Construyendo puentes entre teologías y culturas

Memoria de un itinerario colectivo

AMERINDIA

Algunas publicaciones del DEI

Eduardo Hoornaert,
Los orígenes del cristianismo (una lectura crítica)

Guillermo Meléndez,
Otro mundo y otra Iglesia son posibles. Un acercamiento al catolicismo centroamericano contemporáneo

Mario Zúñiga,
Pensar a las personas jóvenes: más allá de modelos o monstruos

Janet May,
Corporeidad. Una reflexión ético-teológica

Observatorio Internacional de la Crisis, *Siglo XXI: Crisis de una civilización, ¿Fin de la historia o el comienzo de una nueva historia?*

Alfonso Ibáñez,
Utopías y emancipaciones desde Nuestra América

Observatorio Internacional de la Crisis, *El colapso de la globalización. La humanidad frente a la Gran Transición*

Wim Dierckxsens,
Los límites de un capitalismo sin ciudadanía

Melissa Cardoza,
13 colores de la resistencia hondureña

Wim Dierckxsens,
Susy y las "Maravillas" del mundo-dinero

Jung Mo Sung,
Semillas de esperanza. La fe cristiana en un mundo en crisis

Eduardo Hoornaert (ed.),
Nuevos desafíos para el cristianismo. La contribución de José Comblin

Y OF PRINCETON
P 2 4 2013
OGICAL SEMINARY
7 2012
puentes entre
ulturas :
olectivo /

Digitized by the Internet Archive
in 2016 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/construyendopuen00bona

CONSTRUYENDO PUENTES ENTRE TEOLOGÍAS Y CULTURAS

Memoria de un itinerario colectivo

LIBRARY OF PRINCETON

SEP 24 2013

THEOLOGICAL SEMINARY

Colección TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones

CONSEJO EDITORIAL

Pablo Richard
Silvia Regina de Lima Silva
Tirsa Ventura
Marysse Brisson
Vilma Paola Hinkelammert
Mario Zúñiga
Anne Stickel
Wim Dierckxsens
Yanet Martínez
Luigi Schiavo

CONSTRUYENDO PUENTES ENTRE TEOLOGÍAS Y CULTURAS

Memoria de un itinerario colectivo

Rosario Hermano y Pablo Bonavía
(editores)

CORRECCIÓN: Guillermo Meléndez
COMPOSICIÓN TIPOGRÁFICA: Lucía M. Picado Gamboa
PORTADA: Olman Bolaños

261
B699c Bonavia, Pablo
Construyendo puentes entre teologías y culturas: memorias de un itinerario colectivo/ Bonavía, Pablo, —1a ed. San José, Costa Rica: Editorial DEI, 2012
302p. ; 14 x21 cm. (Colección Teolóogía latinoamericana)

ISBN 9w8-9977-83-171-8M

1. Teología Pastoral
2. Teología Latinoamericana
3. Diálogos interculturales

I. Título

Hecho el depósito de ley.

Reservados todos los derechos.

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro.

ISBN 9w8-9977-83-171-8M

© Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), de la presente edición, San José, Costa Rica, 2012.

© Fundación Amerindia, 2012.

Impreso en Costa Rica: Lara Segura & Asociados (506) 2256-1664

PARA PEDIDOS O INFORMACIÓN DIRIGIRSE A:

Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
SAN JOSÉ-COSTA RICA
Teléfonos (506) 2253-0229 • 2253-9124
Fax (506) 2280-7561
Dirección electrónica: editorial@dei-cr.org
http: //www.dei-cr.org

Contenido

Presentación 11
Pablo Bonavía

Introducción
Desafíos históricos para el mundo, la Iglesia y la teología en los últimos cincuenta años 15
Pablo Richard

Parte I
Nueva praxis teológica policéntrica y emancipadora 25

La ruptura de la hegemonía europea
Alternativas teológicas desde la marginalidad mundial 27
Diego Irarrázaval

Una revolución espiritual y cultural
Teología de la liberación integral: grito de la Tierra, grito de los pobres 39
Leonardo Boff

Parte II
Un proceso inclusivo de diálogo intercontinental 49

Conferencia de Dar-es-Salaam, 1976.
Una teología samaritana 51
Gustavo Gutiérrez

Búsquedas convergentes, 1976.
El origen de la Asociación Ecuménica
de Teólogos del Tercer Mundo 57
François Houtart

Conferencia de Accra, 1977.
La teología de la liberación latinoamericana
y caribeña en diálogo con África y Asia 61
Ivone Gebara

Conferencia de Sri Lanka, 1979.
Un estilo asiático de pensar y teologizar 71
Tissa Balasuriya

Diálogo Norte-Sur, Ginebra 1983.
Haciendo teología en un mundo dividido 79
Lee Cormie

Un libro de aportes al Sínodo de Obispos, 2001.
Obispos para la esperanza del mundo 89
Márcio Fabri dos Anjos

Foro Social Mundial, 2001-2009.
Rumbo a un nuevo paradigma 97
Luiz Carlos Susin

Foro Mundial de Teología y Liberación, 2005-2009.
Significación social y teológica en la historia
de la teología de la liberación 105
Agenor Brighenti

Sínodo de Obispos, 2008. Presencia de Amerindia:
Palabra de Dios y vida del pueblo 115
Raúl Lugo Rodríguez

Parte III
América Latina y el Caribe: la fecundidad
de la teología de la liberación 123

Conferencia de São Paulo, 1980.
Punto culminante del proceso iniciado en Medellín 125
Jon Sobrino

Memorias de un historiador amigo
Sergio Torres: inspirador, animador, articulador 135
José Oscar Beozzo

El papel de ASETT en la teología feminista
El cheque invisible 145
Elsa Tamez

La teología india en la matriz latinoamericana
Una larga lucha de resistencia al modelo impuesto 157
Eleazar López Hernández

Una teología con rostro negro.
Historia y desafíos 167
Silvia Regina de Lima Silva

III Conferencia del CELAM, 1979.
Participación de los teólogos de la liberación en Puebla 177
Cecilio de Lora

III Conferencia del CELAM, 1979.
El significado teológico-pastoral de Puebla 185
José Comblin

Historia de la fundación de Amerindia
Una memoria que se prolonga hasta nuestros días 195
Pedro Acevedo

El itinerario de Sergio Torres
Inspiración para el actuar eclesial de hoy 203
Ana Maria Tepedino

Un trabajo de articulación en red
Amerindia: semilla para el Adviento 211
Pablo Bonavía

Colección Teología y Liberación
Un proyecto editorial interrumpido 219
José Oscar Beozzo

De Santo Domingo al nuevo milenio, 1992-2002.
Volver a aprender a descifrar los signos
de los nuevos tiempos 235
Carmen Lora

V Conferencia del CELAM, 2007.
Amerindia en Aparecida: participación
de los teólogos de la liberación 241
Paulo Suess

Parte IV
América del Norte: la irrupción de la diversidad 249

I Conferencia Teología en las Américas, Detroit 1975.
Nuevas voces, desafíos, solidaridades, esperanzas 251
Lee Cormie

Teología de la liberación y los hispanos de los Estados Unidos
Una teología del mestizaje y cruces fronterizos 257
Virgilio Elizondo

Sínodo de América, Roma 1997.
El significado de la presencia de Amerindia 263
Ana Varela

Sínodo de América, Roma 1997.
El desafío del sínodo como alternativa
a una conferencia general del CELAM 269
Roberto Oliveros Maqueo

Parte V
Una espiritualidad que libera 277

Conferencia de São Paulo, febrero 1980.
Espiritualidad y mística en la militancia política 279
Frei Betto

Siglas y abreviaturas 295

Publicaciones de Amerindia 299

Presentación

Alguien podría preguntarse —con razón— qué sentido tiene evocar trayectorias, encuentros y reflexiones acerca de cuestiones sociales y religiosas de los últimos treinta y cinco años, en una coyuntura caracterizada por cambios tan vertiginosos como los que nos toca vivir. Somos contemporáneos de un mundo que no deja de sorprendernos con inacabables novedades tecnológicas, inéditos retos culturales y removedoras metamorfosis religiosas. Un mundo asombroso, por cierto, pero que parece no tener rumbo alguno —que alguien ha calificado como "prófugo"— y ante el cual tenemos la sensación de llegar siempre con retardo. Parecería entonces que lo que necesitamos es acelerar cada vez más el ritmo... y no mirar al pasado.

