



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 11

CTX 113 CRISTOLOGÍA

Boff, Leonardo. “Jesucristo liberador: El centro de la fe en la periferia del mundo”. En *La fe en la periferia del mundo*, 17-31. Santander: Sal Terrae, 1980.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

JESUCRISTO LIBERADOR: EL CENTRO DE LA FE EN LA PERIFERIA DEL MUNDO

Hablar de Jesucristo Liberador su one algo previo. La liberación se halla en correlación opuesta a la dominación. Venerar y anunciar a Jesucristo Liberador su one ensar y vivir la fe cristológica desde un contexto socio-histórico de dominación y opresión. Se trata, pues, de una fe que se esfuerza por captar la relevancia de aquellos temas que implican una transformación estructural de una determinada situación socio-histórica. Esa fe elabora analíticamente dicha relevancia, dando lugar a una Cristología centrada en el tema de Jesucristo Liberador. Tal Cristología supone un determinado compromiso político y social en el sentido de una ruptura con la situación de opresión.

1. Relevancia del lugar social y de la liberación para la Cristología

Para entender adecuadamente la articulación de esa Cristología, es preciso considerar previamente dos datos: la relevancia de la liberación socio-política para la Cristología y el lugar social desde el que se elabora la reflexión cristológica.

Por relevancia entendemos la importancia de una determinada coyuntura histórica para la reflexión de la fe en

Jesucristo, planteando cuestiones esenciales, por ejemplo, ¿cómo hay que pensar, predicar y vivir a Jesucristo, ante las exigencias de una determinada situación, para que El aparezca tal como es proclamado por la fe, es decir, como el Salvador? O viceversa: la relevancia y la relación de importancia que un tema teológico tiene con una determinada coyuntura histórica en vistas a su explicación/comprensión, a su subsistencia, o incluso a su transformación. Y entonces la pregunta es: ¿para quién es relevante tal o cual imagen de Cristo? ¿A quién ayuda tal o cual tipo de Cristología, o tal o cual tema concreto? ¿Qué intereses representa y qué proyectos concretos alienta?

En estas preguntas se detecta que la relevancia asume siempre un carácter ambiguo. Remite a otra cuestión de fondo: el lugar social (las prácticas, los compromisos, las posturas)¹ desde donde se elabora la fe de Jesucristo. El teólogo no vive en las nubes, sino que es un actor social que se sitúa dentro de un determinado lugar en la sociedad, produce una serie de conocimientos y significaciones utilizando los instrumentos que la situación le ofrece y le permite, tiene unos destinatarios definidos y se encuentra inserto, por consiguiente, dentro del conjunto social global. Los acentos y la temática cristológica vienen definidos por aquello que surge como relevante del lugar social en cuestión. En este sentido hemos de afirmar que no existe ni puede existir una Cristología neutra. Toda Cristología es «partisanne» y «engagée». Se quiera o no, su discurso repercute en la situación en virtud de los intereses en conflicto que la rodean. Aun cuando pretenda ser puramente «teológica», histórica, tradicional, eclesial y apolítica, por lo general la teología asume la postura de quienes detentan el poder establecido. En cuanto surge y se le enfrenta otro

1. A. VIEIRA PINTO, *Ciência e consciencia. Problemas filosóficos de pesquisa científica*, Rio de Janeiro 1969, caps. XII-XIV; C. BOFF, «El compromiso social del teólogo», en *Teología de lo político*, Sígueme, Salamanca 1980, pp. 295-319; M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, París 1975, pp. 65-79; P. BLANQUART, «L'acte de croire et l'action politique», en *Lumière et Vie* 19 (1970), pp. 12-30.

tipo de Cristología, con su correspondiente compromiso, se descubre fácilmente su lugar social, haciendo que se olvide de su apoliticidad y se revele como refuerzo religioso del *status quo* vigente.

