

DESAFÍOS DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN AL NORTE GLOBAL

Challenges of the Latin-American Theology of Liberation to the Global North

Juan José Tamayo*

RESUMEN

La Teología de la Liberación ha sido un signo de contradicción que incomodó a determinados sectores de la institución eclesial y civil de nuestra sociedad. A pesar de una férrea oposición y acusaciones despiadadas, la teología de la liberación se fue consolidando en la historia, como una teología que se presenta como intercultural, interreligiosa e interétnica en un ámbito comunitario.

La Teología de la Liberación tiene como referencia la cultura de la austeridad, de la defensa de los derechos humanos y de la tierra. Se desarrolla en una visión cosmocéntrica, en una historia concebida como cautiverio, pero enfocada en la liberación.

La razón es compasiva y práctica del recuerdo añorante, abierto a la esperanza y la razón anamnética, que construye una espiritualidad liberadora, para un cristianismo intercultural y fraterno. La Teología de la Liberación no está muerta, está viva y es un gran aporte teológico para nuestro tiempo.

Palabras clave

Teología, liberación, neoliberalismo, globalización, política, concientización, pobres, justicia.

ABSTRACT

The Theology of Liberation has been a sign of contradiction that bothered certain sectors of the ecclesial and civil institution of our society. Despite fierce opposition and ruthless accusations, the theology of liberation was consolidated in history, as a theology that is presented as intercultural, interreligious and inter-ethnic in a community setting.

The Theology of Liberation has as reference the culture of austerity, of the defense of human rights and of the earth. It develops in a cosmocentric vision, in a history conceived as captivity, but focused on liberation.

* Profesor emérito de la Universidad Carlos III de Madrid

The reason is compassionate and practical of the yearning memory, open to hope and anamnestic reason, which builds a liberating spirituality, for an intercultural and fraternal Christianity. The Theology of Liberation is not dead, it is alive and it is a great theological contribution for our time.

Keywords

Theology, liberation, neoliberalism, globalization, politics, awareness, poor, justice

¿Ha muerto la teología de la liberación?

En unas declaraciones con motivo del estreno en España de su película *Vicky, Cristina, Barcelona*, Woody Allen osó afirmar no sin cierto sentido del humor: "Ha muerto Dios, ha muerto Marx, ha muerto Nietzsche, ha muerto la teología de la liberación y yo no gozo de buena salud". Efectivamente por esos días Woody Allen sufría una pasajera afección gripal, de la que pronto se recuperaría.

En 2015 monseñor Carlos Aguiar Retes en Roma al salir de una audiencia con el Papa Francisco con motivo de su despedida de la presidencia del CELAM declaró que "las figuras relevantes de la Teología de la Liberación (TL) son personas ancianas y, como tal, como la expresión de lo que fue, está muy está anciana, si no es que ya está muerta... Hoy en día no está más el tema de la teología de la liberación, que había sido planteada con una base sociológica que no cuadraba con la base teológica".

Las pronunció justamente cuando el Papa Francisco estaba dando muestras de acercamiento a dicha teología casi a diario. Había recibido a Gustavo Gutiérrez en audiencia en el Vaticano; había levantado la suspensión a *divinis* del padre Miguel D' Escoto, ex ministro de Asuntos Exteriores del Gobierno Sandinista de Nicaragua. Había publicado la Exhortación Apostólica *La alegría del*

Evangelio y la Encíclica *Laudato Si'*. *Sobre el cuidado de la casa común*, para cuya redacción solicitó el asesoramiento y la colaboración del teólogo de la liberación brasileño Leonardo Boff, sancionado en dos ocasiones durante el pontificado de Juan Pablo II por el cardenal Ratzinger siendo presidente de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Ante las numerosas y muy severas críticas que recibió Aguiar Retes por tamaño desprecio hacia la TL, el propio arzobispo quiso matizarlas en unas declaraciones a NOTICELAM –plataforma digital del CELAM– que, a mi juicio, pusieron más en evidencia su rechazo hacia dicha teología. En las nuevas declaraciones recordaba la existencia de una corriente basada "en el análisis marxista que llevó a una ideologización del mensaje evangélico" y creía necesario redireccionarla a través del desarrollo de "una teología de la liberación con una base bíblica espiritual". Unas y otras declaraciones estaban en plena sintonía con la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1984, que condenaba a la TL.

¿Es verdad que ha muerto la teología de la liberación? Por doquier se oye esta pregunta, sobre todo en el Norte Global, inmerso en una religión aliada con el neoliberalismo. Y cada vez de manera más persistente. A decir verdad, la pregunta puede estar justificada por el velo de

silencio que se tiende sobre ella. A esto cabe añadir que la expresión "teología de la liberación" apenas aparece ya en los títulos de los libros, a diferencia de la proliferación con que aparecía en las décadas anteriores. Y ya se sabe: aquello de lo que no se habla no existe, y menos si no está en los escaparates de las librerías.

Pareciera que se la hubiere llevado por delante el huracán de la globalización, sin dejar ni huella de su nombre, o que hubiera sido absorbida por el pensamiento único. Y todo, en un acto de rendición incondicional, sin ofrecer resistencia. Hay, incluso, quienes la sitúan artemeramente en la órbita del socialismo real y creen que ha caído fulminantemente como cayó el muro de Berlín y que, como éste, se ha convertido en un resto del pasado que se visita reverencialmente con el deseo de que no vuelva a construirse.

Acoso y derribo

Si a esto añadimos las operaciones de acoso y derribo, casi desde su nacimiento hace cuarenta años, de que fue objeto por parte del Vaticano, e incluso del Pentágono, que en esta causa han demostrado una sospechosa complicidad, no es de extrañar que la muerte de la TL sea considerada hoy por muchos un hecho incuestionable y no sólo una pregunta inquietante.

Las cosas son, sin embargo, más complejas. Se presenta como afirmaciones probadas lo que no más que deseos y juicios de valor de sus adversarios u opiniones de aparente rigor científico, pero que no resisten la comprobación de los hechos. Porque ni la globalización ha logrado someter a la TL a su lógica excluyente, ni el pensamiento único ha conseguido domesticar la impenitente función crítica de dicha teología, ni su

suerte estuvo nunca asociada a la del socialismo real.

El Vaticano, en su particular campaña contra la TL, llegó a acusarla de utilizar una hermenéutica racionalista, de haber aceptado préstamos del marxismo acríticamente, de haber introducido la lucha de clases en la Iglesia y de reducir la salvación cristiana a un proyecto de liberación política.

Las gruesas condenas de antaño, que más que descripciones objetivas o críticas razonables, eran simple caricatura y que cualquier parecido con la realidad era coincidencia, se repitieron de manera insistente durante los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Con inmoderación verbal y falta de rigor intelectual. Coincidiendo con la conmemoración de los veinticinco aniversarios de la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la teología de la liberación *Libertatis nuntius* (06-08-1984), Benedicto XVI volvió a condenar la TL en diciembre de 2009 ante un grupo de obispos brasileños:

"Suplico a cuantos en algún modo se sientan atraídos, envueltos o involucrados por *ciertos principios engañosos de la teología de la liberación* –dijo–, que se confronten nuevamente con la referida Instrucción". La Instrucción advertía sobre "los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y la vida cristiana, que implican ciertas formas de TL que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista".