Sin embargo, las cosas no son tan simples. No toda novedad significa cambio o, más precisamente, un cambio que mejore la calidad de vida humana de todos y todas. A veces el "progreso" sólo encubre —bajo otras máscaras— más de lo mismo, y así prolonga, o aun radicaliza, los mismos factores que llevan a excluir dramáticamente a grupos sociales, países y culturas, y a destruir nuestra "casa común". La crisis ecológica que hoy nos angustia es la expresión más clara de esta situación. Ella es la consecuencia combinada del tipo de explotación agroindustrial, modelo económico y cultura consumista de los pueblos más desarrollados, que generan riqueza para unos pocos a costa de la marginación de la mayor parte de la humanidad y del agotamiento de la Tierra. De ahí que hoy emerja por doquier la necesidad de una profunda transformación civilizatoria en la cual el poder sobre la naturaleza y sobre los otros sea sustituido por el poder con ellos.

Es desde el interior de esta *encrucijada* —en su doble sentido de cruce de caminos y de clamor de los crucificados— que surgió este libro. Nació con el deseo de brindar un aporte que creemos significativo a la hora de recorrer itinerarios nuevos. Se trata de compartir una trayectoria que, vivida desde el seguimiento radical de Jesús y la docilidad comunitaria a su Espíritu, puede ayudar a comprender el presente y a hacer visible el futuro que él contiene. Memorias que nos demuestran que *la historia no está cerrada*, y ponen de manifiesto, con hechos, que la iniciativa humana movida por el aliento de Dios es capaz de abrir surcos nuevos y originar prácticas profundamente transformadoras.

Tales procesos de cambio no son el fruto de la fatalidad histórica ni se hacen solos. Detrás de ellos siempre hay personas y grupos que asumen los costos inherentes a toda ruptura de inercias históricas y culturales. Esto es precisamente lo que sucedió con el nacimiento de una tradición espiritual, pastoral y teológica propia de América Latina y el Caribe, que rápidamente se entrelazó con reflexiones provenientes de otros continentes y se conoce bajo el nombre de *teología de la liberación*. Tradición que se fue gestando al calor de múltiples encuentros, publicaciones, conferencias, y que tuvo un variado grupo de hermanos y hermanas que ofrecieron este servicio, compromiso y carisma para la comprensión de la fe cristiana en nuestro continente.

Ésta es una obra colectiva: en ella participaron figuras fundantes de la teología de la liberación latinoamericana y también teólogos y teólogas norteamericanos, africanos y asiáticos quienes, más allá de las fronteras geográficas, han recorrido juntos este itinerario colectivo de diálogo entre teologías y culturas.

La desgarradora experiencia que muchos de nuestros hermanos tuvieron que vivir a través del exilio y la expatriación de su tierra natal, con motivo de la toma del poder por parte de las diferentes dictaduras militares, llevó a algunos de ellos a viajar por otros continentes, y a comunicar y poner en diálogo distintas experiencias. Al estilo de Abrahán, tal como lo presenta el conmovedor capítulo 11 de la *Carta a los Hebreos*, salieron "sin saber a dónde iban", "hacia el país que iban a recibir en herencia" y tuvieron que aprender a vivir como "forasteros". Si el patriarca hebreo fue reconocido como padre de todas las naciones precisamente porque lejos de su tierra aprendió a mirar su realidad, su cultura y a sí mismo desde la perspectiva de Dios y de los "otros", de la misma manera muchos de nuestros hermanos, testimonios vivos de esta tradición teológica, son reconocidos en

otros continentes. Sin embargo, ellos "desaparecen" detrás de los acontecimientos que aquí se relatan. Ello se debe, al menos en parte, a su reconocida generosidad y desinterés. Pero se explica también porque los hechos que generaron adquirieron en sí mismos tal relevancia, que justifica su consideración como eventos fundantes de una nueva modo de vivir la fe cristiana y de hacer teología.

A lo largo de dicha trayectoria el padre Sergio Torres, quien fuera un entusiasta impulsor de este movimiento —y a quien dedicáramos la edición chilena de este libro—, colaboró en forma decisiva para que en muchos cristianos de América Latina y el Caribe y de otros continentes, creciera la conciencia de participar de un mismo dinamismo histórico liberador de hondo contenido histórico, antropológico y teologal. Algo que implica asumir nuevas responsabilidades comunes y que hoy, en un contexto cambiante, las iglesias cristianas están llamadas a tomar en serio para redefinir su misión evangelizadora. Aunque para ello tengamos que pasar una y otra vez por dolorosos y fecundos exilios...

Pablo Bonavía

Introducción

Desafíos históricos para el mundo, la Iglesia y la teología en los últimos cincuenta años

*Pablo Richard**

Todo el que oiga estas palabras mías y las ponga en práctica, será como el hombre prudente que edificó su casa sobre roca: cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos, y embistieron contra aquella casa; pero ella no cayó, porque estaba cimentada sobre roca. Y todo el que oiga estas palabras mías y no las ponga en práctica, será como el hombre insensato que edificó su casa sobre arena: cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos, irrumpieron contra aquella casa y cayó, y fue grande su ruina.
Mateo 7, 21-29.

1. Las décadas de los años sesenta y setenta: ¿hemos construido sobre arena o sobre roca?

1.1. Algunos procesos históricos, sociales y políticos

La Revolución Cubana (1959) estremece el continente y muestra que un proceso socialista era posible en América Latina. El

* Chileno, presbítero diocesano, doctor en Sociología de la Religión, licenciado en Teología y Sagradas Escrituras. Doctor Honoris Causa de la Facultad Libre de Teología Protestante, París 1977. Formador de agentes de Pastoral Bíblica, dedicado a la lectura popular de la Biblia en América Latina y el Caribe.

"dogma" de la propiedad privada y la ley de los contratos son cuestionados. Nacen procesos socialistas democráticos en el continente, con programas de nacionalización de los recursos naturales y reforma agraria.

La respuesta es dura: se impone la Doctrina de la Seguridad Nacional, se dan golpes de Estado y dictaduras militares: Brasil 1964, Chile 1973, Argentina 1976. Se hace evidente la dimensión política de la fe cristiana y la convergencia entre fe y política, entre cristianismo y marxismo. Se da un desplazamiento significativo de la Iglesia hacia los barrios marginales y el mundo de los pobres. Se toma conciencia de la magnitud de la injusticia social y de la marginación de las mayorías.

Es en estos años que surge con fuerza la realidad de un sujeto social. Este sujeto tiene una dimensión personal, pero es sobre todo un sujeto que surge como clase social, movimiento popular, como sujeto de cambio y revolución. Este sujeto, prohibido y reprimido en las décadas anteriores, ahora es el que hace posible la historia de liberación en estas dos décadas.

En la afirmación del sujeto, se hace visible la dimensión del ser humano universal. Desmond Tutu, obispo anglicano sudafricano, lo expresa así: "Yo soy solamente si eres tú... Yo soy un ser humano, porque tú eres un ser humano".

En un plano social, podríamos reformularlo así: "Si hay para todos, entonces habrá para mí. Sólo es humana una sociedad donde quepan todos y todas en armonía con la naturaleza".

Lo contrario: El sujeto triunfa con la muerte del otro. Solamente derrotando al otro, salgo yo ganando. Yo triunfo en el mercado, si logro destruir a mis competidores. Si no hay para todos, que por lo menos haya para mí.

Tomamos conciencia de que la muerte del otro es un suicidio. La muerte de los pobres y la destrucción de la naturaleza llevan a una destrucción de toda la humanidad y del cosmos. La globalización del mercado sólo acelera este proceso. La opción que se impone es la solidaridad universal o el suicidio colectivo.

