



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 4

CT 123 ENFOQUE EN TEOLOGÍA

Pimentel Chacón, Jonathan. “Teologías latinoamericanas de la liberación: pasión, crítica y esperanza”. En *Teologías latinoamericanas de la liberación. Pasión, crítica y esperanza*, 7-46. San José: UNA-SEBILA, 2010.

Publicación de la Editorial SEBILA de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre, 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.

Jonathan Pimentel Chacón

Teologías latinoamericanas de la liberación: pasión, crítica y esperanza

I. Introducción

Este texto presenta aspectos básicos que estimo relevantes para una discusión sobre teologías latinoamericanas de la liberación. Entre ellos, aunque de forma breve, procuro mostrar una historia a “contrapelo”, residual de estas teologías. Entre otras cuestiones propongo que ahí donde proliferan o eclosionan las diferencias y desplazamientos también permanecen constancias e, inclusive, una figura constante. El pensar crítico, cabe decir, no se ocupa únicamente de los quiebres y las discontinuidades, también lo hace de las constancias y permanencias. Lo que se conserva, aún alterado y afectado por la potencia del movimiento, contiene la *memoria* y la energía que facultan para efectuar despliegues y emancipaciones.

Mi intención no es desplazar las carencias iniciales y acumulativas de estas teologías; lo que procuro es pensarlas trans-tópicamente. Mantengo que es fundamental pensar la permanencia, la continuidad y la constancia al interior de su devenir. Pensar el residuo, el remanente denso, conduce a una tarea genealógica y reconstructiva. El residuo, por otra parte, no es siempre visible, aunque esté presente, por eso este es un ejercicio con lo tenue o invisible y, al mismo tiempo,

con lo potente. Lo residual es una presencia que abre y desquicia los desplazamientos. Intentar pensar desde el residuo requiere mantenerse cerca de lo negativo, de la muerte, del vacío. Enfrentarse al asedio de la constancia no es lo mismo que indagar acerca de *espectros*. No se trata de pensar despojos o localizar muertos; no es, en fin, un trabajo de duelo. Tampoco se trata de responder, de forma inmediata, a la pregunta acerca de las rutas que podrían, mucho menos que deberían, tomar las teologías latinoamericanas de la liberación aunque aquí se incluya el señalamiento de cuestiones que tendrán que afrontarse desde ahora. Lo que sostengo, eso sí, es que debemos repetir, cuando existió, el gesto dislocador de estas teologías.

Atender a lo residual y a la constancia es una forma de encarar la cuestión del por-venir, pero desde un intersticio: el pasado que no pasa y que exige futuro, que no agota su torrente vital y, estimo que esto es importante, que establece límites. ¿Cuán vinculadas se encuentran estas teologías y su figura constante a la “conciencia actual”, a los “hábitos y las tendencias del espíritu del tiempo”¹? Si poseen residuos que permanecen es necesario ocuparse de su *condición afirmativa*. De esa posibilidad de que, como sostienen – los muertos no retiran su testimonio- Horkheimer y Adorno, la crítica se transforme en afirmación, aunque sea opaca, del mundo que pretende criticar. Es necesario analizar si acaso las constancias en estas teologías incluyen la posibilidad de su autodestrucción. Esta es una necesidad para la vida concreta de nosotros latinoamericanos; operar una crítica que nos permita no sólo conservar el pasado, ni únicamente cumplir sus esperanzas, sino construir, también, nuevas esperanzas. Me parece necesario y urgente darnos la oportunidad de pensar desde el fondo de nuestros anhelos con el máximo rigor posible.

¹ Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración*. Obra Completa 3. Traducido del alemán por Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2007, 51.

II. Aspectos generales

En el actual contexto latinoamericano y caribeño las teologías latinoamericanas de la liberación pueden resultar importantes debido a los condicionamientos religiosos y clericales de los conflictos sociales.² Esto significa que, a pesar de sus modificaciones efectivas, las prácticas religiosas aún animan, sustentan y proyectan formas densas de reproducir el mundo³ o crear casa común y sustentable (*oikia*). Sobre las prácticas

² Para la historia reciente centroamericana esto ha quedado demostrado, una vez más, en el reciente e impune Golpe de Estado en Honduras. Sobre esto el análisis de Helio Gallardo, *América Latina/Honduras. Golpe de Estado y Aparatos clericales*, 2009, Inédito. Desde otras perspectivas Genaro Zalpa y Hans Egil Offerdal (compiladores) *¿El reino de Dios es de este mundo?: el papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2008. El interés por estas teologías, en la última década, hace imposible una indicación bibliográfica completa, pueden verse, sin embargo, los siguientes intentos. Desde una perspectiva católica y clerical Josep-Ignasi Saranyana, *Cien años de Teología en América Latina*. San José: Promesa, 2004; *Teología de la mujer, teología feminista, teología mujercita y Ecofeminismo en América Latina (1975-2000)*. San José: Promesa, 2001; desde teologías de la liberación Juan José Tamayo, *La teología de la liberación*. El nuevo escenario político y religioso. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2009; con inclinación católica Pedro Trigo, *¿Ha muertota teología de la liberación?* Bilbao: Mensajero, 2006; en inglés Iván Petrella, *The Future of Liberation Theology*. London: SCM, 2006; *Beyond Liberation Theology: A polemic* London: SCM, 2008. Es necesario revisar, para tener una visión un tanto más completa acerca del actual estado de estas teologías en su producción escrita, la *Revista Caminos* del Centro Memorial Martin Luther King Jr. en Cuba, la revista *Conspirando* en Chile, la producción de *Soter* en Brasil, las iniciativas de *Teologanda* en Argentina, *Corporación Centro de Pastoral Afrocolombiana* (Colombia) *Fe y Pueblo* (Bolivia), *Pasos y Vida y Pensamiento* en Costa Rica, *Alternativas* en Nicaragua y *Revista Latinoamericana de Teología* en El Salvador; entre muchos otros testimonios.

³ El concepto mundo hace referencia a la reiteración, a la estructura y lógica de ésta, del ordenamiento injusto de la *oikia* Sobre esto, desde un punto de vista exegetico, José Porfirio Miranda, *El Ser y el Mesías*. Salamanca: Sígueme, 1973, 98-100.

religiosas y sus transformaciones en América Latina pueden mencionarse algunas notas heurísticas:⁴

a) Aparecen, por una parte, señales del acabamiento o transformación, que ya está en curso e inició hace décadas, de las instituciones de cristiandad y neo-cristiandad católicas y protestantes. Esto implica desde la *carnevalización* litúrgica y la inserción en medios masivos por parte de grupos religiosos hasta la involución doctrinal de carácter fundamentalista como forma de sobrevivencia. En sus alcances más radicales esta transformación podría ser de carácter popular y ahí es, particularmente, donde se inserta el valor efectivo o virtual de las teologías latinoamericanas de la liberación. Esta tendencia de agotamiento, que incluso comienza a institucionalizarse o judicializarse, no debe confundirse con una disolución de los vínculos entre imaginarios religiosos y reproducción de la cotidianidad. Esto significa, entre otras cuestiones, que en el plano normativo, epistémico, estético y, en general, civilizatorio⁵ estos imaginarios forman parte del tiempo largo latinoamericano.⁶ Este tiempo largo o estructura no es, sin embargo, infranqueable aunque

⁴ Esta ha sido una discusión que ha propiciado en Centroamérica la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, de la Universidad Nacional de Costa Rica, pueden verse las actas de sus Seminarios: *Sociedades de conocimiento: Crisis de la religión y retos a la teología*. Heredia: Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, 2005; *América Latina: Transformaciones en la religión y retos a la teología*. Heredia: Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, 2007, Memorias electrónicas del Primer Encuentro Latinoamericano de Teologías de la liberación e Interculturalidad, Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia, 4 – 9 de mayo de 2009.

⁵ Norbert Elias, *El proceso de civilización*. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. Traducido del alemán por Ramón García Cotarelo. México, D.F: FCE, 1989.

⁶ Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*. 5ta edición. Traducido del francés por Josefina Gómez Mendoza. Madrid: Alianza, 1980.

aún deban discutirse los presupuestos y operaciones que llevan a anunciar una desaxiologización de las prácticas religiosas.⁷ Como ejemplificación de lo anterior, es decir del relativo acabamiento de las instituciones de cristiandad y neo-cristiandad, se percibe una pérdida de capacidad política, particularmente en cuestiones de y relacionadas con sexualidad y derechos reproductivos, de las jerarquías eclesiásticas, incluso en países como México, específicamente en su distrito federal.

b) Por otra parte puede apreciarse el crecimiento, en expansión e influencia y no necesariamente en cantidad, de grupos pos-protestantes que ahora se agrupan en partidos políticos y que constituyen, para decirlo con una imagen, *culturas emergentes*. Este tipo de grupos son, aún si aceptan sus divergencias y particularidades internas, catalizadores de un par de tendencias cuya lógica entraña una instrumentalización de la fe religiosa: por una parte enfatizan, con sus mensajes, el carácter excluyente e insuperable del momento histórico social actual pero, por otra parte, insisten en mostrar que ellos pueden constituirse, a través de intercambios materiales y simbólicos, en lugares que permitan ya no sólo el resguardo sino también el “éxito” en este mundo. Son prácticas terapéuticas o fetichistas. Por otra parte, existe una reactivación de prácticas religiosas indígenas y afro-latinoamericanas que, producto de la violencia de Iglesias e instituciones coloniales-modernas, habían sido debilitadas a través del acoso

⁷ Amando Robles, *La religión: De la Conquista a la Modernidad*. San José: Lascasiana, 1992; *Repensar la religión, de la creencia al conocimiento*. Heredia: EUNA, 2002. Desde otra perspectiva ver Cristián Parker, *Cristianismo y Culturas Latinoamericanas*. Santiago: Paulinas, 1992; *Otra Lógica en América latina, Religión popular y modernización capitalista*. México, D.F./Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1996.

y la persecución. Esto, entre otras consecuencias, deberá llevar a transformar la misma noción o concepto de religión que se emplea en estudios sobre las prácticas, actores y procesos religiosos. Ya que, en muchas ocasiones, el abordaje de las prácticas religiosas está estrictamente vinculado con ciertas formas de practicar el cristianismo, lo cual impide apreciar y ponderar las otras formas de constituir y comunicar la fe religiosa que se practican en el continente.