A juicio de Benedicto XVI, la TL ha provocado consecuencias "más o menos visibles", como "rebelión, división, disenso, ofensa y anarquía", ha creado entre las comunidades diocesanas "gran sufrimiento o grave pérdida de fuerzas vivas". Sus

"graves consecuencias ideológicas – agregó- "conducen inevitablemente a traicionar la causa de los pobres"

Una teología intercultural, interreligiosa e interétnica

Yo creo que tanto el velo de silencio que se tiende sobre la TL como las críticas vertidas contra ella lo que hacen es negar la evidencia. Y la evidencia es que sigue viva y activa en el nuevo escenario político y religiosos de América Latina. Más aún, ha trascendido el escenario geocultural latinoamericano y se ha convertido en una gran corriente de pensamiento de alcance mundial con numerosas ramificaciones atendiendo a las señas de identidad de cada continente o región del mundo, sobre todo del Sur Global. Bien puede afirmarse que se trata ya de una teología universal al tiempo que intercultural, interreligiosa e interétnica. O, para ser más precisos, es una teología cuya universalidad se expresa de manera polifónica tanto cultural y étnica como religiosa.

La TL ha desenmascarado los efectos destructivos, devastadores, mejor, de la globalización neoliberal en la economía, la política, el tejido social y el medio ambiente, ha opuesto resistencia al pensamiento único, desmintiendo sus falaces verdades universales, y se ha mostrado siempre crítica del socialismo real, abogando por un socialismo democrático.

Mis frecuentes viajes a América Latina –los últimos meses a El Salvador, Guatemala, México, Brasil, Ecuador y Perú- me permiten confirmar la vitalidad y el dinamismo de la TL. Su método, caracterizado por la doble mediación, socio-analítica y hermenéutica, y la orientación hacia la praxis, están muy presentes en los diferentes ámbitos de

la vida religiosa y social: comunidades de base, movimientos cristianos proféticos, sacerdotes, religiosos y religiosas, obispos, movimientos sociales, organizaciones de derechos humanos, colectivos de educación popular a través del método de concientización de Paulo Freire, gobiernos regionales o nacionales, etc.

La metodología de la TL es hoy muy seguida entre las teólogas y los teólogos latinoamericanos, y sus aportaciones son reconocidas y tenidas en cuenta por los antropólogos, sociólogos del derecho, científicos sociales y expertos en ciencia política, sobre todo en el Sur Global. La TL no se limita a repetir miméticamente lo dicho y escrito por sus fundadores hace cuarenta años. Intenta, más bien, responder a los nuevos desafíos de manera crítica y creativa, sin renunciar al impulso ético-profético originario, pero sin quedarse en las formulaciones fundacionales que, como las actuales, son relativas.

En América Latina hoy se elabora la TL a partir de los nuevos sujetos que están emergiendo con fuerza y protagonizan los cambios estructurales, guiándolos en dirección a la transformación de las estructuras y al despertar de las plurales subjetividades en interacción. Coincido a este respecto con la antropóloga mexicana Marcela Lagarde, quien afirma:

Los nuevos sujetos, con sus antiguas y nuevas historias y sus rostros cambiantes, develan las varias formas de la enajenación y luchan por eliminar las prácticas, las relaciones y la cultura que generan opresión y miseria. Enfrentan de manera dramática la adversidad y destinan nuevos esfuerzos sociales para convencer, ser escuchados y dialogar. Es notable que a pesar

de las normas y de los pactos de poder que los excluyen, esos nuevos sujetos han alcanzado logros enormes, aunque todavía sean insuficientes.

Estos sujetos son conscientes de que el actual modelo de desarrollo neoliberal, globalizador, radicalmente injusto y uniforme, no sólo no les proporciona posibilidades de mejora, sino que le somete a un proceso de marginación y exclusión crecientes. En suma, la muerte de la TL expresa más bien el deseo de sus adversarios que su estado real de salud.

Lo que pasa es que la opinión pública, no pocos movimientos sociales y algunos colectivos eclesiales se han quedado con la foto fija de finales de los años sesenta y principios de los setenta del siglo pasado, de los inicios de la TL y de sus figuras estelares: Su nacimiento tuvo lugar en uno de los momentos de más alta temperatura utópica: irrupción del Tercer Mundo en la esfera internacional, Mayo del 68, Primavera de Praga, Revolución de los derechos civiles en USA, la II Conferencia Episcopal Latinoamericana celebrada en Medellín (Colombia), el Vigésimo aniversario de la Declaración de los Derechos Humanos, la Revolución cubana, la Teoría de la dependencia, la Primavera eclesial con el Vaticano II y las diferentes Conferencias del Consejo Mundial de Iglesias.

Estos fenómenos están muy grabados en el imaginario colectivo, también en el religioso de América Latina. Fue en ese contexto tan esperanzador en el que surgió la TL en América Latina, la primera corriente teológica o una de las primeras nacida en el Tercer Mundo con identidad, metodología y espiritualidad propias como respuesta a los desafíos

del continente latinoamericano. Ésta ha sido sin duda una de las principales aportaciones al cristianismo, a las iglesias, a la teología, a los movimientos sociales e incluso a las ciencias sociales.

Pero no podemos quedarnos en la foto fija de los inicios. La TL no es una teología de hoja perenne, ni se mueve en el horizonte de la razón pura, sino que piensa la realidad y la fe en el horizonte de la razón práctica, se reformula en el terreno de la razón crítica y se vive en el contexto de los procesos históricos de liberación a partir de los nuevos sujetos de transformación social. Se mueve en el terreno de la ortopraxis y no de la rígida ortodoxia.

No es una teología de sacristía, ni se elabora en los lugares de culto al margen de la vida, sino una teología de la calle, de la realidad histórica, que intenta responder a los desafíos, las preguntas, las interpelaciones y los problemas más acuciantes de los hombres y mujeres de nuestro tiempo, sobre todo de las mayorías populares oprimidas. Se trata, en fin, de una teología *in fieri* fiel a su intuición primera, la opción por los pobres, pero atenta a los signos cambiantes de los tiempos.

El nuevo paradigma de la teología latinoamericana de la liberación cuestiona desde sus cimientos la metodología teológica, tanto la tradicional como la moderna, interpela a nivel personal en lo más profundo de la experiencia humana, cuestiona modos de ser y de vida instalados en el orden establecido, tanto sociopolítico como religioso, y plantea importantes *desafíos a las iglesias y a las sociedades del Norte Global*, que resumo en los siguientes:

- del individualismo a la comunidad;

- de la civilización de la riqueza a la cultura de la austeridad;
- de la retórica de los derechos humanos a la defensa de los derechos de los pobres;
- del fuera de la Iglesia no hay salvación al fuera de los pobres no hay salvación;
- del antropocentrismo al cosmocentrismo: derechos humanos, derechos de la tierra;
- de la historia como progreso a la historia como cautiverio y liberación;
- de la razón instrumental a la razón compasiva;
- de la espiritualidad evasiva a la espiritualidad liberadora;
- de la Iglesia culturalmente mono-céntrica al cristianismo intercultural;
- de la TL cristianocéntrica a la TL interreligiosa;
- del cristianismo patriarcal al cristianismo en perspectiva de género.

Del individualismo a la comunidad

Una de las características de la modernidad europea ha sido la afirmación del individuo y la defensa de la persona como sujeto. Se trata de una propuesta auténticamente revolucionaria. Pero la derivación última ha sido el *individualismo*, que ha terminado por negar el principio de alteridad y el carácter comunitario de la persona. La libertad individual se entiende como valor absoluto sin dimensión social. El fruto de la libertad individual es la libre iniciativa, que desemboca en libre mercado y, a la postre, en mercado único y pensamiento único.