Cada tipo de Cristología es relevante a su manera, conforme a la reacción e funcionalidad que tenga con la situación histórico-social; en este sentido es comprometida. Mantengamos, por consiguiente, esta afirmación de base: la Cristología, como saber reglamentado y disciplinado de la fe cristológica, se constituye dentro de un momento concreto de la historia, es producida bajo unos determinados modos de producción material, ideal, cultural y eclesial y se articula en función de unos determinados y concretos intereses no siempre concientizados. Por eso la verdadera pregunta es la siguiente: ¿con quién se compromete ese tipo de Cristología? ¿Qué causa pretende servir? La Cristología que proclama a Jesucristo como Liberador pretende comprometerse con la liberación económica, social y política de los grupos dominados y oprimidos. Pretende percibir la relevancia teológica que tiene la liberación histórica de las grandes mayorías de nuestro continente, y se dice a sí misma: he aquí lo que hay que pensar, he aquí el camino por el que hay que orientar la praxis. Pretende articular de ese modo el contenido de la Cristología y crear un estilo que ponga de relieve las dimensiones liberadoras presentes en el camino histórico de Jesús.

En otras palabras: el contexto de opresión y dependencia a todos los niveles de la vida, al espolear a su correlato opuesto —la liberación—, es lo que induce a la Cristología latinoamericana a pensar y amar a Jesucristo como Liberador. Esto no se engendró de un modo puramente voluntarista en la mente de algunos teólogos que estuvieran a la caza de objetos interesantes para sus discusiones, sino que nació como exigencia de la fe concreta de unos cristianos que se sintieron llamados, en conciencia, a ayudar a superar una situación humillante para sus hermanos y encontraron en Jesucristo auténticos impulsos de liberación.

Este tipo de Cristología presupone y depende de una determinada práctica social que toma realmente en consideración la ruptura con el contexto de dominación vigente.

El lugar de este tipo de Cristología aparece perfectamente definido: es el lugar de aquellos grupos sociales para quienes la transformación cualitativa de la estructura social representa la oportunidad de liberarse de las dominaciones existentes. Para muchos, la definición clara e inequívoca de su lugar social en favor de los oprimidos significó una verdadera conversión hermenéutica a las nuevas cuestiones que fueron propuestas a su reflexión, debido al estilo, perfectamente adecuado, con que les fueron transmitidas.

Este compromiso —tengámoslo muy presente— no garantiza la cualidad interna de una Cristología. La consideración del lugar social y de la relevancia pretende mostrar la ineludible vinculación existente entre la práctica y la teoría, entre la política y la Cristología; pone perfectamente de manifiesto la necesaria condición de base que permite a la Cristología definir su objeto temático y el modo de enfocarlo.

Siendo así, es preciso distinguir entre el régimen de autonomía y el régimen de dependencia de cualquier Cristología (y Teología)². El primero hace referencia a la epistemología (lugar epistémico); el segundo, a la sociología del conocimiento (lugar social). La Cristología posee su propia autonomía en la elaboración de su discurso conforme a su propia metodología, es decir, tiene su propio modo de práctica teórica, no requiere justificarse ante ninguna otra instancia porque tiene su propia legitimidad, o sea, sus propios criterios de verdad interna.

En esta esfera epistemológica no tiene sentido hablar de una Cristología latinoamericana distinta de una Cristología noratlántica, o de una Cristología de los oprimidos y otra de los opresores. En su régimen interno, tales determinaciones no constituyen elementos teóricos capaces de juzgar el valor de una producción cristológica en cuanto tal. Por el hecho de ser producida en el centro metropolitano o en la periferia, una Cristología no resulta ser mejor ni peor. Lo mismo debe decirse de una Cristología liberadora, progresista o tradicionalista. Tales adjetivos son inadecuados para

2. Un tratamiento detallado de este asunto puede verse en C. BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca 1980, pp. 55-61; 295-319; 338-352.

decidir sobre la «verdad» o precisión de una Cristología y apuntan más bien a la exterioridad de una referencia social de la producción cristológica. Sí se puede decir, sin embargo, que tal o cual Cristología posee tal o cual compromiso social y puede servir de refuerzo a tal o cual grupo de la sociedad, ya sea conservador, progresista, liberador, etc.