Lo clave de teologías latinoamericanas de la liberación en este contexto es que plantean, desde sus inicios, no solamente un método distinto de hacer teología sino una forma alternativa, por crítica y radical, de estar en y hacer nuestro continente en tanto creyente religioso y, más ampliamente, en cuanto ser humano con *fe antropológica*.⁸ Esta fe incluye discernimiento, rigor, pasión y voluntad de aprendizaje socio-histórico que debe materializarse en procesos e instituciones y, desde luego, puede acumular fracasos. La cuestión los fracasos de estas teologías debe pensarse. Encadenar los intentos frustrados (totalidad negativa) permite hacerles justicia y, desde luego, acabar con el efecto tranquilizador que poseen las descripciones que hablan de sucesiones, de acumulación y transformación y pretenden esquivar las fases y precariedades de un proyecto. Esta es una cuestión crucial en cuyo fondo se encuentra la formulación de una teoría de la historia que sepa detener su propio ritmo para resarcir lo postergado u olvidado.

⁸ Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1982, 39ss; *El dogma que libera*. Santander: Sal Terrae, 1989; *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De Pablo a los sinópticos*. Santander: Sal Terrae, 1991. Este concepto y el de revelación permiten, en su desarrollo, la producción de una teología interreligiosa de la liberación. Así lo ha advertido Afonso Soares, *Interfaces da revelação: pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 2003.

Quizá una de las limitaciones del momento actual del proceso de estas teologías es que en la transición entre siglos, que anuncia más la necesidad que la posibilidad de una transformación social y popular⁹ de la *forma* de existir en América Latina, no se presentan como interlocutoras o su incidencia es precaria debido entre otros factores a sus criterios de ingreso a la realidad social y a su propia auto-consciencia. En cuanto a la ausencia de interlocución, aunque posea diversas razones, puede deberse al alejamiento analítico y pasional de las luchas de liberación y/o, también, a una inadecuada comprensión de ellas.¹⁰ Unas de las limitaciones que impiden la auto-crítica y el conocimiento no estereotipado de estas teologías es la escritura de sus historias. Con la escritura de la historia se suelen falsear y/o profundizar los criterios que inhabilitan pensar las teologías latinoamericanas de la liberación como un proceso -conflictivo, sí- no de auto-superación sino de despliegue con constancias y, también, de rupturas. Pero no ocurre únicamente esto sino que, y como parte del mismo proceso, se ignoran discusiones, se formalizan diferencias y se postula el carácter irremediabilmente precario de etapas o propuestas.

La crítica de la historia de estas teologías se dirige hacia la re-visita y con ello la re-escritura de sus constituciones y despliegues y a encontrar y discutir criterios, categorías y sensibilidades que propician una necesaria, por urgente, autocrítica. Esta autocrítica, claro está,

⁹ Para el concepto popular y pueblo desde un ingreso teológico ver Giulio Girardi, "El macroecumenismo popular indo-afro-latinoamericano: perspectivas ético-políticas, culturales y teológicas" en Raúl Fonet Betancourt, *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*. Madrid: Trotta, 2003, 335-352.

¹⁰ Michèlle Najlis, "Limitaciones e insuficiencias de la teología latinoamericana ante los cambios actuales en el continente" en *América Latina: Transformaciones en la religión y retos a la teología*, 55-63. El valor del texto de Najlis es su raíz testimonial.

permitirá o al menos brindará posibilidades para ofrecer la experiencia de estas teologías como testimonio en los procesos socio-culturales actuales. Por ahora, y como se señalará posteriormente, “la” historia de las teologías de la liberación va hacia la cancelación u ocultamiento de raíces. Para estas teologías la expresión raíces designa una relación activa, habilitante o deshabilitante, con el pasado. Las teologías latinoamericanas de la liberación re-leen sus raíces sociales como esfuerzo para discernir sus necesidades y capacidades desde su presente y con el ánimo de proyectarse, no para memorizar o recordar su pasado como tiempo *acontecido* o muerto. Las teologías latinoamericanas de la liberación carecen de esa forma de pasado. Para estas teologías es básico repetir las raíces. Repetir es “una forma de comportarse, aunque en relación con algo único y singular, que no tiene semejante o equivalente”.¹¹ Hace referencia al acto de desplegar, de llevar hacia sus últimas consecuencias un acto radical o acontecimiento, de mostrar la necesaria universalidad del gesto rebelde de un cuerpo torturado y esperanzado o de la comunidad que comparte su mesa-trabajo-fiesta. Se trata de crear una novedad que reconoce sus antecedentes. Lo que se repite es irremplazable y la activación de su potencia requiere de la transgresión de la ley.¹²

¹¹Guilles Deleuze, *Diferencia y repetición*. Traducido del francés por Francisco Monge. Barcelona: Anagrama, 1981.

¹² Transgresión no debe interpretarse como abolición de las leyes o supresión de las instituciones. Se trata de la negación de la comprensión, aplicación o cumplimiento abstracto de la ley que precisamente en su proceso mismo de abstracción hace imposible su auténtico cumplimiento: hacer justicia y fundar un amplio “Pueblo de Dios”. Puede verse Elsa Tamez, “Pablo y la ley en Romanos: Una relectura desde América Latina” en Guillermo Hansen, editor, *El silbo ecuménico del Espíritu*. Homenaje a José Míguez Bonino en sus 80 años. Buenos Aires: ISEDET, 2004, 307-319; Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto*. San José: DEI, 1999; Juan Luis Segundo, *El caso Mateo*. Los comienzos de una ética judeocristiana. Santander: Sal Terrae, 1994.

Distinción conceptual: acerca del nombre teologías latinoamericanas de la liberación

En este punto es necesario realizar una aclaración de tipo conceptual. El título de este libro *Teologías de la liberación: razón, crítica y esperanza* introduce la distinción entre teología de la liberación¹³, teología latinoamericana de la liberación y teologías latinoamericanas de la liberación por razones históricas y analíticas. Históricas porque *teología latinoamericana de la liberación* es un nombre que pretende sintetizar una variedad de posturas que, en muchos casos, ni siquiera están centralmente interesadas *en ese nombre* aunque deben considerarse fundacionales.¹⁴ Así, el

¹³ El nombre teología de la liberación es inadecuado, histórica y teóricamente, para referirse a teologías latinoamericanas de la liberación debido a que entre 1969 y 1970 James H. Cone publicó *Black Theology and Black Power* y *A Black Theology of Liberation*, los dos textos son anteriores a *Teología de la liberación* de Gustavo Gutiérrez, texto que suele mencionarse equivocadamente como el nacimiento de “la teología de la liberación” y además son utilizados, específicamente el segundo, como referentes epistemológicos por Juan Luis Segundo en una obra significativa como *Liberación de la teología*. Las discusiones en el “Encuentro de Detroit” en agosto de 1975 muestran que en los Estados Unidos, entre los que ellos denominan minorías, ya se practicaba una teología de la liberación con diferencias – en especial la realizada por mujeres y afro estadounidenses – con las latinoamericanas. Ver Sergio Torres/John Eagleson, editors, *Theology in the Americas*. New York: Orbis Books, 1976.

¹⁴ Por ejemplo Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975 y las olvidadas obras tempranas del igualmente olvidado José Porfirio Miranda, *Hambre y sed de justicia*, México, D.F: Progreso, 1965; *Marx y la Biblia*. 2ª Edición. Salamanca: Sígueme, 1972; publicado por primera vez en México en 1971 y defendida como tesis, en Roma, en 1967; *El ser y el Mesías*; *El cristianismo de Marx*. México: Edición privada, 1978. Quizá Miranda es inconveniente en un tiempo en que algunos procuran desvincular teologías latinoamericanas de la liberación del marxismo. Sobre esta desvinculación ver Pedro Trigo, “¿Ha muerto la teología de la liberación? La realidad y sus causas (I)” en *Revista Latinoamericana de Teología* 64 (2005), 45 – 74.

nombre en plural, pretende explicitar no una situación actual sino *la situación constitutiva*. Analíticas porque, y como se sigue de lo anteriormente señalado, los supuestos y posturas que se agrupan en el nombre teología latinoamericana de la liberación son, aunque no autónomos entre sí, no necesariamente coincidentes y, en algunas ocasiones, contradictorios. Desde estas consideraciones resulta necesario hablar de los inicios de las teologías latinoamericanas de la liberación y de sus especificidades epistémicas y comunicativas ya que son constitutivas. Además de esto debe aclararse que teologías latinoamericanas de la liberación son condensaciones y expresiones relativamente independientes de un proceso más amplio y complejo cuyas raíces no se encuentran únicamente en el siglo XX¹⁵ y tampoco son exclusivos de América Latina. El pensamiento y práctica cristiana revolucionaria en América Latina sobrepasa las teologías latinoamericanas de la liberación pero no puede comprenderse adecuadamente sin ellas.¹⁶

III. El problema de y con la historia de teologías latinoamericanas de la liberación: Una mención

Los despliegues de las teologías latinoamericanas de la liberación no pueden ser comprendidos como “momentos mutuamente necesarios”. Es decir, como si las contradicciones y mutuas incompatibilidades que pueden señalarse en su constitución y desarrollo no fueran efectivas sino únicamente el resultado de

¹⁵ Pablo Richard, editor, *Raíces de la teología latinoamericana*. San José: DEI, 1987; Raúl Fornet Betancourt, editor, *A Teologia na história social e cultural da América Latina*. 1-3. Antonio Sidekum organizador de la tradução del alemán. São Leopoldo: UNISINOS, 1996.