Desaparece toda posibilidad de elegir. La libre iniciativa genera una competitividad feroz y agresiva, que se

orienta a la propia superación y al éxito individual y desemboca en el "sálvese quien pueda". La consecuencia es el culto al dinero convertido en ídolo, al que se le rinde culto y se le ofrecen sacrificios de vidas humanas, las de los pobres, y de la naturaleza en la modalidad de tala de bosques, contaminación del aire, adulteración de los alimentos, etc.

El neoliberalismo tiene una concepción insolidaria de la existencia, que da lugar a la creación de franjas cada vez más anchas y de simas cada vez más profundas de marginación. El principio moral de la actividad económica es el propio interés. Considera la justicia social como fruto de la superstición y como pretexto para coaccionar. El altruismo, que está en la base de la justicia social, es, para el neoliberalismo, una actitud de grupos cerrados, no verdadera política social.

Frente a la reclusión del ser humano en el individualismo insolidario, la TL muestra una gran sensibilidad hacia el carácter comunitario de la existencia humana y la dimensión solidaria que emana directamente de la fe cristiana, cuya expresión más viva son las *comunidades eclesiales de base*, ámbito privilegiado para la experiencia religiosa, cauce organizativo de relaciones simétricas e igualitarias y espacio de visibilidad no jerarquizado. A partir de la vivencia comunitaria, el cristianismo latinoamericano está contribuyendo eficazmente a reconstruir las alteridades negadas: culturas pisoteadas, mujeres discriminadas, clases expoliadas, razas sojuzgadas y religiones olvidadas. El sujeto de la fe, no se olvide, es el yo como hermano y hermana.

La ética que emana de dicha concepción comunitaria de la vida se caracteriza por la liberación, la justicia, la gratuidad, la alteridad, la hospitalidad,

la fraternidad-sororidad, la paz, la vida, la incompatibilidad entre Dios y el dinero, etc.

De la civilización de la riqueza a la cultura de la austeridad

El neoliberalismo económico y político, que ha triunfado en las sociedades desarrolladas y se impone cada vez con más fuerza en América Latina, propicia una civilización de la riqueza sustentada en tres pilares: la acumulación privada del capital como base fundamental del desarrollo (crecimiento), la posesión individual como base fundamental de la autoafirmación y el consumismo como base de la propia seguridad. Pedro Casaldáliga define con razón el neoliberalismo como la gran blasfemia de nuestro tiempo.

La TL cuestiona de raíz la civilización de la riqueza propuesta por el neoliberalismo, porque es *discriminatoria y selectiva* y, en consecuencia, *no universalizable*. Propone como alternativa una "civilización de la austeridad compartida", según la certera formulación de Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría. El motor de dicha civilización no puede ser la acumulación de bienes y el disfrute individual de la riqueza, sino la satisfacción de las necesidades básicas y la solidaridad compartida. El paso de una civilización de la riqueza a una cultura de la austeridad compartida conlleva la puesta en marcha de lo que Metz llama una "revolución antropológica" (Metz, 1982), que exige:

- liberarnos de nuestra riqueza y bienestar sobreabundantes y optar por una cultura del compartir;
- liberarnos de nuestro consumo, en el que terminamos por consumirnos nosotros mismos, y optar por la austeridad;
- liberarnos de nuestra prepotencia,

que nos hace fuertes ante los demás, pero impotentes ante nosotros mismos, y optar por la virtud que se afirma en la debilidad;

- liberarnos de nuestro dominio sobre los otros, a quienes solemos tratar como objetos de uso y disfrute, y sobre la naturaleza, de la que nos apropiamos como si se tratara de un bien sin dueño, y optar por unas relaciones simétricas y no opresivas;
- liberarnos de nuestra apatía ante el dolor humano, ante el sufrimiento de las víctimas, y optar por la misericordia y la compasión con las personas que sufren;
- liberarnos de nuestra supuesta inocencia ética, de nuestra falsa neutralidad política y de nuestra tendencia a lavarnos las manos ante los problemas del mundo, y comprometernos en la vida política, en los movimientos sociales y en cuantas organizaciones trabajan por otro mundo posible.
- liberarnos de nuestra mentalidad patriarcal y machista, que lleva derechamente a la discriminación y a la marginación de las mujeres en todos los terrenos de la vida, y optar por una sociedad igualitaria de hombres y mujeres bajo el signo de emancipación;
- renunciar a la colaboración con los poderes opresores de todo signo (económico, político, militar, religioso, etc.) y optar por las virtudes que no tienen que ver con la dominación, por ejemplo, la amistad, el diálogo, la convivencia, el goce de la vida, el disfrute de la naturaleza, la gratuidad, la solidaridad, la proximidad, el desasimiento, la contemplación gozosa, la fraternidad-sororidad;

- liberarnos de nuestras actitudes excluyentes, y optar por la construcción de un mundo donde quepamos todos.
- liberarnos de nuestro estrecho mundo tribal, que nos lleva a encerrarnos en nuestro yo, nuestra familia, nuestra profesión, nuestra cultura, nuestra religión, y abrirnos a la solidaridad sin fronteras, que nos lleva a trabajar por una sociedad intercultural, interreligiosa, interétnica y, en definitiva, interdependiente.

De la retórica de los derechos humanos a la defensa de los derechos de los pobres

Vivimos inmersos en la cultura de los derechos humanos, una cultura que suele considerarse universal tanto en su fundamentación y su contenido como en su desarrollo normativo. Es una cultura de consenso que apenas tiene detractores, aunque sí críticos de su formulación conceptual, su regulación jurídica y su aplicación a veces selectivamente excluyente.

A su vez vivimos inmersos en una cultura que transgrede los derechos humanos de manera sistemática, no sólo en el plano individual, sino también, y de manera muy acusada, en el estructural e institucional, a veces con el silencio cómplice e incluso con la colaboración necesaria de los organismos nacionales, regionales e internacionales encargados de velar por su cumplimiento, la mayoría de las veces para proteger intereses del Imperio y de las empresas multinacionales bajo el paraguas de la globalización neoliberal. Pareciera que los derechos humanos fueran todavía la asignatura pendiente o, en palabras de José Saramago, la utopía del siglo XXI.

El neoliberalismo niega toda fundamentación antropológica de los derechos humanos, los priva de su universalidad, que se convierte en mera retórica tras la que se esconde la defensa de sus intereses, y establece una base y una lógica puramente económicas para su ejercicio, la de la propiedad, la acumulación y el poder adquisitivo. En la cultura neoliberal los derechos humanos tienden a reducirse a los títulos de propiedad. Sólo quienes son propietarios, quienes detentan el poder económico, son sujetos de derechos. Cuanto más poder adquisitivo, más derechos.

Es especialmente en el Tercer Mundo donde resulta más llamativa y creciente la *contradicción* entre las declaraciones formales de los derechos humanos y la negación real de los derechos de los pobres. La supuesta universalidad de los derechos humanos y sociales, y su aparentemente sólida fundamentación *no se compaginan* con su transgresión permanente en las mayorías populares del Tercer Mundo y los sectores marginados del Primer Mundo.

Si no se corrige a tiempo esta contradicción, puede suceder que el discurso humanista de las declaraciones universales de los derechos humanos se convierta en instrumento de legitimación de todo tipo de discriminaciones. Esa vigilancia es la que pretende ejercer la TL, desenmascarando la retórica vacía que se oculta tras las referidas declaraciones, intentando llenarlas de contenido real y abogando por la defensa real de los derechos de los pobres. Pero no sólo derechos proclamados, ni derechos en abstracto. La TL hace extensibles los derechos humanos a quienes hoy más carecen de ellos: mujeres doble o triplemente oprimidas, indígenas, afrodescendientes, campesinos, religiones

sojuzgadas, culturas destruidas, la tierra explotada, etc.