Por otro lado, la Cristología (y toda Teología) posee también su régimen interno de dependencia. A la hora de seleccionar y acentuar su temática, de ende del lugar social del actor teológico y de la relevancia que para éste pueda tener la reflexión cristológica sobre la coyuntura socio-histórica-religiosa. Ya lo hemos subrayado más arriba. Constituye un problema muy complejo el tratar de establecer los diversos niveles de relación entre el lugar social y el lugar e istémico. Es a go que no po'emos abordar aquí, pero creemos que es suficiente con verificar su íntima conexión.

2. Dos niveles de conciencia social y dos correspondientes Cristologías de la liberación

Es conveniente que situemos ahora el contexto en que se originó la temática de Jesucristo Liberador³. Partimos de una constatación: el hecho brutal y clamoroso de las grandes mayorías de nuestro continente cristiano que viven y mueren en condiciones inhumanas de existencia: Desnutrición, mortalidad infantil, enfermedades endémicas, bajos ingresos, desempleo, falta de seguridad social, de higiene, de hospitales, de escuelas y de viviendas; en una palabra, el fenómeno de la insuficiencia de los bienes necesarios para una mínima dignidad de la persona. Estos son algunos de los indicadores que caracterizan la situación real de inmensos sectores de nuestros pueblos. Por lo general, esta situación se denomina de subdesarrollo. Pero, junto a esa sub-realidad, coexiste otra realidad de nuestro pueblo: la fe cristiana con sus polícromos valores de hospitales, calor humano, sentido de solidaridad, inmenso anhelo de justicia y participación, gusto por la fiesta, etc. Este *ethos* cultural se está viendo

3. L. BOFF, *Teología desde el cautiverio*, Bogotá 1975, pp. 13-56.

erosionado, de un modo desintegrador, por el mito del progreso de corte capitalista, con su correspondiente consumismo elitista.

Ante esa situación relevante, y en la medida en que fueron tomando conciencia de ella, se produjo la reacción de los grupos cristianos, salvando la práctica de la fe, en este continente, de su tradicional cinismo histórico⁴. Las reacciones de captación de la relevancia teológica del hecho social pueden reducirse sumariamente a dos, las cuales engendran otras tantas Cristologías que tienen como eje central la imagen de Jesucristo Liberador⁵. La una pretende trabajar cristológicamente el orden de la sensibilidad, es decir, de lo vivenciado; la otra articula cristológicamente el orden del análisis, es decir, de lo pensado. La primera nace de una indignación ética; la segunda tiene su orgien en la racionalidad socio-analítica. Ambas tienen en común el ser segunda palabra ante la realidad de la miseria, que es palabra primera. Vamos a detallar rápidamente una y otra:

4. Cf. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973, p. 40: «Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones de muertos al año por hambre y desnutrición, no se convierte en punto de partida para cualquier teología cristiana de hoy, incluso en los países ricos y dominadores, la Teología no podrá situar y concretar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales, sino que dejarán de lado al hombre real... Es necesario salvar a la Teología de su cinismo».

5. He aquí algunos de los títulos más significativos de Cristología latinoamericana: H. BORRAT, «Para una Cristología de vanguardia», en *Vispera* 17 (1970), pp. 26-31; A. ZANTENO, «Liberación social y Cristo», en *Cuadernos Liberación* (Ed. Secretariado Social de México), 1971; G. GUTIERREZ, «Cristo y la liberación plena», en *Teología de la liberación*, Lima 1972, pp. 216-229; F. BRAVO, B. CATAO, J. COMBLIN, *Cristología y pastoral en América Latina*, Nova Terra, Santiago/Barcelona 1965; H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973, pp. 57s.; *idem*, «La situación histórica del poder de Cristo», en *Cristianismo y sociedad* 13 (1975), pp. 43-54; J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, México 1976; I. ELLACURIA, *Carácter político de la misión de Jesús* (MIEC-JECI, Documento 13-14), Lima 1974; R. ALVES, *Cristianismo, ¿opio o liberación?*, Sígueme, Salamanca 1973, pp. 187-191; S. GALILEA, R. VIDALES, *Cristología y pastoral popular*, Bogotá 1974; P. MI-

