

## **LAS DOS TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN EN LATINOAMÉRICA**

*Con frecuencia se ofrece una visión simplista de la «teología de la liberación» y se da una imagen superficial del quehacer teológico de América Latina. El artículo, desde una perspectiva histórica, quiere ayudar a evitar aquella visión y esta imagen. Para ello, hace ver cómo, a partir de los años setenta, se dio un cambio importante, que dividió a los teólogos y modificó la manera de hacer teología en el continente latinoamericano. Habla, en consecuencia, de dos plasmaciones diversas de teología de la liberación, analizando, de modo histórico y cronológico, las causas, el contexto de aparición, los objetivos y los resultados de esta doble teología.*

*Les deux théologies de la libération en Amérique latine, Etudes, 361 (1984) 149-161*

### **Crítica de la ideología dominante: la primera teología de la liberación**

Contrariamente a una opinión muy difundida, la teología latinoamericana comenzó a tener rasgos bien característicos antes del conocido libro de Gustavo Gutiérrez "La teología de la liberación". El verdadero inicio tuvo lugar a partir del trabajo que numerosos teólogos latinoamericanos realizaron poco antes del Vaticano II.

### **Función de la Universidad**

En el principio de los años 60, una evolución atravesaba toda América Latina y creaba un nuevo contexto apto para reflexionar la fe cristiana de modo renovador. Hasta 1964, año en que el golpe de estado militar del Brasil anunciaba la abrogación de sus privilegios, las universidades del Estado eran conducidas por el movimiento estudiantil, que intentaba dar a la universidad la libertad indispensable para poder resistir a los gobiernos y a las diversas presiones institucionales. Por el hecho de tener los estudiantes un papel decisivo en la vida universitaria, y al adquirir una autonomía política, la universidad del estado llegó a ser un modo de poder paralelo: un estado dentro del estado. Se convirtió así en una entidad capaz de aportar ideas políticas propias, teniendo la posibilidad de desenmascarar las ideologías mixtificantes que los gobiernos utilizaban para ocultar y justificar la condición inhumana de la mayor parte de la población.

En este contexto se desarrolló entre los estudiantes un nuevo modo de entender la fe cristiana. Esta visión implicaba una conversión, por lo menos en lo que hacía referencia a las consecuencias sociales de la fe. De esta manera el estudiante descubría que la cultura de su país, de hecho, beneficiaba a las clases dirigentes. No había ninguna necesidad de ser marxista para descubrir esta verdad de sentido común; aunque es cierto que en la universidad muchos cristianos captaron esta realidad a partir de la ayuda de sus compañeros marxistas. Este descubrimiento permitió a los estudiantes, y a los teólogos que trabajaban con ellos, la posibilidad de discernir lo que debían hacer la teología y el teólogo para denunciar los elementos anticristianos de una sociedad considerada cristiana.

Para concretar estas reflexiones recurriré a una experiencia que nos facilitará describir el paso de la primera teología de la liberación a la segunda.

Leonardo Boff narra que, después de unos meses de práctica pastoral en uno de los estados más pobres del Brasil, reflexionó seriamente sobre la fe cristiana juntamente con los componentes de unas comunidades de base. Tuvo dificultad en establecer un diálogo auténtico ya que los niveles culturales eran diferentes. Se estableció cierto intercambio cuando preguntó: "¿Cómo nos ha redimido Jesús?". Muchos respondieron: "por su cruz". Boff expone su reacción ante estas respuestas: "me pregunté, por qué esta clase de personas asocian inmediatamente redención y cruz. Sin duda porque no han conocido el carácter histórico de la redención; me refiero al proceso de liberación. Ello puede ser debido a que su vida esté hecha de sufrimientos y cruces; la cruz que la sociedad ha conseguido ponerles sobre sus hombros. Un Jesús que se limita a sufrir no libera: engendra el culto al sufrimiento y al fatalismo. Es muy importante la cruz en su verdadero lugar en el espíritu de las gentes del pueblo".

### **La praxis sin olvidar la ortodoxia**

El mencionado ejemplo puede ilustrar el método y el objetivo de esta primera teología de la liberación. Su punto de partida es una reflexión comprometida en el servicio de los hombres y descubre que la actuación de éstos va asociada a una teología que, de hecho, legitima los mecanismos opresores de la cultura.