Del "fuera de la Iglesia no hay salvación" al "fuera de los pobres no hay salvación"

Durante largos siglos en el cristianismo imperó el *eclesiocentrismo*. La Iglesia se consideraba la única mediación de la salvación y el único criterio de referencia para acceder a Dios. Tal concepción quedó plasmada en la conocida fórmula de san Cipriano: "Fuera de la Iglesia no hay salvación". Se trataba de una visión exclusivista y excluyente, que se sustentaba en la imagen del "arca de Noé", donde cabían sólo unos pocos.

El criterio eclesiocéntrico exclusivista fue cuestionado por el Vaticano II, que ofreció una imagen más inclusiva de la salvación, no mediada sólo por la pertenencia a la Iglesia (católica) visible, sino abierta a otras mediaciones antropológicas y cosmocéntricas. Tal concepción se tradujo en la feliz formulación del teólogo holandés recientemente fallecido Edward Schillebeeckx: "Fuera del mundo no hay salvación".

La salvación tiene lugar en el mundo. Las religiones y las iglesias no son la salvación ni poseen el monopolio de esta. Son -o pueden ser- sacramentos de salvación, sacramento del encuentro con Dios, pero no a cualquier precio, sino en la medida en que vivan con autenticidad los valores de justicia y libertad y estén radicadas liberadoramente en el mundo.

La TL da un paso adelante y reformula desde la radicalidad evangélica el axioma precedente en estos términos: "Fuera de los pobres no hay salvación" (Sobriño, 2007). Se pasa de la centralidad soteriológica de la

Iglesia o del mundo a la centralidad de los marginados. Con ello queremos significar no sólo que los pobres acceden de manera preferente a la salvación, sino también -en palabras de Ellacuría- que "son también los salvadores por antonomasia, los que van a realizar la verdadera salvación y la liberación integral".

Los pobres poseen una *potencialidad soteriológica universal*, que se activa históricamente cuando se vive la solidaridad del "nosotros" en clave de fraternidad y sororidad. Tal potencialidad está reflejada en el título de la obra de G. Gutiérrez: *La fuerza histórica de los pobres* y es formulada con gran belleza literaria por el escritor francés Georges Bernanos: "Los pobres salvarán al mundo. Y lo salvarán sin querer. Lo salvarán a pesar de ellos mismos. No pedirán nada a cambio, sencillamente porque no saben el precio del servicio que prestan".

Del antropocentrismo al cosmocentrismo: derechos humanos, derechos de la tierra

La teología cristiana se ha movido en el paradigma antropocéntrico. Y lo ha justificado a partir de los textos del Génesis sobre la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios y del mandato recibido por Dios de dominar la tierra. Pero se ha olvidado de otras tradiciones utópico-ecológicas como recorren la Biblia judía y la Biblia cristiana, como la alianza de Dios con la humanidad y la naturaleza después del diluvio (Gn 9), el derecho de la tierra al descanso sabático, la plena reconciliación del ser humano con los animales, incluso los más violentos (Is 11,6-9). La teología moderna asumió sin dificultad el giro antropológico, pero descuidó el horizonte ecológico. Se reconcilió con el progreso y con el modelo de desarrollo

científico-técnico de la modernidad y fue alejándose paulatinamente de filosofía de la naturaleza. Buena parte de la teología del Primer Mundo se mueve todavía hoy dentro de ese modelo.

También la TL en un principio se ubicó dentro del giro antropológico e intentó responder con rigor metodológico y sentido ético al grito de los pobres, al sufrimiento de las mayorías populares en América Latina, descuidando el grito de la tierra. Fue a partir de su inicio, la TL respondió al grito de los pobres. A partir de los años noventa del siglo pasado, gracias a las investigaciones ecológicas y a las reflexiones teológicas de Leonardo Boff, sin renunciar a la opción por los pobres como imperativo ético fundamental, intentó superar los límites de la primera época y respondió al grito de la tierra. Surge así el paradigma teología ecológica de la liberación, abierta a las ciencias que estudian la vida y el cosmos: eco-logía, bio-logía, bioética, bio-química, bio-física, cosmo-logía, geo-logía, etc.

Conforme al nuevo paradigma, la relación del ser humano con la naturaleza ya no es de sujeto opresor y depredador a objeto oprimido y depredador, sino de sujeto a sujeto, con el consiguiente reconocimiento de los derechos de la tierra en plena sintonía con la teología paulina (Rom 8,19-25).

De la historia como progreso a la historia como cautiverio, pero también como liberación

No progreso sin más, sino cautiverio y liberación: ésa es la concepción de la historia de la TL. La Ilustración entiende la historia humana como un *proceso progresivo hacia la emancipación humana*, que culminará con la realización definitiva del ser humano ideal; pero no de todos

los seres humanos, sino de los que han accedido a la cima de la racionalidad moderna. Enseguida se apreciará que en esta concepción de la historia y de la razón no caben ni la razón de los vencidos ni el sufrimiento ajeno. La historia y la razón modernas son enormemente restrictivas y tienen una gran capacidad de olvido.

La TL corrige dicha concepción optimista y entiende la historia no a partir de los éxitos de los poderosos, sino de los costes humanos traducidos en pobreza, miseria, injusticias, analfabetismo, muertes prematuras, limpiezas étnicas, enfermedades contagiosas; no a partir de las batallas ganadas por los conquistadores, sino de las derrotas cosechadas por los vencidos; no a partir de la ley de la evolución y del progreso lineales, sino de la ley de la involución y del retroceso.

El Documento de la III Conferencia Episcopal Latinoamericana celebrado en Puebla de los Ángeles (México) en 1979 describe con ejemplar objetividad y especial sensibilidad los rostros de los pobres desde donde contemplar y juzgar la historia humana:

Rostros de *indígenas y de afroamericanos* que, viviendo marginados y en situaciones infrahumanas, son los más pobres entre los pobres;

Rostros de *campesinos* que viven relegados en toda América Latina, carecen de tierra, están en situación de dependencia interna y externa, sometidos a sistemas de comercialización que los explotan;

Rostros de *obreros* con frecuencia mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos;

Rostros de *marginados y hacinados urbanos*, con el doble impacto de la carencia de bienes materiales, frente

a la ostentación de la riqueza de otros sectores sociales;

Rostros de *subempleados y desempleados*, despedidos por las duras exigencias de crisis económicas y muchas veces de modelos de desarrollo que someten a los trabajadores y sus familiares a fríos cálculos económicos;

Rostros de *jóvenes* desorientados por no encontrar un lugar en la sociedad y frustrados, sobre todo en zonas rurales y urbanas marginales, por falta de oportunidades de capacitación y ocupación;

Rostros de *niños* golpeados por la pobreza, desde antes de nacer, por trabárseles sus posibilidades de realizarse a causa de deficiencias mentales y corporales irreparables que los acompañarán toda su vida; los niños vagos de la calle y muchas veces explotados de nuestras ciudades, fruto de la pobreza y de la desorganización moral familiar;

Rostros de *ancianos*, cada día más numerosos, frecuentemente marginados de la sociedad del progreso, que prescinde de las personas que no producen.

