. Marcados por situaciones de colonialismo y opresión en sus respectivos pueblos, se inició el fecundo trabajo y las reuniones de la asociación llamada “Teólogos del Tercer Mundo”. Se da un paso adelante en la conciencia y praxis eclesial en la lucha por la liberación integral de nuestros pueblos[33].

- *La convocatoria y preparación de la Conferencia de Puebla* (1977-1978). A finales de 1976 se convocó una nueva reunión general de Episcopado latinoamericano que tendría lugar en Puebla. Su finalidad, se afirmaba, era intentar recoger y evaluar el proceso eclesial desde Medellín. Dicha convocatoria suscitó un intenso trabajo teológico. De hecho fue un estímulo eficaz para purificar, profundizar y ampliar el servicio de la teología de la liberación. Los estudios y aportes de las Iglesias locales y nacionales exigieron a las mismas el reflexionar sobre su ser y su quehacer.

A aquel grupo de Segundo Galilea, J. L. Segundo, H. Assmann, Míguez Bonino,

Gustavo Gutiérrez, etc., que ayudó a gestar la teología de la liberación, se sumaron en la década de los setenta, entre otros, varios teólogos de gran valía como Leonardo y Clodovis Boff, Raúl Vidales, Ronaldo Muñoz, Jon Sobrino, Pablo Richard, Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría, etc. Con este conjunto de teólogos, y los que colaboran en torno a ellos, se avanzó en el tratamiento de los diversos temas teológicos.

b) Avances importantes en la teología de la liberación (1972-1978)

Destacan siete temas en los que se avanza en este período. No ocurre esto en un orden cronológico exacto, pues no obedece a un programa preestablecido, sino que los temas se van perfilando muchas veces desde la situación y necesidades sentidas por las diversas comunidades eclesiales. Aunque algunos temas se van entrelazando, trataré de presentarlos aproximadamente tal como van siendo profundizados.

- El *interlocutor* de la teología de la liberación. En el encuentro de El Escorial, Gustavo Gutiérrez desarrolló y valoró el esfuerzo de la teología europea moderna, que llegó a fructificar en el Concilio, al tratar de responder a los retos del *no creyente*. Ahora bien, en América latina la increencia es mínima. Por el contrario, la miseria y pobreza son generalizadas. De ahí considérase como el interlocutor de la teología latinoamericana a las muchedumbres en situación de *no humano*. El asunto no es, pues, cómo hablar de Dios en un mundo increyente y secularizado, sino cómo anunciarlo como Padre en un contexto deshumanizado e injusto[34]. El esclarecer y determinar el interlocutor teológico ayudó a situar correctamente los avances y las críticas al pensamiento emergente latinoamericano.

- *La Biblia releída y ahondada desde los pobres*. Si bien son varios teólogos quienes viven en su práctica e iluminan este aspecto[35], el que coronó muchos esfuerzos y logra plasmar un método es Carlos Mesters[36]. La invitación e impulso conciliares para la utilización de las Escrituras se van haciendo realidad en miles y miles de cristianos y comunidades que aprovechan los elementos metodológicos de Mesters. Punto clave en la hermenéutica bíblica es la vida y solidaridad con los pobres. De esta comunión surge el escuchar juntos los pasajes bíblicos y recoger sus intuiciones y reflexiones. Con este material se profundiza, junto con otros exegetas, el sentido de los textos. Y esto se sistematiza y ofrece en folletos populares. Mesters y un puñado más realizan esa siembra a lo largo de esa década.

- Releer la *historia de la Iglesia* desde el reverso. Sobresale el estudio de Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América latina*[37]. Es el primer intento de reorientar la lectura de la historia eclesial desde la praxis de la liberación. Este enfoque marca la distancia entre la lectura de Dussel y las lecturas tradicionales. Usa como instrumento y paradigma de análisis el de Fessard, en sus tres relaciones fundamentales: hermano-hermano (político-justicia); hombre-mujer (erótico-sexual-familiar); padre-hijo (pedagógica). Ella configura el núcleo ético-mítico, y es el núcleo que da sentido a la vida de los pueblos. Con el colonialismo español, ese núcleo, en los indígenas, fue oprimido; fue la etapa de la cristiandad colonial. En la segunda etapa (1808-1930), de los estados republicanos, señala Dussel que se cambió de dueño, pero siguió la dependencia, ahora de las ideologías y formas

políticas surgidas de la revolución francesa. La tercera etapa, que se inicia en 1930, apunta hacia el despertar del subcontinente hacia su liberación. Este intento de relectura ayudará a iluminar y reenfocar la labor de muchos estudios de historia de la Iglesia[38].

