# MIRAR LEJOS

## INTRODUCCIÓN A LA NUEVA EDICIÓN

Hace veinte años, los obispos latinoamericanos veían de este modo el momento que se abría entre nosotros: "América Latina está evidentemente bajo el signo de la transformación y el desarrollo. Transformación que además de producirse con una rapidez extraordinaria, llega a tocar todos los niveles de la persona, desde el económico hasta el religioso. Esto indica que estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva" (Medellín, Introducción).

Nueva época histórica marcada por una profunda aspiración a la liberación integral. Por dolorosa (ya lo era en 1968) que sea la situación latinoamericana, esa visión vale también para hoy. En estos años se han producido hechos que han cambiado la historia de la región, haciéndola franquear el umbral señalado y entrar en un proceso cada vez más acelerado.

Esto plantea un desafío nuevo para quienes buscan inspirar su vida en Aquel que "puso su tienda en medio de nosotros" (Juan 1, 14). La perspectiva de fe debe ayudarnos a ver lo que está en juego en esta etapa histórica. Decía al respecto

la misma conferencia de Medellín: "No podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo por una rápida transformación y desarrollo como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su vocación. No podemos dejar de descubrir en esta voluntad cada día más tenaz y apresurada de transformación, las huellas de la imagen de Dios en el hombre, como un potente dinamismo. Progresivamente ese dinamismo lo lleva hacia el dominio cada vez mayor de la naturaleza, hacia una profunda personalización y cohesión fraternal y también hacia un encuentro con Aquel que ratifica, purifica y ahonda los valores logrados por el esfuerzo humano" (ibid).

Nos disculpamos por la extensión de las citas, pero ellas expresan bien el momento histórico y la perspectiva de interpretación desde la fe en los que se sitúa la teología de la liberación, nacida con ese nombre poco antes de Medellín (Chimbote, Perú, Julio de 1968) [1]. La conciencia de estar en una etapa nueva en la vida de nuestros pueblos y la necesidad de intentar comprenderla como un llamado del Señor para anunciar debidamente su Evangelio, acompañan desde entonces el desarrollo de la teología de la liberación en América Latina. Ambas aguijonean esta reflexión exigiéndole una doble fidelidad al Dios de nuestra fe y al pueblo latinoamericano. Esta matriz hace que no podamos separar proceso histórico liberador y discurso sobre Dios.

En los años transcurridos se ha producido una inevitable decantación en este esfuerzo teológico. Acogido con simpatía y esperanza por muchos ha contribuido a la vitalidad de numerosas experiencias de testimonio cristiano, al

(1) La conferencia dada con ese título ante un encuentro nacional de laicos, religiosos y sacerdotes, fue publicada primero en Lima y meses más tarde en Montevideo (MIEC, Pax Romana, 1969). Dicho texto fue ampliado y presentado en un encuentro de *Sodepax* (Cartigny, Suiza, 1969).

mismo tiempo que creó un interés por la reflexión sobre la fe –desconocido antes en la sociedad latinoamericana– incluso en círculos intelectuales tradicionalmente distantes u hostiles al mundo cristiano. También se han hecho presentes críticas serias y pertinentes que han ayudado a madurar la reflexión. De otro lado, no han faltado los entusiasmos fáciles que han interpretado este intento en forma simplista o errada, alejándolo de los requerimientos integrales de la fe cristiana vivida en comunión eclesial; tampoco ha estado ausente la previsible resistencia de algunos.

Las razones de todo esto son diversas. Más que pensar en las responsabilidades de otros, digamos sencillamente por nuestra parte que no es fácil tratar temas delicados y conflictivos –conflictivos como la realidad que queremos penetrar con los ojos de la fe– y encontrar de inmediato y siempre las fórmulas más claras y equilibradas para reflexionar teológicamente sobre ellos. En todo lenguaje hay búsqueda, por ello es necesario mirar con respeto lo que otras personas creen encontrar en los escritos de esta perspectiva teológica. Los lectores tienen derechos que los autores no pueden ni deben negar. Es necesario siempre por eso precisar, mejorar y eventualmente corregir formulaciones previas si queremos emplear un lenguaje comprensible y fiel tanto a la integridad del mensaje cristiano como a la realidad que vivimos [(2)].

En estos últimos años tuvo lugar un importante debate sobre teología de la liberación en el contexto de la Iglesia Católica. Si a nivel personal –y por causas más bien pasajeras– pudo haber momentos dolorosos, lo importante es que se ha tratado en verdad de una rica experiencia espiritual; ha sido

(2) De varias maneras nos hemos abocado a esas tareas retomando las intuiciones primeras. Eso ha sido hecho en libros como *El Dios de la Vida* (1982), *Beber en su propio pozo* (1983), *Hablar de Dios* (1986), en numerosas entrevistas a diarios y revistas, y teniendo en cuenta discusiones recientes en el libro *La verdad los hará libres* (1986). (En adelante citaremos: *Beber, Hablar, La verdad).*

además la ocasión de renovar, en profundidad, nuestra fidelidad a la Iglesia en la que creemos y esperamos comunitariamente en el Señor, así como para reiterar nuestra solidaridad con los pobres, privilegiados del Reino. El trabajo teológico debe continuar, disponemos hoy para ello de importantes documentos del Magisterio que advierten sobre el camino a seguir y que de diversos modos acicatean nuestra búsqueda [3].

El paso del tiempo está haciendo que lo esencial se vea más claro y que lo accesorio pierda la relevancia que pareció tener en un momento dado. Un proceso de maduración está en curso. Pero en el itinerario de la teología de la liberación en estos años no sólo hay un factor temporal, hay igualmente una ampliación del espacio. De diversos lados han surgido –en las diferentes confesiones cristianas– reflexiones que, desde sus respectivas tradiciones, han tomado la óptica liberadora inspirada en el mensaje del Reino de Dios. Más que de influencias teológicas (en algunos casos claramente inexistentes al inicio) se trata del impulso que provoca simultáneamente una realidad básica de opresión y marginación que la conciencia cristiana rechaza y frente a la cual propone la totalidad y radicalidad del Evangelio.

Las teologías negras, hispana, india en los Estados Unidos, aquellas que surgen en los complejos contextos africano, asiático y del Pacífico Sur, así como la particularmente fecunda reflexión que se hace en una perspectiva feminista, han hecho que por primera vez en muchos siglos comience a hacerse teología fuera de los hasta hoy clásicos

(3) Nos referimos especialmente a las dos Instrucciones de la Congregación de la Fe *Libertatis Nuntius (LN)* (1984) *y Libertatis Conscientia (LC)* (1986) *y* a la importante carta de Juan Pablo II a los obispos brasileños (abril 1986) *(Cf.* nuestra reflexión sobre esos documentos en *La verdad).* A esto hay que añadir el *Documento de los obispos peruanos sobre teología de la liberación de octubre de 1984* (en adelante*:Documento*).

centros europeos y norteamericanos. Esto ha producido un diálogo distinto con reflexiones, tradicionales y nuevas, que se hacen en el llamado primer mundo. Es más, asistimos también en la actualidad a los esfuerzos de una teología de la liberación más allá del ámbito cristiano, tanto en perspectiva judía como musulmana [(4)].

Nos encontramos por tanto ante un fenómeno complejo que está en pleno desarrollo. Se trata de una gran riqueza para las iglesias cristianas y para su diálogo con otras religiones. En consecuencia la decantación que mencionábamos antes no se confina al contexto latinoamericano, ella concierne a un proceso y a una búsqueda que tiene en nuestros días un alcance muy vasto.

Estas consideraciones no deben hacer olvidar, sin embargo, que el asunto no se limita al nivel intelectual. Detrás de esa reflexión hay comunidades cristianas, grupos religiosos, pueblos que son cada vez más conscientes de que la opresión y postergación en que viven no es compatible con su fe en Jesucristo (o en un ámbito más general, con su fe religiosa). Son esas corrientes vitales y concretas las que dan a esta teología su carácter propio, es imposible separar en ella vida y fe. De ahí su vigor profético y sus posibilidades.

Al hablar de teología de la liberación no podemos omitir la referencia a este amplio movimiento de experiencias y compromisos cristianos y religiosos que alimenta la reflexión consiguiente. Con todo, nos vemos obligados en estas páginas a tratar especialmente del mundo latinoamericano que nos es más cercano y en el que se inscribe nuestra propia maduración y aporte.

---

(4) Cf. M. Ellis *Towards a Jewish Theology of Liberation* (New York, Orbis Books, 1987). Ver también M. Yadegari "Liberation Theology and Islamic Revivalism" en *The Journal of Religious Thought,* vol. 43, *NQ* 2, 38 -50.

Veinte años después del surgimiento de esta reflexión puede ser oportuno hacer una revisita a su expresión y a sus pisadas. No pretendemos reescribir textos como los de este libro desde nuestras preocupaciones y perspectivas actuales. Pero sí creemos importante y útil subrayar lo que nos parecen ser sus puntos más importantes, salir al paso de interpretaciones equivocadas, precisar y revisar formulaciones que hoy no consideramos adecuadas, dejar de lado lo que ha sido roído por el tiempo e indicar algunos de los nuevos y prometedores temas en los que se ha avanzado en estos últimos años. La tarea es grande, ya ha sido iniciada y está en marcha; nos interesa precisar acá puntos relevantes de ella [(5)].

La "nueva época histórica" de que habla Medellín, sigue siendo el contexto vital de América Latina. En términos bíblicos se trata de un *kairós*, un tiempo propicio y exigente de interpelación del Señor, en el que estamos llamados a dar un testimonio muy preciso. En ese *kairós*, los cristianos de la región están experimentando un momento tenso e intenso de *solidaridad*, de reflexión y de *martirio*. Este marco estimulante e inmediato nos permite retomar y profundizar lo que consideramos desde hace tiempo los tres puntos fundamentales de esta línea teológica, que son además los primeros –cronológicamente hablando– en ella: el punto de vista del pobre, el quehacer teológico y el anuncio del Reino de vida. Sobre cada uno de estos tópicos quisiéramos indicar lo que hay de permanente, los enriquecimientos recibidos, la maduración que el tiempo ha operado y la consiguiente evolución de ideas que se ha producido en la perspectiva teológica en que nos situamos.

---

(5) Hemos añadido en el cuerpo del libro un cierto número de notas (ellas irán indicadas con letras para diferenciarlas de las anteriores), con la intención de precisar y completar, en la medida de lo posible, los aspectos que señalamos en esta introducción. Además, el párrafo *Fe y conflicto social* del cap. XII es una reformulación del texto anterior, "Fraternidad cristiana y lucha de clases".

## 1. UNA NUEVA PRESENCIA

Lo que hemos llamado con frecuencia el "hecho mayor" de la vida de la Iglesia latinoamericana: la participación de los cristianos en el proceso de liberación, no es sino una expresión de un vasto acontecimiento histórico: *la irrupción de los pobres*. Nuestros días llevan la marca de la nueva presencia de quienes de hecho se hallaban "ausentes" en nuestra sociedad y en la Iglesia. Ausentes quiere decir de ninguna o escasa significación, y además sin la posibilidad de manifestar ellos mismos sus sufrimientos, sus solidaridades, sus proyectos, sus esperanzas.

Esa situación comenzó a cambiar, como resultado de un largo proceso histórico, en las últimas décadas en América Latina. Pero también en África (nuevas naciones), en Asia (independencia de viejas naciones), en las minorías raciales (negros, hispanos, indios, árabes, asiáticos) de países opulentos y también de países pobres (incluidos los latinoamericanos). A ellos se añade un movimiento importante y variado: la nueva presencia de la mujer, en especial la de las capas populares que se encuentra "doblemente explotada, marginada y despreciada" [(6)]. Los hechos son complejos y por consiguiente no exentos de ambivalencias, pero son, sobre todo, desafiantes y promisores.