Frente a esto se intenta formular una teología cristiana capaz de transformar esta praxis convirtiéndola en más liberadora. Así la teología se orienta hacia una ortopraxis que evita la pasividad y el fatalismo.

La descripción propuesta debería superar dos prejuicios. El primero consiste en creer que la teología de la liberación procede de la práctica; el segundo imagina que esta teología pretende tomar como criterio fundamental la ortopraxis, en vez de la ortodoxia.

Ciertamente, la praxis constituye un punto de partida: se trata de descubrir las posibles relaciones entre una conducta opresiva y deshumanizada y una instalación de la fe que puede favorecer tal conducta. En este sentido la primera teología de la liberación ha insistido en el valor hermenéutico de la praxis. Los teólogos competentes de América latina no reducen la teología a respuestas más o menos superficiales acerca de los problemas de la vida cotidiana.

Cuando nuestros teólogos insisten en el valor de la ortopraxis valoran plenamente la ortodoxia, pero están ante la heteropraxis, como puede ser cierto dolorismo y fatalismo que a veces desfigura la fe del creyente. Vivimos en países a la vez cristianos e inhumanos y no podemos ignorar el problema que plantea esta realidad. La humanización y la liberación de gentes de carne y hueso debería darnos, hasta cierto punto, la medida de nuestros éxitos teológicos, por más que sean provisorios y ambiguos.

Por ello nuestra primera teología de la liberación se propuso como objetivo reconstruir, en la medida de lo posible, el conjunto de la teología. Fieles a la ortodoxia y a la ortopraxis sentíamos la necesidad de reformular nuestro lenguaje teológico. No

teníamos la intención de crear un nuevo sector en la teología que hablase de la liberación, ni pretendíamos hacer de la liberación el centro explícito de la totalidad de la teología. Desde esta perspectiva, el título dado por G. Gutiérrez a su libro nos dio publicidad, pero al mismo tiempo difundió una imagen algo desfigurada de aquello que era nuestro objetivo.

Juzgábamos indispensable liberar la fe cristiana de cierta ideología. Esta liberación de la teología debía, a través de la pastoral, llegar a las diversas clases sociales según un ritmo diverso. La universidad era el medio natural en el que se esperaba el desarrollo de esta nueva tendencia. Fueron los estudiantes, y su medio social, la burguesía, los que acogieron los primeros elementos de esta teología que les interpelaba hacia una gozosa conversión y hacia un nuevo compromiso. Estas personas percibían su pertenencia al campo de los opresores y al mismo tiempo su propia vinculación a una ideología que era contraria a sus intereses. En cuanto cristianos experimentaban el deseo de luchar para liberar a los pobres y marginados, aunque fuese a costa de sus intereses materiales y de sus privilegios.

Creíamos nosotros, y algunos siguen creyéndolo así, que este movimiento, que se daba entre los miembros más activos y creativos de la iglesia, acabaría por llegar tarde o temprano a todos los oprimidos del continente, gracias a la actividad pastoral de la iglesia en su nueva orientación y en su nuevo anuncio del mensaje.

De este modo, la primera teología de la liberación pretendía alcanzar un objetivo de largo alcance y de gran envergadura. Pero la realidad fue otra.

## **La segunda teología: una teología desde los pobres**

Un nuevo lugar teológico había aparecido a través del desarrollo de esta primera teología de la liberación; las gentes del pueblo. Evidentemente esta realidad ya existía previamente, pero se la descubrió plenamente, como contexto teológico, a partir de los movimientos populares que se desarrollaron en la década de 1970-1980.

El desenvolvimiento de movimientos populares o populistas, como el peronismo, manifestó que el pueblo no había comprendido ni acogido favorablemente la primera teología de la liberación; de hecho, el pueblo había reaccionado contra la crítica dirigida a los elementos pretendidamente opresivos de la religiosidad popular y se había resistido a las nuevas orientaciones que intentaban reformarla.