a) ARTICULACION SACRAMENTAL
DE LA CRISTOLOGIA DE LA LIBERACION

La realidad contradictoria es percibida por un conocimiento intuitivo y sapiencial que podríamos calificar de sacramental, porque intuye simbólicamente en los hechos su determinación fundamental: la presencia de la opresión y la urgencia de liberación. En la fe, muchos cristianos llegaron a comprender que tal situación contradice el designio histórico de Dios: la pobreza constituye un pecado social que Dios no desea; se impone un cambio urgente para ayudar a los hermanos y entrar todos en la obediencia a Dios.

Esta percepción suele expresarse con el lenguaje de la denuncia profética y del estimulante anuncio de cambios, todo lo cual traduce la indignación ética⁶. Además, toma cuerpo en una praxis de amor comprometido. Como dicha vivencia no pasa por un análisis de los mecanismos y las estructuras que han engendrado la situación, la eficacia del compromiso es de corto alcance y resulta imprevisible. Pero se apoya en una evidente postura de fondo: la situación no puede seguir así; se impone una alteración de las relaciones

RANDA, *El ser y el Mesías*, Sígueme, Salamanca 1973; R. VIDALES, «¿Cómo hablar de Cristo hoy?», en *Spes*, enero de 1974, pp. 7s.; *idem*, «La práctica histórica de Jesús», en *Christus* 40 (1975), pp. 43-55; todo el número 43/44 de *Cristianismo y sociedad* (1975), dedicado a Cristología; igualmente, en el número 45 véase J. S. CROATTO, «La dimensión política del Cristo liberador»; L. BOFF, *Jesucristo el Liberador*, Sal Terrae, Santander 1980; *idem*, «Salvação em Jesus Cristo e processo de libertação», en *Concilium* 1974/6, pp. 753-764; *idem*, *Theology in the Americas* (ed. Sergio Torres-John Eagleson), Nueva York 1976, pp. 294-298; *idem*, «Liberación de Jesucristo por el camino de la opresión», en *Teología desde el cautiverio*, Bogotá 1975, pp. 145-171; *idem*, *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, Sal Terrae, Santander 1981; S. GALILEA, «Jesús y la liberación de su pueblo», en *Panorama de la teología latinoamericana II*, Sígueme, Salamanca 1975, pp. 33-44.

6. Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Humanisme et terreur*, París 1956, p. 13: «Una persona no se hace revolucionaria por la ciencia, sino por la indignación. La ciencia viene después a llenar y precisar esa protesta vacía». Es bien conocida la tesis de E. DURKHEIM (*Le socialisme. Sa définition. Ses débuts. La doctrine saint-simonienne*, París 1928), según la cual en el origen del socialismo hay una pasión: la pasión por la justicia y por la redención de los explotados.

sociales y dotar a los grupos dominados de un mayor poder, a fin de que las nuevas estructuras sean menos opresoras.

Esta práctica, con su teoría implícita y no elaborada, propicia una lectura peculiar de la fe cristológica. Todos los gestos, palabras y actitudes de Jesús, que suponen una llamada a la conversión/cambio de relaciones; su toma de postura ante los marginados de la sociedad judía; su preferencia por los pobres; los conflictos que tuvo con el *status quo* religioso y social de su tiempo; el contenido político de su anuncio del Reino de Dios; los motivos que le llevaron a la muerte, ...todo esto adquiere una especial relevancia y acaba por componer la imagen de un Jesús Liberador distinto de Cristo-monarca celestial de la piedad dogmática oficial, o del Cristo vencido y sufriente, propio de la piedad popular.

No vamos ahora a entrar en detalles acerca de los rasgos de ese Cristo. Bástenos por el momento con retener que se trata de una Cristología de liberación basada en determinados valores, temas, llamadas e invitaciones al cambio y a una liberación. No se postula una estrategia ni una táctica, ni se definen concretamente las metas, porque tampoco se hace un análisis previo de la situación, ni se detectan los caminos viables de liberación cuando se halla uno inmerso en una situación general de cautiverio y represión. A este nivel, la praxis es más bien pragmática.