¹⁶ Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y El Caribe*. Salamanca: Sigueme, 1981. Desde otro punto de vista Michel Löwy, *Guerra de Dioses*. Traducido del inglés por Josefina Anaya. México, D. F.: Siglo XXI, 1999.

un equivocado criterio de lectura o de la focalización en detalles. Pero, tampoco es adecuada la aseveración según la cual estas teologías surgen como resultado de rupturas con un origen común que ha sido superado por nuevas preocupaciones temáticas o distintas metodologías. Mi tesis es que aunque existen diferencias constitutivas y despliegues diferenciados es posible advertir o, al menos, procurar explicitar constancias y no necesariamente un núcleo.¹⁷ El énfasis de lectura que propongo ubica la potencia de estas teologías en sus tensas continuidades y, desde ellas, procura pensar y otorgarle significado a las rupturas y desagregaciones. Un esquema muy extendido y relativamente aceptado afirma que¹⁸:

- a) Existe una teología de la liberación clásica desde la que evolucionan generaciones o etapas.
- b) Esa teología clásica que se extiende desde 1968 hasta 1985 se caracterizaba por un enfoque economicista que no reconocía más dependencia y dominación que la económica.

¹⁷ Enrique Dussel, "Transformaciones en los supuestos epistemológicos de la "teología de la liberación" en Raúl Fornet Betancourt, editor, *Resistencia y solidaridad*. Madrid: Trotta, 2003, 291-299

¹⁸ Josef Estermann, por ejemplo, afirma que: "Hablando de la Teología de la Liberación "clásica", quisiera hacer hincapié en la evolución de la misma, formando diferentes "generaciones" o "etapas". La etapa clásica (1968 - 1985) se caracteriza por un enfoque eminentemente socio-económico en el análisis de la realidad y la lucha por la liberación de la "dependencia económica". La segunda etapa (1986 - 2000) se caracteriza por la diversificación de los sujetos y la metodología. Y tal vez una última etapa (desde 2001) empieza a plantear la transformación intercultural de la teología y la reconstrucción de la etapa "clásica" en el contexto del poscapitalismo y de la transmodernidad" en "Transformación intercultural de la teología" Ponencia presentada en el Primer Encuentro Latinoamericano de Teologías de la liberación e Interculturalidad, Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia, 4 - 9 de mayo de 2009.

c) Desde 1986 ocurre una amplia y variada diversificación temática y epistemológica.

d) Más recientemente, y sin tanta difusión, se afirma que estamos en una tercera etapa que apunta hacia la transformación intercultural, u otros tipos de transformación, de esta teología. El supuesto de esta afirmación tiende a acentuar el carácter monocultural y *eurocéntrico* de estas teologías.

Esta forma de comprender e *historiar* las teologías latinoamericanas de la liberación es relativamente común.¹⁹ Al punto de que ha llegado a cristalizarse, salvo el último punto mencionado, como *la* historia de estas tendencias. Mi interés no es, principalmente, discutir la exactitud de esa organización cronológica. No obstante, es necesario realizar una breve mención sobre ella. En el año 1968, del 26 agosto al 6 de setiembre, se celebró en Medellín, Colombia, la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano y, tres años antes, había concluido el Concilio Vaticano II. Lo que sugiere esta periodización, bastante difundida, es que *el* origen de las teologías latinoamericanas de la liberación es *clerical* y católico.²⁰ Esquemáticamente tendríamos que

¹⁹ Roberto Oliveros, "Historia de la teología de la liberación" en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, editores, *Mysterium Liberationis*. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Tomo I. Madrid: Trotta, 1990, 17-50; Pablo Richard, *Fuerza ética y espiritual de la teología de la liberación*. San José: DEI, 2004, 23-48. En el caso de estos dos textos lo que se aprecia es la insistencia, particularmente en Richard, de equiparar teologías latinoamericanas de la liberación con tendencias y procesos católicos dentro de ellas.

²⁰ Sobre orígenes y aportes ecuménicos-protestantes ver Varios autores, *De la Iglesia y la sociedad*. Prólogo de Emilio Castro. Montevideo: Tierra Nueva, 1971. El informe preliminar de la II Consulta latinoamericana de Iglesia y Sociedad (1966) muestra intuiciones y desarrollos epistemológicos y temáticos de una teología de la liberación. Ver *Cristianismo y Sociedad* 9-10 (1965-1966), 83-112. También Neely Alan Preston, "Protestant antecedents of the Latin

el proceso de “creación” de estas teologías inicia en la constitución de una nueva sensibilidad teológica y cultural en Vaticano II, que jerarquiza el *ateísmo como* problema básico del cristianismo y la humanidad²¹, que posteriormente es recibida y contextualizada por el Episcopado latinoamericano y los teólogos de la liberación. Un corolario de esto podría ser: es teología eurocéntrica en su fundamento. El abordaje de una cuestión como esta requiere distinguir niveles semánticos y epistémicos, contextos de producción y diferencias internas y, por lo tanto, no es posible desarrollarlo aquí. No obstante, es posible advertir que existieron continuidades teológicas con esquemas que, ignoraban o no admitían, la validez integral de otras formas de autoproducción humana que están presentes en el Continente.²² Con respecto a la vinculación generativa entre Vaticano II y teologías latinoamericanas de la liberación debe decirse que la situación interrogativa que abren, con reservas y limitaciones, los documentos conciliares, es asumida y enfatizada en algunos de sus puntos principales por algunos teólogos de la liberación. Este proceso de asunción y desarrollo no está exento de conflictividades (el silenciamiento de Leonardo Boff a causa de una eclesiología que no está ausente de *Lumen Gentium* o *Gaudium et Spes*) y por ello la idea de una sucesión entre Vaticano II y estas teologías es inadecuada. Ahora, si teologías latinoamericanas de la liberación son asumidas como esfuerzo y testimonio (macro) ecuménico una cronología que coloca sus inicios en 1968 invisibiliza y, aún más, debilita su carácter socio-cultural diverso.

American Theology of Liberation” Doctoral dissertation, Washington: American University, 1977.

²¹ *Gaudium et Spes* 20-21.

²² Hoy podemos apreciar esto con mayor claridad. Ver, por ejemplo, Graciela Chamorro, “Bifurcación y redención del decir. Antropología teológica desde la palabra indígena” en *Vida y Pensamiento* 29,1 (2009), 29-58.

Si se sigue la forma de presentar la historia de estas teologías que comento, resulta que ellas son la contextualización eurocéntrica de la sensibilidad, no radical, de los principales documentos conciliares. En contra de este acercamiento debe decirse que teologías latinoamericanas de la liberación tienen puntos inflexivos de despliegue, involución y/o estancamiento. Algunos de ellos se encuentran en procesos eclesiásticos, pero los más significativos, e incluso esos mismos procesos eclesiásticos, puede decirse que no son clericales.²³ El año de 1968 es un punto inflexivo así como 1959, 1962 o 1964²⁴ son años donde deben buscarse raíces de estas teologías. Ahora, las teologías latinoamericanas de la liberación, consideradas no sólo como esfuerzo académico-profesional sino social, también podrían remitirse, por ser considerado acontecimiento germinal de una nueva pasión y teoría²⁵, al año de 1959, año

²³ Lo clerical, una forma de vivir socialmente desde una fe religiosa, no debe identificarse con Iglesias o religiones en general. Se trata de un carácter específico que puede manifestarse al interior de ellas y que contiene algunas características básicas: un posicionamiento social, político y teológico que refuerza, mediante la culpabilización y la cooptación de las tradiciones religiosas, la univocidad y exclusivismo patriarcal, oligárquico y “moderno” que impera en las sociedades latinoamericanas. Con “moderno” hago referencia a burocrático, militar y empobrecedor subjetiva y comunitariamente puesto que tiende a la homogenización a través de instituciones que son “exteriores” o producidas como ajenas a las poblaciones. Clerical incluye, además, una antropología, cosmología y teología que refuerza el carácter natural o perenne de “lo humano”, el mundo y lo divino, desde las cuales adjudican identificaciones y sancionan como anti-naturales comportamientos o sentimientos. Clerical habla de voluntad de ejercer sujeción, que es presentada como obediencia a Dios, a quienes nos hacen violencia y, con ello, lucran y hacen buenos negocios.

²⁴ Para una revisión histórica alternativa teórica y metodológicamente de estas teologías ver Jaime Prieto, “Historia y desarrollo de la Teología de Liberación (1962-1993)” en *Senderos* 43 (1993), 1-36.

²⁵ También, desde luego, de varias limitaciones acumulativas. Sobre la importancia del proceso chileno para estas teologías ver Franz

de inicio –que incluye el triunfo político/militar- y no finalización del proceso revolucionario cubano. Aquí el proceso revolucionario cubano designa un determinado régimen histórico-social sino, principalmente, un *hecho cultural popular latinoamericano*.²⁶ Así comprendido este proceso condensa y expresa una movilización y sus institucionalizaciones que reúnen de forma particular una larga memoria de resistencia y rebelión y, al mismo tiempo, animan otras. Algo semejante podría decirse de la nueva estética latinoamericana que arranca desde el inicio del siglo XX, la crítica política de los trabajadores, hasta la narrativa que tiene un inicio básico con *El reino de este mundo* (1949) de Alejo Carpentier y el proyecto de una pedagogía de la liberación. Para la constitución de una teología latinoamericana de la liberación esta es una discusión acerca de sus fundamentos. Es decir, que altera su identidad, formas de comunicación y proyectos. Comprender teologías latinoamericanas de la liberación como condensación y expresión de una multiplicidad de experiencias y testimonios trastoca, en su constitución, la noción misma de teología. Ésta ya no sería una reflexión que retorna una y otra vez a un único texto sagrado, sino que ha asumido la densidad revelatoria de otras prácticas humanas en las que

Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José: DEI, 1995, 355-387.

²⁶ Sobre esta categoría ver Helio Gallardo, *Fenomenología del mestizo*. San José: DEI, 1993, 25ss. José Comblin hablaba, en 1972, del proceso revolucionario cubano como signo. Ver del autor “Movimientos e ideologías en América Latina” en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Encuentro del Escorial. Salamanca: Sigueme, 1973, 121. Pablo Richard, *La Iglesia Latino-americana entre el temor y la esperanza*. 3era edición. San José: DEI, 1980, 59-74. Richard colocaba 1959 como momento germinal de un nuevo comienzo en una historia de cinco siglos. Recientemente, también, Luis Rivera Pagán, “God the Liberator: Theology, history, and politics” Ponencia presentada en la Conferencia Internacional “The Invention of History: A Century of Interplay between Theology and Politics”, Belén, Palestina, 26 de agosto de 2009.

acaece nuevamente la encarnación, es decir donde Dios se comunica radicalmente.