La historia avanza, es verdad, pero no al mismo ritmo para todos. El progreso histórico es *selectivo y excluyente*: es progreso de los menos y retroceso de los más. El éxito lo disfrutaban unos pocos; los fracasos los soporta la mayoría. Hay, además, una relación causal entre los fracasos de los muchos y los éxitos de los pocos. La TL no puede menos que estampar su firma al pie del texto de W. Benjamín: "La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla de la historia es 'el estado de excepción' en el que vivimos".

Sin embargo, el grito de los pobres, del que habla Medellín, nada tiene de impotencia o resignación; es un grito de esperanza y resistencia; es un clamor por la liberación. América Latina, constata Medellín, se encuentra "en el umbral de

una nueva época *histórica*, llena de anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva" (*Introducción*, n. 4). En el continente se está gestando, si bien dolorosamente, una nueva civilización que Medellín interpreta como "un evidente signo del Espíritu". En ella ve "las huellas de la imagen de Dios en el hombre, como un potente dinamismo".

De la razón instrumental a la razón compasiva

La teología es "inteligencia de la fe" y, como tal, debe hacerse con la cabeza, y cuanto más lúcidamente mejor. La teología no puede diluirse en predicación, testimonialismo o simple discurso parenético. Tiene que dar razón de la fe, y de manera especial en un clima cultural secularizado y de increencia generalizada o, al menos, de amplia indiferencia religiosa. Pero la razón de la fe no puede reducirse a una justificación racionalista de vía estrecha ajena a la razón práctica y desconocedora de la razón del corazón. Razón práctica y razón del corazón han de caminar juntas en el horizonte de la emancipación humana y de la liberación integral.

Un nuevo principio teológico activado por la TL es la compasión. Jon Sobrino entiende la teología como *intellectus misericordiae* ante el sufrimiento ajeno producido por la pobreza. La misericordia no se queda en el plano puramente sentimental o en el asistencialismo, sino que "informa todas las dimensiones del ser humano, la del conocimiento, la de la esperanza, la de la celebración y... la de la praxis" (Sobrino, 1989, p.118). La misericordia constituye la actitud fundamental del ser humano cabal ante el sufrimiento, pero no para darle sentido redentor, sino para erradicarlo o, al menos, aliviarlo.

Es, a su vez, el principio absoluto histórico-salvífico, que tiene su base en la sensibilidad compasiva de Dios ante el sufrimiento de los israelitas, tal como se revela en el Éxodo: "He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Y he bajado a librarlos de los egipcios, a sacarlos de esta tierra para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa, tierra que mana leche y miel... El clamor de los israelitas ha llegado a mí, y he visto cómo los tiranizan los egipcios" (Éx 3, 7-9). La misericordia constituye, en fin, la entraña del ser, del quehacer y de la vida de Jesús de Nazaret, que siente compasión por las personas aquejadas de todo tipo de dolencias.

La práctica de la misericordia es constitutiva del conocimiento teológico. Sin ella el lenguaje de la fe y la argumentación de la teología no pasan de ser juegos florales que desembocan en discursos cínicos. Un ejemplo de intelectual compasiva es la filósofa francesa Simone Weil (1909-1943), cuya breve vida fue una permanente búsqueda de la Verdad a partir del principio de la compasión con las víctimas del sistema. Procediendo de buena familia, se encarnó entre los excluidos.

Siendo una brillante estudiante, tuvo siempre la mirada puesta en los últimos de la fila social. Siendo una prestigiosa profesora de filosofía con un gran bagaje cultural, abandonó la cátedra y trabajó como peón en diferentes fábricas para experimentar en su propia carne la dureza de la vida de la clase trabajadora. Siendo profesora, compartió el salario con los desempleados. Se alistó en la guerra civil española del lado de los anarquistas como muestra de apoyo a la causa republicana, donde creía se encontraban la verdad y la justicia.

Pero con la misma radicalidad se distanció de los intelectuales de partido, a quienes calificaba de compañeros de viaje afectos a los aparatos y alejados de los marginados. Por su actitud compasivo-solidaria sus adversarios la llamaron, con desprecio, "virgen roja de la tribu de Leví" y "portadora de los evangelios moscovitas", y los intelectuales de su tiempo la consideraban excéntrica y alocada.

Uno de los testimonios más certeros del carácter compasivo de Simone Weil es el de su compañera de estudios Simone Beauvoir, quien en sus *Memorias* relata el encuentro que mantuvo con ella en el patio de la Sorbona siendo ambas estudiantes. Weil le dice a Beauvoir en tono tajante que lo único importante sobre la tierra es la Revolución capaz de eliminar el hambre en el mundo. Beauvoir le responde con no menor contundencia que lo importante es que los seres humanos encuentren un sentido a la existencia. A lo que Weil, tras mirarla de arriba abajo, le espetó de esta guisa. "¡cómo se nota que no has pasado nunca hambre!".

Simone Weil desenterra las viejas preguntas que dieron origen a la filosofía y a la teología, pero no de manera ahistórica y evasiva, sino por vía histórico-práctica, con un objetivo: dar razón del grito de los condenados de la tierra y dar razones para que se convierta en grito de júbilo por la libertad recuperada.

Del recuerdo añorante a la esperanza subversiva y la razón anamnética

Amén de inteligencia de la fe, la teología es inteligencia de la esperanza y de la caridad. En ese sentido, el quehacer teológico debe entenderse, vivirse y practicarse como compañía, memoria y profecía. En otras palabras, la teología

debe guiarse por el principio-esperanza (Ernst Bloch y Jürgen Moltmann), el principio-memoria (Johann Baptist Metz), el principio-liberación, el principio-amor (Primera carta de Juan) y el principio *misericordia o principio-compasión* (Simone Weil y Jon Sobrino).

Ha sido Jürgen Moltmann quien, bajo la influencia de Ernst Bloch, ha convertido la esperanza en categoría mayor de la teología y la ha convertido en principio teológico central. La esperanza se entiende aquí no como simple fragmento terminal del pensamiento creyente, sino como su fundamento radical y su motivo siempre operante, como horizonte y principio arquimédico del quehacer teológico, como virtud operativa y práctica transformadora.

Moltmann reformula el viejo principio anselmiano *fides quaerens intellectum en spes quaerens intellectum* y cambia la afirmación de Dilthey "historia es recuerdo", que refleja la conciencia retencional del tiempo, por "historia es esperanza", que expresa la conciencia intencional del tiempo. "Resulta difícil –afirma– un obrar creador basado en la fe, sin un nuevo pensar y proyectar desde la esperanza". La teología aparece, así como pensamiento anticipador.

Metz ha recuperado para el discurso teológico la categoría bíblica de "memoria" y la ha colocado en el centro de su reflexión. Ahora bien, la memoria no se configura al margen o en contra de la razón. Es una categoría constitutiva de la razón. El resultado es el concepto de "razón anamnética", tan fecundo y creativo en el pensamiento de Metz. Es precisamente esta razón la que logra captar la parte oscura y sórdida de la realidad que la razón científica no puede codificar.

Pero la memoria no debe confundirse con la anamnesis platónica; tiene que ver, más bien, con el recuerdo bíblico subversivo; ni puede identificarse con la nostalgia del pasado, sino que abre camino a posibilidades todavía no exploradas. La memoria posee un fuerte contenido de futuro:

"La imaginación de la libertad futura –afirma– se alimenta del recuerdo del sufrimiento". La utopía de un mundo sin víctimas adquiere luminosidad, al menos por vía negativa, en la experiencia pasada de los vencidos. La profecía requiere el concurso de la memoria para construir sobre bases firmes, y no sobre arena la patria de la identidad, el nuevo cielo y la nueva tierra. La historia del sufrimiento de la humanidad y de la naturaleza hecha recuerdo conserva la forma de "tradición peligrosa".