Este tipo de Cristología posee un valor relativo, porque revela la ineludible vinculación de la salvación de Jesucristo con las liberaciones históricas, supera una concepción intimista y privatizante del mensaje cristiano y devuelve a éste su imbricación con la política. Puede suceder que tal Cristología vaya acompañada de una exigente exégesis crítica, una reinterpretación de los dogmas cristológicos fundamentales y una explicación de las dimensiones liberadoras que se hallan presentes en todas las articulaciones de la fe cristiana. Sensibilizada por la situación humillante, reacciona desde la propia fe y procura pensarla y vivirla de tal manera que pueda significar un apoyo a la tarea de la liberación económica y política de los humillados y ofendidos de la sociedad.

Desde esa perspectiva puede ya efectuarse una crítica de las imágenes tradicionales de Cristo que no instigaban a la

liberación, sino que, por el contrario, de algún modo constituían elementos de apoyo del proyecto colonizador de dominación⁷. Los Cristos agonizantes y moribundos de la tradición latinoamericana son «Cristos de la impotencia interiorizada de los oprimidos» (Assmann). La Virgen Dolorosa, con su corazón traspasado, personifica la sumisión y la dominación de la mujer; sus lágrimas expresan el dolor por los hijos asesinados en beneficio del poder y el oro del colonizador. Junto a esta Cristología de la resignación se hace la crítica a la Cristología de la dominación, con sus Cristos-monarcas imperiales, cubiertos de oro cual si se tratara de un rey portugués o español, o sus Cristos-guerreros vencedores.

Pero este tipo de Cristología de liberación posee unas evidentes limitaciones: dado que no presupone un enfoque socio-analítico de la sociedad, tiene escasa vigencia política. Puede suceder que los grupos sean teológicamente (teóricamente) revolucionarios y que, en la práctica, sean conservadores o puramente progresistas.

b) ARTICULACION SOCIO-ANALITICA DE LA CRISTOLOGIA DE LA LIBERACION

Esta articulación de la Cristología de la liberación parte de la misma experiencia espiritual ante el pobre. Su indignación ética no es menor. Pero mediatiza dicha indignación con un análisis de la realidad que trata de detectar los mecanismos generadores de esa miseria escandalosa y articular una praxis que tenga una verdadera eficacia liberadora. Lo importante es una praxis liberadora. No se trata de introducir mejoras aquí o allí, manteniendo el mismo esquema de relaciones de fuerzas (reformismo); se trata realmente de una voluntad revolucionaria que se esfuerza por cambiar el esquema mismo; la opción de fondo es claramente liberadora.

7. Cf. S. TRINIDAD, «Cristología-Conquista-Colonización», en *Cristianismo y sociedad* 13 (1975), pp. 12-28; en ese mismo número, pp. 29-34, véase P. N. RIGOL, «Cristología popular: alienación o ironía»; H. LEPARGNEUR, «Imagens de Cristo no catolicismo popular brasileiro», en *Quem é Jesus Cristo no Brasil?*, São Paulo 1974, pp. 55-94.

Pero, para llegar a una praxis que alcance sus metas, se impone previamente un análisis, lo más correcto posible, de los mecanismos productores de la injusticia social, entendida, a la luz de la fe, como pecado social y estructural. Por eso, la Cristología que nace de este enfoque tiene el nombre de liberadora en sentido estricto.

La Cristología de liberación se constituye gracias a dos mediaciones teóricas fundamentales: *la mediación socio-analítica*, que hace referencia a la realidad que hay que modificar, y *la mediación hermenéutica*, que se refiere a la pertinencia teológica, que lee el texto socio-analítico a la luz de Jesucristo Salvador y de la Palabra de la revelación, garantizando de ese modo el carácter teológico de la teoría y la praxis liberadoras⁸.