- *La fuerza histórica de los pobres y la justicia*. En los libros de Gustavo Gutiérrez *La fuerza histórica de los pobres* y *Desde el reverso de la historia*[39] se recalcó que los pobres no son sólo el lugar privilegiado de la manifestación de Dios, sino que son también los portadores fundamentales de la buena noticia de la liberación. Los pobres nos evangelizan al constituir el sujeto histórico del reino. Desde ellos se puede cambiar la historia hacia la fraternidad; tienen el potencial del Espíritu del siervo de Yahvé. Mientras los poderosos ofrecen su propia visión histórica es muy otra la lectura del Espíritu de Dios, que opera desde los humildes y sencillos.

- *Cristología desde América latina*. Profundizar en la praxis de la liberación implica ahondar en la praxis histórica de Cristo. La cristología, corazón de toda teología cristiana, fue lógicamente la que empezó a ser más trabajada en la teología de la liberación. En este período, los estudios de L. Boff y J. Sobrino sobre el tema son sin duda los mejores frutos de una abundante producción. El estudio de L. Boff pone de relieve y manifiesta lo certero de calificar a Jesucristo como el Liberador, título muy estimado por los cristianos comprometidos con el pueblo. Además, ofrece una sólida presentación bíblica de Cristo desde una perspectiva latinoamericana[40]. El estudio cristológico de Jon Sobrino representa un avance cualitativo en la reflexión teológica sobre este tema. Critica profundamente puntos de partida cristológicos que no se fundan en el Jesús de la historia. Y retoma y relee, desde la perspectiva de los pobres, los aspectos centrales del acontecimiento histórico de Jesucristo. Quizá no sea demasiado arriesgado afirmar que este estudio fue la mejor aportación a la teología de la liberación en la década de los sesenta[41].

- *Espiritualidad y método teológico*. Una espiritualidad, una evangelización que no ayuden al cambio de corazón y de mente son falsas. Una teología que no manifieste el porqué del cambio y sus orientaciones es como un foco fundido. Monseñor Proaño ayudó en esta iluminación[42]. Muestra cómo la evangelización tiene una clara dimensión concientizadora y politizadora. En esa perspectiva escribió: “Una contemplación, una espiritualidad que no están enraizadas en la misión liberadora de Cristo no son auténticas”[43]. Y lo mismo cabe decir del quehacer teológico. El método teológico latinoamericano surge y bebe de la espiritualidad del Verbo encarnado y liberador. J. L. Segundo ofreció un magnífico aporte sobre la teología y la correcta hermenéutica[44]. Asimismo, Pablo Richard, en diálogo con la teología europea, subrayó cómo el método teológico latinoamericano parte de la situación opresión-liberación. Por tanto, no se centra, a diferencia de teologías europeas progresistas, en la oposición abstracto-concreto, sino en la dominación-liberación; ni en la deductivo-inductivo, sino en la interpretación-transformación[45].

- *Iglesia y liberación*. Tierra fértil donde surge la fisonomía, el rostro rejuvenecido de la Iglesia en el espíritu de Medellín, son las comunidades de base. En ellas va creciendo una reflexión sobre sus características, sus notas como Iglesia. Momentos que recogen y sistematizan muchas experiencias y reflexiones fueron los encuentros nacionales de las comunidades eclesiales de base, entre los que destacan los del Brasil. Su primer encuentro nacional se efectuó en la ciudad de Vitoria. Allí, el

proceso de Iglesia y teología alcanzaron un nuevo nivel. Se realizan con una periodicidad de tres años y vienen marcando las etapas por las que va pasando dicha Iglesia y su misión liberadora al interior del pueblo. En distintas formas, según situaciones y momentos propicios de los diversos pueblos, se va dando un proceso similar.

La elaboración y desarrollo de estos temas fueron delineando las características propias de la teología de la liberación latinoamericana. Al crecer esta reflexión, con sus rasgos específicos, se fue distinguiendo de otro tipo de reflexiones. Sus valores fueron iluminando el caminar eclesial, y a la vez, experimentó la exigencia de mayores esfuerzos para responder al clamor y urgencia de los que sufren en la pobreza. Asimismo fueron apareciendo algunos temores y críticas, que tomarán fuerza pasado el primer fervor de la Conferencia Episcopal de Puebla.

c) Un paso adelante: el hito de la Conferencia Episcopal de Puebla: Feb-1979

El caminar de iglesias locales y grupos cristianos con su acento original e independiente, en el espíritu del Concilio, suscitó temores y esperanzas. En ese clima se vivió una verdadera efervescencia de experiencias y reflexiones, no sólo en el ámbito eclesial, sino en buena parte de la sociedad. ¿Qué posiciones asumiría la reunión de Puebla? ¿Qué diría sobre la misión de la Iglesia en el subcontinente? ¿Qué posición asumiría con respecto a Medellín? ¿Qué juicio haría sobre la inspiradora y ahora temida teología de la liberación?