1.2. Una ruptura con cuatrocientos años de contrarreforma eclesial

Desde finales del Concilio de Trento (1563) hasta los inicios del Concilio Vaticano II (1962), hay unos cuatrocientos años durante los cuales predomina la contrarreforma. En el Concilio de Trento

la Biblia es derrotada (se prohíbe su traducción) y triunfa el poder político del papado, especialmente en Europa. En el Concilio Vaticano I (1869-1870), la Iglesia se afirma como una "...sociedad verdadera, perfecta, espiritual y sobrenatural", igualmente "...la Iglesia es una sociedad visible y única, y fuera de la Iglesia no hay salvación"; la Iglesia es "indefectible" e "infalible". También se proponen temas más políticos, como el poder de la Iglesia, el primado del Romano Pontífice, la soberanía temporal de la Santa Sede y otros. Fue un concilio eminentemente europeo, donde la Iglesia se sentía amenazada, no tanto por la Reforma Protestante, sino ahora por la "civilización moderna" (véase el "juramento antimodernista" que tenían que hacer los profesores de teología).

La ruptura con este período no fue fácil y todavía siguen vivos muchos elementos de esos cuatrocientos años de contrarreforma. Terminada la Segunda Guerra Mundial (1945), nace un movimiento teológico europeo de grandes rupturas y nuevas propuestas: entre los teólogos de este movimiento nombramos únicamente a algunos, a manera de ejemplo: Marie-Dominique Chenu, Jean Daniélou, Edward Schillebeeckx, Yves Congar, Bernhard Häring, Henri de Lubac, Karl Rahner, Hans Küng, Johann Baptist Metz y tantos más. De igual modo, teólogos protestantes eminentes como Karl Barth, Jürgen Moltmann, Oscar Cullmann y muchos otros.

Todo culmina en el Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965), con documentos que marcan una ruptura y hacen posible un nuevo comienzo:

- La constitución dogmática sobre la Iglesia: *Lumen gentium.*
- La constitución dogmática sobre la Palabra de Dios: *Dei Verbum.*
- La constitución sobre la liturgia: *Sacrosanctum Concilium.*
- La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual: *Gaudium et spes.*

2. Las conferencias del CELAM en Medellín (1968) y Puebla (1979)

En este período vivimos en la Iglesia un tiempo de renovación, si bien hubo asimismo momentos de contradicción entre renovación e involución, entre reforma y contrarreforma. El Concilio Vaticano II no logró un cambio significativo de las estructuras de la Iglesia, por eso muchas de sus propuestas no

superaron el límite de lo programático y lo teórico. Medellín asumió el Concilio, pero hizo una real propuesta de reforma de la Iglesia desde América Latina y el Caribe. Esta reforma alcanzó su culminación en la Conferencia de Puebla.

En las décadas de los sesenta y setenta, en América Latina y el Caribe se dan innumerables cambios estructurales y teológicos construidos sobre roca: la teología de la liberación, la teología del Tercer Mundo, las comunidades eclesiales de base, la opción preferencial por los pobres, la lectura popular de la Biblia, una espiritualidad liberadora y una ética de la vida. Esto se expresó en una formulación muy difundida por esos años: "La gloria de Dios es el ser humano vivo, la gloria del ser humano es la visión de Dios" (San Ireneo).

Se cuestiona un modelo piramidal jerarquizado de Iglesia (esquema del Concilio de Trento: el Papa en Roma, el obispo en su diócesis, el párroco en su parroquia). Se fortalece un modelo nuevo de Iglesia Pueblo de Dios, "comunidad de comunidades", donde la autoridad no está arriba, sino en el corazón de una gran comunidad. Se inicia una reforma de la Iglesia desde los pobres, construida sobre tres pilares: comunidad, solidaridad y Palabra de Dios.

2.1. "Descolonización" de las teologías del Tercer Mundo y nacimiento de ASETT

En agosto de 1976 se celebra la conferencia en Dar-es-Salaam, Tanzania —con la presencia del presidente Julio Nyerere—, en la cual se organizó la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT/EATWOT por sus siglas en inglés). La teología era ahora obra conjunta de teólogos y teólogas de América Latina, África, Asia y Oceanía. También obra de las "minorías" excluidas en el Primer Mundo por razones culturales, étnicas y raciales. Nacen igualmente una teología judía de la liberación y otra teología palestina de la liberación. Si el cristianismo había llegado a América, África y Asia con la expansión del colonialismo fundamentalmente europeo, ahora se fortalecía con la descolonización de la teología. La ASETT organizó posteriormente reuniones en Accra (1977), Sri Lanka (1979), São Paulo (1980) y varias otras hasta la actualidad.

2.2. Amerindia: un nuevo movimiento teológico continental

A mediados de los años setenta, durante la preparación de la conferencia de 1979 en Puebla, surgió una red continental de trabajo conjunto entre profesionales de las ciencias sociales, obispos, teólogas y teólogos. Nació un equipo informal de apoyo teórico y pastoral a las conferencias de Puebla y Santo Domingo y, en 1997, al Sínodo de América celebrado en Roma. Lentamente Amerindia se transformó en una organización permanente, con los mismos fines con los cuales nació. Tuvo su actuación más destacada en la V Conferencia en Aparecida (2007).

3. La década de los años ochenta: el fundamentalismo cristiano declara la guerra total al "reino del mal"

El fundamentalismo cristiano apoya en forma ciega a Margaret Thatcher en Inglaterra y a Ronald Reagan en los EE. UU. (1980-1988). Hacen la guerra a lo que ellos llamaron el "reino del mal", conducido por "monstruos" como Saddam Hussein, Yasser Arafat u Osama bin Laden, responsables de una conspiración terrorista mundial que actúa por todos los rincones del mundo. Se afirma incluso que Al-Qaeda había preparado un atentado al Papa, lo que los lleva al umbral de ser considerados asesinos de Dios. Aparece una denuncia contra el propio profeta Mahoma como terrorista. En 1979 triunfa la Revolución Sandinista en Nicaragua y una guerra de liberación se extiende rápidamente en El Salvador y Guatemala. En Haití, una "avalancha" de pueblo toma las calles. En todas estas guerras y movimientos hay una clara participación de los cristianos. El fundamentalismo militarista piensa que Centroamérica y el Caribe ya han caído bajo el imperio del mal, lo que sumerge a los EE. UU. en el miedo y el pánico: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también". La tortura, el exterminio de los rebeldes y la guerra son necesarios para "salvar" a la humanidad. Toda defensa de la vida de los pueblos, de los derechos humanos y de la democracia nos hace cómplices del imperio del mal. George Bush afirma que: "La guerra en Vietnam se perdió por respetar demasiado los derechos humanos". Los terroristas no tienen "derechos humanos".

3.1. Retroceso y conservadurismo en la Iglesia

En los años ochenta, después de la Conferencia de Puebla (1979), empieza a fortalecerse una corriente conservadora en la Iglesia. El tiempo oportuno ("kairós") que nos ofreció el Espíritu Santo para una reforma de la Iglesia comenzaba a agotarse y reapareció lentamente una nueva contrarreforma eclesial que nos condujo a una crisis, misma que podría esta vez transformarse en irreversible. Esta corriente conservadora coincide en gran medida con los 26 años del pontificado de Juan Pablo II (1978-2005), y ahora, desde 2005, con el de Benedicto XVI.

El decenio de los ochenta fue especialmente duro para la teología de la liberación. Documentos como *Libertatis nuntius: instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1984), y *Libertatis conscientia: instrucción sobre la libertad cristiana* (1986), del mismo organismo, tuvieron un efecto más allá de la propia Iglesia. En el contexto militar inspirado en la ideología de la Seguridad Nacional, la teología de la liberación y toda la acción profética de la Iglesia fueron desfiguradas y perseguidas. La consecuencia fue una multitud incontable de mártires. El martirio de monseñor Oscar Romero en 1980 constituye un símbolo de esta situación.

En el campo intraeclesial el conservadurismo se hizo efectivo en la reforma de los seminarios, los nombramientos de nuevos obispos, la deslegitimación de las comunidades de base y un retroceso notable en la teología y la ética católicas. Se fortalecieron movimientos católicos ultraconservadores, como los Legionarios de Cristo y el Opus Dei, con mucho dinero y poder, y con un apoyo decidido de la curia vaticana.

4. 1989: cambio radical en la historia del mundo

En un tiempo notablemente corto cayeron los socialismos históricos, terminó la Guerra Fría y triunfó la globalización del mercado inspirada en la ideología neoliberal. Los "teólogos" del mundo financiero anunciaron el "fin de la historia" y la "cercanía nunca antes lograda del Reino de Dios". Se proclamó: "la muerte del comunismo, la muerte del marxismo y la muerte de la teología de la liberación".