Por el contrario, la destrucción del recuerdo constituye el comienzo del estado de esclavitud del ser humano. La fe cristiana se articuló, según Metz, como *memoria passionis et resurrectionis Iesu Christi*.

De la espiritualidad evasiva a la espiritualidad libradora

"Nuestra metodología es, a decir verdad, nuestra espiritualidad". Con ese aforismo se expresaba Gustavo Gutiérrez en su libro *Beber en su propio pozo*. "Contemplativos en la liberación": así definía Leonardo Boff a los cristianos. "La liberación, lugar de encuentro entre la contemplación y la política, era el lema de Segundo Galilea. "Liberación con espíritu" es el título de uno de los más bellos libros de Jon Sobrino. Estamos ante uno de los principales y más originales descubrimientos de la TL al cristianismo y a la lucha por la justicia. Descubrimiento que contrasta con el

cristianismo racionalizante y con la cultura positivista de Occidente.

La espiritualidad es una de las dimensiones constitutivas del ser humano, como lo son la sociabilidad, la corporeidad, la practicidad. Pero no es una dimensión autónoma del sujeto, sino que está relacionada con la totalidad del ser humano y de lo real. Ahora bien, ¿qué espiritualidad es la que promueve la TL? Respondamos primero en forma negativa.

No la evasiva y escapista, no la espiritualista, ni la de los viejos manuales de piedad que consideraban el demonio, el mundo y la carne como los principales enemigos del alma y nada decían del amor compulsivo al dinero, de la codicia, del desamor al prójimo, del egoísmo. No la espiritualidad que imponía la huida del mundo como condición necesaria para salvarse y la imitación de Cristo en sus sufrimientos hasta el castigo y la mortificación del cuerpo, pero sin transformar el espíritu ni cambiar las actitudes.

No la espiritualidad androcéntrica y patriarcal, en la que Dios es varón, el varón es la verdadera imagen de Dios, constituye el modelo del verdadero encuentro con Dios y se convierte en Dios. No la espiritualidad en la que la mujer se torna ser subordinado que debe remedar las actitudes religiosas del varón y tiene que dirigirse a un Dios con atributos masculinos en actitud reverente y sumisa, pero siempre pasando por la mediación del varón para que su oración sea escuchada.

La espiritualidad de la TL no es aquella que se convierte en mercancía, en negocio, en objeto de consumo como cualquier otro producto del mercado, no es la espiritualidad sometida al asedio del

mercado. Tampoco es la espiritualidad institucional de las iglesias que tienen mucho poder, pero no espíritu, disciplina rígida, pero no dinamismo vital, autoridad, pero no libertad, organización, pero no profetismo. No la espiritualidad individualista, desprivatizada, espiritualista y despolitizada, que huye del compromiso político como del fuego y pasa por la historia como por brasas para conservar la pureza y no mancharse las manos.

¿Cómo podríamos definirla, entonces? La espiritualidad de la TL es encuentro con el Dios de los pobres que lleva derechamente a la opción por los pobres como experiencia radical de sentido, actitud espiritual y compromiso ético en la lucha contra la pobreza y la injusticia. Es la espiritualidad vivida en el mundo de la marginación, donde se descubren dimensiones de Dios que no se encuentran en otros lugares de la religión o de la existencia humana, como la gratuidad., la solidaridad, el compartir, la compasión, etc.

Es una espiritualidad anti-imperial como lo fueran la de Jesús de Nazaret y la de Pablo, que formula Pedro Casaldáliga así: "Cristianamente hablando la consigna es muy diáfana (y muy exigente), y Jesús de Nazaret nos la ha dado hecha mensaje y vida y muerte y resurrección: contra la política opresora del Imperio, la política liberadora del Reino. Ese Reino del Dios vivo, que es de los pobres y de todos aquellos y aquellas que tienen hambre y sed de justicia. Contra la 'agenda' del Imperio, la 'agenda' del Reino" (Agenda Latinoamericana 2005, p.8).

Es una espiritualidad no legitimadora del orden establecido, sino subversiva de dicho orden que es desorden; conflictiva, despertadora de conciencias adormecidas. Una espiritualidad de la paz, pero no la de los cementerios, ni la de la cómoda

instalación en el sistema, sino fundada en la justicia. Una espiritualidad de la no-violencia activa que da prioridad a los métodos pacíficos, más conformes con el Evangelio.

Es una espiritualidad para "Otro Mundo Mejor Posible", activadora de las energías utópicas ínsitas en la realidad, que es proceso, y en el ser humano, que es animal utópico. Una espiritualidad en diálogo con otras espiritualidades cuyo lugar de encuentro es la mística como la quintaesencia de la religión y la más alta expresión de la religiosidad. Una espiritualidad traducida en inter-espiritualidades, que hace suyos los mejores valores de las tradiciones religiosas: la compasión, la paz, la interioridad, la solidaridad, la gratuidad, la profundidad, la alteridad, experiencia holística, el encuentro armónico con la naturaleza, etc.

Son valores vividos por los grandes místicos de todas las religiones: Moisés, Zaratustra, Buddha, Confucio, Laotsé, Jesús de Nazaret, Muhammad, Rabia de Bagdad, Hildegarda de Bingen, Ibn al-Arabi, Rumi, Francisco de Asís, Clara de Asís, Pedro Valdo, el Maestro Eckardt, Margarita Porete, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Bahauhá, Gandhi, Martin Luther King, Teresa de Calcuta, monseñor Romero, monseñor Proaño, Ignacio Ellacuría, Pedro Casaldáliga...

Es una espiritualidad, en fin, compartida con los no creyentes, que también encuentran en ella la fuente de inspiración para la creatividad artística, para el compromiso ético, para la belleza, para la investigación, para el buen vivir. "Dios el silencio del universo, y el ser humano el grito que da sentido a ese silencio": es la definición del ateo Saramago. La experiencia mística es para María Zambrano experiencia antropológica

fundamental. El agnóstico Einstein ve en la mística la más bella emoción del ser humano y la fuerza de toda conciencia y arte verdaderos. "Para quien esta experiencia resulte extraña -afirma- es como si estuviera muerto".

De la Iglesia culturalmente monocéntrica a un cristianismo intercultural

Es necesario pasar de una Iglesia monocéntrica, al estilo de las iglesias europeas y norteamericanas, a un cristianismo culturalmente policéntrico. Es la propuesta de Metz, quien parte de este supuesto: la Iglesia es Iglesia del Tercer Mundo con una protohistoria europea occidental. El cristianismo europeo está pasando por una de las crisis más fuertes de su historia y se desplaza, a pasos agigantados, hacia el Tercer Mundo, donde cuenta con mayor número de creyentes. Si a principios del siglo XX el 77% de los cristianos y cristianas estaba en el Primer Mundo y sólo el 23% vivía en el Tercer Mundo, a principios del siglo XXI se ha invertido la tendencia: el 70% de los cristianos se encuentra en el Tercer Mundo y sólo el 30% vive en el Primer Mundo.

La TL ha contribuido muy eficazmente a llevar a cabo el giro hacia un cristianismo culturalmente policéntrico, al encarnar la fe en la pluralidad de las culturas y religiones de los pueblos latinoamericanos, sin imperialismos ni imposiciones dogmáticas. El resultado ha sido el nacimiento de una Iglesia liberada de la tutela opresiva de la iglesia europea y norteamericana, especialmente de la Iglesia española.