No vamos a ocuparnos aquí de la mediación hermenéutica, que ya conocemos por los métodos habituales de la Teología. Vamos a detenernos en la mediación socio-analítica. Y es aquí donde surgen los problemas y las divergencias entre las diversas corrientes teológicas, que de ese modo muestran cuál es su lugar social real (no el pretendido o imaginado).

Hablando de un modo genérico, podemos decir que toda intervención teológica en el campo social, hecha por los teólogos o por la jerarquía, supone una teoría sociológica de base, ya sea espontánea, ya sea crítica. El empirismo (la lectura espontánea e intuitiva) en este sector constituye un «obstáculo epistemológico de base» (G. Bachelard), que generalmente sirve para reforzar el *status quo* e impide articular adecuadamente una Teología, en este caso una Cristología de liberación. Se impone, pues, la pregunta: ¿qué teoría social hay que usar para articular una Cristología de liberación?

A la hora de escoger una teoría explicativa de la sociedad entran en juego una serie de criterios que no proceden exclusivamente de la objetividad y la racionalidad, si no de la opción de fondo y el lugar social de quien realiza el análisis. Toda reflexión sobre la realidad humana está orientada por un proyecto de fondo, es decir, por una utopía construida por un grupo y en la que proyecta su futuro. Utopía que

8. C. BOFF, *Teología de lo político*, p. 400.

no es puramente ideológica, sino que se basa en unas condiciones sociales y materiales. Así, podemos identificar dos tipos de proyectos o utopías con dos tipos distintos de portadores: el proyecto de las clases dominantes y el de las clases dominadas de la sociedad.

La utopía de los grupos dominantes propugna un progreso lineal, sin cambio alguno de los esquemas que estructuran la sociedad; manifiesta una fe inmensa en la ciencia y en la técnica; supone una concepción elitista de la sociedad, cuyos logros y beneficios irán progresivamente haciéndose accesibles a las masas. La utopía de los grupos dominados busca una sociedad igualitaria; el foso existente entre las *élites* y las masas constituye el principal obstáculo para el desarrollo y, mientras persiste, no habrá verdadero progreso ni justicia social; expresa una fe inquebrantable en el potencial transformador de los oprimidos, capaces de engendrar una sociedad con un menor número de opresiones injustas.

Estas dos concepciones de fondo entran en juego a la hora de escoger el tipo de análisis. Los grupos dominantes prefieren el método funcionalista de estudios sociales que privilegia la idea de orden y equilibrio y cuya imagen de la sociedad es la de un todo orgánico cuyas partes se complementan mutuamente. Los grupos dominados, por su parte, prefieren utilizar el método dialéctico, cuya idea central es la idea de conflicto y de lucha, y que ve la sociedad como un todo contradictorio. Una orientación —históricamente articulada en la tradición liberal— ve la sociedad desde arriba, desde un punto en el que se manifiesta como algo armonioso; la otra —históricamente articulada en la tradición revolucionaria y marxista— considera la sociedad desde abajo, desde donde se ve como lucha y enfrentamiento.

La fe (y su expresión ilustrada, que es la Teología) respeta la autonomía de la racionalidad; pero realiza un discernimiento con el fin de detectar cuál es el tipo de análisis que mejor se armoniza con las exigencias de la fe encarnada en una praxis; la fe aconsejará elegir aquel esquema socio-analítico que más adecuadamente descubra los mecanismos generadores de las injusticias, ofrezca unos medios aptos para superarlos y favorezca lo más posible la idea de fraternidad y participación.