Durante el año 1977, el grupo directivo del CELAM preparó un documento de trabajo para la Conferencia, desde una ideología lejana al pueblo, y consiguientemente lejana a sus logros; pero fue rechazado por la mayoría de los episcopados nacionales. Tuvo que rehacerse y disminuir un poco su tono negativo. Para evitar que se difundiera, y sobre todo que se le criticara, se envió con tiempo justo para que se recibiera poco antes de la reunión episcopal. Fue enviado con la aprobación de Juan Pablo I, que en agosto de 1978 había sucedido a Pablo VI. Juan Pablo I anunció que iría a Puebla, y pocos días antes de su muerte ya se había enviado el documento de trabajo. La Conferencia se retrasó de octubre de 1978 a enero-febrero de 1979. El ambiente y metas puestas por el documento de trabajo se diluyeron. Tal como se vivió Puebla, y como puede verse en sus actas, dicho documentos careció de relieve: ni ayudó, ni estorbó.

Lo que impacta es recordar los muchos modos en que los pequeños grupos eclesiales buscaron hacer llegar su voz hasta los obispos. Reuniones, envío de delegaciones, desplegados periodísticos, etc., llenaron el ambiente previo a la Conferencia. Muy iluminador fue el documento preparatorio de los religiosos, elaborado por la CLAR. Por lo que toca a los obispos se asesoraron de muy diversas maneras. Pero lo que fue común y muy profundo, fue la oración del pueblo de Dios impetrando al Señor que enviara su Espíritu a Puebla.

El papa Juan Pablo II, en su primer viaje, quedó impresionado por la cálida y cariñosa bienvenida que le dio el pueblo de México. Inauguró la Conferencia, y en marzo de 1979 aprobaría el documento final. En éste se responde a las principales

inquietudes de aquellos momentos. Fue producto de la amplia y sincera oración de millones de católicos y el esfuerzo de los que participaron de alguna manera en esos trabajos. El eje central del llamado y de las orientaciones de la Conferencia de Puebla responde a las cuestiones centrales, que no son otras que las abordadas por la teología de la liberación, y son así una evaluación crítica de la misma. Lo podemos sintetizar en cuatro puntos:

- *Análisis de la realidad, visión pastoral y discernimiento.* En esos años el tema del análisis de la realidad era candente. En algunos medios muy conservadores, se confundía hacer ese tipo de análisis con ateísmo; analizar los aspectos económico, político, ideológico para acercarse a la realidad, con atacar a la Iglesia. En el capítulo primero, denominado visión pastoral, sin embargo, no sólo se aprueba, sino que se usa el análisis de la realidad en los niveles económico, político e ideológico. Lo importante viene a ser ahora cómo se usa bien un instrumento. Y los obispos lo usan con la perspectiva de los pastores: el énfasis está en la visión pastoral, en contraposición a otra visión sociológica, etc. Unos pastores sin visión de la realidad, mal podrían juzgar de ella y discernir el bien del mal. El instrumental metodológico central en la teología de la liberación viene a ser aprovechado y avalado en Puebla[46].

- *Misión de la Iglesia: la evangelización liberadora.* Ante el pecado social discernido en el capítulo primero, se urge a una evangelización liberadora, a ejemplo de Cristo, cuya continuadora es la Iglesia. Se señala que “la Iglesia, del modo más urgente debería ser la escuela donde se eduquen hombres capaces de hacer historia de nuestros pueblos hacia el Reino”(Puebla 274). Este llamado y necesidad se hacían más apremiantes, ya que la situación de injusticia institucionalizada se había agravado en la mayoría de nuestros pueblos, como enfatizan los obispos: “Los pastores de América Latina tenemos razones gravísimas para urgir la evangelización liberadora” (Puebla 487). Así se recoge y hace suyo el núcleo central de la teología de la liberación que manifiesta cómo el Señor llama a la liberación. Liberar, hacer la justicia, es hoy el modo verdadero de amar a Dios y los hermanos (Puebla 327).