Una Iglesia, según la certera formulación de Leonado Boff, que nace del pueblo por la fuerza del Espíritu. Ahora bien, esa autonomía no significa ruptura, sino

vivencia creativa de la fe cristiana dentro de las plurales identidades del continente, con un dinamismo evangélico y una actitud profética de mayor radicalidad que las viejas iglesias europeas.

¿Significa esto renunciar al universalismo del cristianismo? En absoluto. A lo que se renuncia es a toda forma de colonialismo y de imperialismo cultural, de uniformidad moral, de homogeneidad teológica, de autoritarismo eclesial y de dogmatismo doctrinal. La universalidad de la fe se vive en la diversidad cultural y en el pluriverso religioso latinoamericano.

El cristianismo ha sido, desde sus orígenes, una religión intercultural, ya que se desarrolló en diálogo con las diferentes tradiciones culturales, filosóficas, jurídicas en las que iba implantándose. Por eso podemos afirmar que la interculturalidad constituye un elemento fundamental de su identidad. La interculturalidad es hoy condición necesaria para la universalidad del cristianismo. De lo contrario corre el peligro de convertirse en una religión local o en una religión imperial.

Por otra parte, no conviene olvidar que la liberación no es patrimonio de una sola religión o de una única cultura. Está presente, aunque con diferentes acentos, en todas las religiones y culturas. Por eso se están elaborando teologías de la liberación en la mayoría de las tradiciones religiosas bajo la mediación de las culturas plurales. La tarea que tenemos delante hoy es la creación de una teología intercultural e interreligiosa de la liberación.

De la TL cristianocéntrica a la TL interreligiosa

Durante la última década la TL latinoamericana ha dado un salto

cualitativo en su metodología, en sus contenidos y en su orientación. Ha pasado de un enfoque cristianocéntrico de la liberación a otro interreligioso e intercultural.

No vivimos en tiempos de religión única ni de cultura única, sino de pluralismo religioso y cultural, lo que exige asumir la diversidad de culturas, cosmovisiones, estilos de vida, modelos de sociedad, religiones, espiritualidades, teologías, etc. América Latina ha sido siempre, y sigue siéndolo hoy, un continente cultural y religiosamente plural, con un pluralismo cada vez más acusado. El cristianismo es, sin duda, la religión hegemónica, pero no tiene el monopolio de la experiencia religiosa. Hay un crecimiento, lento, pero gradual, de otras religiones: afrodescendientes, indígenas, nuevos movimientos religiosos, etc.

Ya no es posible vivir instalados en la teoría exclusivista del "fuera de la iglesia no hay salvación", como pretenden todavía algunos jerarcas de las iglesias cristianas. Tampoco parece coherente defender la teoría inclusiva, que defiende la centralidad y la universalidad de la salvación cristiana para todos los creyentes de todas las religiones, a quienes se tiende a considerar "cristianos anónimos". La teoría inclusiva exige a las religiones no cristianas aceptar la mediación salvífica de Cristo. Y eso supone una falta de respeto hacia la identidad de cada una de las religiones y una falta de reconocimiento de su dimensión soteriológica.

El actual pluralismo religioso reclama un diálogo entre las religiones, pero no tanto para llegar a acuerdos doctrinales o a establecer un culto cuanto, para descubrir la pluralidad de manifestaciones de Dios en la historia, la pluralidad de

camino de salvación y la pluralidad de respuestas de la humanidad a esas manifestaciones.

Un diálogo en el que las religiones se encuentren en situación de igualdad, no se encierren en la problemática exclusivamente religiosa, y se hagan co-responsables de los problemas de la humanidad. Un diálogo que debería desembocar en la elaboración de una teología ecuménica de las religiones que recupere los elementos liberadores presentes en todas las tradiciones religiosas, y no sólo de una teología cristiana de la liberación¹.

América Latina, insisto, es un rico mosaico de culturas. Pero cada cultura no puede encerrarse en su caparazón y aislarse del resto de las culturas. La identidad cultural debe compaginarse con la apertura a otras culturas, y la apertura requiere una actitud permanente de diálogo que debe llevarse a cabo en igualdad de condiciones, sin jerarquizaciones culturales previas. La nueva dinámica en la relación entre culturas es la *interculturalidad* como estilo de vida, forma de comunicación, modelo de convivencia, actitud ética. Esto debe traducirse en una nueva epistemología y en un nuevo método filosófico y teológico.²

En América Latina se están dando actualmente pasos importantes hacia la elaboración de una *teología intercultural e interreligiosa de la liberación*. La Comisión Teológica de la Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo en

América Latina ha elaborado un proyecto de largo alcance en esta línea, con el doble objetivo de: a) hacer teología no desde la postura inclusivista, sino desde el pluralismo religioso; b) posibilitar el diálogo, más aún el matrimonio por amor, no de conveniencia –en expresión feliz de Paul Knitter– entre la TL y la teología de las religiones.

Varios son los volúmenes de que consta el proyecto bajo la dirección de José M^a Vigil, Luiza E. Tomita y Marcelo Barros y bajo el título general *Por los muchos caminos de Dios: I. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación* (Verbo Divino, Quito, 2003); *II. Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso* (Abya-Yala, Quito, 2004). *III. Teología latinoamericana pluralista de la liberación*, Abya-Yala, Quito, 2003; *IV. Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso*, Abya-Yala, Quito 2006).

El pluralismo religioso y cultural aparece aquí como el nuevo eje de la TL. La teología resultante no puede ser, como observa Marcelo Barros en su colaboración, eclesiocéntrica ni cristocéntrica, sino *vidacéntrica*, es decir, "centrada en el proyecto de vida para todos", incluyendo en el "todos" la humanidad y la naturaleza.

Uno de los espacios teológicos privilegiados donde estamos llevando a cabo el encuentro entre teología de la liberación y teología de las religiones y responder a los dos grandes desafíos de

1 A la elaboración de una teología liberadora de las religiones he dedicado varios trabajos, entre los que cabe citar: "Las religiones en tiempos de globalización", en *Diez palabras clave sobre globalización*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2002; *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, 2009, 3ª edición; "Fundamentalismo y diálogo interreligioso": *Vida y Pensamiento*, n. 21, 1 (2003) (San José); *Fundamentalismos y diálogo de religiones*, Trotta, Madrid, 2004; J. J. Tamayo y R. Fomet-Betancourt (eds.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*, Verbo Divino, Estella (Navarra, España), 2005; "Teología de las religiones", en J. J. Tamayo (dir.), *Nuevo Diccionario de Teología*, Trotta, Madrid, 2005.

2 Cf. A este respecto los trabajos de R. Fomet-Betancourt, pionero de la filosofía intercultural, con especial atención a la filosofía en América Latina: *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001; id., *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, 2003.

nuestro tiempo: el problema de la pobreza y el del pluralismo religioso, son los Foros Mundiales de Teología y Liberación (FMTL).

El primero se celebró en Porto Alegre (Brasil) del 21 al 25 de enero de 2005 en torno al tema "Teología para otro mundo posible" con la participación de ciento setenta y cinco teólogos y teólogas de todo el mundo³. El segundo tuvo lugar en Nairobi (Kenya) del 16 al 19 de enero de 2007 en torno a las espiritualidades y la diversidad cultural con la participación de doscientos cincuenta teólogos, teólogas, activistas sociales y agentes de pastoral.

El tercero aconteció en Belem de Pará (Brasil) del 21 al 25 de enero de 2009 en torno a la relación entre ecología y teología con la asistencia de más de mil participantes. El cuarto se celebró en Dakar (Senegal) en enero de 2011 sobre el diálogo interreligioso. El quinto y el sexto nos reunimos en Túnez en 2013 y 2015. El séptimo tuvo lugar en Montreal en 2016. El octavo en Salvador de Bahía (Brasil en 2018).