La caída del muro de Berlín, el 9 de noviembre de 1989, y el asesinato de la comunidad de jesuitas en El Salvador, el 16 del

mismo mes y año, hicieron visible el carácter contradictorio y absurdo de ese mismo espíritu de "triunfo sobre el reino del mal". En estos años, como dijimos, termina la Guerra Fría y la economía de mercado, inspirada en el neoliberalismo, tiene todo el mundo bajo su poder.

En los años siguientes a 1989, las corrientes proféticas y liberadoras vivieron un tiempo de confusión y perplejidad. Se pensó que el tiempo del Éxodo o de los profetas había terminado. Ahora era el tiempo del exilio, el cual exigía una autocrítica radical.

La ruptura con esta perplejidad y confusión la inicia el movimiento indígena, que en 1992 conmemora los 500 años de colonialismo. Era un movimiento que ya existía desde hacía cinco siglos, pero que ahora resurgía con una nueva "teología india de la liberación". Los primeros días de enero de 2004 todo el continente se estremeció con el estallido de la revolución zapatista, indígena y campesina, y su utopía de "un mundo donde quepan todos y todas en armonía con la naturaleza".

Luego mostraron su poder los movimientos afroamericanos, los de liberación de la mujer, de los jóvenes, los ecológicos y otros variados movimientos de excluidos en el campo de las opciones sexuales y de la ética. La teología de la liberación renace en cada uno de estos movimientos. Surge una teología de la liberación campesina, india, afro, feminista, generacional, ecológica.

En la raíz de todos estos movimientos sociales estaba la convicción de que la liberación no pasaba "por la toma del poder", sino por la construcción de "nuevos poderes" y "nuevos sujetos" en la base de la sociedad civil. Lo fundamental ahora eran las organizaciones sociales de base y no tanto los grandes poderes políticos. Vino una transformación significativa de las teorías económicas, sociales, políticas y del mismo lenguaje de las "izquierdas". Se profundizó el diálogo entre la teología de la liberación y las ciencias sociales, principalmente con la economía. Las estrategias políticas liberadoras cambiaron. Ahora eran las clases dominantes las que estaban perplejas y desorientadas.

5. Foro Social Mundial

El Foro Social Mundial (FSM) nace como alternativa al Foro Económico Mundial de Davos, integrado por las organizaciones económicas y políticas de identidad neoliberal. Algunos de sus

ejes son: desarrollo sostenible, sociedad civil y espacios públicos, poder político y nueva sociedad. El primer FSM fue en Porto Alegre, Brasil, en 2001, y participaron 117 países. El segundo fue en el mismo lugar, donde se asume el lema: "Otro mundo es posible" y se constituye en un proceso permanente de búsqueda y construcción de alternativas. Participaron 123 países y más de 50 000 personas. El tercer FSM fue también en Porto Alegre, pero ya el cuarto fue en Bombay, India; en 2006 fue policéntrico, y el último, en 2009, en Belém do Pará, Brasil (el próximo será en 2011 en Dakar, Senegal).

Amerindia opta por participar en forma permanente en el FSM. En todo este contexto nace el Foro Mundial de Teología y Liberación, celebrado junto con el FSM en 2005 y 2009. En él participan sobre todo teólogas y teólogos del Tercer Mundo.

6. Conferencia del CELAM en Aparecida (2007)

Aparecida significó un nuevo intento de retomar la fuerza reformadora del Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla, no obstante todavía es una conferencia inconclusa. Persisten prioridades no resueltas: por ejemplo, entre una reforma interna de la Iglesia y una misión continental, entre la opción preferencial por los pobres (expuesta de forma clara y decidida en el documento) y la opción preferencial por las elites. No se trata de opciones opuestas, sino de prioridades no resueltas. Algunos temas son tratados con cierta debilidad: la vida religiosa, la teología india, la migración y el cuidado del ambiente. Además, no hay una crítica contundente al neoliberalismo.

En todo caso, la conferencia de Aparecida es una nueva oportunidad que Dios nos da para seguir caminando, junto con la Iglesia, en la construcción del Reino de Dios en América Latina y el Caribe.

7. Desafíos futuros a la teología y las Iglesias

- Crecimiento intolerable de la inequidad: diferencia entre ricos y pobres.
- Crítica al modelo neoliberal de desarrollo, que excluye a las mayorías.
- La migración, misma que está cambiando el rostro del mundo.

• El armamentismo, la delincuencia, el narcotráfico, el terrorismo y la trata humana (por motivos sexuales y laborales).
• En la actual crisis económica, financiera y de consumo mundial, cómo escuchar el grito de los pobres y los jóvenes que nos dicen: "este sistema ya no sirve", "queremos vivir bien", "que se vayan todos (los políticos de siempre)".
• Construcción de esperanza en medio de la crisis, especialmente para los excluidos, los que viven en situación de extrema pobreza y que son invisibles en la sociedad "desarrollada" actual.
• Actitud de la jerarquía católica frente a la creación de un nuevo modelo de nación y de Estado, basado en la consulta popular directa, avalada por una reforma constitucional o un referendo directo no vinculante. Posición de las autoridades eclesiales frente a un proceso de modernización hacia un Estado laico, separación entre Iglesia y Estado y libertad de cultos sin privilegios. Este proceso se acelera en países como Bolivia, Ecuador y Venezuela, y de igual modo, aunque a largo plazo, en Brasil, Paraguay, Argentina y algunos países centroamericanos y caribeños.

Parte I

Nueva praxis teológica policéntrica y emancipadora

La ruptura de la hegemonía europea Alternativas teológicas desde la marginalidad mundial

Diego Irarrázaval *

Desde los márgenes existe mayor acceso al corazón de la realidad:

> ...tierno Espíritu... haznos amar la humanidad y tener amistad compasiva con la creación... condúcenos a hablar, y háblanos hacia la acción... recrea el mundo, por medio de Jesucristo [1].

Esta oración proviene de uno de los minúsculos procesos de reflexión que durante estas últimas décadas se desenvuelven en Asia, África, América y en otros rincones marginales. La teología está siendo reconfigurada mundialmente. ¿Por qué? Debido a una

* Presbítero. Vivió en Perú y actualmente en Chile, dedicado a la evangelización y la teología. Realiza asesorías en encuentros. Es autor de *Teología en la fe del pueblo, Inculturación, Raíces de esperanza, Un Jesús jovial*, y otros escritos. Fue presidente de la Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo (ASETT). Integra Amerindia Chile.

[1] Oración en la Conferencia de Teólogas de ASETT-Asia, A. Prasetya Murniati y Marlene Perera, *Drink from our Own Resources for Creative Ripples*. West Java, Garut, 2005, p. 141.

polifonía de voces interpelantes que han originado convergentes y entrelazadas formas de pensar la fe, de lo cual da testimonio la Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo (ASETT). En comparación con grandes caudales de enseñanza y publicaciones oficiales, las vertientes alternativas parecen insignificantes. ¿Qué porvenir tienen estos fragmentos maravillosos? ¡Cada lector tiene la palabra! Al aporte de cada uno de ustedes, permítanme añadir unas anotaciones.

1. Proceso de transición y refundación

Si sólo se reseñan las instancias académicas, la programación pastoral y las publicaciones oficiales, parecería que, como de costumbre, abundan textos y corrientes de pensamiento; y que habría una gradual renovación, impulsada por el Vaticano II (en nuestros espacios católicos) y por ensayos contextuales (en diversos ámbitos cristianos). Esto ha estado ocurriendo; pero también han emergido alternativas. Si se presta atención a las producciones locales y nuevas redes de reflexión, uno se da cuenta de que la labor teológica da pasos gigantescos. Se está llevando a cabo una ruptura vivencial y epistemológica y, de modo esperanzador, desde los márgenes se está refundando la reflexión creyente.

Sin embargo, lo que predomina es una producción altamente especializada. Al recorrer los inmensos logros, desde la patrística hasta las grandes síntesis, y al examinar lo contemporáneo, es palpable el actual enclaustramiento. Existe gran riqueza sectorial y especializada, y deseos de "una teología menos abstracta y más experiencial"; por otra parte, es devaluado lo pensado en términos de liberación como si fuera "un tema" que pierde impacto debido a acontecimientos en el Este europeo [2]. Esta reflexión hegemónica no solamente se enclaustra y aparta de vivencias del pueblo de Dios; también le cuesta sopesar las corrientes innovadoras.