Así pues, en la Cristología de liberación se presupone una opción por la tendencia dialéctica de análisis de la sociedad y por el proyecto revolucionario de los dominados. Al decir «liberación» se expresa una opción muy concreta, que no es ni reformista ni progresista, sino precisamente liberadora y que supone una ruptura con el *status quo* vigente. ¿De qué liberación se trata? Aquí es preciso prestar mucha atención para no caer en una transferencia semántica, es decir, para no dar a las mismas palabras diferentes significados. Se trata de una liberación que hace referencia a las estructuras económicas, sociales, políticas e ideológicas. Se trata de actuar sobre las estructuras, no sobre las personas, tratando de cambiar la correlación de fuerzas entre los grupos sociales, a fin de que nazcan unas estructuras nuevas que supongan una mayor participación de los excluidos. La Cristología de liberación toma partido por los oprimidos y acredita verse impulsada a ello por la fe en el Jesús histórico. En nuestra situación, la falta de compromiso significaría aceptar el actual orden de cosas y tomar partido, sutilmente, en favor de los privilegiados.

Tal opción no supera, sin embargo, la ambigüedad inherente a todo proceso de liberación, porque no toda liberación significa ya la anticipación y concretización del Reino y, además, ninguna liberación puede ser absolutizada en sí misma. La salvación anunciada por el cristianismo constituye un concepto englobante; no se limita a las liberaciones económicas, políticas, sociales e ideológicas, pero tampoco puede realizarse sin ellas. La esperanza cristiana y la correcta comprensión de la escatología nos permiten afirmar que este mundo no es tan sólo el escenario sobre el que se representa el drama de la salvación, sino que forma parte del propio drama. La salvación definitiva y escatológica se mediatiza, se anticipa y se concreta en liberaciones parciales intra-históricas a todos los niveles de la realidad de la historia, y está siempre abierta hacia una plenitud y globalidad que sólo se alcanzarán en el Reino.

Para una Cristología de liberación es sumamente importante una interpretación correcta del fenómeno que constituye el denominador común de nuestro continente: el subdesarrollo. Este no consiste ante todo, como pretende hacer-

noslo creer la interpretación funcionalista del sistema liberal, en un problema *técnico* de aceleración del proceso que lleva de una sociedad tradicional y pretécnica a una sociedad moderna y técnica (países desarrollados-países en vías de desarrollo), ni en un problema *político* de estrechamiento de las interdependientes y desiguales relaciones entre los países que pertenecen a un mismo sistema, al objeto de alcanzar un desarrollo homogéneo (países desarrollados y países subdesarrollados), sino que consiste en un sistema de dependencia de unos países con respecto a otros países que funcionan como centros metropolitanos o imperiales, y alrededor de los cuales gravitan los países satélites o periféricos a los que *se mantiene* de un modo opresor en el subdesarrollo⁹. El subdesarrollo es el reverso de la moneda del desarrollo y su consecuencia. El desarrollo de cuño capitalista, para mantener su grado de aceleración y el nivel de bienes alcanzado, necesita retener en su esfera de dependencia a aquellos países que poseen o producen lo que los países «céntricos» precisan para su riqueza. La causa determinante de nuestro subdesarrollo (existen otras causas que no son en última instancia determinantes, como los factores de orden biológico y sanitario, la diferencia de *ethos* cultural, etc.) es el sistema de dependencia, que equivale a decir opresión y dominación, internalizada en los diversos países periféricos por los representantes del Imperio. Esta dependencia marca todas las manifestaciones de la vida, como son el sistema económico, la división del trabajo, la política, la cultura y hasta la religión.

La solución a este estado de cosas consistiría en un proceso de ruptura de los lazos de dependencia y la consiguiente liberación para llevar a cabo un proyecto nacional autónomo.

9. La bibliografía en este terreno es inmensa. Destacamos algunos títulos: F. H. CARDOSO, «Desarrollo y dependencia: perspectiva en el análisis sociológico», en *Sociología del desarrollo*, Buenos Aires 1970, pp. 19s.; O. FALS BORDA, *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, México 1970; Th. SANTOS, *Dependencia y cambio social*, Santiago de Chile 1970; G. ARROYO, «Pensamiento latinoamericano sobre subdesarrollo y dependencia externa», en *Mensaje*, octubre de 1968, pp. 516-520; P. NEGRE, *Sociología do Terceiro Mondo*, Petrópolis 1977.