De todo esto surge "la poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una liberación (que) constituye uno de los principales signos de los tiempos que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del Evangelio. Este importante fenómeno de nuestra época tiene una amplitud universal,

---

(6) *Teología desde el reverso de la historia* (Lima, CEP, 1977) 34, nota 36. Es conocido el texto de Puebla que subraya la presencia de la mujer entre los pobres de América Latina "por su condición doblemente oprimida y marginada" (1134, nota). Puebla habla también de "una insuficiente valoración de la mujer" en la misma Iglesia (839).

pero se manifiesta bajo formas y grados diferentes según los pueblos. Es una aspiración que se expresa con fuerza, sobre todo en los pueblos que conocen el peso de la miseria y en el seno de los estratos sociales desheredados" (*LN* I, 1).

La teología de la liberación está estrechamente ligada a esta nueva presencia de los que siempre estuvieron ausentes de nuestra historia [7]. Ellos se han ido convirtiendo poco a poco en sujetos activos de su propio destino, iniciando un firme proceso que está cambiando la condición de los pobres y oprimidos de este mundo. La teología de la liberación (expresión del derecho de los pobres a pensar su fe) no es el resultado automático de esa situación y de sus avatares; es un intento de lectura de este signo de los tiempos –siguiendo la invitación de Juan XXIII y el Concilio– en la que se hace una reflexión crítica a la luz de la Palabra de Dios. Ella nos debe llevar a discernir seriamente los valores y límites de este acontecimiento.

### a) Un universo complejo

Pueblos dominados, clases sociales explotadas, razas despreciadas y culturas marginadas fue una fórmula frecuente –a la que se sumó una permanente referencia a la discriminación de la mujer– para hablar de la injusta situación de los pobres en el marco de la teología de la liberación. Se buscaba con ello hacer notar que el pobre pertenece de hecho a una colectividad social. Pero la movida situación latinoamericana hizo que con frecuencia muchos subrayaran casi exclusivamente –contra las intuiciones primeras– el aspecto social

(7) Se trata de un hecho que quisimos resaltar dedicando el libro *Teología de la liberación* a dos amigos entrañables, un escritor peruano de cultura india, J.M. Arguedas; y un sacerdote negro del Brasil, Henrique Pereira Neto. La misma motivación inspiró las dos primeras líneas del mismo libro: "Este trabajo intenta una reflexión a partir del Evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación...".

y económico de la pobreza. Estamos convencidos de que sigue vigente la necesidad de señalar esta dimensión de la realidad, si no queremos pasar superficialmente por encima de la situación del pobre, pero afirmamos igualmente que es necesario también estar atento a otras vertientes.

En efecto, los numerosos y crecientes compromisos con los pobres nos han hecho percibir mejor la enorme complejidad de su mundo. Esta ha sido, en cuanto a nosotros, la experiencia más importante –apabullante incluso– de estos años. Se trata en realidad de un verdadero universo en el que el aspecto socio-económico con ser fundamental no es el único. La pobreza significa, en última instancia, muerte. Carencia de alimento y de techo, imposibilidad de atender debidamente a necesidades de salud y educación, explotación del trabajo, desempleo permanente, falta de respeto a la dignidad humana e injustas limitaciones a la libertad personal en los campos de la expresión, lo político y lo religioso, sufrimiento diario.

Es una situación destructora de pueblos, familias y personas, que Medellín y Puebla califican de "violencia institucionalizada" (a la que se suman en varios lugares las igualmente inaceptables violencias terroristas y represivas). Al mismo tiempo –es importante recordarlo– la pobreza no consiste sólo en carencias. El pobre tiene muchas veces una cultura con sus propios valores; ser pobre es un modo de vivir, de pensar, de amar, de orar, de creer y esperar, de pasar el tiempo libre, de luchar por su vida. Ser pobre hoy significa igualmente, cada vez más, empeñarse en la lucha por la justicia y la paz, defender su vida y su libertad, buscar una mayor participación democrática en las decisiones de la sociedad, así como organizarse "para una vivencia integral de su fe" (Puebla n. 1137) y comprometerse en la liberación de toda persona humana.

Todo eso constituye, lo repetimos, el complejo mundo del pobre [8]. Lo que la miseria y la opresión tienen de muerte inhumana y cruel, y por ende de contrario a la voluntad de vida del Dios de la revelación cristiana, no debe impedirnos ver los otros aspectos señalados; ellos manifiestan una hondura humana y una fortaleza que son siempre Promesa de vida. En esta percepción estriba, nos parece, uno de los cambios más profundos en nuestra manera de ver la realidad de la pobreza y por consiguiente nuestro juicio global sobre ella.

De otro lado, y en forma convergente, en este tiempo ha habido un proceso que ha llevado a una mayor conciencia de la existencia del problema racial entre nosotros. Una de nuestras mentiras sociales es afirmar que en Latinoamérica no hay racismo. Tal vez no haya leyes racistas como en otros países, pero sí existen costumbres racistas hondamente acendradas, hecho no por soterrado menos grave. La marginación y el desprecio por las poblaciones indias y negras son situaciones que no podemos aceptar ni como seres humanos ni mucho menos como cristianos. Entre ellas aumenta hoy, lo que está cargado de fecundas consecuencias, la percepción de su situación y por consiguiente el reclamo de sus derechos humanos más elementales.

La cuestión racial constituye un gran desafío para la comunidad cristiana, al que apenas estamos empezando a responder [9]. La cercanía del V centenario de la evangelización de nuestro continente debe ser ocasión para un examen de

---

(8) Algunos aspectos de él fueron tratados ampliamente en *Beber* 186-188.
(9) Escriben, por ejemplo, los obispos brasileños al inicio de un año dedicado a llamar la atención sobre la situación de la población negra: "Esta campaña de fraternidad 1988 es una alerta más en relación a la evangélica opción preferencial por los pobres. La comunidad negra sufre las consecuencias del pasado de esclavitud. Pero ella nos revela también otros segmentos sociales de Brasil que no están suficientemente considerados por la fraternidad liberadora de los cristianos y por la solidaridad de los brasileños en general" (*Ouvi o clamor deste povo, texto base,* 1987).

conciencia sobre el inmenso costo humano vinculado históricamente a ella; la destrucción de personas y culturas; ese análisis nos ayudará también a definir un compromiso de la Iglesia con las razas secularmente postergadas y maltratadas. Los denodados esfuerzos de un Bartolomé de Las Casas, Antonio Valdivieso y de tantos otros, ayer y hoy, están allí señalándonos un camino que debemos emprender en conformidad con nuestra presente coyuntura histórica.

Hemos aludido ya a las condiciones en que vive la mujer. Comenzamos recién en América Latina a despertar a lo inaceptable e inhumano de dicha situación. Una de las más sutiles dificultades para percibirla es su carácter casi escondido hecho hábito, vida diaria, tradición cultural; hasta el punto que cuando la denunciamos parecemos gente un poco extraña, empeñada en la disidencia. El asunto apenas estuvo presente en Medellín, Puebla abrió sin embargo una reflexión sobre él (cf. nn. 834 - 849 y 1134). Crece hoy el número de personas comprometidas –mujeres y hombres– con esta reivindicación, al mismo tiempo que se ahonda el conocimiento de un estado de cosas intolerable.

La compleja situación que vinimos dibujando significa para nosotros un reto no pequeño al trabajo pastoral y al compromiso de las iglesias cristianas; en consecuencia lo constituye igualmente para la reflexión teológica. En este campo hay todavía una larga ruta por recorrer, los temas culturales, raciales, los de la situación de la mujer estarán –los primeros pasos son prometedores– cada vez más presentes en la teología de la liberación. La parte más importante de esa tarea –pese a los impedimentos actuales– corresponderá sin duda a quienes pertenecen a esos mismos grupos humanos. No se improvisa, es cierto, una presencia protagónica, pero la voz de esos sectores postergados ha comenzado a escucharse y este hecho está preñado de futuro. Se trata sin duda de una de las vetas más ricas de esta línea teológica para los años que vienen.

En este terreno nos ha sido de una gran ayuda el diálogo con teologías hechas en ámbitos diferentes al nuestro. En contactos directos con grupos cristianos de otros países y continentes (así como en encuentros con quienes buscan reflexionar teológicamente en esos contextos) hemos aprendido mucho de realidades distintas a la latinoamericana; pero además hemos llegado a comprender y valorar mejor aspectos de nuestro pueblo que habían permanecido en el claroscuro de una teoría sin o con escaso correlato en la práctica. Esto nos ha llevado a mirar nuestro mundo racial, cultural y de discriminación de la mujer con ojos nuevos.

El fruto más significativo de los diálogos y otras actividades ligadas a ellos entre teólogos del Tercer Mundo ha sido tal vez la ampliación de nuestra comprensión del mundo del pobre. Ligados como estamos a la vida de nuestros propios pueblos todos llevábamos a esos encuentros la preocupación de hablar sobre el ambiente del que venimos, acerca de sus vivencias y reflexiones; sin embargo poco a poco hemos aprendido que más importante es escuchar lo que otros tienen que decir a partir de sus respectivas situaciones. Tomados por la vida y la muerte de los pobres de América Latina, así como por la riqueza de las comunidades cristianas que nacen y dan testimonio –hasta el martirio– del Señor en medio de ellos, quizás hemos tendido a centrarnos demasiado en esta realidad. Debemos confesar por ello que en esos contactos hemos ganado al acrecentar nuestra esperanza y al hacernos más sensibles al sufrimiento de grupos humanos geográfica y culturalmente lejanos a nosotros. Más cercanos también, como paradójica consecuencia, al dolor y a los proyectos de nuestros propios pueblos.

En este complejo y ancho universo de los pobres las notas predominantes son por un lado su insignificancia para los grandes poderes que rigen el mundo de hoy, y por otro su enorme caudal humano, cultural y religioso, en particular

su capacidad de crear en esos campos nuevas formas de solidaridad.

Todo esto nos aleja del simplismo que pudo amenazarnos en los primeros momentos, en el análisis de esta situación de pobreza. Sigue siendo claro y fundamental que no basta describir esa realidad, es necesario referirse a lo que la produce; Medellín, Puebla, Juan Pablo II en las encíclicas *Laborem exercens* y la reciente *Sollicitudo rei socialis,* así como en otros textos, lo han hecho con fuerza. El análisis estructural ha sido un punto importante en el marco de la teología de la liberación. Ello ha tenido sus costos, porque si bien los privilegiados de este mundo aceptan sin mayores sobresaltos que se afirme la existencia de una masiva pobreza en la humanidad (no hay modo en nuestros días de ocultarla), los problemas empiezan cuando se señalan sus causas. Su búsqueda conduce inevitablemente a hablar de injusticia social, en ese momento se encuentran las resistencias. Sobre todo si al análisis estructural se añade una perspectiva histórica concreta que evidencia las responsabilidades personales. No obstante, las más grandes resistencias y temores ocurren ante la toma de conciencia y la organización consiguiente de los sectores pobres en relación a lo que ocasiona la situación que viven.

Los instrumentos de análisis varían con el tiempo, y según la eficiencia que han demostrado en el conocimiento de la realidad social y en la propuesta de pistas de solución. Lo propio de la ciencia es ser crítica frente a sus supuestos y logros, ella avanza así constantemente hacia nuevas hipótesis de interpretación. Es claro por ejemplo que la teoría de la dependencia, tan usada en los primeros años de nuestro encuentro con la realidad latinoamericana, resulta hoy –pese a sus aportes– una herramienta corta por no tener suficientemente en cuenta la dinámica interna de cada país, ni la vastedad que presenta el mundo del pobre. Además, los científicos sociales latinoamericanos están cada vez más atentos a factores que no estuvieron en la mira un tiempo

atrás y que expresan una clara evolución en la economía mundial.

Cuestiones como las de la impagable deuda externa, por ejemplo, concitan la atención, apuntan con precisión a lo que está detrás de ella y afinan los medios de análisis (no es inútil recordar aquí que Medellín había alertado hace veinte años sobre los peligros del endeudamiento externo, *Paz* n. 9d). Es imposible, en efecto, encarar la pobreza que se vive en América Latina sin seguir el desarrollo de los problemas más acuciantes y sin una atención a lo que nos permite ubicarlos en el extenso y entramado contexto internacional.