La cuestión de los momentos inflexivos de las teologías latinoamericanas de la liberación no posee un interés exclusivamente documental sino epistémico y político. Si se señala que los momentos inflexivos de estas teologías son eclesiásticos o eclesiásticamente producidos se supone y afirma, aunque sea implícitamente, el carácter clerical y por ello no radical de estas tendencias. Es decir, se comprenden como trabajo intelectual al interior y para la institucionalidad eclesiástica. La vinculación, en ningún sentido artificial y que posee carácter inflexivo, de estas teologías con procesos socio-históricos no clericales no niega su especificidad teológica y religiosa, ni tampoco la necesidad y posibilidad, ahora fuertemente debilitada, de crear *Iglesia*. Tampoco niega la insuficiente crítica de la institución eclesiástica clerical por parte de algunos teólogos y, además, acepta que no siempre se desplegaron intuiciones fundamentales.

El proceso cubano²⁷, los movimientos feministas, afrodescendientes, de pueblos originarios y de juventudes, el derrotado proceso sandinista en Nicaragua y el debilitamiento des-estructurador del zapatismo del siglo XXI o la actual propuesta de un socialismo para el siglo XXI, debieron y deben ser permanentemente criticados desde el acompañamiento y la escucha. Esto

²⁷ Queda pendiente aquí una exposición crítica de la *Teología en Revolución* del teólogo cubano Sergio Arce Martínez. Ver sus obras *Teología en Revolución*. Vol. 1 y 2. Matanzas: Centro de Información y Estudio "Augusto Cotto", s.f. Resta mencionar, no obstante, que Arce suponía una diferencia fundamental entre su teología en revolución y una teología de o para la liberación latinoamericana debido, precisamente, a que, para él en ese momento, Cuba había atravesado el umbral que los otros países latinoamericanos y caribeños debían, si deseaban darse nueva humanidad, atravesar. No es, como puede notarse, solamente un diferencia geográfica es también, y particularmente, epistémico, político y pasional.

por una razón básica en la que conviene insistir: si se iban a producir procesos e instituciones liberadoras iban a ser sociales y populares y su conocimiento, que incluye participación y crítica resulta indispensable para una teología de la liberación.²⁸ Todos estos procesos son signos no transparentes en el proceso pedagógico que es la revelación.²⁹

Ahora, la distinción entre una Teología de la liberación “clásica” y teologías que se despliegan (desde 1985) como plurales temática y metodológicamente es arbitraria y, por ello, extiende y refuerza el ocultamiento del carácter constitutivamente diverso y, en algunos casos, contradictorio de estas teologías y además impide la *habilitación* de los que son, posiblemente, sus rasgos iniciales más enriquecedores y cuyo despliegue crítico estimo fundamental.³⁰ Esta mención no tiene, insisto, un interés meramente historiográfico sino epistémico: se trata de discutir los criterios a partir de los cuales nos acercamos a raíces de nuestro pensar.

IV. Teologías latinoamericanas de la liberación: Otro cuerpo

Entre 1968 y 1984/85 y en términos conceptuales las teologías latinoamericanas de la liberación realizan una crítica del carácter degradado y empobrecedor

²⁸ Jorge Pixley, “La teología de la liberación ¿Instrumento de lucha popular?” en Luiz Carlos Susin, org, *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000.

²⁹ Juan Luis Segundo, *El dogma que libera*. Santander: Sal Terrae, 1989, 359-383.

³⁰ Ver por ejemplo *Liberación y cautiverio*. Debates en torno al método de la teología en América Latina. México, D.F: s/e, 1975. En este encuentro se realizan observaciones críticas importantes acerca de los límites o condicionamientos culturales de estas teologías. Ver especialmente el artículo de Luis González y el de Mardonio Morales.

de la cotidianidad latinoamericana y se esfuerzan por crear criterios analíticos que permitan pensar-transformar, desde su especificidad, las relaciones de pareja, el trabajo y la estética de nuestra vida cotidiana. Se esfuerzan, por ello, en realizar una crítica de *la civilización* o desarrollo, occidentalmente entendido³¹, como umbral o límite de las posibilidades humanas, se trata de una crítica de la modernidad occidental en su conjunto. En esta crítica anuncian, además, un proyecto de sociedad erótico y gratificante. Es decir, no hiper-controlado y planificado³² sino que en su proceso, y no sólo *finalmente*, permita el goce ecológicamente entendido.³³ También, se avanza en la relectura de las tradiciones del pensamiento crítico latinoamericano y comienza a perfilarse una estética profética sostenida por la multiplicidad de bellezas y conocimientos – y formas de producirlo- del continente³⁴ y se inicia la superación

³¹ Rubem Alves, *Tomorrow's child*. New York: Harper and Row, 1972.

³² Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI, 1984; José Comblin, *Théologie de la Révolution*, Paris: Cerf 1970; *Théologie de la pratique révolutionnaire*, Paris: Editions Universitaires 1974.

³³ José Severino Croatto, "Fe en la creación y responsabilidad por el mundo" en *Fe, compromiso y teología*. Homenaje a José Míguez Bonino. Buenos Aires: ISEDET, 1985, 135-146; Roy H. May, *Los pobres de la tierra*. San José: DEI, 1986; *Tierra: ¿herencia o mercancía? Justicia, paz e integridad de la creación*. San José: DEI, 1993; *Ética y Medio Ambiente. Hacia una vida sostenible*. San José: DEI, 2002. La propuesta de una ética y teología ecológica de May se fundamenta en el discernimiento y crítica de la economía política. Esta postura epistemológica se basa, a su vez, en una tesis cuya discusión no puede soslayarse: no será posible, en último término, la justicia ecológica al interior del capitalismo.

³⁴ Pedro Casaldáliga, *Al acecho del Reino*. Antología de textos 1968-1988. Madrid: Nueva Utopía, 1988; Carlos Mejía Godoy, *Misa Campesina nicaragüense* estrenada en 1975 en Solentiname; *Misa popular salvadoreña* 1980. Sobre la importancia de la música en la configuración de teologías latinoamericanas de la liberación ver Monserrat

de un economicismo, sobretodo de un marxismo de tipo althusseriano, que ignoraba o postergaba la discusión acerca de los modos de dominación que empobrecen la existencia social latinoamericana.

Esto permite re-encontrar la centralidad del ser humano carnal³⁵ como criterio de valoración de toda práctica socio-histórica. Este re-encuentro implica la *relectura* de las tradiciones semitas y judeo-cristianas³⁶ a partir, básicamente, de la importancia que estas tradiciones

Gali Boadella, "Música para la teología de la liberación" en *Anuario de historia de la Iglesia* 11 (2002), 177-190. Hoy es necesario pensar, desde una perspectiva urbana, desde bandas como Los Fabulosos Cadillacs, G -3, cierto Hip-Hop y rap cubano.

³⁵ Carne aquí hace referencia tanto a cuerpo, pulsiones-potencia, imaginación y contingencia humanos – lo que implica su interdependencia ecológica. Lo que denominamos cristianismo es *carnalidad* es decir la radical afirmación de la carne, la única realidad en la que podemos encontrar plenitud – Dios mismo se hace carne - lo que el cristianismo propone, aunque muy rápidamente esta perspectiva es abandonada y perseguida principalmente por Agustín, es *carnalizar* la existencia (la *kata sarka* contra-imperial paulino), hundirse en la carne, cuidar de uno mismo comunitariamente. El heterodoxo Tertuliano, entre otros como Ireneo, supo captar y expresar en parte esta propuesta *carnal* del cristianismo en *De carne Christi*. La novedad y transformación radical que operan estas teologías latinoamericanas es que recuperan y despliegan, después de un ocultamiento de siglos, esta carnalidad como exigencia económica, cultural, política y social. Es decir plantean *teológico-socialmente* que la imposibilidad de los empobrecidos de gozar y desplegar su carnalidad y la violencia que se ejerce contra ellos cuando lo procuran constituye la muerte misma del Dios que es también carne.

³⁶ Para esto ha sido fundamentales los movimientos de lectura popular de la Biblia en todo el continente. Algunos, cada vez menos por su formato de *Journal*, de los resultados de esas relecturas bíblicas se encuentran en la ya citada *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (RIBLA), editada en español y portugués. Debe trabajarse aún más., en el campo de los estudios bíblicos, la crítica rigurosa de los textos bíblicos que explicitan una fuerte violencia hacia "los otros" y que, además, sacralizan esa violencia.

le asignan a la carne concreta de hombres y mujeres³⁷ y a su potencia creadora. El concepto de economía empleado no era, entonces, *economicista* sino que, se entendía economía como actividad humana que permitía producir y reproducir la vida humana estructural y situacionalmente. Estas teologías son pensamiento crítico que se enfrenta al sacrificialismo e idolatría – que implica empobrecimiento erótico³⁸, político y cultural – de regímenes de Seguridad Nacional³⁹, formalización de la *democracia*, neoliberalismo y sobre-represión. Dentro del capitalismo dependiente latinoamericano, su brutal militarismo, para-militarismo y la importancia que adquiere para aquel la carga emotiva y utópica de los medios masivos, el programa no podía ser, exclusivamente, *económico*, es decir, economicista o politicista.⁴⁰ No podía, y no lo fue. Al mismo tiempo, esta reflexión supuso la necesidad de iniciar una crítica del concepto de violencia y, también, del de paz.⁴¹ Desde

³⁷ María Clara Bingemer, “La trinidad a partir de la perspectiva de la mujer. Algunas pautas para la reflexión” en Varias autoras, *El rostro femenino de la teología*. San José: DEI, 1986.

³⁸ Rubem Alves, *Variaciones sobre a vida a morte*. São Paulo: Paulina, 1982. El tema ya había sido planteado en *A Theology of Human Hope*. New York, Cleveland: 1969.