Los FMTL tienen lugar en estrecha relación y plena sintonía con el Foro Social Mundial, se celebran en las mismas fechas y los mismos lugares. Es la mejor prueba de que el huracán de la globalización neoliberal no se ha llevado por delante a la teología de la liberación, ni a sus cultivadores y cultivadoras y de que la TL sigue viva y activa casi cincuenta años después de su nacimiento. Hoy está extendida por todos los continentes y se ubica en los diferentes contextos socioculturales, sociales y políticos. Tiene muchos nombres y rostros e intenta responder con modestia y creatividad a los grandes desafíos del cambio de era que estamos viviendo o, mejor, protagonizando.

El avance que han supuesto los Foros Mundiales de Teología y Liberación es gigantesco. Hasta ahora había TL por regiones, por continentes. A partir de ahora ya puede hablarse de una teología mundial de la liberación, que engloba a todos los continentes, desde el reconocimiento de la diversidad religiosa, cultural y étnica.

La TL no se mueve en el horizonte de la razón pura, sino en el de la razón práctica, no es una "teología perenne", sino que se reconstruye en los procesos históricos en sintonía con los movimientos sociales, con especial sensibilidad hacia los movimientos alterglobalizadores agrupados en torno al Foro Social Mundial. Ésta es la mejor garantía de su continuidad, acompañando los procesos emancipatorios de la Humanidad y aprendiendo de ellos, aportando las mejores tradiciones religiosas y espirituales en defensa de la paz, la justicia y la solidaridad y deconstruyendo las tradiciones contrarias a la liberación.

El paso siguiente es la elaboración de una *teología intercultural* e interreligiosa de la liberación, cuyas principales líneas son las siguientes:

- identificar los problemas humanos y ecológicos más urgentes;
- descubrir dónde se produce el sufrimiento eco-humano y analizar sus causas, con el concurso de las ciencias sociales y humanas;
- estudiar críticamente las diferentes manifestaciones religiosas con el objetivo de activar su herencia humanista-ecológica y pacificadora;
- colaborar corresponsablemente en la respuesta a los desafíos

3 Cf. J. J. Tamayo y L. C. Susán (dirs.), *Teología para Otro Mundo Posible*, PPC, Madrid, 2006. El libro recoge las ponencias del Foro. 8.

de la pobreza y del pluralismo religioso y cultural, ya que las religiones no pueden recluirse en la esfera privada y cultural, sino que tienen una dimensión pública irrenunciable;

- tender puentes de comunicación y propiciar lugares de encuentro entre las teologías de la liberación de las diferentes religiones;
- releer los textos sagrados y reformular sus grandes temas y principios morales desde la ubicación en el mundo de la exclusión y la opción por los pobres y las pobres;
- integrar de manera inclusiva en el discurso teológico las categorías de etnia, clase, género y religión.

De la Iglesia patriarcal y el discurso teológico androcéntrico al cristianismo fraterno-sororal y a una teología desde la perspectiva de género

Parto de una constatación que hacen las teólogas latinoamericanas: en el origen y los primeros pasos de la TL se produjo un desencuentro entre la teología liberadora latinoamericana y las mujeres. Las mujeres cristianas, que estuvieron presentes en los procesos y los movimientos de liberación del continente, estuvieron ausentes en la elaboración del método y de la epistemología de la TL, que durante casi dos décadas llevó la marca del varón y desembocó en una teología patriarcal y androcéntrica. Fue a comienzos de los años sesenta del siglo pasado cuando las mujeres se incorporaron a la reflexión teológica y jugaron un papel fundamental en la reformulación de los grandes temas del cristianismo en clave feminista. A partir de ahí comenzó a prestarse atención, en los análisis sociológicos y políticos, a las discriminaciones de género, y al

fenómeno de la feminización de la pobreza como elementos fundamentales del modelo capitalista-patriarcal. Se corrigió, entonces, el carácter androcéntrico de discurso teológico dando lugar a la teología feminista de la liberación.

Esta teología se ubica en el espacio de las mujeres social, eclesial, política, cultural y étnicamente empobrecidas y marginadas, y en los movimientos de emancipación de las mujeres, y traduce la opción por los pobres como "opción por las mujeres pobres". Recurre a la mediación socio-analítico del feminismo, que le ofrece instrumentos de análisis para identificar las diferentes manifestaciones de la marginación de las mujeres y las múltiples formas de violencia contra ellas, así como sus raíces profundas, que se encuentran en el sistema patriarcal, su articulación con otros sistemas de dominación y sus mecanismos de perpetuación.

La teología feminista renuncia a las fantasías falocráticas y se niega a adorar a un Dios patriarcal, feudal, identificado con el poder y construido a imagen y semejanza del varón.

¿Por qué los seres humanos –se pregunta Dorothee Sölle con justificada indignación- adoran a un Dios cuya cualidad más importante es el poder, cuyo interés es la sumisión, cuyo miedo es la igualdad de derechos? ¡Un ser a quien se dirige la palabra llamándole 'Señor', más aún, para quien el poder por sí sólo no es suficiente, ¡y los teólogos tienen que asignarle la omnipotencia! ¿Por qué vamos a adorar y amar a un Ser que no sobrepasa el nivel moral de la cultura actual determinada por varones, sino que además la estabiliza? (Sölle, 1996, p.29).

Esta teología no vincula a Dios con el poder, ni con los atributos varoniles, ni con símbolos patriarcales, ni se expresa en lenguaje androcéntrico, sino que relaciona a Dios con la vida, el amor, la naturaleza y en general con todo lo que expresa relaciones intersubjetivas simétricas, no de dominación.

La perspectiva de género de la TL no es excluyente de otras perspectivas y categorías. Todo lo contrario: debe compaginarse armónicamente con otras como las de etnia, clase social, ecológica, etc. para identificar las diferentes discriminaciones, coordinar las luchas contra ellas y reformular las experiencias religiosas y los grandes temas del cristianismo. El objetivo final es la construcción una comunidad interreligiosa de iguales (no clónicos) y una sociedad fraterno-sororal.

REFERENCIAS

Betancourt, F. (2001). Transformación intercultural de la filosofía. Bilbao: Desclée

Metz, J. (1982). Más allá de la religión burguesa. Salamanca: Sígueme.

Sobrino, J. (2007). Fuera de los pobres no hay salvación. Madrid: Trotta.

Sobrino, J. (1989). Iglesias ricas y pobres y el principio de misericordia, en X Congreso de Teología. Dios o el dinero, Evangelio y liberación.

Söile, D. (1996). Reflexiones sobre Dios. Barcelona: Merder.

Tamayo, J. (2002). Diez palabras claves sobre globalización. Navarra: Verbo Divino.

Tamayo, J. (2003). Fundamentalismo y diálogo interreligioso. Vida y pensamiento. N.P.

Tamayo, J. (2004). Fundamentalismo y dialogo de religiones. Madrid: Trotta.

Tamayo, J. (2005). Nuevo diccionario de teología. Madrid: Trotta.

Tamayo, J. (2006). Teología para el otro mundo. Madrid: Trotta

Tamayo, J. (2017). Teología del sur. El giro descolonizador. Madrid: Trotta.

Tamayo, J. (2017). ¿Ha muerto la utopía? ¿Triunfan las distopias? Madrid: Trotta.

Recepción: 15-04-2018
Aceptación: 12-02-2019