Ahora bien, hoy transitamos por la reconfiguración de la metodología y los contenidos en la teología cristiana. Abundan

[2] "Historia de la teología" y "Liberación", en *Diccionario teológico enciclopédico*. Navarra, Estella/Verbo Divino, 1995, pp. 447, 569. "En la investigación teológica actual predomina una mayor severidad científica... por adquisiciones en el terreno filológico-lingüístico y a la confrontación no académica con la angustia y situación del pueblo (teología de la liberación)" (p. 447).

las señales de una audaz transición. También se la ha llamado un cambio de paradigma.

No es fácil definir un fenómeno complejo que se va consolidando como algo diferente; por eso se ensayan definiciones en términos de lo poscolonial, posmoderno, pluralista, etcétera. Lo que sobresale más bien es un proceso de transición y refundación, con una gama de voces, corrientes, sistematizaciones, en el que la tradición cristiana es comprendida de un modo inédito. Aquí sobresalen jóvenes maestros que —desde fecundos márgenes— retoman heridas de multitudes y se reconectan con milenarias civilizaciones, como es el caso de Felix Wilfred en India [3]. La fe cristiana pensada desde los márgenes es interpelada por el clamor del pobre y sus trayectorias espirituales, y por sabidurías distintas a lo que predomina en el Occidente cristiano.

Hablando en términos generales, resaltan las siguientes señales de una audaz transición. Reaparecen la amplia matriz espiritual y la creatividad epistemológica que caracterizan la buena labor teológica (en contraste con la base ontoteológica en la que se acomodan las elites). Sigue bien ubicada y con hábiles medios de difusión la erudición de especialistas que dialogan con minorías ilustradas. Pero desde hace décadas existe igualmente teología con la densidad espiritual de las mayorías y con un arco iris epistemológico. Lo hegemónico se asemeja a un moderno claustro que alberga a especialistas. Lo marginal impugna el statu quo y puede ser comparado con un jardín de conocimientos diversos y convergentes. Se trata pues de un terreno polifacético donde florece la lúcida pasión por la Vida.

Otra gran señal es que no se permanece recluido en espacios noratlánticos y sus lógicas, en los cuales proliferan conceptos absolutos para imaginar a Dios. Esto refleja una comprensión de fe monocultural y estática. Desde hace décadas se ha desarrollado —aunque sea escasa la infraestructura y se cuente con pocos medios de difusión— un pensar al Dios de la Vida concreta, donde interactúan todas las entidades humanas y del medio ambiente. Refleja una praxis de fe que es policéntrica y emancipadora. De

[3] Véase Felix Wilfred, *Asian Dreams and Christian Hope, at the Dawn of the Millennium*. Nueva Delhi, ISPCK, 2002; y su *Festschrift Negotiating Borders, Theological Explorations in the Global Era*. Nueva Delhi, ISPCK, 2008; también Michael Amaladoss, *Life in Freedom*. Nueva York, Maryknoll/Orbis Books, 1997; Aloysius Pieris, *An Asian Theology of Liberation*. Nueva York, Maryknoll/Orbis Books, 1988.

manera sorprendente, lo marginal con sus notas particulares y contextuales tiene mayor potencial universal.

Al retomar las fuentes cristianas, una vez más constatamos que lo pequeño es grandioso; y que lo despreciado es un misterio. Hoy la comunidad teológica es reencantada por el evangelio de la fragilidad y la ignorancia. No a propietarios de verdades sino a quienes eran catalogados como ignorantes les llegaba la Buena Nueva, y la recibían y así ella daba buenos frutos. El Padre de Jesús "...ha ocultado cosas a sabios y prudentes y se las ha revelado a pequeños" (Lc 10, 21; Mt 11, 25). Esto es ratificado por el mensaje paulino: "La necedad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que la fuerza de los hombres" (1 Co 1, 25). Esto conlleva que el Misterio de Dios se ha encarnado en la necedad y fragilidad, que hoy son reconocidas en las mayorías pobres del mundo. Implica además admirar la genuina sabiduría y fuerza de Dios, que están presentes en modos de pensar la fe desde gente frágil y despreciada.

Al respecto, consigno experiencias que tocan cuestiones de fondo. En diversos acontecimientos y conversaciones durante los años pasados, me tocó dialogar con quienes se hacían la pregunta: ¿puede un indígena ser cristiano y dedicarse a la teología?, y también: ¿puede una persona negra en América Latina y el Caribe ser cristiana y hacer teología? A menudo así se ha expresado el desgarrador itinerario creyente de intelectuales indígenas y afroamericanos. Son interrogantes (y agudos diálogos y tormentosos debates) que me han parecido agresivos hacia la sensibilidad de la humanidad marginada y hacia su derecho de pensar la fe [4].

No solamente eso. Hago asimismo memoria de dos momentos de gracia (que desestabilizan, tienen una carga dolorosa, y a la vez alientan la conversión). He sido increpado por un pensador andino de esta manera: "...tú estudias y sacas a luz nuestra espiritualidad y sabiduría, y así contribuyes a que otros destruyan lo mejor que tenemos, el alma andina". Esto me indignó. En otra ocasión, un pensador negro interpeló mi forma racista de reflexionar la fe. Tenía mil explicaciones sobre mis esfuerzos para no ser etnocéntrico, ni caer en sutilezas y violencias racistas. Pero, a pesar de las buenas intenciones, uno se mueve dentro de estructuras mentales con rasgos excluyentes y hegemónicos.

[4] Agradezco a los participantes en congresos teológicos de pueblos indígenas, e igualmente de comunidades afroamericanas (en los decenios pasados), en los cuales pude asimilar dichos interrogantes.

2. Elaboración marginal, polifónica, alternativa

2.1. Polifonía en los márgenes del mundo

En el Primer Mundo los lenguajes sobre Dios han empleado la filosofía e interactuado con ciencias seculares, y su prolífica especialización ha estado enmarcada por la razón moderna. En las dos terceras partes del mundo, la reflexión está más atenta a una gama de ciencias y espiritualidades, y lo cristiano suele ser pensado al servicio de una nueva humanidad [5].

Durante los últimos cuarenta años han brotado y crecido varias formas de pensar la fe [6]. ¿Cómo nos relacionamos con los logros noratlánticos? Con ellos vale interactuar, en vez de continuar subordinados; ya que la interacción entre ellos y nosotros fortalece aquí y allá las capacidades para pensar y celebrar la fe.

Las teologías emergentes dan primacía a la Encarnación y la Pascua, con sus dimensiones corporales e históricas. Con respecto a Dios, las teologías del Sur recalcan la relacionalidad. No hay pues un ser humano propietario de la verdad y vocero de lo universal; más bien, son diversos rostros creyentes que hablan desde "otras" modernidades y a favor de pequeñas esperanzas que se globalizan. En Brasil, Maria da Soledade da Silva acota: "...la teología de la liberación ha sido una luz... con la que he descubierto pequeñas señales del Reino, cosas bellas ocultas en la basura de la sociedad", y añade el pensamiento de un amigo analfabeto: "...como no vivo sin el aire que respiro, asimismo no vivo sin Dios en mi vida" [7]. Estas maneras simbólicas de pensar la fe van más allá de conceptos unívocos y ahistóricos. A la luz de la fe, la comunidad entiende los acontecimientos humanos con

---

[5] En esta sección retomo elementos de mi "Teologías del sur: encarnadas y holísticas", *Concilium* No. 315 (2006), en especial pp. 265-268.

[6] Véase Virginia Fabella y R. S. Sugirtharajah (eds.), *Dictionary of Third World Theologies*. Nueva York, Maryknoll/Orbis Books, 2000; Juan José Tamayo y Juan Bosch (eds.), *Panorama de la teologia latinoamericana*. Navarra, Verbo Divino/ Estella, 2001; Michael Amaladoss, *Vivre en liberté: les theologies de la liberation en Asie*. Bruselas, Lumen Vitae, 1998; R. S. Sugirtharajah (ed.), *Asian faces of Jesus*. Londres, SCM, 1993; Itumeleng Musala y Buti Tlhagale (eds.), *Black Theology from South Africa*. Nueva York, Maryknoll/Orbis Books, 1986; John Mugambi y Laurenti Magesa (eds.), *Jesus in African Christianity*. Nairobi, Initiatives Pub., 1989; Kwame Bediako, *Christianity in Africa, the Renewal of a Non-Western Religion*. Edimburgo, Edinburgh Univ. Press/Orbis Books/Maryknoll, 1995.