- *Liberación y reconfiguración de la Iglesia y la sociedad.* “En esto reconocerán que son mis discípulos: si se aman unos a otros (Jn 13, 35). Cuando los hermanos viven unidos y compartiendo sus bienes, con especial atención a los pobres y desamparados, es señal de la presencia del Señor. Los pastores reunidos en Puebla elevaron su voz para destacar que la evangelización liberadora estaba en marcha en las comunidades eclesiales de base, “las cuales son motivo de alegría y esperanza para la Iglesia (Puebla 96). Medellín no sólo generó conciencia, sino impulsó eficazmente a vivir como hermanos, cuya concreción son las comunidades. La renovación empieza en casa, no sea que suceda que la Iglesia, en sus llamados, “sea candil de la calle y oscuridad de la casa”, como enseña la sabiduría popular. Desde la renovación propia en las comunidades eclesiales, y de modo particular desde ellas, la Iglesia latinoamericana se lanzó a su misión de cooperar en la liberación de nuestros pueblos y en la construcción de la nueva sociedad pluralista (Puebla 1206). El documento indica que las comunidades “se han convertido en focos de Evangelización y en motores de liberación y desarrollo (Puebla 96). La Iglesia ofrece sus brazos y corazón a todos los que se empeñan en la construcción de una sociedad justa y fraterna en que se respeten los derechos humanos (Puebla 1206-1293). Los grupos humanos y eclesiales, que alimentan privilegiadamente la

reflexión teológica de la liberación, son avalados y reimpulsados por el Sínodo de obispos latinoamericanos.

- *Evangelización liberadora y la opción preferencial por los pobres.* El modo, el estilo, la estrategia, no puede ser otra que la dejada por Jesús, que nació, vivió y evangelizó en pobreza, solidario con los pobres (Puebla 190). Esta realidad se ha recuperado en todo su vigor y cuestionamiento en la teología de la liberación. Y nuevamente los obispos apoyan con su magisterio la opción por los pobres, subrayada por Medellín (Puebla 1134). Es más, a partir de esta opción la Iglesia quiere llamarse “la Iglesia de los pobres”. En comunión solidaria con el pobre y su proyecto histórico camina la evangelización. Esta orientación enmarca la opción por la justicia que subrayan los obispos y que presentan como tarea: constructores de la nueva sociedad, como vimos en el párrafo anterior. Desde esta perspectiva de la opción por los pobres y su justicia se subraya proféticamente la opción por los jóvenes, como opción por el futuro, como rechazo el presente pecaminoso, como actitud transformadora y activa ante la realidad (Puebla 1186). Así pues, la opción preferencial por los pobres no se ve como algo romántico o lejano, sino que entraña la búsqueda de la justicia con corazón joven cargado de esperanza.

Como es normal en el caminar de la Iglesia en concilios y sínodos se ventilaron diversos puntos. Pero éstos como vocaciones, ministerios, educación, salud, etc, quedaron reorientados desde la perspectiva del eje, del núcleo central del mensaje de esos sínodos. Ciertamente la Conferencia de Puebla respondió a las graves cuestiones que se le plantearon. Clara y repetidamente avaló a Medellín y su profetismo. Subrayó que la misión, hoy, de la Iglesia está en la práctica de la liberación en el espíritu de Jesús. Recogió, aprovechó y reimpulsó el servicio de la teología de la liberación, como hemos ido destacando.

4. Consolidación (1979-1987): Hacia la maduración en medio de conflictos

Al trabajo realizado en Puebla por los teólogos de la liberación siguió el de facilitar la lectura y difusión de su mensaje. Esta labor llenó buena parte del año 1979. Era muy importante que el pueblo, que había orado y reflexionado sobre su caminar, conociera y comentara los aportes de los obispos. Con aire primaveral, en muchas comunidades eclesiales de base, fueron recibidos los documentos de Puebla. Se abrieron algunos espacios para vivir la fe y esperanza en la práctica de la liberación. La tarea descrita evitó la ignorancia o deformación del documento de Puebla en algunos sectores del pueblo de Dios.

Pero la consolidación que se fue logrando en estos años, será también polémica, pues se irá generando un tono general que enlaza con el ambiente anterior a Puebla: sospechas, desconfianza, ataques. En medio de conflictos, la teología de la liberación seguirá ahondando en sus rasgos propios y pasará a ocupar un lugar primordial en la teología de los ochenta.

La riqueza de la reflexión teológica latinoamericana seguirá dependiendo de la gran riqueza evangelizadora de varias Iglesias locales y de muchas comunidades eclesiales de base; signo de la esperanza de que algún día se hará presente una

realidad diferente a la explotación que sufren las mayorías de nuestros pueblos. En julio de 1979 es derrocada la dictadura de los Somoza, y de Estados Unidos en Nicaragua. Es notable la presencia destacada de sacerdotes y cristianos en el proceso de liberación, que fue y sigue siendo signo de contradicción. Ese proceso del pueblo, que nos cuestiona, y los pastores que lo alientan, llegó a tener un modelo en monseñor Romero, obispo y mártir. Desde su muerte el 24 de marzo de 1980, no sólo el pueblo salvadoreño, sino el pueblo latinoamericano, lo reconoce como ejemplo de pastor. Su vida, su compromiso, su palabra, cuestionan y alientan la evangelización. El espíritu y orientaciones de Medellín y Puebla encontraron en él a un hombre cristiano dócil al Señor. Aunque a diverso nivel y ritmo, muchos procesos eclesiales han vivido en ese espíritu. Este caminar, esta vitalidad eclesial de la que van surgiendo tantos mártires, esclarece algo de dónde surge la fuerza que se encuentra en la teología de la liberación.