³⁹ José Comblin, *La Doctrina de la Seguridad Nacional*. Santiago de Chile: Arzobispado de Santiago-Vicaría de la Solidaridad, 1979. También Equipo Seladoc, *Panorama de la teología latinoamericana IV*. Iglesia y Seguridad Nacional. Salamanca: Sigueme, 1980.

⁴⁰ Raúl Vidales, *Cristianismo anti-burgués*. San José: DEI, 1978. Importante por su enfoque “Position of Women in the Popular Class” en *Voices from the Third World* Vol. VIII, 3 (1985), 38-45. El texto recoge extractos de un texto producido por un grupo de mujeres latinoamericanas en el marco de la IV Conferencia Mundial de la Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo, São Paulo, 1980.

⁴¹ Para dos posiciones distintas sobre ambas cuestiones puede verse Helder Cámara y Oscar Arnulfo Romero. También Jorge Pixley, “La paz: aporte bíblico para un tema de actualidad” en Equipo Seladoc, *Panorama de la teología latinoamericana III*. Salamanca: Sigueme, 1975, 13-32.

estas raíces es necesario desarrollar una teología de la vida, como *forma de vida*.⁴² Esto es, una teología que no admite la separación entre forma y modo vida; que afirma, por el contrario, que en cada modo de vida se juega la posibilidad misma de la vida y, precisamente por esto, se entiende a sí misma como teología política o teología de la vida como política.

Desplegar este carácter supone desarrollar una teoría crítica de la democracia, y de los diversos formas de vida, que incluya una semiótica o economía de los signos en las industrias culturales y las nuevas tecnologías. Dentro de este campo temático se encuentra la crítica de la inversión de derechos humanos y el debilitamiento y/o ruptura de consensos mundiales que impidan la permanente recurrencia del Estado de excepción. Antes del planteamiento de Agamben⁴³, varios teólogos de la liberación habían señalado que, con la conjunción entre neoliberalismo y democracias restrictivas, asistíamos a una permanente ruptura del orden jurídico o constitucional.⁴⁴ Esto, ahora, debe desarrollarse, y ya se hace de hecho, como crítica del derecho y de las pretensiones de aniquilamiento de las formas de disputa del mundo social que se encuentran fuera de lo estrictamente jurídico. Igualmente, debe profundizarse en los alcances y fundamentos psíquicos y afectivos de la economía⁴⁵, esto llevará, me parece,

⁴² Giorgio Agamben, *Medios sin fin*. Notas sobre política. Valencia: Pre-textos, 2001.

⁴³ Giorgio Agamben, *Homo Sacer II: Estado de Excepción*. Traducción: Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2004.

⁴⁴ José Míguez Bonino, "Los derechos humanos, ¿de quiénes?" y Juan Luis Segundo, "Derechos humanos, evangelización e ideología" en Hugo Assmann, editor, *Carter y la lógica del imperialismo*. San José: EDUCA, 1978, 333-354.

⁴⁵ Algo en esta dirección, pero con limitaciones en su ingreso antropológico, ha realizado Jung Mo Sung, *Desejo, mercado y religião*. Pe-

hacia el análisis biopolítico⁴⁶ de las instituciones sociales latinoamericanas; lo que incluirá, como desarrollo de perspectivas anteriores, la crítica de instituciones de salud, represión y formación. Dentro de este tipo de análisis es necesario desplegar acercamientos críticos hacia las biotecnologías, ciencias naturales y computacionales⁴⁷ ya que ellas son centrales, y lo serán aún más en el futuro, en la estructuración epistemológica y política del mundo. Sin olvidar, desde luego, la matriz colonial desde la que se gestan los actuales desenlaces tecnológicos del “sistema-mundo”. Todo ello no para negar las efectivas y valiosas contribuciones de estas ciencias para el buen vivir, hasta ahora de una minoría, en el planeta, por el contrario para insertarlas en una economía – cuidado de la casa – para satisfacer las formas de vida o la vida como política. Un aspecto también central es pensar los límites del don y, con ello, entonces, la ambivalencia y las contradicciones de todo proyecto humano. Una reflexión sobre el don permitirá perfilar la opción por los empobrecidos como apertura o apuesta que señala que quien opta también ha advertido su propio empobrecimiento. Optar por los empobrecidos, y que ellos opten por ellos mismos, no garantiza nada más que el acontecimiento de la *filialidad* que nos faculta para no quedar privados de tiempo y espacio. Se trata de sacar la opción por los

trópolis: Vozes, 1998; *Sujeto y sociedades complejas: Para repensar los horizontes utópicos*. Traducido del portugués por Luciana Glavina. San José: DEI, 2005, 79-128.

⁴⁶ Entre otros lugares ver Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*. Course au Collège de France. Paris: Seuil, 2004.

⁴⁷ Algunas de estas cuestiones son tratadas en las actas del 22° Congresso Anual da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER disponibles en *Ciberteologia Revista de Teologia & Cultura* 26 (2009). Este ha sido, en Costa Rica, el proyecto de trabajo del biblista Francisco Mena. Su último trabajo, aún inédito, lo muestra, ver *Textualidad y caos: Entralazando complejidades al leer la Biblia desde América Latina*.

empobrecidos del ámbito de las exigencias morales o del que la hace derivar de una fundamentación divina y acogerla como exceso, algo que, por su radicalidad, quiebra toda expectativa; una irrupción mesiánica.

La dependencia económica y, más ampliamente la relación Teología - Economía, no impidió a las primeras propuestas de estas teologías, pensar el desgarramiento socio-existencial que producían relaciones mecanizadas o torpemente oligárquicas, militares, racistas, heterosexistas y clericales. Las prácticas de desagregación y brutalidad étnica se comprendieron⁴⁸, desde esa época, como problema central, aunque la intuición no tuvo un despliegue adecuado de inmediato, de la producción de una teología de la liberación.⁴⁹ Así, las teologías latinoamericanas de la liberación no fueron

⁴⁸ Una mención crítica del lento proceso de concientización, por parte de la Iglesia Católica específicamente, con respecto al “hecho mayor de la esclavitud” en América Latina ver Paulo Suess, “Etiopo resgatado – para a história e ideologia da escravidão e libertação de escravos en Brasil” en Raúl Fonet Betancourt, *A Teologia na historia social e cultural da América Latina*, Livro 2 , 193-214.

⁴⁹ Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca: Sígueme, 1982, 215-276. Los trabajos más creativos sobre esta cuestión, y también otras como la dependencia, conquista, liberación de la teología y el diálogo interreligioso, provienen de las teologías del Caribe (Caribbean Theology). Entre otros ver los trabajos de Sehon Goodridge, Leslie Lett, Idris Hamid, William Watty. Ver el trabajo introductorio de Lewin Williams, *Caribbean Theology*. New York: Peter Lang, 1994; Jason Gordon, “Theology, Hermeneutics and Liberation: Grounding Theology In A Caribbean Context”, PhD dissertation, London: University of London, 2003; N. S. Murrell et al, editors, *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*. Philadelphia: Temple University Press, 1998; H. Gossai and N. S. Murrell, editors, *Religion, Culture and Tradition in the Caribbean*. London: Macmillan, 2000; P. Taylor. Editor, *Nation Dance: Religion, Identity, and Cultural Difference in the Caribbean*. Kingston, Jamaica: Ian Randle, 2001. La ausencia de una discusión específica sobre estos autores y sus propuestas constituye una limitación de esta introducción y de las mismas teologías latinoamericanas de la liberación. Es muy necesario realizar un esfuerzo por conocer y discutir con las teologías caribeñas.

intentos de pensar “la dependencia económica” como si está fuera exterior a la producción cotidiana de la vida diaria. Es decir, no existió un imaginario escindido que postulaba, por una parte, la dependencia económica como estructura de toda la existencia y, por otra parte, los caracteres y creaciones específicas de la existencia social. La fetichización de la forma mercancía⁵⁰ suponía, también, la totalización de: raza, sexo-género, generación y religión. Estas totalizaciones o fetiches no eran reflejos o productos supra-estructurales sino que, en algunos casos, se exacerban para convertirse, también, en ídolos. Por eso, el concepto praxis no hacía referencia exclusivamente a la superación de la *dependencia económica* sino a la recuperación de la totalidad del ser humano por el ser humano mismo en comunidad. Luego, los análisis de las teologías latinoamericanas de la liberación son sociales porque no existen análisis que no sean *sociales*. Es decir, que no expresen tramas sociales y que no procuren afectarlas para transformarlas o reproducirlas.

Lo central, entonces, era el discernimiento de la praxis desde el criterio de la vida carnal concreta y no, por ejemplo, la transformación del modo de producción o el aumento de la productividad, aunque estas discusiones también se ofrecieron. Al postular este criterio se avanza en una crítica del carácter sacrificial de las utopías occidentales – y de algunas relecturas del cristianismo – y se admite la tensión entre deseo e infinitud-finitud, pero no para postular una especie de callejón sin salida sino como esfuerzo de auto-crítica y eficacia política. La estructura analítica de la crítica de las ideologías permite reconocer el carácter contextual – en sentido amplio – de toda práctica humana y aunque esto debió conducir a una proliferación epistemológica ésta únicamente

⁵⁰ Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*. Segunda edición ampliada y revisada. San José: DEI, 1981.

inició su configuración.⁵¹ Ello implicó la creación de un método crítico desde y para la transformación de las prácticas sociales que suponía la negación explícita de las pretensiones de verdad excluyente, aunque la opción de y por los empobrecidos afirmaba un núcleo de verdad irrenunciable, no sólo de la teología sino del cristianismo, también del capitalismo, patriarcado. Este método distinguía entre *teología de la liberación* y liberación de la teología. La distinción incluía una discusión sobre el sentido histórico y epistemológico del concepto *liberación* al que se vinculaba no con una *nueva temática* sino con nuevos criterios de análisis y valoración que permitían un nuevo posicionamiento particular de prácticas y relaciones sociales específicas. Es decir, la liberación de la teología aportaba, para su discusión, un método desde el cual era posible, o al menos deseable, desarrollar prácticas liberadoras de diverso tipo.