[7] Maria da Soledade da Silva, "Sinais de Deus em nosso meio", en AA. VV., *A esperanza dos pobres vive*. São Paulo, Paulus, 2003, pp. 55-57.

sus luces y sombras. A fin de cuentas, el discurso genuinamente creyente no es "sobre" un dios-objeto, sino que se refiere a "estar con" el Dios Vivo.

Las teologías de sello tercermundista brotan desde la marginalidad y son radicales, tanto al encarar pautas hegemónicas como al creer en la liberación del pecado. Encaramos la hegemonía planetaria, apreciamos los entrecruzamientos y mestizajes, y desentrañamos las líneas alternativas. Un buen acercamiento sociocultural y filosófico no solamente lamenta la opresión y el sinsentido, también valora en pueblos marginados sus recursos económicos y políticos, y tantos manantiales de sabiduría en la mujer y en el varón. Gracias a estos aportes de sujetos pobres y sabios, los acontecimientos del mundo tienen otras lecturas. Tales lecturas conjugan la crítica realista con la generación de alternativas.

Las nuevas teologías admiran y alaban el misterio de Dios que concretamente ha salvado a la humanidad y a la creación. Esto es expresado a partir del primer Congreso de Teólogos/as del Tercer Mundo, en 1976 en Dar-es-Salaam, Tanzania [8]. En este congreso, Sergio Torres fue elegido secretario ejecutivo de la ASETT. Voces de "...hombres y mujeres... con el bagaje cultural y religioso de los pueblos de los tres continentes... afirmamos nuestra fe en Cristo al que alabamos con alegría". El documento de Tanzania lamenta que "...las teologías de Europa y de América del Norte son dominantes en nuestras iglesias...", y postula "...interpretar la Palabra de Dios en relación con nuestra propia realidad". Afirma además que las religiones y culturas del Tercer Mundo "...tienen un lugar en el plan universal de Dios y que el Espíritu Santo está obrando en ellas". Ya que esta corriente tercermundista ha sido malinterpretada por su acento en el cambio social y porque se dice que se trata de una ética y no precisamente de una teología, vale subrayar que desde el inicio ella ha comprendido exigencias de la fe, ha estado atenta a culturas y espiritualidades, y ha considerado el conjunto de la Revelación del amor de Dios.

En cuanto a las voces asiáticas, se desenvuelven en medio de la injusticia social y el empobrecimiento de millones, el pluralismo religioso, los movimientos por una plena humanidad, el resurgir de la mujer, la armonía con la creación. Así lo ha reseñado Michael

[8] Ver *Teología desde el Tercer Mundo: documentos finales de los cinco Congresos Internacionales de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo*. San José, DEI, 1982, pp. 11-26.

Amaladoss [9], para quien el "vivir en libertad" es un símbolo que comparten diferentes tradiciones cristianas, hindúes, budistas, islámicas, cósmicas. Se propone pues la interacción concreta entre personas de diferentes tradiciones que están a favor de la Vida. El discurso teológico va reconociendo en diversas culturas y religiones la presencia de Dios, del Verbo y su Espíritu. La reciprocidad con otros modos de creer enriquece la comprensión propiamente cristiana de la Salvación. En contextos asiáticos, la reflexión sobre Cristo tiene en cuenta a Krishna, Buda, Mahoma, las fuerzas cósmicas. Por su parte, Anthoniraj Thumma [10] explica que el nuevo paradigma teológico, incentivado por la irrupción de movimientos sociales, va más allá de la esfera religiosa, puesto que abarca la profundidad de lo humano y cósmico y reconoce la dimensión espiritual en todo lo que existe.

En cuanto a África [11], se dialoga con las religiones tradicionales (que influyen en quienes adhieren al cristianismo y al islam), y con los desafíos provenientes de iglesias independientes que acentúan la acción del Espíritu. Kwame Bediako reconoce que gracias a África, durante el siglo XX el cristianismo ha pasado a ser principalmente una religión no occidental, y anota cómo la fe de la gente común tiene mayor peso en la teología del continente negro. En medio de plurales creencias y lógicas, hay líneas comunes: creencias en la fuerza vital, rituales que transforman lo cotidiano, la relación con antepasados/as. En un impactante estudio de caso, Mary Getui acompaña a discapacitados físicos en Kenia, quienes desarrollan su culto y comprensión de Dios en continuidad con el ministerio evangélico. Resaltan las modalidades no occidentales del cristianismo: pensar la Iglesia como familia, y la fe en Dios con mediaciones africanas; además, las comunidades han elaborado conceptos de Cristo en el sentido de Antepasado y Sanador.

En el escenario latinoamericano hay igualmente un concierto de voces particulares, marginales, con implicancias universales. En el fecundo movimiento bíblico, comunidades conversan asuntos locales y desde esos fragmentos escuchan la Palabra que toca toda

[9] Michael Amaladoss, *ob. cit.*, pp. 214, 229.

[10] Anthoniraj Thumma, *Wisdom of the Weak: Foundation of People's Theology*. Nueva Delhi, ISPCK, 2000, pp. 222-225.

[11] Véase Emefie Ikenga-Metuh, *Comparative Studies of African Traditional Religions*. Onitsha, Imico, 1987; John Mugambi y Laurenti Magesa (eds.), *ob. cit.*; John Mbiti, *African Religions and Philosophy*. Oxford, Heinemann, 1990; Kwame Bediako, *ob. cit.*; Mary Getui (ed.), *Theological Method and Aspects of Worship in African Christianity*. Limuru, Kolbe Press, 1998, pp. 106-120.

la vida (y aquí destacan los escritos de Carlos Mesters, Elsa Tamez, Pablo Richard). Asimismo ha sido fecunda la reflexión espiritual sobre la liberación; la fe es verificada mediante obras humanas (Gustavo Gutiérrez, Pedro Casaldáliga). En cuanto a teologías de pueblos originarios, en sus congresos continentales confluyen las sabidurías locales, su impugnación del despojo milenario y sus rituales de la armonía. Las voces afroamericanas han recalcado la energía vital (el *axé*) con el cual confrontan esclavitudes de ayer y de hoy. Voces de mujeres entienden lo cotidiano y relacional como manifestación del Espíritu de Dios que transforma todo (resaltan Ivone Gebara, Ada María Isasi-Díaz, Maria Clara Bingemer).

También se reconstruyen creativamente los grandes temas teológicos (Juan Luis Segundo, Leonardo Boff, José Comblin, Jon Sobrino, João B. Libânio). Desde los años noventa se afianza la sistematización en América Latina y el Caribe [12]. Estos esfuerzos —y en especial lo indígena, afro, feminista, ecológico— han forjado paradigmas de carácter relacional. Otro discurso innovador es el encuentro entre religiones (impulsado por José María Vigil, en la colección de ASETT sobre el pluralismo) con base en la colaboración humana y espiritual a favor de la vida. Dios no se deja enclaustrar por iglesias y religiones; menos aún es un objeto de *marketing*. La opción vivencial por el pobre, que es una opción teológica, porque Dios prefiere al marginado, conlleva la comprensión de la fe cristiana desde la fragilidad, con sus clamores por la liberación de toda maldad. Puede decirse que en América Latina y el Caribe la comunidad eclesial hace esfuerzos, desde fragmentos marginales, para leer toda la Revelación del Amor.

Toda la polifónica teología asiática, africana, latinoamericana, desde la marginalidad, celebra el paso de la muerte a la vida, y así evoca el Misterio. Es apreciado el Resucitado que ha enviado su Espíritu a toda la creación. Es retomado el lenguaje particular de Jesús de Nazaret, que es el camino hacia la salvación universal. Las cristologías marcan la reflexión creyente en cada continente (lamentablemente es difícil conocer esas riquezas, dada la concentración noratlántica de las publicaciones). La reflexión sobre Jesús de Nazaret y el Cristo de la fe son inseparables de la

[12] Véase Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de liberación*. Madrid, Trotta, 1990, 2 vols.; los 45 tomos de la colección Liberación y Teologia, Petrópolis/Madrid, Vozes/Paulinas; y Luiz C. Susin (org.), *O Mar se abriu: trinta anos de teologia na America Latina*. São Paulo, Loyola, 2000.

solidaridad con el pobre, la mujer, toda persona postergada, y con el clamor de la tierra y sus seres vivientes. En cuanto al encuentro con el Señor, su signo es el trato con el pobre y desvalido (Mt 25, 31-46). Se responde al Dios que en Jesús se automanifiesta a cada persona, trayectoria histórica y espiritualidad.