En la década de los ochenta se va ahondando la brecha entre ricos y pobres. Las grandes deudas contraídas en los años setenta, inducidas por el gran capital financiero mundial y canalizadas por los gobiernos corruptos, en general de la seguridad nacional, se convierten en carga insoportable para nuestros pueblos. La planificada alza de intereses (de un 4 a 5 por 100, hasta el 23 por 100 a principios de la década), ha significado una sangría interminable, que se traduce en menos pan, más enfermedad y muerte para las mayorías empobrecidas. A esto se añade la baja en los precios de las materias primas de los productos latinoamericanos. Por otra parte hay un resurgir de democracias formales en América latina, aunque impotentes e inoperantes en la práctica. En algunos países la democracia alcanza ciertos niveles de dignidad, como en Argentina; pero en otros sigue generando tristes realidades, como en Honduras El Salvador[47]. Tan inocultable es el agravamiento de la injusticia social en América latina, que aun personas que se mantenían distantes de los procesos sociales se van implicando en ellos al lado de sus pueblos.

A continuación me centraré en dos puntos que muestran el proceso de la teología de la liberación en estos años, que culminará, quizás, en el año 1992, en que se cumplen quinientos años del inicio de la evangelización en América. El primer punto se refiere a los documentos de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. El segundo, al significado de la elaboración

a) “La Teología de la Liberación es conveniente y necesaria”(Juan Pablo II)

La evangelización liberadora recibió nuevo impulso en Puebla, lo que animó a proseguir la reflexión teológica en esa dirección.

Ahora bien, el incremento en las publicaciones y el creciente número de teólogos, ocasionó, otra vez, dudas y ataques. En la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida por el cardenal Ratzinger, se recibieron y recopilaron quejas sobre las principales obras y teólogos, centradas en particular en Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff. Se intentó entonces que el episcopado del Perú pusiese en entredicho a Gustavo Gutiérrez. Es más se intentó que, durante su visita ad límina, los obispos peruanos le condenara; pero esto no se logró y el caso fue remitido a un estudio posterior. El caso no está cerrado y sigue buscando cómo obstaculizar los

cursos, centro de reflexión y publicaciones del reconocido teólogo.

La presión y los ataques a la teología de la liberación suscitaron fuerte solidaridad, no sólo en el Tercer Mundo, sino en los mejores teólogos europeos. Estudiosos como Congar, Chenu, González Fauz, Metz, Karl Rahner, Schillebeeckx, etc., se solidarizaron con esta forma de hacer teología[48]. Diversos centros y universidades europeas han condecorado ya a teólogos de la liberación, como apoyo y reconocimiento a su trabajo eclesial.

Sin embargo, a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe le pareció conveniente establecer un diálogo o juicio al teólogo más reconocido de la Conferencia Episcopal Brasileña: Leonardo Boff. Se le exigió guardar silencio[49]. Boff aceptó el silencio obsequioso, pero los obispos brasileños se molestaron por el procedimiento, pues no se les tomó en cuenta, siendo L. Boff uno de sus teólogos oficiales.

El silencio impuesto a L. Boff ocurrió un mes después, en el contexto de la publicación de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, denominada *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, aparecida el 6 de agosto de 1984. Esta, en su primer número, señala:

La poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una *liberación* constituye uno de los principales signos de los tiempos que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del evangelio[50].

Pero enseguida se advierte que esa aspiración sana y querida por el Creador puede ser ideologizada y manipulada. Por ello se pide un discernimiento, pues no parecen suficientes las orientaciones de la Tercera Conferencia General del Episcopado realizada en Puebla. Más grave aún, la *Instrucción* recalca repetidamente que la teología latinoamericana se funda en el análisis marxista, manipula los textos bíblicos y los reduce a la dimensión política; que se vacía de contenido el magisterio y que se confunde la liberación cristiana con la promoción exclusivamente temporal; y todo ello porque reduce a Jesucristo a una dimensión puramente terrestre. A estas acusaciones se puede responder que basta una lectura rápida de obras como la mencionada de Jon Sobrino, *Cristología desde América latina*, o la más reciente de G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, o la de L. Boff, *El rostro materno de Dios*, para que se vea la falta de fundamento de semejantes afirmaciones. Si observamos el testimonio de sus vidas y sus funciones en las comunidades eclesiales en que trabajan, no deja de admirar lo dicho en la *Instrucción*[51].