Todo ello exige pulir nuestros medios de conocimiento, e incluso apelar a otros nuevos; tener en cuenta la dimensión socio-económica es muy importante, pero es necesario ir más lejos. En los últimos años se ha insistido, y con razón, en la oposición entre un Norte desarrollado y rico (sea capitalista o socialista), y un Sur subdesarrollado y pobre. Esto da una visión diferente del panorama mundial que no puede ser reducido a enfrentamientos de orden ideológico o a una manera limitada de entender los que existen entre clases sociales. Dicha óptica hace percibir también la confrontación de fondo que enmarca la que se da entre Este y Oeste [(10)]. En efecto, la diversidad de factores que hemos recordado nos hace sensibles a los distintos tipos de oposiciones y conflictos sociales que se dan en el mundo de hoy.

Se ha operado de este modo una transformación importante en el campo del análisis social que requiere la teología de la liberación para su conocimiento de las condiciones de vida del pueblo latinoamericano. Ello la ha llevado a incorporar valiosas perspectivas y nuevas vertientes de las ciencias humanas (psicología, etnología, antropología) para el examen de una situación intrincada y móvil. Incorporar no

(10) Cf. al respecto *Sollicitudo rei socialis* nn. 20-22.

significa simplemente añadir sino entrecruzar. La atención a los factores culturales nos ayudará a penetrar en mentalidades y actitudes de fondo que explican importantes aspectos de la realidad. Por su parte la dimensión económica no será la misma, si valoramos el punto de vista cultural y viceversa por cierto.

No se trata de escoger entre unos u otros instrumentos, la pobreza es una condición humana compleja y no puede tener sino causas complejas también. Esto no significa dejar de lado la hondura en el análisis, se trata de no ser simplista y más bien de empeñarse en ir hacia las causas más profundas de la situación, en eso consiste la verdadera radicalidad. La sensibilidad ante los nuevos retos implica cambios en nuestro enfoque sobre los caminos a seguir para superar auténticamente los conflictos sociales que mencionábamos antes, y construir como lo exige el mensaje cristiano un mundo justo y fraterno.

Desarrollar esta perspectiva es continuar la orientación de la teología de la liberación que ha usado siempre las ciencias sociales en su campo propio, en lo que aportan al nivel del análisis. Pero sabemos también que la ciencia, y por muchos motivos en especial la ciencia social, no es neutra. Ella acarrea un mundo ideológico en el que es necesario discernir; por ello su uso no puede nunca ser acrítico (Cfr. la *LN*, Introducción). Se impone en consecuencia dentro del terreno científico mismo, y desde razones que vienen de la concepción del mundo en contexto cristiano, un discernimiento riguroso. Discernimiento, no temor ante los aportes de las disciplinas humanas [(11)]. Empleo sereno y crítico de mediaciones que pueden ayudarnos a comprender mejor dónde están los

(11) En el caso del análisis marxista la *Octogesima Adveniens* (1971) de Paulo VI y la carta del Padre Arrupe (Diciembre 1980) presentan distinciones y pautas importantes para esta tarea.

retos que el Señor nos plantea a partir de la vida (y muerte) de nuestros hermanas y hermanos [12].

## b) Optar por el Dios de Jesús

Si bien es importante y urgente tener un conocimiento serio de la pobreza en que vive la gran mayoría de nuestro pueblo, así como de las causas que la originan, el trabajo teológico propiamente dicho comienza cuando intentamos leer esa realidad a la luz de la Palabra. Ello implica ir a las fuentes de la revelación.

El significado bíblico de la pobreza constituye por eso una de las piedras angulares, y primeras, de la teología de la liberación. Se trata claro está de una cuestión clásica del pensamiento cristiano pero la nueva presencia de los pobres a la que hemos aludido la replantea con vigor. Una pieza clave de la comprensión de la pobreza en esta línea teológica es la distinción –asumida después en Medellín en el documento *Pobreza de la Iglesia*– de tres acepciones de la noción de pobreza: la pobreza real como un mal, es decir no deseada por Dios; la pobreza espiritual en tanto disponibilidad a la voluntad de Dios; y la solidaridad con los pobres al mismo tiempo que la protesta contra la situación que sufren.

Ese es el contexto de un tema central en esta teología y hoy ampliamente aceptado en la Iglesia universal: *la opción preferencial por el pobre*. Medellín hablaba ya de dar "preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa" (*Pobreza* n. 9). El término mismo de *preferencia* rechaza toda exclusividad y subraya quiénes deben ser los primeros –no los únicos– en nuestra solidaridad. Por una cuestión de verdad y honestidad per-

(12) Hemos tratado largamente estos temas incluyendo lo referente al análisis marxista en el artículo "Teología y ciencias sociales" en *Páginas* N° 63-64 (Septiembre 1984) y en *La verdad* pp. 77-112.

sonal queremos decir que desde un primer momento en teología de la liberación –numerosos textos lo prueban– se insistió en que el gran desafío venía de la necesidad de mantener al mismo tiempo la universalidad del amor de Dios y su predilección por los últimos de la historia. Escoger exclusivamente uno de estos extremos es mutilar el mensaje cristiano. Por eso todo intento de hacerlo debe ser claramente rechazado.

En la difícil década del 70 esta perspectiva dio lugar a muchas experiencias en la Iglesia latinoamericana y a las consiguientes reflexiones teológicas. En el proceso se fueron puliendo expresiones con las que se buscaba traducir el compromiso con los pobres y oprimidos. Esto se hace patente en Puebla que recoge la fórmula de la opción preferencial por el pobre (cf. el capítulo con ese nombre), expresión que ya había comenzado a usarse en las reflexiones teológicas de esos años en América Latina. Dicha Conferencia le dio así un aval y un alcance muy grandes.

La palabra opción no siempre ha sido bien interpretada. Como toda expresión tiene sus límites, pero con ella se quiere acentuar el carácter libre y comprometedor de una decisión. No es algo facultativo si entendemos por esto que un cristiano pueda hacer o no dicha opción por los pobres, como tampoco supone necesariamente que quienes la toman no pertenecen al mundo de los pobres; así es en muchísimos casos, pero conviene precisar que los mismos pobres deben hacer esta opción. Este enfoque tiene un antecedente precioso. Se trata del llamado a ser una Iglesia de los pobres que Juan XXIII formuló un mes antes del inicio del Concilio. La frase es conocida: “Frente a los países subdesarrollados la Iglesia es, y quiere ser, la Iglesia de todos y en particular la Iglesia de los pobres” (discurso del 11 de septiembre de 1962). Limitémonos a subrayar que en ella se encuentran las dos dimensiones exigentes e inseparables de la universalidad y la preferencia que mencionábamos poco antes.

En estos últimos años importantes documentos del Magisterio eclesiástico a nivel universal se han hecho eco de la perspectiva de la Iglesia latinoamericana, empleando directamente la expresión opción preferencial por el pobre. Juan Pablo II lo ha hecho repetidas veces [13]. Ella se encuentra también en la segunda Instrucción de la Congregación de la Fe sobre la teología de la liberación (LC n. 68). Además, el Sínodo extraordinario de 1985 decía con exactitud en su conclusión: "Después del Concilio Vaticano II, la Iglesia se ha hecho más consciente de su misión para el servicio de los pobres, los oprimidos y los marginados. En esta opción preferencial, que no debe entenderse como exclusiva, brilla el verdadero espíritu del Evangelio. Jesucristo declaró bienaventurados a los pobres (cf. Mt. 5, 3; Lc. 6, 20), y El mismo quiso ser pobre por nosotros (cf. 2 Cor. 8, 9)". En esa toma de conciencia ("después" de Vaticano II) la experiencia y el pensamiento de la Iglesia en América Latina han jugado indiscutiblemente un papel de primer plano.

Hay quienes han pretendido, desde los dos extremos del espectro de las posiciones que existen sobre estos temas, que habría en el Magisterio la intención de reemplazar la expresión "opción preferencial" por "amor preferencial". Nos parece que el asunto queda zanjado por la última encíclica de Juan Pablo II. Hablando de puntos y orientaciones presentes en la enseñanza de la Iglesia de estos años, el Papa afirma: "Entre dichos temas quiero señalar aquí *la opción o amor preferencial* por los pobres. Esta es una opción o una *forma especial* de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la Tradición de la Iglesia. Se refiere a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica igualmente a nuestras *responsabilidades sociales* y consiguientemente, a nuestro modo

(13) Entre las últimas ocasiones están la encíclica *Redemptoris Mater* (marzo 1987) N° 37 y el discurso pronunciado en Ars, Francia (mayo de 1987).

de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes" (*Sollicitudo rei socialis* n. 42; subrayado en el texto).

La opción por el pobre significa en última instancia una opción por el Dios del Reino que nos anuncia Jesús, este es un punto que hemos trabajado y profundizado en varias ocasiones [14]. Toda la Biblia, desde el relato de Caín y Abel, está marcada por el amor de predilección de Dios por los débiles y maltratados de la historia humana. Esa preferencia manifiesta precisamente el amor gratuito de Dios. Eso es lo que nos revelan las bienaventuranzas evangélicas; ellas nos dicen con estremecedora sencillez que la predilección por los pobres, hambrientos y sufrientes tiene su fundamento en la bondad gratuita del Señor.

El motivo último del compromiso con los pobres y oprimidos no está en el análisis social que empleamos, en nuestra compasión humana o en la experiencia directa que podamos tener de la pobreza. Todas ellas son razones válidas que juegan sin duda un papel importante en nuestro compromiso, pero en tanto que cristianos él se basa fundamentalmente en el Dios de nuestra fe. Es una opción teocéntrica y profética que hunde sus raíces en la gratuidad del amor de Dios, y es exigida por ella. Bartolomé de las Casas, en contacto con la terrible pobreza y la destrucción de los indios de este continente, la explicaba diciendo: "porque del más chiquito y del más olvidado tiene Dios la memoria muy reciente y muy viva" [15]. De esta memoria nos habla la Biblia, como lo han hecho ver, entre otros, los trabajos de J. Dupont [16]. Ella es el fundamento

(14) Cf. por ejemplo *La verdad* 222-234.
(15) "Carta al Consejo de Indias" (1531) en *Obras escogidas* (Madrid, BAE 1958) 4.
(16) Además de su obra mayor *Les béatitudes* (3 vol.) (Paris, Gabalda, 1969-1973), ver de este autor los artículos recogidos en *Études sur les Évangiles Synoptiques* (2 vol.) (Lovaina, University Press, 1986).

de la memoria de la Iglesia que es el espacio de la fe, de la entrega al Dios que nos ama primero.

Esta percepción fue afirmándose en la experiencia de las comunidades cristianas latinoamericanas y llegó a Puebla a través del documento del episcopado peruano para dicha conferencia. Allí se sostiene que por la sola razón del amor de Dios manifestado en Cristo "los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren" (n. 1142). En otras palabras, el pobre es preferido no porque sea necesariamente moral o religiosamente mejor que otros, sino porque Dios es Dios, Aquel para quien "los últimos son los primeros". Esta aseveración choca con nuestra frecuente y estrecha manera de entender la justicia, pero precisamente esa preferencia nos recuerda que los caminos de Dios no son nuestros caminos (Cf. Is. 55, 8).

Aunque no han faltado las incomprensiones así como las tendencias a operar indebidas reducciones ("sociologista" o espiritualista), tanto de pretendidos partidarios como de explícitos adversarios de esta opción preferencial, se puede afirmar que se trata de algo que forma parte indefectiblemente de la comprensión que la Iglesia en su conjunto tiene hoy de su tarea en el mundo (el texto del Sínodo de 1985, que hemos citado, es claro al respecto). Un enfoque cargado de consecuencias y que no está a decir verdad sino en sus primeros pasos.