2.2. Consolidación de alternativas teológicas

Las voces y producciones de carácter local y regional (reseñadas en la sección anterior) constituyen el fundamento de una serie de congresos, asambleas, publicaciones y redes de comunicación. Se va configurando un macroparadigma con diversas versiones y corrientes. De hecho, las elaboraciones a menudo expresan tensiones entre sí y son frágiles ante lo hegemónico; sin embargo, en pocos decenios se consolida un modo nuevo de entender la fe desde los márgenes, una inagotable fuerza espiritual e inmensos avances en lo bíblico y lo sistemático. Por eso es preferible llamarlas "alternativas teológicas" de pueblos e iglesias en la marginalidad.

En Tanzania se abrió un ciclo de cinco conferencias [13]:

- 1976, Dar-es-Salaam, Tanzania. Diálogo ecuménico de teólogos/as del Tercer Mundo.
- 1977, Accra, Ghana. Compromiso cristiano hoy en África: teologías emergentes.
- 1979, Wennapperwa, Sri Lanka. La lucha de Asia por una plena humanización: una teología relevante.
- 1980, São Paulo, Brasil. Eclesiología de las comunidades cristianas de base.
- 1983, Ginebra, Suiza. Diálogo intercontinental.

Desde el inicio, al subrayar la propia tradición creyente y la problemática social, es confrontada la teología dominante que pretende ser "universal y eterna", y es llevado a cabo un discernimiento "...en obediencia al Espíritu y en comunión con la Iglesia" (Sergio Torres, Dar-es-Salaam, 1976). Esto conlleva una crítica radical a estructuras socioeconómicas y también un diálogo

[13] A estos encuentros internacionales de la ASETT se los ha denominado congresos o conferencias, indistintamente. Ver ponencias y conclusión de la conferencia de Dar-es-Salaam en Sergio Torres y Virginia Fabella, *El evangelio emergente: la teología desde el reverso de la historia*. Salamanca, Sígueme, 1981; y las conclusiones de ésta y las otras cuatro conferencias en *Teología desde el Tercer Mundo..., ob. cit.*

con culturas y religiones: "...creemos que ellas tienen un lugar en el plano universal de Dios y que el Espíritu Santo está obrando en ellas" (Documento de Dar-es-Salaam, No. 34). Vale decir, la fe es pensada en términos de una liberación integral y holística.

Como ya se anotó, en esa ocasión el padre Sergio Torres fue elegido secretario ejecutivo, y diez años más tarde fue por un quinquenio presidente de la ASETT. Su liderazgo teológico y su carisma, al articular personas e instituciones, es apreciado en distintas partes del mundo (y tristemente apenas es tomado en cuenta en su propio contexto chileno). En todo caso, la ASETT desde el inicio cuenta con tensiones y debates, debido a diversas interpretaciones de fe donde se confrontan lo socioeconómico y lo cultural-religioso, y a diferentes acentos en el contenido y la puesta en práctica del evangelio.

Cada cinco años, en las Asambleas Generales de la ASETT, se ponen en común enfoques desde las regiones del mundo:

- 1981, Nueva Delhi, India. Irrupción del Tercer Mundo.
- 1986, Oaxtepec, México. Puntos en común y divergencias en las teologías del Tercer Mundo.
- 1992, Nairobi, Kenia. Clamor por la Vida: espiritualidad del Tercer Mundo.
- 1996, Tagaytay, Filipinas. Búsqueda de un nuevo y justo orden mundial: sus desafíos a la teología.
- 2001, Quito, Ecuador. Dar razón de la esperanza.
- 2006, Johannesburgo, Sudáfrica. Otro mundo es posible: Yo creo nuevos cielos y nueva tierra.

Cada uno de estos eventos tuvo sus incidentes y tensiones sin resolver (por ejemplo, cuando las teólogas protestaron y abandonaron temporalmente la asamblea en Filipinas). Lo que sobresale es la consolidación de nuevas hermenéuticas que dialogan entre sí, la diversificación y los vínculos entre personas e instituciones de diversas partes del mundo. Cada persona que ha participado —a quienes sumo mi pequeña voz, por haber estado en las cuatro últimas asambleas— experimenta una ampliación de interrogantes teológicos y temáticas. Esto en parte retroalimenta los procesos locales. Existe —pero es intermitente— la colaboración en proyectos comunes (obras colectivas, en Asia, América Latina y el Caribe, África, y la revista *Voices* de la ASETT). Sobre todo, se hacen acuerdos y realizan programas concretos. Se conjugan esfuerzos; esto se hizo de 1996 a 2001, con la globalización y la

perspectiva de género y sus implicancias en el quehacer teológico, y de 2001 a 2006, en el diálogo entre religiones al que aporta la esperanza cristiana.

Para quienes participamos desde los procesos latinoamericanos y caribeños, ha sido posible reubicar humildemente el aporte de estas latitudes. De la arrogancia de sentirse inventores de la temática liberadora se ha pasado al fecundo intercambio con pensadores de Asia, África y de las llamadas minorías en el Primer Mundo. Durante más de treinta años la ASETT ha sido un espacio para fortalecer la visión de fe que brota desde los pequeños de la tierra. En Quito (en la V Asamblea Mundial) ha sido renovado el compromiso de seguir adelante en la misión bajo el liderazgo de Jesucristo, y allí se ha orado en idioma akan de África: "Nyame, biribi wo soro na, ma embeba yen nsa..., Dios, hay algo en el cielo, que nos llegue... sabemos que hay pluralidad en los cielos... que llegue... y así nuestra Esperanza es verdadera" [14].

Unas conclusiones

Las formas de comprender y celebrar la fe en dos terceras partes del mundo han delineado nuevas alternativas y han potenciado desafíos. Ellos retoman la responsabilidad histórica para superar el empobrecimiento de gran parte de los seres humanos, y en positivo para gestionar una humanidad plena y la armonía con el medio ambiente. Esto es llevado a cabo desde la fe, desde la pluralidad espiritual con la que se habla con Dios (no con solemnes y especializados lenguajes que cosifican a Dios). Las alternativas tienen porvenir, aunque haya fragilidad en los medios a nuestra disposición, porque están dedicadas a la Verdad que nos hace libres.

Se trata de un amplio movimiento teológico mundial que avanza sobre dos ejes. Por una parte, el eje del pobre y toda persona marginada y sabia. Se da prioridad a la compasión en

[14] Asamblea general de 2001 en Quito. Para mi evaluación de las asambleas de la ASETT de 1991 y 1996, véase "A New World and our Theologies", en *Voices from the Third World*, XXIX/2 (2006), pp. 7-15. Ver reseñas y evaluaciones de la asamblea de 2001 en *Voices* XXXIV/2, en especial los artículos de Mercy Oduyoye y Mary John Mananzan y el "Documento final sobre la esperanza" (pp. 38-44); y de la Asamblea de 2006 en *Voices* XXIX/2 (2006), con sus acuerdos sobre "nuevas teologías para una alternativa mundial"; el "Mensaje final", pp. 32-34; y el "Comunicado especial" hecho por las teólogas, pp. 35-42.

el sufrimiento y a la acción solidaria para que no haya hambre ni opresión. Este eje es cotidianamente teológico. Por otra parte, el arduo eje de reflexionar la fidelidad al evangelio de la Vida, la trascendencia encarnada, la conversión del pecado, la gracia de la salvación, la colaboración de las iglesias a favor de la justicia y la paz. Este segundo eje del movimiento teológico es inseparable del primero. Los modos de pensar la fe, siempre particulares y provisorios, apuestan al sentido universal de Vivir y pueden ser señales en el camino hacia Dios. Los humildes lenguajes de la fe son ventanas hacia el Misterio que llena de gozo a la humanidad y la creación.