También el trabajo teológico participa de la realidad pascual: se llega a la gloria por la cruz, cuando todavía está muy fresca la memoria del sufrido quehacer de muchos teólogos que prepararon el Vaticano II, como fue el caso de De Lubac o de Daniélou, con la *nouvelle théologie*, de Teilhard de Chardin, etc. Estos conflictos no impiden el caminar, pero, ciertamente, lo hacen penoso e innecesariamente conflictivo.

El “silencio obsequioso” exigido a L. Boff y la publicación de la *Instrucción* movió

a buena parte del episcopado brasileño a buscar caminos más eficaces para hacer llegar su voz al Papa y al Vaticano. Consiguieron que Juan Pablo II, en su visita *ad limina* en marzo de 1980m recibiera por tres días a una comisión representativa de los mismos. Juan Pablo II pidió que se levantase el castigo a L. Boff. Y pocos días después, el 22 de marzo, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una nueva instrucción titulada *Sobre libertad cristiana y liberación*. En ésta se observa una perspectiva más positiva y algunos avances, aunque tímidos.

Lo que vino a culminar este proceso fue la carta que Juan Pablo II dirigió a los obispos de Brasil a raíz de la reunión de tres días en que pudieron intercambiar y profundizar puntos de vista sobre el trabajo pastoral y teológico. En abril de 1986, el cardenal Gantin llevó la carta de Juan Pablo II al episcopado brasileño, en que afirma: “la teología de la liberación es conveniente y necesaria”[52]. Es más, el Papa urge a dicho episcopado y le encomienda la tarea de difundirla y cuidar de su pureza, lo cual ofrece un nuevo marco eclesial para el desarrollo de la teología de la liberación.

b) Suma teológica desde la perspectiva de la liberación (1985-1988)

A la difusión de los documentos de Puebla se unió el avance y profundización en los grandes temas del quehacer teológico. Brevemente me limito a señalar la temática en que se va profundizando y algunas publicaciones más importantes.

1. *Biblia*. La inspiración de Carlos Mesters se extiende por toda América latina. En su producción destaca el libro *Flor sin defensa*. Además de la exégesis, que sigue avanzando, se imparten cursos muy valiosos en lenguaje popular, lo que va haciendo realidad que el pueblo recupere la Biblia. Destacan las contribuciones de Xavier Saravia en esta línea[53].

2. *Cristología*. Uno de los más prometedores teólogos jóvenes, Hugo Echegaray, muere poco después de Pueblo, pero deja un importante escrito: *La práctica de Jesús*, en que madura el método teológico latinoamericano. Jon Sobrino, con su libro *Jesús en América latina*, sigue profundizando en el tema[54].

3. *Mariología*. Entre los varios aportes destaca el de L. Boff *El rostro materno de Dios*, que enlaza con la dinámica de *Jesucristo Liberador*.

4. *Eclesiología*. En esta etapa se logran las primeras síntesis. Sobresale el libro de J. Sobrino *Resurrección de la verdadera Iglesia*, en cuya base está la apasionante historia y testimonio de monseñor Romero. En este estudio ya se alude, aunque inicialmente, a cómo la pneumatología se comprende y profundiza desde la historia de la Iglesia desde la perspectiva de los pobres. Un buen estudio comparativo lo ofrece Alvaro Quiroz en su *Eclesiología en la teología de la liberación*[55].

5. *Antropología y escatología*. Ya desde antes de Puebla, J. Comblin había elaborado estos temas. Desde el punto de vista del discernimiento histórico y la dimensión política de la fe, sobresalen los escritos de J. B. Libânio[56].

6. *Espiritualidad*. Como en la eclesiología, en este terreno se van dando avances muy importantes, como las publicaciones de la CLAR y sus servicios de animación y formación. Todo ello va ayudando a clarificar y vivir la vida religiosa en la inserción profética. Asimismo, los inspiradores escritos de G. Gutiérrez *Beber en su propio pozo* y el comentario al libro de Job sientan las bases para el camino espiritual de los cristianos empeñados en la liberación[57].

7. *Historia de la Iglesia*. La organización de varios historiadores de la Iglesia en el CEHILA, que preside Enrique Dussel, va contribuyendo a recuperar la historia eclesial desde el compromiso liberador. Todavía es desigual el valor de los equipos y la producción en los diversos países; pero la organización ya alcanzada, el avance en metodología y la relectura histórica, como, por ejemplo, la del Brasil, hacen esperar próximos buenos frutos.

Los estudios de Diego Irarrazaval y otros sobre la religiosidad popular van ayudando al aprecio y lectura de la teología del pueblo. Antonio Moser está elaborando novedosamente una teología moral fundada en y proyectada hacia la línea de liberación.