## 2. UN MOMENTO DE REFLEXIÓN

La rica, agitada y creativa vida de la Iglesia latinoamericana en su esfuerzo por responder al reto de la nueva presencia de los pobres exigía una profundización de su inteligencia de la fe en el Señor Jesús. Durante mucho tiempo, en consecuencia con un viejo hábito cultural latinoamericano que lleva el

sello del pasado colonial, la teología presente entre nosotros era un simple eco de la que se elaboraba en Europa. A ella se apelaba sin aludir a su propio contexto intelectual e histórico, lo que la convertía fácilmente en un conjunto de afirmaciones abstractas, o se buscaba penosamente adaptarla a una nueva realidad sin poder explicar bien las razones de sus temas y prioridades, ni tampoco la evolución de esa reflexión hecha en el marco noratlántico.

Mirar fuera de sí misma en busca de modelos o pautas ha sido –y todavía es en algunos círculos– la característica de América Latina en el campo del pensamiento. La urgencia y la riqueza del compromiso que muchos cristianos comenzaron a asumir en el proceso de liberación popular en los años 60, plantearon sin embargo preguntas nuevas desde nuestra propia realidad, al mismo tiempo que señalaron pistas fecundas para el discurso sobre la fe. La teología de la liberación es una de las expresiones de la adultez que comienza a alcanzar la sociedad latinoamericana y la Iglesia presente en ella en las últimas décadas. Medellín tomó acta de esta edad mayor y ello contribuyó poderosamente a su significación y alcance históricos.

Todo esto nos recuerda que esta óptica teológica no se explica sino estrechamente ligada a la vida de las comunidades cristianas de base y sus compromisos. Ese lazo está presente desde su origen histórico en los años 60, y conserva toda su vigencia hoy; es el fundamento de la conocida distinción entre dos momentos del hablar sobre Dios: la vida cristiana y la reflexión propiamente dicha. El modo como un pueblo vive su fe y su esperanza, y practica su caridad, es lo más importante a los ojos de Dios y lo es también –debe serlo– para el discurso sobre El y su amor salvífico.

Ya hemos dicho lo que significa para la conciencia cristiana la irrupción del pobre en nuestra historia. Esto nos ha llevado en el desarrollo de la teología de la liberación a

precisar que nuestro interlocutor es el pobre, el *"no persona";* es decir aquel que no es valorado como ser humano con todos sus derechos, comenzando por el que tiene a la vida y a la libertad en diversos terrenos. Lo mejor de la teología moderna en cambio es sensible al desafío que le viene de la mentalidad que se afirma con la Ilustración en Europa. Responde en consecuencia al reto del *no creyente* o de cristianos marcados por la modernidad; o por lo que no es sino una prolongación de ella, llamada por algunos postmodernidad.

La distinción no pretende yuxtaponer dos perspectivas teológicas, sino ser claro sobre sus respectivos puntos de partida, percibir sus diferencias y cuestionamientos mutuos, e intentar después establecer correctamente sus relaciones. Se evitará así ceder a una tendencia (presente en algunos ambientes académicos) que ve en la teología de la liberación algo así como el ala radical y política de la teología progresista europea. Se trata evidentemente de una caricatura que no resiste un buen conocimiento del asunto, pero en la que caen aquellos que piensan que sólo se hace teología en Europa y que todo el resto no es sino imitación y aplicación de ella. Es cierto que no es posible hacer teología sin contactos e influencias en un mundo que cada vez se comunica más rápidamente, pero es necesario ser lúcido sobre el fundamento y la inspiración permanente de una reflexión. Solo así podrá establecerse un diálogo fecundo entre diversas teologías al interior de la preocupación común por hablar de Dios en nuestros días [17].

## a) La vida de un pueblo

Una de las primeras aproximaciones en nuestra manera de entender el quehacer teológico fue la afirmación de que se

(17) Véase al respecto el polémico libro de Ch. Duquoc *Libération et progressisme* (Paris, Cerf, 1987).

trataba de “una reflexión crítica sobre la praxis a la luz de la Palabra de Dios”. No se pretendía con esto encerrar la riqueza de una búsqueda en una breve definición, pero sí indicar una pista.

De numerosas y de muy distintas maneras la Biblia nos presenta la puesta en práctica de la voluntad de Dios como la exigencia mayor del creyente. De esto se hacía eco K. Barth cuando afirmaba que “el verdadero auditor de la Palabra es el que la pone en obra”. En teología de la liberación asumimos este dato tradicional de la revelación cristiana movidos por el testimonio de aquellos que comenzaban a comprometerse cada vez más intensamente en el proceso liberador de las diversas servidumbres que sufren los pobres.

Ese compromiso acarreaba las experiencias de los mismos oprimidos que comenzaban a convertirse en agentes de su destino. En efecto, en las décadas del 50 y 60 asistimos a los primeros pasos de la conciencia y la organización populares en defensa de su derecho a la vida, en lucha por su dignidad y la justicia social, en el compromiso por su liberación. Se comienza a perfilar así un protagonismo popular que se afianzará en los años siguientes y que con sus avances y retrocesos se halla todavía en curso. Muchos cristianos de esos sectores estuvieron presentes en ese proceso, sus vivencias nutrieron una reflexión teológica liberadora. Es equivocado por consiguiente sostener que esta inteligencia de la fe partió de los sectores medios, y que sólo años más tarde se abrió a la experiencia propia de los pobres, la verdad es que sus compromisos, intentos de organización, modos de vivir la fe estuvieron presentes desde el inicio de acuerdo –claro está– con el nivel que ellos tenían en ese entonces. Desconocerlo es equivocarse sobre lo sucedido en este tiempo o falsearlo explícitamente; los hechos recusan una interpretación de esa índole.

Se trata de una práctica solidaria y liberadora inspirada por el Evangelio, obra de "artesanos de la paz"; es decir de quienes forjan el *shalom*, palabra hebrea que en las lenguas occidentales traducimos por paz, empobreciendo el significado del término. *Shalom* apunta, en verdad, a la globalidad de la vida; de allí la demanda de establecer la justicia y la paz. Por eso, la solidaridad motivada por valores evangélicos se abre de algún modo a todo esfuerzo por construir auténticamente la fraternidad y la justicia. La fe nos hace ver que en ese compromiso la gracia de Cristo está presente, cualquiera que sea la conciencia que se tenga de ella.

Esta práctica liberadora busca transformar la historia en la perspectiva del Reino, acogiéndolo desde ahora y sabiendo que su plenitud no se dará sino más allá del tiempo. En esa transformación, expresión del amor, los aspectos sociales ocupan un lugar capital en un continente en el que las estructuras socioeconómicas sirven a los poderosos en desmedro de los débiles de la sociedad. Pero lo que entendemos por práctica liberadora no se reduce a dichos aspectos. La complejidad del universo del pobre y del insignificante nos obliga a estar atentos a otras dimensiones de la vida cristiana en la medida en que ella responde a los requerimientos del amor total de Dios.

Con ello no hacemos menos exigente o radical el compromiso cristiano, buscando más bien tener la amplitud de visión y el coraje necesarios para entrar en el mundo de los pobres y responder a sus variadas aspiraciones de justicia y de amistad gratuita. En este camino hemos aprendido mucho en los últimos años; las diversas experiencias de inserción en el mundo de los pobres han añadido a un conocimiento teórico una percepción mayor de dimensiones sencillas, pero profundamente humanas, sin las cuales no hay verdadero compromiso liberador [18]. Los combates de quienes rechazan el

(18) Cf. *Beber* 183-191.

racismo y el machismo –actitudes tan fuertemente ancladas en la cultura y las costumbres de pueblos y personas–, así como los de aquellos que se oponen a la marginación de los ancianos y los niños, y otros "insignificantes" de la sociedad, nos han hecho ver por ejemplo la importancia de gestos y de acompañamientos que podrían parecer a algunos de escasa eficacia política.

Además, la experiencia de estos años nos ha probado que la solidaridad generosa con los sectores pobres no está exenta de la tentación de imponerles categorías ajenas a ellos y del riesgo de darles un trato impersonal. La sensibilidad a estos y otros aspectos forma parte de una práctica humana y cristiana verdaderamente liberadora que alcanza incluso a quienes buscan ejercerla en beneficio de los pobres y explotados. Sin amistad con ellos, sin un compartir la vida con los pobres, no existe una verdadera práctica liberadora, porque no hay amor sino entre iguales. Ocurre que hablar de liberación es referirse a un proceso global al que nada escapa. Esta es una intuición afirmada reiteradamente desde los comienzos de la teología de la liberación, que con el paso de los años ha adquirido una solidez y un alcance mucho mayores en nuestra perspectiva.

La vida cristiana es compromiso como aceptación del don del Reino, y es también oración. Sin dimensión contemplativa no hay vida de fe. El pueblo latinoamericano lucha por la justicia y es al mismo tiempo un pueblo que cree y espera. Pueblo oprimido y a la vez cristiano, atento –como María en el *Magnificat*– a la acción de gracias y a la entrega a Dios.

Esta práctica orante caracteriza la fe de nuestro pueblo. En ella encontramos una forma de oración que la mentalidad moderna corre el riesgo de considerar primitiva cuando no supersticiosa. Aunque es cierto que en esta manera de vivir la fe se mezclan diversos factores, sería un grave error quedarse en un análisis superficial y no penetrar en el hondo sentido de Dios que esa oración manifiesta quizá por vías

poco ilustradas, pero no por eso menos legítimas. Profundamente anclada en esa devoción popular, y alimentándose al mismo tiempo en su vertiente de protesta contra la opresión y de reclamo de libertad, la vida orante de las comunidades cristianas comprometidas en el proceso de liberación posee una gran creatividad y hondura. Quienes alguna vez dijeron que el sentido de la oración se estaba perdiendo en América Latina sólo probaron con eso su alejamiento de la vida diaria de los sectores pobres y comprometidos de nuestro pueblo.

Los trabajos de teología de la liberación en contexto asiático han buscado a su vez expresar la profunda vertiente contemplativa de ese continente, marcado tan fuertemente por las grandes y antiguas religiones de la humanidad. Pueblo pobre y religioso, lo llama Aloysius Pieris, teólogo de Sri Lanka [(19)]. Ambas dimensiones apuntan a una liberación radical y plena [(20)]. Por su parte la teología negra en los Estados Unidos ha incursionado con fecundidad en la hermosa perspectiva liberadora y religiosa de su música [(21)]. También la teología hecha en contexto africano ha estado siempre abierta a la riqueza cultural de su pueblo, uno de cuyos elementos nucleares es la religión y sus expresiones artísticas.

---

(19) "Towards an Asian Theology of Liberation: some Religio-Cultural Guidelines" en *Asia's Struggle for Full Humanity* (New York, Orbis Books, 1980) 75-95.

(20) "Es bien conocido que la liberación ha sido siempre un tema central de las religiones del mundo. Aunque el énfasis fue puesto en la liberación interna y espiritual, su búsqueda incluye dimensiones sociales: el acento en la libertad frente a la codicia así como el desapego a la posesión material o mental y a la propia privacidad. La pobreza voluntaria, tan central en los ideales religiosos de Asia, y la simplicidad del estilo de vida que ella implica, son poderosos antídotos al consumismo capitalista y a la adoración a Mamón" (*Final Statement of the fifth Eatwot Conference* (Nueva Delhi, agosto 17-19, 1981) en *Irruption of the Third World* V. Fabella y S. Torres ed. (New York, Orbis Books, 1983) 201).

(21) J. Cone *The Spirituals and the Blues. An Interpretation* (New York Seabury Press, 1972).

La oración es una forma privilegiada de estar en comunión con Cristo y de guardar como su Madre "cuidadosamente todas las cosas en su corazón" (Lc. 2, 51). Los evangelios nos relatan diferentes momentos en los que el Señor se retira para rezar. La contemplación fue un eje central de su vida. En una de sus horas más difíciles reprocha a los discípulos no haber sabido acompañarlo en su última oración, la que se convirtió en dura contienda para Él. "Cayó en agonía" dice Lucas, en lucha por su vida, de allí que su sudor se hiciera "espesas gotas de sangre" (22, 45). La comunión con la oración de Jesús debe llegar a ese extremo agónico, es decir, de combate –en este caso interno–, que es lo que agonía significa; algo no difícil de entender por lo demás para quienes juegan su propia vida en el destino de los despojados de nuestro continente.