La primera teología de la liberación no había suscitado la esperanza, el entusiasmo y la conversión que de ella se esperaba. Es cierto que el interés de los intelectuales cristianos hacia los pobres los había convertido en sospechosos para el statu quo, pero la persecución de los intelectuales de izquierda en la América latina no bastó para eliminar las sospechas que los separaban de la base.

Entonces se descubrió que si los teólogos querían comprender de verdad la fe popular les era preciso captar cómo vivían su fe los oprimidos. Para muchos teólogos esto significó una suerte de renuncia a sí mismos. En vez de enseñar, aprender. Ponerse a la escucha del pueblo, incorporarse al mundo de la gente sencilla, incluso mentalmente.

Esto supone abandonar la actitud de sospecha que es habitual entre los intelectuales y que tiende a ver a la gente del pueblo proclive al engaño.

Los teólogos, deseosos de realizar su tarea de pensadores profesionales en materia religiosa, comenzaron a sentirse llamados a estructurar y a unificar el modo cómo las gentes vivían su fe, y asimismo procuraron legitimar y defender las prácticas que de ahí se derivaban. Así Enrique Dussel utilizará la expresión "en la escuela de los pobres"; Leonardo Boff se refiere a una "iglesia nacida de los pobres"; y Gustavo Gutiérrez escribirá un libro titulado "La fuerza histórica de los pobres".

Es cierto que no todos los teólogos admitieron este cambio. Algunos siguen reivindicando su función de crítica fundamental, pues sospechan que esta segunda teología puede ser vivida como un instrumento de opresión, y por lo mismo, como una teología no cristiana.

Nos hallamos ante dos formas de teología de la liberación que comparten la misma intención profunda: liberar a los que sufren las estructuras injustas existentes en nuestro continente, haciendo más humanas sus condiciones de vida. Pero esto no debe obscurecer la realidad de que nos hallamos ante dos teologías diversas que llevan el mismo nombre.

## **Resultado insuficiente**

Podemos enumerar algunas de las características opuestas de estas dos teologías: su alcance; método; presupuestos, y consecuencias pastorales.

Si consideramos el alcance de los dos movimientos, parece que no han conseguido plenamente el desarrollo que habían esperado.

Es una realidad constatable que el primer movimiento del que hemos tratado no ha logrado dotar a la iglesia de Latinoamérica de una teología libre de ideologías subyacentes. Por ello no ha podido tratar los habituales temas de pastoral de modo liberador. Varias causas han contribuido a este fracaso.

La primera causa ha sido la terminología. En vez de reasumir la antigua terminología, y dar lentamente un nuevo contenido a los diversos tratados, el intento renovador designó a la teología con un nombre nuevo que parecía denotar una teología nueva y peligrosa, más preocupada por la política que por el progreso serio de la teología en las universidades y seminarios. A este peligro intrínseco se unieron presiones y amenazas del estado contra la iglesia para obligarla a suprimir toda actividad explícitamente vinculada a la teología de la liberación.

Por otra parte, la nueva teología creó una corriente de duda y de crítica severa hacia la religiosidad popular, o mejor, hacia el catolicismo popular. Este ataque provocó una reacción de las autoridades eclesíásticas que se esforzaban por mantener las masas en la iglesia. La acusación de influjo marxista brindó una ocasión fácil, aunque injusta, para impedir la enseñanza a estos teólogos.

Veinte años después de su comienzo esta teología se enzarza en discusiones con otros teólogos y se ocupa más en justificarse a sí misma que en elaborar un discurso teológico propio.

### **Religiosidad popular y diversidad cultural**

Por lo que respecta al segundo movimiento de la teología de la liberación, si se trata de medir exactamente hasta qué punto ha alcanzado su objetivo, se puede afirmar que solamente lo ha logrado a medias.

Es cierto que este movimiento ha conseguido la simpatía de una parte importante de la jerarquía. Ha disipado muchas sospechas al reconocer en la religiosidad de la gente sencilla un elemento que suele ser liberador. Allí donde la iglesia se sentía particularmente fuerte para proteger al pueblo aun contra el gobierno y la represión, como en el caso del Brasil, esta teología fue ampliamente aceptada. La conferencia de Puebla fue, si no la aceptación del movimiento liberador, por lo menos un compromiso entre éste y los que deseaban una condena global de la teología de la liberación.