Recoger gran parte del trabajo ya realizado por la teología de la liberación y avanzar en campos todavía no suficientemente tratados es un viejo deseo de los teólogos de la liberación. Para hacerlo realidad, a mediados del año 1985, se preparó el proyecto de elaborar una colección de teología de la liberación, en la que participaran sus mejores autores y en la que se trataran los temas fundamentales. Se trata de una colección de 52 títulos, esfuerzo y fruto sin precedentes en América latina. El proyecto fue aprobado; la colección contaría con el apoyo de más de 150 obispos. Pronto aparecieron los primeros libros. Sin embargo, las presiones y conflictos que originaba esa nueva colección han hecho imposible que mantengan el carácter de colección. Siguen apareciendo los libros del proyecto inicial, pero ahora fuera de la colección. Lo importante, por supuesto, no es que aparezcan como colección, sino el contenido de esos 52 libros. Pero la unidad teológica que se ha conseguido a través del proyecto y el valor de los aportes teológicos, dan muestra de la consolidación que va alcanzando la teología de la liberación.

[1] En las actas conciliares de la constitución *Gaudium et Spes* aparece cómo expresamente se supera la dicotomía natural-sobrenatural desde la comprensión de la encarnación. En esta perspectiva la realidad tiene también la vocación hacia la liberación (Rom 8, 18-25)

[2] El documento de trabajo, en sus dos etapas, para el Sínodo de Puebla es símbolo del debate de esos años.

[3] Medellín, *Pobreza*, 1,2. El término original opción por los pobres recibe en Puebla el añadido “preferencial”, para que no se caiga en un reduccionismo de la

salvación, como si fuera sólo exclusiva y posesión de un sector o clase. Pero cuando se violenta este sentido y se quiere entender por “preferencial”, que es indiferente la perspectiva desde los ricos o desde los pobres, se vacía de sentido a la opción por los pobres. Esta señala la estrategia salvífica de Jesús de salvar a todos *desde los pobres*, no desde los ricos.

[4] Puebla 29 y 30.

[5] Puebla 28. El compromiso con el pobre y su liberación se va convirtiendo en la tarea que va uniendo ecuménicamente, en América Latina, a los protestantes de las antiguas denominaciones con los católicos, especialmente en el Brasil.

[6] Gutiérrez G., *Teología de la Liberación*. Perspectivas, Salamanca 1972. La primera edición de este libro, se hizo por la ed. CEP, Lima en 1971. Para las citas, usaré la edición de 1972.

[7] La figura de monseñor Oscar Arnulfo Romero se ha convertido en América Latina en paradigma del Buen Pastor. Poco antes de morir, monseñor Romero dejó el testimonio de la entrega libre de su vida en favor de todo su pueblo.

[8] Puebla 327.

[9] Puebla 1134. El tema de la opción preferencial por los pobres fue muy discutido en el aula sinodal, pero al final obtuvo amplia mayoría.

[10] B. Lonergan, *Method in Theology*, London, 1972, p. 85-99.

[11] J. Comblin, *Historia da teología católica*, Sao Paulo, 1969.

[12] K. Rahner, *Escritos de teología*, vol. IV, Madrid, 1965, p. 153.

[13] Puebla 1143. Estas palabras, dichas a los marginados de los suburbios de Guadalajara, fueron un profundo estímulo para los grupos de comunidades de base que estaban ahí presentes.

[14] Este enfoque fue trabajado básicamente por G. Gutiérrez en la obra ya citada. Era muy importante superar el reduccionismo de una teología, de una hermenéutica puramente académica y situarla en la vida.

[15] Por su claridad metodológica y seriedad exegética destaca Carlos Mesters y su vasta producción.

[16] Puebla 470. En el grupo de trabajo hubo una fuerte discusión sobre si se mencionaba expresamente a la teología de la liberación. No pareció oportuno, pero se daba como sobreentendido.

[17] Entre otros muchos estudios sobre el tema, véase Kaplan y otros *La crisis del desarrollismo y la nueva dependencia*, Buenos Aires: F. Cardoso y E. Faletto, *La dominación de América latina*, Buenos Aires.

[18] Los documentos de estas reuniones originales, como la de Petrópolis, se pueden encontrar en los archivos del centro Bartolomé de las Casas de Lima, Perú.

[19] R. Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en América latina*, Salamanca, 1974.

[20] Para algunos comentarios sobre las reuniones previas a Medellín, véase R. Oliveros, *Liberación y teología*, Lima, 1977. Ahí ofrezco un estudio detallado de la formación de la teología de la liberación hasta el año 1977.

[21] Medellín, *Pobreza*, 1 y 2.

[22] Medellín, *Justicia*, 1. Los provinciales de los jesuitas de América latina dijeron pocos años antes de Medellín: : *Signos de renovación*, Lima.