Situarse en la perspectiva de la liberación supone, por consiguiente, una gran sensibilidad para captar y cultivar la dimensión celebrante y contemplativa de pueblos que encuentran en el Dios en quien creen al Padre y simultáneamente a la fuente de su reclamo por la vida y la dignidad. Nada más lejos de nosotros que defender acá un espiritualismo que sirva de refugio ante los sinsabores y los sufrimientos cotidianos. Se trata más bien de la voluntad de vivir a la vez, y en mutuo enriquecimiento, dos aspectos que la mentalidad occidental separa con frecuencia. Dicotomía con la que ella persiste en interpretar también el comportamiento más espontáneamente unitario de otros pueblos y culturas, así como los intentos teológicos que surgen en estos contextos.

No hablamos por cierto de síntesis plenamente logradas y sin defecto. Es un proceso de presencia variada que acoge las diversas experiencias, y avanza no sin tropiezos; que madura paulatinamente y despliega cada vez más su creatividad. Reconocerlo es cuestión de honestidad y de respeto para con los que dan ese testimonio. Nos encontramos pues ante un proceso que nos sitúa allí donde no es posible separar solidaridad con los pobres y oración. Eso significa ser discípulo

de Cristo, Dios y hombre a la vez. Estamos ante una auténtica espiritualidad, es decir una manera de ser cristiano. La conjunción de esas dos dimensiones, oración y compromiso, constituye estrictamente lo que llamamos práctica. De ella procede la teología de la liberación. La creciente producción teológica latinoamericana sobre espiritualidad de estos últimos años no es un apéndice a otros temas ni una digresión evasiva, sino una profundización de la fuente misma de esta línea teológica.

Ella nos ayudará a desarrollar, más de lo que hasta ahora ha sido hecho, un aspecto tradicional de la teología tempranamente reconocido en la perspectiva en que nos situamos; nos referimos al de su función como sabiduría. El discurso sobre la fe es, en efecto, un saber con sabor; un saboreo espiritual de la palabra del Señor que alimenta nuestra vida y es la fuente de nuestra alegría.

En teología de la liberación consideramos que la senda para discurrir racionalmente sobre Dios se halla dentro de una ruta más ancha y desafiante: la del seguimiento de Jesús. Hablar de Dios supone vivir en profundidad nuestra condición de discípulos de Aquel que dijo precisamente que era el camino (cf. Juan 14, 6). Esto nos llevó a sostener que, en última instancia, el método (el camino) del discurso sobre Dios es nuestra espiritualidad. Es decir que la distinción entre dos momentos en el quehacer teológico no es sólo una cuestión académica, es ante todo un asunto de estilo de vida. Una manera de vivir la fe. Estar inserto en la vida de nuestro pueblo, compartir sus sufrimientos y alegrías, sus intereses y combates, así como su fe y su esperanza vividas en comunidad cristiana, no es una formalidad necesaria para hacer teología, es una condición para ser cristiano. Y por ello alimenta desde su raíz una reflexión que quiere dar razón del Dios de la vida en un contexto de muerte injusta y temprana.

## b) El lugar de una reflexión

La matriz histórica de la teología de la liberación se halla en la vida del pueblo pobre, y de modo especial en la de las comunidades cristianas que surgen en el seno de la Iglesia presente en América Latina. Desde esa vivencia busca leer la Escritura y estar atenta a las interpelaciones siempre nuevas e inesperadas que la Palabra de Dios formula al proceso histórico de ese pueblo. Revelación e historia, fe en Cristo y vida de un pueblo, escatología y práctica, constituyen los puntos que al ponerse en movimiento dan lugar a lo que se ha llamado el círculo hermenéutico. Se trata de profundizar en la fe en un Dios que se hizo uno de nosotros en un momento dado de la historia pasada para convertirse en nuestro permanente futuro. Esa fe que nos llega a través de la Tradición debe ser reflexionada teniendo en cuenta la experiencia creyente y el compromiso de quienes acogen la liberación en Cristo.

Los desafíos mayores de esta teología vendrán por eso de las exigencias evangélicas que se presentan hoy en el devenir de un pueblo oprimido y cristiano. En tanto reflexión crítica a la luz de la Palabra acogida en la Iglesia, ella explicitará los valores de fe, esperanza y caridad que animan la práctica de los cristianos. Pero tendrá también que ayudar a corregir posibles desviaciones, tanto de quienes desdeñan las exigencias de inserción histórica y de promoción de la justicia que implica el creer en el Dios de la vida, como de aquellos que olvidan aspectos centrales de la existencia cristiana urgidos por los requerimientos de una acción política inmediata.

El talante crítico de su reflexión hace que la teología de la liberación rehúse ser una justificación cristiana de posiciones tomadas previamente. Lo que busca es que se comprenda que sin compromiso permanente con los pobres, los privilegiados del Reino, estamos lejos del mensaje cristiano; quiere también contribuir a que el compromiso liberador sea cada

vez más evangélico, eficaz e integral [22]. La teología está al servicio de la misión evangelizadora del Pueblo de Dios, se sitúa por eso como una función eclesial. Una tarea que se ubica al interior de la Iglesia en la que recibe la revelación y se alimenta de los carismas de profecía, gobierno y magisterio que se dan dentro de ella orientando sus esfuerzos de comprensión de la fe.

En consecuencia llamar a la reflexión propiamente dicha etapa segunda del quehacer teológico, no significa de ningún modo considerarla secundaria. El discurso sobre Dios viene después porque el don de la fe es anterior y fuente de la teología; creemos para comprender (*"credo ut intelligam"*, como decía San Anselmo) [23]. Se trata por eso de un intento de reflexión con una función propia e insustituible, pero siempre sujeta a la fe vivida y regulada en comunión eclesial.

El primer momento de la teología, queremos repetirlo, es la fe que se expresa en oración y compromiso. Estamos ante la puesta en práctica, a partir de las exigencias del Reino, de esas dos dimensiones fundamentales de la existencia cristiana. Fe vivida "in ecclesia" y orientada a la comunicación del mensaje del Señor. El acto segundo, el de la reflexión estrictamente hablando, intenta leer esa práctica compleja a la luz

---

(22) Esto es claro en América Latina, pero es válido para otras perspectivas en el campo de teología de la liberación, como dice con acierto ese profundo cristiano y teólogo sudafricano que es Allan Boesak: "Aunque reconocemos que todas las vertientes de teología de la liberación no son idénticas; debemos protestar con energía contra la división total (y la oposición) que algunos hacen entre la teología negra en África del Sur y la teología negra en los EE.UU.; entre la teología negra y la teología africana; entre la teología negra y la teología de la liberación latinoamericana. Por principio, nosotros hemos tratado todas estas distintas expresiones dentro de la estructura común a la que pertenecen: la estructura de la teología de la liberación" *(Farewell to Innocence* (New York, Orbis Books, 1977) 7).

(23) *Proslogion* cap. 1. Se puede consultar ahora fácilmente esta obra en Anselme de Cantorbéry *Monologion. Proslogion.* Introductions et notes par M. Corbin (Paris, Cerf. 1986), el texto citado está en la p. 242.

de la Palabra de Dios. Se impone un discernimiento frente a las formas concretas que asume el compromiso cristiano, esto se hará recurriendo a las fuentes de la revelación [24]. Los criterios últimos en teología vienen de la verdad revelada que acogemos en la fe y no de la praxis misma. Pero el "depósito de la fe" no es un conjunto de verdades frías y almacenadas, vive por el contrario en la Iglesia provocando en ella compromisos de acuerdo a la voluntad del Dios de la vida y procurando criterios para juzgarlos a la luz de la Palabra.

Por todo ello, una tarea central de "la reflexión sobre la práctica a la luz de la fe" será fortalecer el obligado y fecundo enlace entre ortopraxis y ortodoxia. La necesidad de una relación circular entre ambas es un punto frecuentemente afirmado en teología de la liberación; como sucede siempre en el caso de dimensiones esenciales de una realidad, no se puede escoger una en desmedro de la otra. Es más, pretender quedarse con una significa perder las dos; ortopraxis y ortodoxia se exigen mutuamente, la una sin la otra se desvirtúa en sí misma [25]. La punta polémica con la cual se presenta a veces –en cualquiera de los dos sentidos– el tratamiento de este asunto no debe hacer olvidar que la fidelidad al mensaje de Jesús implica la exigencia de no empobrecerlo o mutilarlo escogiendo donde no es posible escoger. En un pasaje clave de su evangelio, Marcos (8, 27-33) nos presenta en forma incisiva esa necesidad de una enriquecedora relación circular [26]. A ella, a esa unidad profunda, debe contribuir la teología en tanto reflexión crítica.

---

(24) Como dicen los obispos peruanos tratando de estos temas: "para un cristiano los criterios supremos de verdad en temas éticos y religiosos, se encuentran en la Revelación interpretada por quienes legítimamente pueden hacerlo. Toda teología debe tener sus fundamentos en la Revelación, en el *depositum fidei*. De ésta, se puede reflexionar sobre cualquier realidad, incluida la praxis, la cual queda siempre subordinada a la revelación" (*Documento sobre teología de la liberación* (octubre 1984) n. 44).
(25) *La verdad* 140-147.
(26) *Beber* 74-82.

Partiendo de la práctica cristiana –compromiso y oración al mismo tiempo– la teología busca ser un lenguaje sobre Dios. Se trata de una fe inseparable de las condiciones concretas en que vive la gran mayoría, y en cierto modo todos los habitantes de América Latina. Entre nosotros la gran pregunta pastoral –y en consecuencia también teológica– es ¿cómo decirle al pobre, a quien se le imponen condiciones de vida que expresan una negación del amor, que Dios lo ama? Esto equivale a preguntarse ¿cómo encontrar un lenguaje sobre Dios en medio del dolor y la opresión en que viven los pobres de América Latina? ¿Cómo hacer teología "durante Ayacucho"? [27]. En tanto que Iglesia, asamblea de los discípulos de Jesús, debemos proclamar su Resurrección en un continente marcado por una pobreza "inhumana" (Medellín, *Pobreza* Nº 1) y "antievangélica" (Puebla Nº 11). Pobreza que como hemos recordado significa muerte, en último análisis. La teología de la liberación surge de esta confrontación entre la urgencia de anunciar la vida del Resucitado y la situación de muerte en que se encuentran los pobres de América Latina.

En ese marco se da también algo que debe estar presente en toda teología: el diálogo con la cultura. En nuestro caso con las culturas presentes en nuestro continente. Ese diálogo está apenas en el comienzo, es largo el camino por recorrer. Para ello nos será de gran utilidad la perspectiva de la teología como sabiduría a que nos hemos referido antes, es decir un conocimiento que debe estar signado por una experiencia gustosa de Dios en primer lugar, pero también del pueblo y la cultura a los que pertenecemos. En el aporte que nos ha sido posible dar a la teología de la liberación, ese es el papel de nuestras frecuentes referencias a Felipe Guamán Poma de Ayala, César Vallejo, José Carlos Mariátegui, José María

(27) Son las preguntas que nos planteamos en *Hablar*. Ayacucho, ciudad del Perú golpeada por la pobreza y la violencia, es una voz quechua que significa "rincón de los muertos". Este lugar simboliza acá una situación de desprecio, sufrimientos y muerte del pobre.

Arguedas, entre otros. Se trata de peruanos que vivieron a fondo el momento que les tocó, que se comprometieron entrañablemente con los sufrimientos y las esperanzas de nuestro pueblo y que supieron expresar como pocos el alma nacional, india y mestiza.

El trabajo teológico entre nosotros no puede descuidar, por ejemplo, la interpelante cuestión de identidad nacional que plantea Arguedas a partir del viejo mito de Huarochirí sobre el encuentro entre los dos zorros (el de arriba, serrano y el de abajo, yunga). Pero, repetimos, en todo este asunto es mucho más lo que hay por hacer que lo logrado hasta hoy.