Así, las teologías latinoamericanas de la liberación no se auto-comprendían como *interpretaciones* o mucho menos *hermenéuticas* – en el sentido no tan reciente de G. Vattimo – de lo religioso o la religión sino como momentos de su transformación. Lo central o nuclear fue la interpelación- el dejarse interpelar no siempre ni en todos los casos adecuadamente - socio-cultural no sólo de creyentes religiosos revolucionarios sino también de movimientos estudiantiles, luchas armadas, rupturas culturales vinculadas a la producción artística y toda una *nueva*, pero no masiva, *cultura política*. Esto quiere decir que en los orígenes de las teologías latinoamericanas de la liberación se encuentra una

⁵¹ Sobre los intentos de desplegar una proliferación epistemológica al interior de estas teologías ver, entre otros trabajos, María Pilar Aquino – María José Rosado-Nunes, *Teología feminista intercultural*. México, D.F: Dabar, 2008. También *Teologías de Abya-Yala y formación teológica: Interacciones y desafíos*. 7ª Jornada Teológica de CETELA. Bogotá: CETELA, 2004.

implosión socio-cultural internamente diversa. Puede afirmarse, aún si se admiten sus límites iniciales, que estas teologías no son una expresión monocultural. Entre otros aspectos, a parte de los anteriormente mencionados, incluían la crítica de cierto liberalismo independentista homogenizante y deshistorizante del siglo XIX y de las teologías de la conquista y la colonia⁵², que se extienden, con modificaciones, hasta ahora. Es decir, aspiraban a la superación del falso y falseador problema entre *Civilización o Barbarie* o el individualista y angustiado *Laberinto de la soledad* al que presuntamente nos conduce la creación subjetiva e intersubjetiva de nuestras identidades.

Resta realizar una crítica de la violencia socio-cultural vinculada a la invención de los Estados-nación latinoamericanos. Ya que, en ese proceso se identificaron caracteres básicos, metáforas, narrativas e instituciones que sintetizaban esencias nacionales, se ignoraron y acosaron tradiciones y pueblos todo ello en detrimento de nuestra constitución humana. Esto se relaciona, desde luego, con la noción de América Latina que debe portar una teología latinoamericana de la liberación. Es decir, con la pregunta acerca del imaginario que expresan nuestras teologías acerca de lo que es o no es América Latina y cuanto aún es reproductor de lo colonial/moderno. Esta permanente auto-crítica es central para que estas teologías habiliten y contribuyan en una producción de nuestro sentido histórico que revierta el olvido y la banalización de una de las destrucciones, de diverso tipo, más profundas de la historia de la humanidad: la conquista y colonización de Abya-Yala.⁵³ Esto requiere también una profundización

⁵² Pablo Richard, editor, *Historia de la teología en América Latina*. San José: DEI-CEHILA, 1981; e incluso del colonialismo interno ver Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*

⁵³ Luis Rivera Pagán, *A Violent Evangelism: The Political and Reli-*

crítica, porque ya estaba sugerido en trabajos de Segundo, Hinkelammert y Pilar Aquino⁵⁴, en la relación entre poder, conocimiento, conquista-colonialidad y formas de dominación.

Agrupados rápidamente encontramos en la “etapa clásica” cuatro aspectos aparentemente “no clásicos” que se despliegan desde una crítica del economicismo y la afirmación, que constituye el núcleo teológico, teologal y epistemológico, de la carnalidad y un nuevo posicionamiento social:

a) Liberación de la cotidianidad y creación de una cultura erótica-lúdica-democrática⁵⁵ que conserva el recuerdo crítico de los horrores de su pasado. Esto suponía y permitía profundizar en una pneumatología y eclesiología que afirmaba la presencia del Dios trino en toda la Creación y que convocaba a la producción de una asamblea cósmica justa y solidaria. La Creación y la historia, además, dejan de ser un espacio exterior al ser humano y se piensan como *habitación* en la que acaece toda presencia de Dios y, contra una línea reflexión que se extiende hasta Ireneo de Lyon, comienza a pensar a Dios no como causa grande de lo creado⁵⁶ sino como imbricado con ella en una relación amorosa. Todo esto implicó una revisión crítica, no siempre adecuadamente realizada⁵⁷, acerca del poder

gious Conquest of the Americas. Louisville: Westminster-John Knox, 1992.

⁵⁴ *Nuestro clamor por la vida*. San José: DEI, 1992.

⁵⁵ Leonardo Boff, *Igreja: Carisma e Poder*. Petrópolis: Vozes, 1981.

⁵⁶ Ireneo, *Epideixis*, 3-13. A pesar de esto las metáforas de Ireneo son muy estimulantes; como cuando habla (XI) acerca del carácter y sentido de la creación del ser humano.

⁵⁷ Equipo DEI, editores, *La lucha de los dioses*. San José-Managua: DEI-CAV, 1980. Aún en este libro varios autores esquivan plantearse lo que implica la imposibilidad de toda teodicea para nuestra ima-

o impotencia de Dios y lo que ello implicaba para todo el pensamiento teológico.

b) Relectura carnal de las tradiciones judeo-cristianas⁵⁸ y liberación del cristianismo de su cooptación clerical-militar-patriarcal para ser una práctica justa que irradie belleza. La relación entre encarnación, verdad y belleza⁵⁹ representa un aporte significativo. Ahí donde la tradición teológica occidental había realizado una separación entre la sensibilidad, la verdad y la belleza las teologías latinoamericanas de la liberación, a partir de una creativa recepción del mito del Dios hecho carne, abren un horizonte en el que es posible pensar la carnalidad como portadoras de belleza plena pero, más importante aún, remiten la verdad de toda afirmación teológica a su relación práctica con seres humanos concretos. La encarnación, de este modo y contra autores como Anselmo⁶⁰, es un acontecimiento que afecta a Dios en su profundidad y transforma teología de la *theosis* ya que, desde la perspectiva de estas teologías, no se trata de que el ser humano se divinice a través de su recogimiento en Dios, más bien a través de su comunión erótica.

c) Crítica de los ídolos-fetiches sociales como momento de una práctica *hospitalaria-diaconal*. Si Dios es relación que se dona entonces la crítica del mundo es apertura hacia el otro que interpela, incluso con su silencio, el mundo que se cierra en sí mismo y niega las relaciones y mediaciones que hacen posible su

ginación sobre lo divino y para la hermenéutica de textos sagrados.

⁵⁸ De lo cual encontramos raíces en Ireneo, *Adversus haereses* I, 10, 1; I, 22, 1 y es desarrollado entre nosotros por Ivone Gebara, *As águas do meu poço*. Traducido al portugués por Jacqueline Castro. São Paulo: Brasilien, 2005.

⁵⁹ Agustín, *Civitate Dei*, XXII.

⁶⁰ Anselmo, *Cur Deus homo*, III.

forma de vida concreta en el planeta. Una práctica hospitalaria y diaconal de carácter ecuménico hace de la teología misma un servicio, y no una reflexión sobre él, hacia toda la tierra habitada. Pero, principalmente, hacia quienes padecen y resisten violencia en condiciones de vulnerabilidad.

d) La praxis de liberación como recuperación-transformación de las relaciones sociales alienadas – no únicamente de la “dependencia económica”.⁶¹ Se trata como en la *anakephalaiosis* (recapitulación) de Ireneo, de la vuelta a la *oikia* para darle plenitud en libertad.⁶² La recapitulación no exige, como tampoco en Pablo, la escisión de la vida carnal sino su plenitud. Con esto estas teologías recuperan el sentido del símbolo del *imago dei*, que en este contexto no implicaría ser el dueño de la creación sino el que ofrece cuidado, y colocan importantes pautas para una eco-teología. Esto se puede abordar, también, desde la opción cristológica que recupera la paradójica fuerza del Reino de Dios como novedad que irrumpe no como evento⁶³, pero como exceso que ocurre en el encuentro y reconocimiento mutuo. El reino de Dios es una relación, o más precisamente, la apuesta por una relación en la que nuestra “fe nos salva”.

En estos cuatro campos temáticos se encuentran no sólo posturas epistémicas o temáticas comunes sino residuos *constantes* en las teologías latinoamericanas

⁶¹ Juan Luis Segundo, “Capitalismo-socialismo, *crux theologica*” en Rosino Gibellini, editor, *La nueva frontera de la teología en América Latina*, 223-239. Aún con sus diversas limitaciones este texto mostraba una tesis que debe ser desplegada: la voluntad de tomar responsabilidad por las exigencias ético-políticas que cada contexto histórico demanda.

⁶² *Adversus haereses*. IV, 37, 6.

⁶³ John D. Caputo, *The Weakness of God. A Theology of the Event*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University, 2006.

de la liberación. La teología *queer*⁶⁴ reconoce, dentro de una crítica del carácter pretendidamente pre-sexual y/o positivamente heterosexista de algunos teólogos y teólogas de la liberación, que su teología es un esfuerzo de profundización temática y epistémica al interior de la crítica de las ideologías (círculo hermenéutico) y la teología de la centralidad de la carnalidad desarrollada, y según varias teólogas feministas, afro-feministas y otros autores insuficientemente desarrollada⁶⁵, entre las décadas del setenta y ochenta. También las certeras críticas sobre las limitaciones clericales en la ética y política sexual y reproductiva de algunos teólogos latinoamericanos de la liberación⁶⁶, se plantean no como momento de ruptura sino de discontinuidad relativa.⁶⁷ La crítica de la ausencia de una reflexión teológica permanente sobre la economía se realiza desde y contra las “anomalías” de las teologías latinoamericanas de la liberación.⁶⁸ Lo mismo cabe decir del importante proyecto de una teología de la liberación interreligiosa, planetaria y desde los empobrecidos que permita liberar la fe

⁶⁴ Marcela Althaus Reid, *Indecent theology*. New York: Routledge, 2000, 4-10. También André S. Musskopf, “Deus-graçado num mundo em transformação” en Nancy Cardoso, Edla Eggert, André S. Musskopf, orgs, *A graça do mundo transforma Deus*. Porto Alegre: Universitária Metodista, 2005, 42-52.