[23] Medellín, *Pobreza*, 7.

[24] Medellín, *Paz*, 1.

[25] Medellín, *Paz*, 16.

[26] Cf. Conferencia de Chimbote de G. Gutiérrez, *Hacia una teología de la liberación*, Montevideo, 1969.

[27] G. Gutiérrez, *o.c.*: ver nota 6 de este trabajo.

[28] *Ibid.*, p. 73.

[29] Baste pensar en monseñor Angelelli de Argentina. Hace unos meses, con amplia difusión en los diarios de su país, el juez encargado de su expediente afirmó que la muerte del obispo había sido premeditada y no un accidente.

[30] Cf. *Fe cristiana y cambio social en América latina*, Salamanca, 1973.

[31] Cf. *Liberación y cautiverio*, México, 1976.

[32] Cf. *Theology in the Americas*, New York.

[33] Los teólogos del Tercer Mundo comenzaron a reunirse con periodicidad, cada trienio. A esta reunión siguió la de Sao Paulo, Brasil (1980). La siguiente fue en la India (1983) y la más reciente en México (1986).

[34] G. Gutiérrez,: *Concilium*, 96 (1974) p. 366.

[35] Es muy conocida la obra de Ernesto Cardenal sobre su experiencia de la lectura del evangelio con los pobres en Solentiname.

[36] Cf. C. Mesters, *El ABC de la Biblia*, Bogotá.

[37] E. Dussel, *Historia de la Iglesia en América latina*, Buenos Aires, 1974.

- [38] Así lo muestra la formación y trabajo de los historiadores en CEHILA.
- [39] G. Gutiérrez, *La fuerza de los pobres*, Lima, 1980. En este estudio recoge Gutiérrez la experiencia y reflexiones de una teología que lee y acompaña la vida de los pobres.
- [40] L. Boff, *Jesucristo Liberador*, Buenos Aires, 1975.
- [41] J. Sobrino, *Cristología desde América latina*, México, 1976. Para un acercamiento a este estudio, cf. R. Oliveros, *o.c.*, pp. 416-439.
- [42] L. Proaño, *Concientización, evangelización, política*, Salamanca, 1974.
- [43] *Ibid*, pp. 216-217.
- [44] J. L. Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, 1975.
- [45] P. Richard, : Páginas, 3 (1976).
- [46] Puebla 38-30.
- [47] En su última visita a USA, en septiembre de 1987, el presidente Duarte de El Salvador fue a besar la bandera norteamericana. ¿Y qué decir de las bases militares abiertas en Honduras por los norteamericanos?
- [48] K. Rahner, poco antes de morir, envió una carta al Papa, donde pidió que se reconsideren las posturas tan ofensivas a la teología de la liberación.
- [49] L. Boff presentó una amplia réplica al cardenal Ratzinger, donde no sólo aclara los puntos en cuestión, sino muestra la firmeza de las posiciones del libro suyo más criticado: *Iglesias, carisma y poder*, México, 1985 J. L. Segundo realizó también un fino análisis de la Instrucción.
- [50] *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, n. 1.
- [51] Me parece que aquí se puede aplicar la frase del Señor “miran la paja en el ojo ajeno y no caen en la cuenta de la viga que está en el ojo propio”. El porcentaje de la increencia en América latina es bajísimo; mientras en Europa es significativo. En ocasiones, como en el caso de los obreros franceses, no se supo acompañar pastoralmente sus movimientos. Desde esta perspectiva sorprende que no se aprenda de estas experiencias.
- [52] No faltará quienes arguyan diciendo que se refiere a la “auténtica” teología de la liberación. Pero ¿cuál es ésa? La existente, la que se ha elaborado y ha crecido en América Latina, es la de Boff, Gutiérrez, Sobrino, etc. Ciertamente existen críticas a la misma, pero no hay otra teología de la liberación en este período y contexto latinoamericano.
- [53] Sobresale en su producción: *El poblado de la Biblia*, México, 1986; además, *El*

Apocalipsis, México, 1987.

[54] En España son muy valiosas y conocidas las aportaciones de González Faus: cf. su *Acceso a Jesús*. Salamanca, 1987.

[55] A. Quiroz, *Eclesiología en la teología de la liberación*, Salamanca, 1983.

[56] Cf., además, . B. Libânio, *Formación de la conciencia crítica*, Bogotá.

[57] Esta dimensión de la teología, como teología espiritual, está ya presente en los inicios del trabajo de los teólogos de la liberación, como lo manifiesta la experiencia espiritual de donde brota esta reflexión.

Roberto Oliveros Maqueo SJ
Diciembre de 1990
Publicado en papel en “Mysterium Liberationis”,
UCA, San Salvador 1991, vol. I, pp. 17-50