Esta perspectiva hace urgente tener un mayor entendimiento de nuestra historia. Un pueblo que conoce el pasado de sus sufrimientos y esperanzas está en mejores condiciones para reflexionar sobre el presente y para enfrentar el tiempo que viene. Además, debemos aprender de los esfuerzos de inteligencia de la fe hechos por cristianos que supieron asumir con intensidad su época y recurrir con lucidez y coraje al Evangelio. Trataron así de ver claro en las vicisitudes históricas, confrontando muchas veces los intereses de los poderosos. Pensamos en este momento en el testimonio de muchos misioneros del siglo XVI que recordaron las exigencias del Reino de vida ante la cruel explotación y la muerte de los indios. Entre ellos Bartolomé de Las Casas es tal vez el que caló más hondo en la situación y el que articuló mejor una reflexión teológica; pero en verdad no fue sino un *primus inter pares,* porque tuvo muchos compañeros de compromiso y de esperanza. El testimonio de todos ellos debe nutrir la vida de la comunidad cristiana latinoamericana hoy, él constituye uno de los afluentes de la gran Tradición de la Iglesia en la que se inscribe toda sana teología.

Si la teología es un lenguaje para comunicar a Dios, en cada lugar debe asumir las inflexiones que le vienen de quienes lo formulan y de aquellos a los que se dirige. Todo hablar

está marcado por un acento propio. El de Jesús, el Nazareno, llevaba sin duda, como el de su discípulo Pedro (a quien dicen: "tu misma habla te descubre", Mt. 26, 73), el sello de los naturales de Galilea y chocaba a los orgullosos habitantes de Jerusalén. Nuestro lenguaje teológico no escapa a esa regla; tiene el matiz de nuestros pueblos, culturas y razas y con él intentamos proclamar la universalidad del amor de Dios. Tal vez ese acento no sea del gusto de quienes hasta hace poco se consideraban casi los propietarios privados de la teología y que no son conscientes de su propio dejo –al que tienen pleno derecho, por cierto– para hablar de Dios.

Este diálogo entre fe y cultura al interior de nuestro continente da el tono a otro de carácter distinto pero sumamente importante. Aludimos a los encuentros realizados estos últimos años entre teologías que surgen en contextos humanos diferentes a los nuestros. Hemos mencionado anteriormente el diálogo entre teologías del llamado Tercer Mundo, en el que participan igualmente aquellas que vienen de minorías presentes en diversas naciones. No obstante, el asunto no se detiene allí, con gran provecho se han realizado también reuniones con representantes de reflexiones teológicas provenientes de Europa y América del Norte. A todo esto hay que agregar el encuentro con la perspectiva femenina en teología que trae un aporte nuevo y desafiante [28]. Nuestra impresión es que el sentido genuino de ese diálogo está, más allá del encuentro entre teólogos, en la comunicación entre las comunidades cristianas –y sus respectivos contextos históricos, sociales y culturales– que constituyen los verdaderos sujetos de esos discursos sobre la fe. No se trata en efecto de

(28) Sobre los intentos que se hacen al respecto en América Latina, ver *El rostro femenino de la teología* (San José (Costa Rica) DEI, 1986), libro que recoge las ponencias de diferentes teólogas, presentadas en la "Reunión Latinoamericana de Teología de la Liberación desde la perspectiva de la mujer" (Buenos Aires 1985).

una inteligencia de la fe hecha a título personal y menos aún desligada del Pueblo de Dios. Ella se nutre más bien del sentido de la fe de los fieles que partícipes de comunidades de base en comunión con la Iglesia universal, estudian y "meditan en su corazón" las verdades cristianas, a la vez que experimentan "la inteligencia íntima de las cosas espirituales" (*Dei Verbum* Nº 8).

Creemos, por eso, que el inevitable arraigo de una inteligencia de la fe en la particularidad de una situación, no debe llevarnos a dejar de lado el cotejo con los esfuerzos que se hacen desde diversas canteras en la Iglesia universal. Particularidad no significa aislamiento. Es cierto que se trata de una reflexión que no puede, ni debe, ser aplicada mecánicamente a realidades distintas de aquellas en que nació; inconducentes son por eso los intentos de utilizar la teología de la liberación latinoamericana como si fuera una receta. Pero es verdad igualmente que se trata de un discurso sobre un mensaje universal. Por esto, y en la medida en que ella venga simultáneamente de una sincera fidelidad a la Palabra revelada acogida en la Iglesia y de una profunda experiencia humana y cristiana, toda teología tiene un alcance igualmente universal; o para ser más preciso, es siempre una pregunta y un reto para creyentes que viven en otras situaciones humanas.

La verdadera universalidad no consiste exactamente en hablar un mismo idioma sino en lograr un entendimiento pleno desde el de cada uno. El libro de los *Hechos* nos cuenta que el día de Pentecostés la sorpresa de quienes estaban reunidos en Jerusalén, y hablaban lenguas diversas, no fue escuchar a los apóstoles expresándose en un solo idioma, sino oírlos "hablar cada uno en su *propia lengua*" (2, 6-8). No uniformidad pero sí unidad profunda, comunión, *koinonía*. Esta va más allá del simple diálogo intelectual y debe llevarnos a comprender que los distintos desarrollos teológicos traducen, en comunión eclesial y con una rica diversidad, la verdad anunciada por el Hijo único.

## 3. AMIGOS DE LA VIDA

El cristiano es un testigo del Cristo resucitado. Ese testimonio nos convoca permanentemente como Iglesia porque constituye el centro mismo de su misión. Saber que la vida, y no la muerte, es la última palabra de la historia, constituye la fuente de la alegría del creyente que experimenta así el amor gratuito de Dios. Comunicar esa alegría es evangelizar. Se trata de transmitir comunitaria y personalmente la Buena Nueva del amor de Dios que ha transformado nuestra vida.

La teología está al servicio de esa proclamación del Reino de amor y justicia. Ninguna dimensión humana escapa al alcance del Reino que está presente en la historia, transformándola, al mismo tiempo que la lleva más allá de sí misma. La teología de la liberación partió de esta perspectiva para mostrar la significación del anuncio del Evangelio en el acaecer histórico de América Latina. Se trata del punto más importante de esta línea teológica, su gran preocupación es efectivamente el anuncio del Evangelio al pueblo latinoamericano. De esa inquietud surgió, y ella alimenta permanentemente su esfuerzo.

Sin lugar a dudas el mayor logro de la Iglesia de América Latina en estos últimos veinte años es haber retomado con inusitada energía su misión evangelizadora y por ende liberadora. En ese contexto debemos comprender el significado de la opción preferencial por el pobre, así como de las experiencias y reflexiones a que ella ha dado lugar. La Iglesia ha ganado así en el conjunto del continente –incluidos sectores que se consideraban alejados de ella– y en el concierto internacional, una presencia que no había tenido nunca antes. Son numerosas las expresiones que tenemos al respecto. En ese resultado (que no es irreversible puesto que se trata sólo de un proceso en marcha) han intervenido diversos

factores, uno de ellos ha sido la teología de la liberación articuladora de gran parte del lenguaje con el que la comunidad cristiana latinoamericana ha presentado su mensaje.

Este testimonio provocó una inevitable resistencia e incluso una mordaz hostilidad. Pero lo cierto es que el compromiso de una Iglesia consciente de la necesidad de proclamar y construir una paz basada en la justicia para todos, y en especial para quienes hoy sufren más el despojo y el maltrato, marca la historia del continente en estos años. La Iglesia latinoamericana lo ha hecho de múltiples maneras a lo largo y ancho de la región, e incluso ha comenzado a hacer oír su voz más allá de sus propias fronteras. A eso llamó el Concilio Vaticano a toda la Iglesia, haciéndose eco del Evangelio mismo. Lo propio de la comunidad cristiana es ir por el mundo y "hacer discípulos a todas las naciones" (Mt. 28, 19), esto hará que no se satisfaga nunca con lo obtenido. Salir constantemente de sí misma para mirar hacia adelante, en espera de la venida del Señor.

### a) Liberar es dar vida

El proceso histórico latinoamericano y las experiencias de muchos cristianos en él, llevaron a esta reflexión teológica a hablar de la salvación en Cristo en términos de liberación. Esto significaba escuchar el "sordo clamor (que) brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte" (Medellín, *Pobreza* Nº 2). Clamor, comprueba Puebla, que pudo ser "sordo en ese entonces", pero que hoy es "claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante" (Nº 89). De este modo, se expresa también una clara fidelidad al mensaje del Dios que actúa salvíficamente en la historia liberando a su pueblo de todo tipo de servidumbre. Continuando la línea de Medellín y Puebla el Papa decía con fuerza y sensibilidad a los obispos del Brasil: "Los pobres de este país, que tienen en Uds. a sus pastores,

los pobres de este continente son los primeros en sentir la urgente necesidad de este *evangelio de la liberación* radical e integral. Ocultarlo sería defraudarlos y desilusionarlos" (Carta de abril de 1986; subrayado nuestro).

La conjunción de estos dos factores, el corazón de la revelación bíblica y la aspiración profunda del pueblo latinoamericano, condujo a hablar de la liberación en Cristo, y a hacer de ella el contenido medular de la evangelización. Algo semejante ocurrió en otras áreas de la humanidad y en las distintas iglesias cristianas presentes en ellas. Se trata del anhelo a la liberación que brota de las entrañas de los pobres y oprimidos de este mundo y que les abre a recibir el amor salvador de Dios. Es un signo de la presencia activa del Espíritu. Las diferentes teologías de la liberación a que nos hemos referido recogen ese reto y expresan esa vivencia y esa posibilidad.

Desde el inicio la noción de liberación fue presentada como algo global, integral, a la que nada escapa porque manifiesta la obra de Aquel en quien se cumplen todas las Promesas (cf. 2 Cor. 1, 20). Hablamos por eso de tres niveles o dimensiones de la liberación en Cristo, distinción que fue retomada en Puebla (nn. 321-329).

a) Liberación, ciertamente, de situaciones económicas y sociales de opresión y marginación que obligan a muchos (de alguna manera a todos) a vivir en condiciones contrarias a la voluntad divina de vida. A este aspecto de orden político hemos aludido ya en estas páginas.

b) No obstante, liberarse de estructuras socio-económicas opresoras no es suficiente, se requiere una transformación personal que nos haga vivir en honda libertad interior frente a todo tipo de servidumbre, esa es la segunda dimensión. En ella se juega el proyecto de construcción de un 'hombre nue-

vo'. No se trata aquí del sentido paulino y teológico de la expresión, sino de una referencia al empleo que se hace de ella en filosofía política y en enfoques históricos para subrayar que la convivencia humana requiere, a la vez que estructuras sociales justas, actitudes y mentalidades que no son un producto mecánico de dichas estructuras. Estamos en el terreno concreto y exigente de lo ético, que constituye, es evidente, no una síntesis entre lo político y lo religioso, sino una bisagra entre ambos.

c) Finalmente, la liberación del pecado va a la raíz última de toda servidumbre; el pecado es ruptura de amistad con Dios y con los demás, por ello no puede ser erradicado sino por el amor gratuito y redentor del Señor que acogemos en la fe y en la comunión. El análisis teológico –no el análisis social o filosófico– nos lleva a la afirmación de que sólo la liberación del pecado va a la fuente misma de la injusticia social y de otras opresiones humanas, y nos reconcilia con Dios y con los otros. En la perspectiva de la inteligencia de la fe esta dimensión conforma el polo orientador del proceso global de liberación.