⁶⁵ Otto Maduro, “Hacer teología para hacer posible un mundo distinto: Una invitación autocrítica latinoamericana” Ponencia presentada en I Foro Mundial de Teología y Liberación, Porto Alegre, Brasil, 24 de enero 2005.

⁶⁶ Entre otros Enrique Dussel, *Filosofía ética de la liberación*. Tomo III. Buenos Aires: Megápolis, 1988, 50-122.

⁶⁷ Elina Vuola *Limits of Liberation. Feminist Theology and the Ethics of Poverty and Reproduction*. New York: Sheffield – Continuum, 2002.

⁶⁸ Jung Mo Sung, *Teologia e Economia: Repensando a Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1994.

religiosa en el plano político, epistemológico y cultural.⁶⁹ Todas estas críticas deben ser, a su vez, ponderadas desde una postura que subraye las vinculaciones estructurales entre los distintos ámbitos de la realidad social esto con el fin de evitar que la importancia de estas observaciones de pérdida en reduccionismos vinculados con una imagen fragmentada de la realidad social.

La crítica de los límites del concepto de liberación, particularmente aquella que se realiza desde las experiencias de violencia contra la autodeterminación de las mujeres, y el reconocimiento de la pluralidad cultural latinoamericana y caribeña exigen la profundización crítica en algunos lugares teológicos que, dentro de estas mismas teologías, bloquean o impiden, entre otras cuestiones, la consideración de las identidades humanas como procesos abiertos y complejos carentes de naturaleza y, por otro lado, la llenura salvífica de otras tradiciones culturales. La crítica de la mariología⁷⁰, de la noción de santidad que inicia en las tradiciones monásticas y se extiende en la “espiritualidad occidental”, de la reactivación de una noción agustiniana de pecado⁷¹, del exclusivismo soteriológico cristiano, y, desde luego, de la evasiva de encarar, sin negar la tensión fe-idolatría, el carácter aún metafísico⁷² de muchas teologías sobre Dios

⁶⁹ Sobre esto ver la colección *Por los muchos caminos de Dios*. I-IV. Quito: Abya-Yala, 2003-2006.

⁷⁰ Por ejemplo Marcela Althaus Reid, *Indecent theology*

⁷¹ En su valoración de su propio recorrido dentro de estas teologías Hugo Assmann plantea la necesidad de recuperar, y creo que esto debe ser ampliamente disputado, la matriz agustiniana del pecado original como matriz de una “nueva” y no “optimista-poco saludable” antropología ver “Por uma teologia humanamente saudável” en Luiz Carlos Susin, *O mar se abriu*, 115-130.

⁷² En el sentido que Jürgen Moltmann lo había criticado en *El Dios crucificado*. Traducido del alemán por Severiano Tavalero Tovar. Sa-

resultará fundamental⁷³ para una teología que quiera ser liberadora desde la pluralidad y conflictividad del continente. Esta última cuestión, la profundización teológica de estas teologías⁷⁴, constituye la oportunidad para crear y expandir espacios que permitan una suspensión de lo que, se puede denominar, el agotamiento de las posibilidades liberadoras de la fe religiosa cuando se encuentra insertada en una matriz epistémica occidentalizada sin advertirlo. El proceso de ruptura con la matriz occidental de la teología supondrá, cada vez más, asumir el carácter densamente testimonial de nuestras teologías. La vocación del testimonio es dar cuenta de una ruptura radical, el acontecimiento que traspasa los límites de la civilización (Elias) o de los imperios. No se trata, únicamente, de impedir que el horror sea olvidado, el testimonio pretende hacer imborrables las decisiones que anuncian o hacen posible, con su potencia, otros sentidos e instituciones. Es un acto de creación, ya que recoge lo despedazado, lo que parece o es acusado de carecer de forma y sentido, y hace trastocar el tiempo como “vacía infinitud libre de sorpresas”.⁷⁵ El testimonio, cuando es auténtico,

lamanca: Sigueme, 1977, 275-320. Para mí la superación de la metafísica o del teísmo teológico filosófico no se concentra en el “Dios sufre” sino en él “Dios es carne”.

⁷³ La crítica del teísmo teológico filosófico fue iniciada por Juan Luis Segundo, pasa por Hinkelammert, Aiban Wagua, Gebara, y, últimamente, ha tenido una reactivación en Jorge Pixley, *El Dios liberador*. Ensayos de teología bíblica que aprovechan la filosofía del proceso. Managua: FEET, 2008. Pixley no reconoce, lamentablemente, que Segundo había profundizado, específicamente en *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, aspectos centrales de su libro que él encuentra en la filosofía del proceso.

⁷⁴ Esta profundización deberá incluir una revisión de las historias de la teología para crear una genealogía o ascendencia que sepa vincularse con las huellas liberadoras de las múltiples tradiciones que conforman la sincrética práctica que son los cristianismos.

⁷⁵ Johannes Baptist Metz, *Por una cultura de la memoria*. Traducido

crea una fisura en la linealidad del tiempo y realiza, asimismo, un corte en el espacio. Por eso, para los sectores dominantes en América Latina, el testimonio es lo imposible o prohibido. El testimonio es exigente puesto que reclama justicia y repetición. Justicia⁷⁶ con los que han sufrido el horror e intentan ser banalizados y, con ello, todos somos empobrecidos.

Desde luego que existen discontinuidades en estas teologías pero también constancias fundamentales. Debe aceptarse, igualmente, que existen intentos de o rupturas efectivas, sin embargo, éstas no conllevan un aplacamiento, antes su intensificación, de la pasión de este movimiento. Esta intensificación ha colocado la relación entre dominación capitalista, androcentrismo y mimetismo epistemológico como un problema básico que no puede abordarse e intentar resolverse fragmentadamente. El cuidado⁷⁷ de la *oikia*,

del alemán por José María Ortega. Barcelona: Anthropos, 1999, 29.

⁷⁶ En un sentido más profundo que el jurídico, ver sobre esto Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Traducido del italiano por Antonio Gimeno. Valencia: Pretextos, 2000.

⁷⁷ Leonardo Boff, *El cuidado esencial*. Traducido del portugués por Juan Valverde. Madrid: Trotta, 2002. El tema del cuidado, de la política como cuidado de la potencia subjetiva e intersubjetiva, es fundamental para una teología de la liberación. Como continuación de la propuesta de Boff debe decirse que hacer *humanidad liberadora* incluye capacidad analítica, construcción de esperanza, irradiación de confianza y, particularmente, *cuidado social*. El concepto *cuidado social* designa prácticas sociales diferenciadas orientadas por el reconocimiento y voluntad de destruir imaginarios, instituciones y actitudes personales que impiden el despliegue humano abierto y significativo de los producidos como *inferiores, inhumanos o enemigos*. Hay cuidado social cuando, por ejemplo, trabajadoras, juventudes populares y pueblos originarios se tienen a sí mismos como valiosos y procuran hacer mundo socialista, auto-afirmativo y ecológicamente justo. De esta forma una sociedad o institución que no ofrece cuidado es la que impide el aprecio de uno mismo y la expresión de este aprecio a través de la caracterización personal

y su recreación, requieren de la destrucción de los fundamentos teóricos que impiden el despliegue de la originalidad de los esfuerzos críticos que desean y testimonian con sus prácticas, la posibilidad de crear relaciones socio-ecológicas que, por justas, brinden gratificación. Las teologías latinoamericanas de la liberación deberán ejercer, cada vez más, una tarea de crítica social y teológica del fundamentalismo religioso y de las pretensiones eclesiásticas de ejercer control o una injerencia involutiva sobre aspectos fundamentales como: libertad religiosa, derechos humanos, derechos reproductivos y servicios públicos. Esto implica, claro está, continuar la elaboración de una eclesiología que no procure conciliar su voluntad de liberación con el fundamentalismo y, al mismo tiempo, que sepa apreciar la herencia, cuando existe, que las instituciones eclesiásticas le brinda. Este enfoque, el de una teología que no piensa su identidad desde las exigencias eclesiásticas, es crítico también de los procesos de secularización e instrumentalización del trabajo intelectual y de la postura según la cual mitos, tradiciones religiosas y teológicas no son capaces, en el actual contexto, de hacer aportaciones significativas al buen pensar y buen vivir de toda la creación.

El problema central al que debemos hacer frente es que este importante y fundamental programa antropológico, con sus constancias y discontinuidades, no ha logrado, todavía, convertirse en horizonte permanente de un amplio frente de creyentes inter-religioso y continental que se organicen y trabajen para hacer un mundo suyo. Al no existir o ser débil este frente continental de creyentes, se debilitó o bloqueo la base social que

y social de las tramas en las que nos involucramos o somos involucrados. Aunque ha quedado insinuado cuidado social es, al mismo tiempo, *crítica social*. Por ello, no puede ser equiparado o reducido a una forma de apreciar el universo o a ejercicios personales que propicien el auto-conocimiento y calidad de vida interior. Ya sabemos, en todo caso, que “la piel es lo más profundo”.

hubiese hecho crecer la sensibilidad y pensamiento teológico liberador. A esto debe agregarse que, en su nivel, estas teologías pueden mostrar la fractura entre base social y actividad académica propia del elitismo académico latinoamericano. Por último, y aunque ya se ha mencionado, ante el debilitamiento aparente o efectivo de procesos que se consideraban raíces se escogió, en muchas ocasiones, la incomunicación. Debe decirse, también, que las valoraciones que se realizaron acerca de las situaciones y problemas fundamentales de la región en este período no fueron siempre adecuadas y esta inadecuación reforzó, entre algunos teólogos, un androcentrismo y patriarcalismo condescendiente o un clericalismo paternalista. A todo ello hay que agregar que contra estas teologías se realizó, y aún se practica, una persecución violenta y feroz por parte de fuerzas militares, jerarquías eclesiásticas, medios masivos, agencias de inteligencia y gobiernos oligárquicos, lo cual implicó incluso el asesinato de teólogos, teólogas, pastores, pastoras y, sobretodo, de creyentes religiosos populares que constituyen lo inolvidable de esta tradición.⁷⁸

V. Última reflexión

A parte de lo anterior existieron y existen también otras posturas o indicaciones que son, estimo que equivocadamente, entendidas como propias de teologías latinoamericanas de la liberación. Recientemente Gustavo Gutiérrez ha abogado porque la Iglesia, es decir sus jerarquías, asuman la centralidad del proceso/trabajo teológico.⁷⁹ Con esto pretende desplazar la centralidad

⁷⁸ Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 1984, 243-266.