Para esta segunda teología de la liberación el problema reside en salvar y promover los valores cristianos de la cultura popular. Para hacer esto es preciso estar inmerso en ella y conservarse en estado atento. En realidad, una determinada cultura, contiene habitualmente elementos negativos, pero el teólogo puede descubrir en la misma privilegiados aspectos liberadores.

En este punto los resultados no han sido completamente satisfactorios.

La América latina constituye un verdadero mosaico de culturas, en un grado y profundidad difíciles de imaginar desde fuera. El problema no reside en la existencia de inmigrantes europeos o asiáticos. Se trata en realidad de las antiguas culturas de los aztecas, de los mayas, incas, y otras que jalonan el continente. Estas culturas han formado unos enclaves en una civilización occidental aportada e impuesta por los conquistadores. A esto debería añadirse, en muchos países, la introducción de esclavos africanos privados de su religión de modo violento. Hay que reconocer que estas comunidades americanas o africanas han conseguido salvaguardar sus antiguas religiones y culturas bajo nombres, ritos y dogmas cristianos. Esta supervivencia ha supuesto un esfuerzo enorme por parte de las culturas indígenas. La lucha ha revestido un carácter liberador ya que en realidad se trata del derecho de unos pueblos a mantener su propia cultura.

La cultura de los antiguos pueblos de Latinoamérica y África manifiesta ciertos valores que pueden considerarse cristianos cuando se los compara con los valores de la sociedad de consumo y con el creciente individualismo de la cultura urbana occidental.

La segunda teología de la liberación ha concedido una gran importancia a estos valores. Pero no ha tenido suficientemente presente el carácter monolítico de las culturas mencionadas. Muchos de los esfuerzos que se han realizado para salvaguardar los valores cristianos de éstos pueblos, separándolos de los contravalores subyacentes en las mismas civilizaciones han fracasado porque los teólogos no han comprendido que en estas culturas todo está ligado a una comprensión unitaria de la existencia. Se trata de

una cuestión de supervivencia en la que cualquier cambio, también el religioso, aparece como sumamente peligroso.

Por ello, pensamos que en este terreno, el resultado no ha sido realmente satisfactorio.

### **Retorno a una filosofía de la alteridad**

Si, finalmente, consideramos el problema del método, podemos referirnos a las constataciones de Jon Sobrino, otro teólogo de la liberación que ha evolucionado de la primera a la segunda posición.

En un congreso tenido en Méjico, en 1975, Sobrino afirmaba que la teología de Latinoamérica pretende liberarse de las ideologías y que, metodológicamente, las ciencias sociales ocupan en esta teología el lugar que en siglos pasados ocupaba la filosofía.

En un artículo posterior, Sobrino pasa explícitamente a la segunda teología de la liberación: la que reflexiona desde los pobres. El subtítulo del trabajo es significativo: "Los pobres: el lugar teológico de la eclesiología". El punto central de su aportación se halla en la necesidad que tiene el teólogo de convertirse y situarse en el puesto del otro, de llegar a ser otro.

Llegar a ser "el otro" en la iglesia. Esta transformación profunda ocupa el lugar que el primer movimiento de la teología de la liberación atribuía a las ciencias sociales para liberarse de las ideologías. No deja de ser paradójico ver que la segunda teología de la liberación retorna de algún modo a la filosofía ya que ésta le confiere una base de reflexión para llegar a ser otro en medio del pueblo.

### **Conclusión**

A modo de conclusión ofrezco unas constataciones. Ciertamente, los esfuerzos realizados para liberar a las mismas personas, y el trabajo efectuado para darles una existencia más humana, deberían ser vistos como tareas complementarias. Sin embargo, los dos sistemas parten de presupuestos contrarios, adoptan estrategias diferentes, y sus diversos métodos no parecen compatibles en la práctica. Tal vez la única constatación obvia sea la de que después de veinte años de actividad la teología de la liberación se halla en plena vitalidad y a la vez toma diversas formas según los diversos grupos y clases de la sociedad en las que se elabora. Nuestra común esperanza es la de que podamos llegar a la convergencia de estas formas diversas.

**Tradujo y condensó: ANTONI M.<sup>a</sup> TORTRAS**