Esta perspectiva de liberación total se inspira en la noción de desarrollo integral de la *Populorum Progressio* (Nº 21). Gracias a ella Paulo VI hace ver cómo, sin confundir los diferentes niveles, es posible afirmar la honda unidad de un proceso que va de condiciones menos humanas a condiciones más humanas, incluida la vertiente de la fe. Califica incluso de "*más humanas*, por fin y *especialmente*: la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad en la caridad de Cristo que nos llama a todos a participar, como hijos, en la vida del Dios vivo, Padre de todos los hombres" (subrayado nuestro).Se trata, claro está, de una concepción plena de lo humano y no del desconocimiento del carácter gratuito de la fe y la caridad.

No hay por cierto ningún tipo de inmanentismo en este enfoque de la liberación integral. Y si alguna expresión nuestra

pudiera dar tal impresión, queremos decir con fuerza que toda interpretación en ese sentido es ajena a la postura que planteamos. Por lo demás, la insistencia permanente en nuestros escritos en la gratuidad del amor de Dios como primera y última palabra de la revelación bíblica es prueba fehaciente de lo afirmado aquí. Ese amor salvífico y global de Dios es el que lleva a hablar de una unidad profunda de la historia, afirmarla no significa olvidar las distinciones que se dan también dentro de ella.

Lo que queremos expresar al usar esa noción está dicho con toda precisión por los obispos peruanos: "Si por Historia de la Salvación entendemos no sólo las acciones propiamente divinas –creación, encarnación, redención– sino las acciones de los hombres en cuanto respuesta a las iniciativas de Dios, ya sea aceptándolas o rechazándolas, no hay efectivamente sino una sola Historia, pues los esfuerzos vacilantes de los hombres se inscriben, quiéranlo o no, sépanlo o no, en los proyectos divinos" (*Documento* de octubre 1984). Así es, la historia es el campo en que los seres humanos –creados libres según el designio de Dios– se realizan como personas y en el que, en última instancia, dicen un sí o un no a la voluntad salvadora del Padre. La unidad fundamental a que hacemos referencia está dada por Dios a través del don del amor salvífico en el Hijo unigénito, en quien todo fue hecho y todo fue redimido (cf. Col. 1, 15-20). Ese don no elimina la consistencia de la persona humana y de su ámbito propio, pero hace que sus acciones sean vistas en profundidad como respuestas a la iniciativa divina [(29)].

Teología de la liberación quiere por eso decir teología de la salvación. Salvación como acción gratuita de Dios en la historia, a la que lleva más allá de ella misma. Don de la vida definitiva, de la filiación aceptada libremente en una historia

(29) Ver al respecto *La verdad* 165-202.

en la que debemos construir la fraternidad. Filiación y fraternidad, gracia y tarea, que deben ser distinguidas sin que eso signifique separarlas; así como en Cristo distinguimos sin separar su condición divina de su condición humana; la fe de la Iglesia fijó una vez por todas esa verdad en el Concilio de Calcedonia. Ella nos permite leer lo que hay de unidad y de dualidad en el proceso liberador, es decir en la obra salvadora de Dios que nos convoca a participar en ella.

Puebla nos lo dice en forma precisa al término del largo párrafo referido a los tres niveles mencionados. "Nos liberamos por la participación en la vida nueva que nos trae Jesucristo y por la comunión con Él, en el misterio de su muerte y de su resurrección, *a condición* de que vivamos ese misterio *en los tres planos* ya expuestos, sin hacer exclusivo ninguno de ellos. Así no lo reduciremos ni al verticalismo de una desencarnada unión espiritual con Dios, ni a un simple personalismo existencial de lazos entre individuos o pequeños grupos, ni mucho menos al horizontalismo socio-económico-político" (Nº 329; subrayado nuestro). De eso se trata en efecto, la complejidad del concepto de liberación impide que se le reduzca a una sola de sus dimensiones, cualquiera que ella sea.

En esta presentación del asunto, un punto clave –que no siempre ha sido debidamente valorado– estriba en la consideración del llamado segundo nivel, el de la liberación humana, en cuya necesidad personalmente siempre hemos insistido. Con ello se intentó salir de la angostura en que se planteó siempre este asunto al distinguir sólo el nivel político y el religioso. Estos son ciertamente dos aspectos fundamentales, pero limitarse a ellos en el tratamiento del asunto llevó muchas veces a yuxtaponerlos, con el consiguiente empobrecimiento de ambos, o –lo que es peor– a confundirlos pervirtiendo así su sentido. Teológicamente hablando indicar la mediación de vertientes humanas irreductibles a lo socio-político, facilitaba la tarea de pensar la unidad sin caer

en confusiones, permitía referirse a la globalidad y gratuidad de la obra salvadora de Dios sin reducirla a una acción puramente humana, así como establecer la relación entre lo político y lo religioso incorporando las necesarias perspectivas éticas.

Con ello no se descuida de ningún modo la importancia y la autonomía de los niveles político y religioso. No sólo dichos aspectos conservan su campo propio y su función en el proceso liberador, sino que esto es exigido por el enfoque que planteamos. Sin la consistencia de la primera y la tercera dimensión que hemos distinguido, la segunda carecería de sentido. La inercia hizo sin embargo que algunos leyeran los tres aspectos señalados por la teología de la liberación, y más tarde por Puebla, en la perspectiva más frecuente –pero teológicamente distinta– de la relación de sólo dos planos.

Paulo VI afirmaba con precisión: "Acerca de la liberación que la evangelización anuncia y se esfuerza por poner en práctica, más bien hay que decir: no puede reducirse a la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural, sino que debe abarcar al hombre entero, en todas sus dimensiones, incluida su apertura al Absoluto, que es Dios; va por tanto unida a *una cierta concepción del hombre,* a una antropología que no puede nunca sacrificarse a las exigencias de una estrategia cualquiera, de una praxis o de un éxito a corto plazo" (*Evangelii Nuntiandi* Nº 33, nosotros subrayamos). De hecho, a medida que se adquiere una visión más compleja del proceso de liberación, el más humilde de sus niveles –el segundo– va afirmando su aporte a la inteligencia de la fe de dicho proceso.

La liberación entendida como algo integral (según la teología de la liberación y Medellín) es por todo lo dicho el tema central de la evangelización, ella anuncia la obra salvadora del Señor, el Reino de vida, el Dios del Reino.

## b) Por el camino de la pobreza y el martirio

Como se sabe el cardenal Lercaro y otros padres conciliares buscaron, bajo la inspiración de Juan XXIII, que Vaticano II hiciera de la evangelización de los pobres el tema central de sus discusiones. Un texto de la *Lumen Gentium* testigo de ese esfuerzo, afirma que la Iglesia, como su fundador, vive "en pobreza y persecución" (Nº 8). De otro lado uno de los más ricos documentos del Concilio sostiene que la misión de la Iglesia es ir, como el Señor, "por los caminos de la pobreza" (*Ad Gentes* Nº 5).

La Iglesia que vive en un continente marcado por masiva pobreza, y la muerte temprana e injusta de tantos, recogía la perspectiva del Papa Juan y pedía en un hermoso texto de Medellín que "se presente cada vez más nítido en Latinoamérica el rostro de una Iglesia auténticamente *pobre, misionera y pascual,* desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres" (*Juventud* Nº 14, el subrayado es nuestro).

Evangelizar es en efecto anunciar, con gestos y palabras, la liberación en Cristo. Se trata de una tarea no individual sino eclesial, la Iglesia debe ser signo del Reino en la historia humana. Medellín ve que ese signo debe ser pobre, misionero y pascual; Puebla por su parte considera que lo deseado por Medellín ha comenzado a cumplirse: "La Iglesia, poco a poco, se ha ido desligando de quienes detentan el poder económico o político, liberándose de dependencias y prescindiendo de privilegios" (Nº 623) [30].

(30) Haciendo siempre eco a Medellín se dirá en Puebla: "Optamos por una Iglesia-sacramento de comunión (...) Una Iglesia servidora (...) Una Iglesia misionera (...) (que) se compromete en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres" (nn. 1302-1304).

Iglesia de los pobres la llamaba el inolvidable Juan XXIII, expresión retomada varias veces y con fuerza por Juan Pablo II. Ella significa propiamente una Iglesia pobre al servicio de todos, desde la atención preferente a los insignificantes de este mundo. Las comunidades eclesiales de base, que Paulo VI saludaba como "esperanza de la Iglesia" (*Evangelii Nuntiandi*, 58) y que Puebla reconoce como un "importante hecho eclesial particularmente nuestro" (Nº 629), son una manifestación de la presencia de la Iglesia de los pobres en América Latina. Ellas constituyen un gran factor de vitalidad al interior de la comunidad cristiana y han hecho más cercano el Evangelio a los pobres, y los pobres al Evangelio. Y a través de ellos a todos los que son tocados por la acción de la Iglesia, e incluso quienes se encuentran más allá de sus fronteras.

Esa inserción en el mundo del pobre ha tenido muchas consecuencias para la misión de la Iglesia latinoamericana. Entre otras cosas, ella ha permitido percibir nuevas dimensiones en el papel de los mismos pobres en la tarea evangelizadora y en los desafíos que esto plantea a la Iglesia. Se trata de una experiencia de base que alimentó una reflexión en el marco de la teología de la liberación y fue asumida en Puebla en un texto frecuentemente citado: "El compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las Comunidades de Base han ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres, en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez, y disponibilidad para acoger el don de Dios" (Nº 1147).

De otro lado, si tomamos la Iglesia como Pueblo de Dios, es decir comprendiendo el conjunto de los cristianos, debemos reconocer que la búsqueda de los rasgos del Señor en los rostros de los pobres de América Latina (cf. Puebla nn. 31-40) le ha traído también dificultades al interior de sí misma. Entre los que se dicen cristianos hay quienes sienten sus

intereses afectados por los cuestionamientos de los obispos y buscan por eso correr una cortina de silencio ante dichos llamados de atención. Otros han ido más lejos; desde posiciones de poder han violado abiertamente los derechos humanos defendidos por documentos eclesiales y han golpeado duramente a cristianos que buscaban expresar su solidaridad con los pobres y oprimidos. Estos últimos casos llevaron a obispos (en Paraguay, Brasil y Chile, por ejemplo) a tomar medidas poco frecuentes en nuestros días como la excomunión de aquellos que llamándose cristianos faltaban a las más elementales exigencias del mensaje evangélico. Tampoco han faltado quienes pretendiendo ser solidarios con los pobres y oprimidos han observado una conducta vehemente que no respeta el ritmo o el desconcierto de otros y que muchas veces provoca reacciones de rechazo.

Todas estas oposiciones "de facto" son propias de períodos difíciles y de cambio, en ellos se hace aún más urgente el esfuerzo por afirmar la unidad que es vocación fundamental de la Iglesia siguiendo el mandato y la oración del Señor: que seamos uno como lo son el Padre y el Hijo que también son uno en nosotros. Unidad que debe ser vivida sin retirarse de un mundo en el que las fuerzas del mal tienden a disociarnos (cf. Juan 17). Esta comunión (común unión) es don de Dios y tarea nuestra al mismo tiempo.

La creciente solidaridad de la Iglesia latinoamericana con los pobres y oprimidos ha provocado a veces preocupaciones respecto a la perspectiva religiosa de su tarea. ¿Estaría la Iglesia con ese compromiso perdiendo su identidad? El asunto es importante porque la personalidad propia es sin duda condición indispensable para un auténtico diálogo. La Iglesia encuentra su razón de ser en la misión que Cristo le dio, el anuncio del Evangelio. Sólo desde esa identidad podrá entablar un fecundo diálogo salvífico con el mundo en que se encuentra. Hoy, tal vez más que en otros momentos, ante ciertas tendencias presentes en la Iglesia es necesario consolidar

la identidad eclesial por fidelidad al Señor y por voluntad de servir a aquellos a quienes anunciamos su Palabra. Pero justamente una correcta inserción en el universo del pobre no desvirtúa la misión de la Iglesia, antes bien hace que toda ella encuentre su identidad como signo del Reino al que están llamados todos los seres humanos y en el que se privilegia a los últimos e insignificantes. La identidad eclesial no se pierde por causa de la solidaridad, se fortalece más bien. Paulo VI lo advirtió con firmeza en la clausura de Vaticano II y con expresiones que han dejado honda huella en la memoria eclesial, saliendo al paso de las críticas hechas a su pretendido exceso de humanismo [31].