⁷⁹ Se trata de dos notas "explicativas" que aparecen en 14ª edición de *Teología de la liberación*. En la primera (a) crítica un supuesto re-

o “exclusividad” de la “ortopraxis” y concentrar su teología no como un momento “del proceso a través de cual el mundo es transformado”⁸⁰ sino como expresión del sentido común eclesial. Este desplazamiento afirmativo – en el sentido de Horkeheimer y Adorno – hace de la teología de la liberación de Gutiérrez una práctica que mantiene nociones o imágenes “liberadoras” al interior de una matriz epistémica y política clerical. Esta postura de Gutiérrez, no obstante, se encuentra incoada desde la aparición de su *Teología de la liberación*, en esta obra diferencia la praxis de la teología y, con ello, mantiene la distinción entre el plano de la acción y el plano de la práctica. Ahí donde Gutiérrez debió presentar la teología como praxis, y también ortopraxis, instauró un vacío epistemológico y ontológico. La teología es ella misma praxis. Pero, Gutiérrez pretende mantener la distancia entre ambas y, entonces, debe preguntarse ¿qué se ubica entre la praxis y la teología? La institución eclesial.⁸¹ Visto más detenidamente lo que el teólogo peruano propone es: a) mantener una reserva intocable de autoridad o autonomía de la teología ante y en medio de las prácticas humanas; b) hacer que esa reserva sea entendida como ortodoxia y sea administrada por la institución eclesial; c) otorgarle al “cuidado” de la ortodoxia un valor decisivo ante la ortopraxis, es decir ante la exigencia evangélica de que cada quien sea buena

duccionismo de la noción de ortopraxis y en la segunda (b) sostiene el carácter exclusivamente confesional y eclesial del quehacer teológico. Las notas se encuentran, respectivamente, en las páginas 66 y 68.

⁸⁰ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*. 14ª edición. Salamanca: Sígueme, 1990, 72.

⁸¹ Esta es la crítica, no a Gutiérrez específicamente, pero sí a la noción de teología de la Iglesia Católica, que él recoge, que se expresa desde *Teología India: Primer Encuentro Taller Latinoamericano*. México, D.F – Quito: Cenami-Abya-Yala, 1992. También, aunque con especificidades, ver *Identidad negra y religión*. Rio de Janeiro: ASETT, CEDI-Liberdade, 1986.

noticia; d) la liberación es pensada como liberación del “núcleo de verdad” (ortodoxia) de la teología de la inestabilidad de la “ortopraxis”.

Hay quienes estimaban, y probablemente los hay aún, todavía hacia mitad de la década del ochenta, que la opresión y discriminación de las mujeres era un problema cultural y no político.⁸² Afirmaban, de inmediato, que la transformación del modo de producción daría como resultado la superación de la dominación patriarcal y adultocéntrica. También, y sin agotar el punto, quienes ven en la pobreza, aún hoy, una situación o condición y no relaciones y estructuras empobrecedoras y por eso afirman únicamente una opción preferencial por los pobres. A los que entienden, exclusiva y reductivamente, como despojados o víctimas. Es decir, incapaces de optar por ellos y ellas mismas. Desde estas apreciaciones, tendencias o programas de trabajo, auto-privadas de radicalidad, teologías latinoamericanas de la liberación son poco o nada significativas socialmente. A lo sumo podrán ser estudiadas o apreciadas por su valor o posible estímulo académico.

Clodovis Boff expresó, recientemente, que los actuales problemas de las teologías latinoamericanas de la liberación se explicaban por sus precariedades epistemológicas y doctrinales.⁸³ En su texto, un artículo breve, aseveró que estas teologías, son carenciales epistemológicamente y falsas teológicamente porque confunden o superponen los pobres a Cristo. Es decir, y en términos *no doctrinales*, el error de las teologías latinoamericanas de la liberación consiste en procurar

⁸² Por ejemplo, Juan Luis Segundo, “Entrevista” en Elsa Tamez, *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. San José: DEI, 1986, 15-22.

⁸³ Clodovis Boff, “Teología de la liberación y vuelta al fundamento” en *Revista Eclesiástica Brasileira* 268 (2007), 1001-1022

transformar, aunque no procuran sólo esto, la Iglesia católica desde y con la interpelación crítica popular. Boff estima vicio y desviación que empobrecidos, él desde luego no se considera uno, sientan la necesidad y se atreven a pensar para procurar su liberación. Eso aleja de Dios: el principio trascendente que, para este teólogo, *cae* si se relaciona con la inmanencia de la política o de la carne humana.⁸⁴ El principio material ensucia o mancha, en sentido harmatológico, el principio formal de la teología. Lo que suceda con los empobrecidos, finaliza Boff, no es determinante para la teología. Porque ésta es tal debido a su principio formal y no por su “mero comienzo material”. Esta es la teología sacrificial y suicida. La que distingue la vida de la fe de la existencia concreta o postula el carácter secundario de ésta frente a aquella. De esta forma, sobran y pueden destruirse empobrecidos y el planeta para vivir *la fe cristiana*. Puede que estas posturas constituyan hoy lo más aceptado e incidente de las teologías latinoamericanas de la liberación, lo cual supondría su involución y popularmente su fracaso. Criticar estas tendencias es, desde luego, necesario y urgente. Pero para discernir el presente e imaginar el futuro es necesario realizar otra *lectura* de nuestras raíces. No es suficiente, y además puede resultar superficial, postular una supuesta *ruptura epistemológica* o anunciar nuevos paradigmas. Nada de lo anterior implica, como he insistido, negar transformaciones, limitaciones e, incluso, involuciones. Supone, por el contrario, una recepción aún más rigurosa de ellas. Diversas marcas y recorridos de estas teologías deben ser ponderados críticamente y, al mismo tiempo, deben pensarse ámbitos de intercomunicación y mutua fertilización entre las diversas y proliferantes formas que existen hoy de practicar liberación de la teología,

⁸⁴ La postura contraria, entre muchos y muchas otras, en Ignacio Ellacuría, *Teología política*. San Salvador: Secretariado Social Intradocesano, 1973. Se trata de una discusión acerca de la historicidad de los conceptos teológicos.

de la fe religiosa de las imposturas clericales y de la construcción justa de una casa común.⁸⁵ Es necesario encarar las diversidades, bifurcaciones y proliferación de diferencias desde un ángulo que permita apreciarlas como auténticamente históricas. Es decir, como prácticas que también pueden ocultar y enmascarar fetichismos de localidad, lugar o perspectiva y, por otro lado, obviar las condiciones y procesos estructurales que afectan poderosamente la vida cotidiana. En breve esto implica:

a) Un diálogo, necesario, entre estas teologías, sus sensibilidades y matrices teórico-prácticas que aspire a construir, en permanente tensión y sin voluntad de *integración*, proyecto de humanidad. Este diálogo es necesario porque como se ha dicho previamente este movimiento no es un todo homogéneo y, en algunas ocasiones, sus dinámicas y matrices de análisis pueden ser divergentes. Estas divergencias incluyen *degeneraciones* que se expresan en forma de exclusivismo, sectarismo y ortodoxia que impiden realizar determinaciones adecuadas sobre contextos locales y globales y su posible incidencia dentro de ellos.

b) La auto-crítica y crítica diferenciada entre ellas para que puedan crecer teóricamente, en incidencia socio-cultural y puedan desplegarse desde sus riquezas y limitaciones como referentes permanentes de subjetividad y utopía. La crítica y autocrítica incluye asumir como tensión sus propias especificidades contextuales, sus criterios de jerarquización y sus formas de comunicación. Esto implica una actitud de *apertura, solidaridad y escucha* que, en términos

⁸⁵ Al parecer un espacio pensado para esto es el Foro de Teología y Liberación del que se han realizado, hasta ahora, tres versiones. Para información puede consultarse <http://www.wftl.org>. Pero, espacios como estos son aún insuficientes.

teológicos, *aporta gracia y gratuidad*. Estas teologías, entendidas como movimientos y movilizaciones, pueden ser espacios de gracia en su sentido de donación.

c) La crítica radical, que aspira a la destrucción de las sensibilidades culturales o matrices de cultura –anti-populares- dominantes en América Latina que se expresan: clericalismo, heterosexismo, racismo, exclusivismo religioso, pensamiento único neoliberal y anti-ecológico. Crítica radical designa, al mismo tiempo, esfuerzo analítico y movilización política permanente. Todavía debe agregarse algo más sobre esto. El pensar popular y liberador se construye en y desde movilizaciones sociales aunque posea, desde luego, particularidades como la abstracción-síntesis conceptual y el rigor valorativo que conforma mapas analíticos y no doctrina. Un mapa analítico anuncia y señala, pero no replica o adivina.

Es necesario aprender de la diversidad y, como momento de este aprendizaje, plantearse el proyecto de una teología de la liberación que sin negar las distintas contextualidades, sino potenciando sus posibilidades, oriente su energía crítica hacia la problematización de la persistencia, que en Centroamérica es feroz, de un proyecto civilizatorio que atenta contra toda la tierra habitada. Una teología de la liberación que afronta los desafíos mundiales es una teología contextual que radicaliza su crítica de la cotidianidad y de los rasgos empobrecedores de nuestras propias prácticas.



Jonathan Pimentel es costarricense, profesor e investigador en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión y en la Escuela de Teología de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Ha escrito *Modelos de Dios en las teologías latinoamericanas*. Heredia: SEBILA, 2007. Recientemente editó *En el camino de la luz*. Ensayos en homenaje a Victorio Araya. Heredia: SEBILA, 2008.