Pero es preciso ser realista ante semejante postulado teórico. Las rupturas no se producen a base de voluntarismo, pues «los hombres sólo hacen las revoluciones que se hacen¹⁰». Es preciso atender a las condiciones objetivas de viabilidad. El problema no radica en ser libres a toda costa, porque no toda liberación trae consigo la libertad. La liberación tal vez alcanzada lleva ciertamente a la independencia, pero no necesariamente al desarrollo. Los países latinoamericanos no han podido desarrollar una tecnología propia, y nadie puede desarrollarse enteramente solo. Por eso se impone un doloroso dilema: «liberarse y no desarrollarse, u optar por el desarrollo y someterse. El tercer término no es sino un compromiso: limitar el desarrollo para conservar una cierta autonomía, y limitar la dependencia escogiendo los sectores que deben ser desarrollados. Pero esto nos lleva más allá de la simple teoría de la dependencia»¹¹.

A todo esto hay que sumar el hecho de que en América Latina las fuerzas represoras ganaron la partida e impidieron un movimiento organizado de liberación.

Ante esta insoluble situación, ¿habrá que desistir de la liberación? A nivel teórico no hay que ceder lo más mínimo, y lo correcto es responder negativamente. Pero a la hora de la práctica hay que buscar aquella que pueda hacer viable un proceso auténticamente liberador, aunque sea lento y prolongado. La situación general exige cambios *en el* sistema, para poder llegar a cambios *del* sistema. Lo cual no significa que haya que renunciar a la opción por un proyecto de liberación y por una sociedad diferente, sino que hay que adoptar una estrategia para lograr su implantación en los términos históricos y coyunturales impuestos por la situación general de represión y cautiverio.

En este análisis de la realidad no actúan tan sólo las preocupaciones procedentes de las ciencias sociales (sociología, economía, política), sino también las de orden histórico-cultural, antropológico o de cultura popular. Las grandes mayorías oprimidas han creado su cultura del silencio, sus propias

10. J. COMBLIN, *Théologie de la pratique révolutionnaire*, París 1974, p. 65.

11. *Idem*, p. 127.

maneras de dar sentido a la vida y liberarse, a base de resistir y vivir en el cautiverio. En esta línea existen, prácticamente en todo el continente, numerosos estudios sobre la cultura y la religiosidad popular como semillero de valores no alcanzados por la ideología imperialista y como dinamismo para una auténtica Teología de la resistencia y de un proceso de liberación.

Para entender la importancia del desarrollo como dependencia y dominación, hay que trascender los análisis de tipo puramente sociológico de las ciencias humanas y descender a una consideración de tipo estructural y cultural. El capitalismo, el consumismo y los lazos de dependencia y opresión manifiestan un cierto *ethos* cultural (el sentido de la vida y de la muerte; el sentido de las relaciones con los demás, con las cosas y con el Trascendente) que tiene sus propias formas de concreción histórica. La modernidad ha optado por un sentido de ser y de vivir orientado por el saber y por el poder sobre todo lo que se le ofrece, especialmente sobre el mundo entendido en términos de dominación, lucro y explotación. Cualquier revolución que no transforme ese *ethos* cultural, que se encuentra en la base de nuestra historia occidental y en el marxismo, apenas será sino una variación sobre el mismo tema, pero jamás será una verdadera liberación; o al menos no será la liberación pretendida por los más serios grupos latinoamericanos de reflexión¹².

Este tipo de reflexión, con la rapidez que esta comunicación exige, se presupone en la Cristología de la liberación elaborada en nuestro continente. Es una reflexión que no está prácticamente escrita ni teóricamente detallada, sino que, más bien, es hablada en grupos y transmitida en textos mimeografiados.

Se impone hacer en este momento la pregunta esencial: ¿cuál es la imagen de Jesús que va a emerger de este campo de interés? ¿Qué lectura surge de su mensaje y de su praxis salvadora? Dado que es imposible pormenorizar toda la Cristología que se vislumbra desde esta perspectiva, vamos a proponer algunas tesis para el debate:

12. Cf. J. C. SCANNONE, *Hacia una pastoral de la cultura* (MIEC-JECI, 16), Lima 1976.