Pero es verdad que debe pagarse un alto precio para ser auténticamente una Iglesia de los pobres. No el precio del ser y hacer propios de la Iglesia, sino el que viene de las reacciones hostiles que su tarea provoca. Al presente en América Latina esto significa ataques frecuentes a la Iglesia en sus representantes, lo que se traduce en un empeño por desvirtuar su misión, por traficar con su reputación, violar su libertad personal, negarles el derecho a vivir en el propio país, atentar contra su integridad física, llegando incluso al asesinato. La experiencia de la Cruz marca la vida cotidiana de muchos cristianos en América Latina.

---

(31) "Todo esto y cuanto podríamos aún decir sobre el valor humano del Concilio, ¿ha desviado acaso la mente de la Iglesia en Concilio hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna? Desviado no; vuelto, sí. (...) Y si recordamos, venerables hermanos e hijos todos aquí presentes, cómo en el rostro de cada hombre, especialmente si se ha hecho transparente por sus lágrimas y por sus dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo (cf. Mt. 25, 40), el Hijo del hombre, y si en el rostro de Cristo podemos y debemos, además, reconocer el rostro del Padre celestial: *Quien me ve a mí* –dijo Jesús– *ve también al Padre* (Juan 14, 9), nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocéntrico; tanto que podemos afirmar también: para conocer a Dios es necesario conocer al hombre". (Paulo VI, *El valor religioso del Concilio,* discurso del 7 de Diciembre de 1965).

La muerte de Mons. Oscar Romero constituye sin duda un hito en la vida de la Iglesia latinoamericana. Este gran obispo (es también el caso de Mons. Angelelli, en Argentina) se jugaba permanentemente la vida en sus homilías dominicales, con intervenciones que enfrentaban la presión de los grandes países, apoyando a las organizaciones populares; todo esto en un constante reclamo de una paz basada en la justicia. Varias veces recibió amenazas de muerte. El asesinato de seis sacerdotes en su país, El Salvador, en los años anteriores, era ya un aviso cercano.

Un mes antes de su propia muerte, decía dirigiéndose a los poderosos de su país: "No callen, a través de la violencia, a los que estamos haciendo esta exigencia, no continúen matando a los que estamos tratando de conseguir que haya una distribución justa del poder y las riquezas de nuestro país". Y añadía con serenidad y valentía: "Hablo en primera persona porque esta semana recibí un aviso de que estoy en la lista de los que serán eliminados la semana que viene. Pero que quede constancia que la voz de la justicia nadie la puede matar ya". Sabía lo que esto significaba para él; no se reía de la muerte, al contrario la respetaba. Por eso, como diría Javier Heraud, la esperó para acompañarla "solidario y solitario" (*Yo no me río de la muerte*). Con la soledad propia e inevitable del gesto definitivo, pero también con la solidaridad que implica la entrega de la propia vida.

Murió, lo mataron, por dar testimonio del Dios de la vida y de su predilección por los pobres y oprimidos. Por eso lanza un grito angustiado y exigente al ejército salvadoreño. "En nombre de Dios y de este sufrido pueblo, cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día, les suplico, les ruego, les ordeno: cesen la represión". Al día siguiente, en la tarde, su sangre selló la alianza que había hecho con Dios, con su pueblo y con la Iglesia. El martirio –en el sentido amplio del término– es la última obra de vida; en este caso, gesto concreto hacia el pobre y en él encuentro gratuito con el Señor.

Quienes han entregado y entregan su vida por el Evangelio dan prueba de la coherencia que él exige. El apóstol Santiago (1, 8 y 4, 8) nos previene contra el peligro de tener "doble alma" (*dípsyjos*); es decir hablar de una manera y actuar de otra. Lo que lleva a la muerte a Jesús, y a sus seguidores de hoy, es precisamente la coherencia entre su mensaje y su compromiso. Tradicionalmente decimos que la Iglesia se enriquece con la sangre de los mártires; la vitalidad presente –y dolorosa– del Pueblo de Dios en América Latina viene en gran parte de esa experiencia.

Ante el testimonio martirial, todos los juegos de poder, las acusaciones, los recelos aparecen en toda su mezquindad y evidencian su alejamiento del Evangelio. Esos testigos –y son muchos hoy en América Latina– de la fe en la resurrección del Señor prueban que los que siembran la muerte se irán con las manos vacías y que sólo los que defienden la vida tienen las manos llenas de historia.

## Conclusión

Al hablar de teología de la liberación nos hemos referido a un movimiento vasto, presente en diferentes áreas de la humanidad. La aspiración a la liberación de toda forma de esclavitud, que Juan Pablo II llama –una vez más– en su última encíclica "algo noble y válido" (*Sollicitudo* Nº 46), así como la presencia activa del Evangelio en los cristianos que comparten ese anhelo, han dado lugar a una búsqueda y una práctica en las que se arraiga una inteligencia de la fe puesta al servicio de la tarea evangelizadora de la Iglesia.

A veinte años del surgimiento de la teología de la liberación en América Latina y sobre todo de ese decisivo acontecimiento que fue Medellín estamos enfrentando nuevos desafíos. Mayor motivo para ahondar en nuestra fidelidad al Dios de la vida, a la Iglesia convocada a ser signo del Reino

y al pueblo que lucha por su liberación. En la carta a los obispos de Brasil, Juan Pablo II afirma: "la teología de la liberación es no sólo oportuna sino útil y necesaria. Ella debe constituir una nueva etapa, en estrecha conexión con las anteriores, de aquella reflexión teológica iniciada con la Tradición apostólica y continuada con los grandes Padres y Doctores, con el Magisterio ordinario y extraordinario y, en la época más reciente, con el rico patrimonio de la Doctrina Social de la Iglesia en los documentos que van de la *Rerum novarum* a la *Laborem Exercens*" (abril 1986, Nº 6).

Esta reflexión constituye, en efecto, "una nueva etapa" y por lo mismo busca estar en continuidad con la enseñanza de la Iglesia. En esa "estrecha conexión" quiere situarse la teología de la liberación tal como la entendemos. Su fuerza y significación nos parece que está en la *novedad* que viene de la atención a las vicisitudes históricas de nuestros pueblos y a sus vivencias de fe, verdaderos signos de los tiempos a través de los cuales el Señor nos interpela permanentemente; reside también en la *continuidad* que le viene de hundir sus raíces en la Escritura, la Tradición y el Magisterio. Ambos factores hacen que esta teología sea "oportuna, útil y necesaria", a la vez que determinan su evolución constante en tanto que "una reflexión sobre la práctica a la luz de la fe". De esa evolución hemos tratado en las páginas anteriores, y en ella nos situamos.

En el marco del V Centenario de la llegada del Evangelio a estas tierras, Juan Pablo II ha hablado de la necesidad de "una nueva evangelización". La expresión tiene alcances muy grandes. Hay que tener el valor de asumir lo que significa la novedad en este campo, con sus implicaciones de ruptura y de rumbo distinto. Anunciar el Reino de Dios es siempre algo nuevo, como permanentemente nuevo es el mandamiento del amor que él nos dejó (cf. Juan 13, 34). Pero hay además muchas otras razones para hablar de una evangelización renovada en nuestro continente. Las experiencias y las reflexiones acumuladas en las últimas décadas pueden actuar

como un resorte prensado capaz de dar un gran impulso a esa tarea.

Uno de los grandes logros de estos años es la vitalidad de la presencia del Evangelio entre nosotros. El giro tomado en Medellín, y ratificado por Puebla, cambió para muchos el perfil de la Iglesia en América Latina. Pese a nuestros inmensos problemas y a las situaciones particularmente dolorosas en que vive la gran mayoría de nuestro pueblo, es posible afirmar que la comunidad cristiana latinoamericana atraviesa un período fecundo y vital; ciertamente no fácil, pero cargado de Promesas. Causa por ello preocupación –en algunos momentos angustia– ver la renuencia y los ataques que se dan entre nosotros a las más fecundas tendencias de la pastoral y la teología.

Es verdad que los retos que confrontamos en Latinoamérica son muy grandes y que los cambios por realizar son profundos, incluso al interior de la Iglesia; Puebla llama por eso varias veces a la conversión de todos los cristianos y del conjunto de la Iglesia ante la pobreza que se vive en la región (cf. el capítulo "Opción preferencial por los pobres"). No obstante, las nuevas situaciones hay que afrontarlas con fe y con amor; según la Biblia el temor es lo contrario a ambas actitudes. En los evangelios la expresión "no teman" está ligada a la de "personas de poca fe" (cf. Mt. 14, 26-31), San Juan nos dice por su lado que allí donde hay amor no hay temor (cf. 1 Juan 4, 18).

No se trata de predicar la imprudencia y la irreflexión, sino de estar convencidos de que el Espíritu nos llevará hacia la verdad completa (cf. Juan 16, 13); su presencia está en el nuevo rostro de una Iglesia pobre, misionera y pascual que ha empezado a tomar la comunidad cristiana latinoamericana. Sería una traición al Espíritu, un pecado contra Él, perder lo conseguido en estos años ante cristianos y no cristianos del continente.

Juan XXIII nos dejó al respecto una pauta insuperable. En un texto arraigado en su gran sentido del Dios que "todo lo hace nuevo" (Apoc. 21, 5) y en su profunda esperanza, el Papa decía con una lucidez que atraviesa nuestra época: "Hoy más que nunca, ciertamente más que en los siglos pasados, estamos llamados a servir al hombre en cuanto tal y no sólo a los católicos; en relación a los derechos de la persona humana y no solamente a los de la Iglesia católica. Las circunstancias presentes, las exigencias de los últimos cincuenta años, la profundización doctrinal nos han conducido a realidades nuevas, como dije en el discurso de apertura del Concilio. No es el Evangelio el que cambia; somos nosotros los que comenzamos a comprenderlo mejor. Quien ha vivido largamente y se ha encontrado al inicio de este siglo frente a nuevas tareas de una actividad social que abarca a todo el hombre, quien ha vivido, como es mi caso, veinte años en Oriente, ocho en Francia y ha podido confrontar culturas y tradiciones diversas, sabe que ha llegado el momento de reconocer los signos de los tiempos, de coger la oportunidad y de *mirar lejos*" (32).

Mirar lejos. Más allá de nuestro pequeño mundo, de nuestras ideas y discusiones, de nuestros intereses, malos ratos y –por qué no decirlo– de nuestras razones y legítimos derechos. La Iglesia en América Latina requiere unir sus fuerzas y no desgastarlas en discusiones de poco aliento. Podrá así "coger la oportunidad" de una nueva evangelización que se haga, en solidaridad con todos, desde los más pobres e insignificantes. Para ello necesitamos reconocer la interpelación del Señor presente en los signos de los tiempos; ellos nos llaman a una interpretación, pero sobre todo a un compromiso con los demás que nos haga amigos del "Amigo de la vida" (Sabiduría 11, 26).

---

(32) Texto del 24 de Mayo de 1963, poco antes de su muerte, reproducido en A. y G. Alberigo *Giovanni XXIII. Profezía nella fedeltà* (Brescia, Queriniana, 1978) 494; subrayado nuestro.

Para concluir, que se nos permita contar aquí una anécdota personal. Hace pocos años me preguntó un periodista si yo escribiría hoy tal cual el libro "Teología de la Liberación". Mi respuesta consistió en decirle que el libro en los años transcurridos seguía igual a sí mismo, pero que yo estaba vivo y por consiguiente cambiando y avanzando gracias a experiencias, a observaciones recibidas, lecturas y discusiones. Ante su insistencia le pregunté si hoy escribiría él a su esposa una carta de amor en los mismos términos que 20 años atrás; me respondió que no, pero reconoció que su cariño permanecía... Mi libro es una carta de amor a Dios, a la Iglesia y al pueblo a los que pertenezco. El amor continúa vivo, pero se profundiza y varía la forma de expresarlo.

Febrero 1988.