Una revolución espiritual y cultural Teología de la liberación integral: grito de la Tierra, grito de los pobres

Leonardo Boff *

La teología de la liberación es la primera teología que nació en la periferia de la Iglesia y del mundo. Éste es su lugar natural de nacimiento porque en la periferia viven los desheredados de la Tierra. Ellos gritan. Sabemos que Dios los escucha. No es tan seguro que las iglesias centrales, ahí en donde está el poder con el cual se articulan, también los escuchen.

Pero irrumpieron cristianos en los países periféricos que los escucharon, desde obispos proféticos hasta laicos concientizados, desde intelectuales comprometidos a teólogos. De esta escucha atenta nació una forma nueva de actuar de las iglesias y hacerse presentes en la sociedad al lado de los pobres, contra su pobreza y por su liberación.

* Teólogo brasileño, filósofo, escritor, profesor y ecologista. Es uno de los fundadores de la teología de la liberación, junto con Gustavo Gutiérrez. Es autor de más de sesenta libros en las áreas de Teología, Espiritualidad, Filosofía, Antropología y Mística. La mayor parte de su obra ha sido traducida a varios idiomas.

1. Iglesia-espejo, Iglesia-fuente

La marca registrada de la teología de la liberación es exactamente la opción por los pobres de tal forma que ellos, concientizados y organizados, se hacen sujetos de su liberación. Las iglesias y nosotros, los teólogos, nos hacemos sus aliados. Pero si los pobres mismos no asumen su liberación, nunca serán libres. Continuarán siendo objeto de la caridad religiosa y la asistencia social de las clases pudientes y del Estado.

Fue mérito de la teología de la liberación conferir centralidad a los pobres y creer en su fuerza histórica (Gustavo Gutiérrez). Primeramente los miró con los ojos de la fe y en ellos identificó al Cristo crucificado. Un Cristo que grita por resurrección. Después, analizando mejor, se dio cuenta de que el pobre es un empobrecido, hecho pobre porque es víctima de relaciones de todo tipo que lo reducen a la condición no-humana. Por fin, con una correcta pedagogía que todos aprendimos de Paulo Freire, nos pusimos al lado de los pobres y comenzamos a colaborar en la creación de condiciones para que ellos mismos se hicieran sujetos de su liberación. Ésta sólo es verdadera en la medida en la cual históricamente se va superando el actual sistema económico-social que los oprime y se ponen las bases para otro tipo de sistema más humano, justo, cooperativo y más cercano al sueño de Jesús.

Marx no es ni padre ni padrino de la teología de la liberación. Es la práctica de Jesús y de los apóstoles, es la tradición profética de la Biblia, es la teología del éxodo y del exilio.

De la práctica de liberación inspirada en la fe se dio una eclesiogénesis, es decir, nació un tipo diferente de Iglesia, con el rostro de los pobres, los afrodescendientes, los indígenas y las mujeres marginadas. Ya no es una Iglesia colonial, reflejo de la Iglesia central, una Iglesia-espejo del cristianismo vivido en Europa. Sino, por primera vez, es una Iglesia-fuente, que nace del encuentro del evangelio con la cultura popular y de la experiencia espiritual de los oprimidos que ya no aceptan su opresión.

Esta Iglesia-fuente dio origen a la teología de la liberación, connatural a la eclesiogénesis que ocurría a lo largo y ancho de toda América Latina y el Caribe. Es señal de madurez de una Iglesia, cuando ella se da a sí misma las buenas razones teológicas de sus prácticas y opciones pastorales. Por eso, Iglesia de la liberación y teología de la liberación son indisociables. Forman un todo que representa la unión dialéctica y dinámica de la teoría (teología) y de la práctica (pastoral). Así, en la periferia del mundo

y de las iglesias centrales se muestra que el cristianismo puede asumir otro rostro y presentar una configuración distinta de aquella considerada clásica e inamovible.

Hoy, después de cuarenta años del surgimiento de la teología de la liberación, podemos decir sin temor de errar: ella significa una revolución espiritual y cultural.

Es espiritual porque mostró en la práctica una forma diferente de ser cristiano y encarnar el evangelio en medio de las culturas marginadas y los condenados de la Tierra. Esta forma nos reveló un rostro de Dios, de Cristo, del Espíritu, de María, de la gracia, del pecado y de la salvación, diferentes y muy cercanos a la tradición bíblica. Se han mostrado virtualidades escondidas del cristianismo que pudieron llegar a la luz en la confrontación con la anti-realidad de los pobres, de aquellos que Jesús llamó "mis hermanos y hermanas menores". Un aura de novedad, creatividad, esperanza y utopía irrumpió en las iglesias periféricas, lejanas de los centros metropolitanos, del pensamiento teológico y del poder eclesiástico central. Por aquí pasó el Espíritu que es teológicamente la "fantasía de Dios".

Es, por otra parte, una revolución cultural porque ayudó a crear otro sujeto político, gestado a partir de las masas de los oprimidos y sometidos históricamente, que supieron resistir, organizarse y constituirse en poder político en favor de cambios estructurales.

La sociedad latinoamericana y caribeña debe mucho a este tipo de cristianismo que plasmó toda una generación de ciudadanos, educados en el seno de la Iglesia popular, en sus comunidades de base y movimientos sociales populares. Dieron origen a prácticas alternativas en los sindicatos, en los partidos, e incluso fueron decisivos en la creación de partidos de línea claramente liberadora como el Partido de los Trabajadores (PT) de Brasil. Hoy no es posible entender las nuevas democracias latinoamericanas y caribeñas sin las inspiraciones provenientes de la Iglesia de la liberación y su teología.

Mucho más profunda hubiera sido la influencia de estos cristianos si no hubiera habido vigilancia, difamación y persecución por parte de los grupos conservadores de la sociedad y la incomprensión de algunos estratos de la Iglesia central. Lamentablemente, estos sectores asumieron el discurso de la sospecha y la deslegitimación que terminaron por marginar y, en parte, condenar este tipo de teología. No predominó la inteligencia de la fe, sino el instinto de seguridad y de manutención del statu quo injusto.

Muy distinta sería la situación de nuestros pueblos si el Vaticano, inspirado por Jesús y menos por razones de Estado, hubiese dicho: "vamos a apoyar a los pobres que son simultáneamente cristianos en su causa por la justicia y por las liberaciones históricas, porque ése es su derecho negado por siglos y que corresponde a los bienes del Reino de Dios". Sin embargo no fue así. Las autoridades doctrinales del Vaticano han puesto todo tipo de dificultades para que los teólogos, junto a sus obispos, se articulasen y publicasen sus textos, fundando una teología autóctona y nuestra. Cuando, un día, todas las turbulencias hayan pasado y se escriba la historia de estos tiempos difíciles de torturas y martirios por parte de los órganos y la seguridad de los Estados militares, y al mismo tiempo de valentía profética y esperanza política, entonces se percibirá que tales actores eclesiásticos se mostraron enemigos de la inteligencia de los pobres, no supieron entender los signos de los tiempos y la misión histórica y liberadora del cristianismo en un continente cristiano, pero sumamente injusto y cruel. Y se podrá decir lo que se dijo con referencia a la condena de los misioneros jesuitas en China en el siglo XVI: *et erat videre miseriam*.

2. Una teología que acompaña la historia

Al partir de las opresiones concretas, la teología de la liberación es siempre contemporánea de la historia. Acompaña sus cambios y de manera permanente se pregunta: ¿cómo anunciar a Dios y a Cristo en tales contextos? ¿Por dónde pasa el destino de los pobres? Por eso, fundamentalmente, su estatuto no es el de un sistema arquitectónico, es más bien una teología hablada que escrita, una teología hecha a partir de encuentros del pueblo y reuniones de pastoral. Su fuerza venía o sigue viniendo de los grandes encuentros de teólogos y teólogas, científicos sociales, antropólogos y operadores de pastoral.

Es en este contexto que se engrandeció y se engrandece la figura de Sergio Torres. Podemos decir que él fue el "político" de la teología de la liberación, esto es, la persona que supo reunir, organizar, articular y animar el movimiento teológico. En 1975, él fue quien logró conferir visibilidad mundial a la teología de la liberación en un gran encuentro en Detroit, Estados Unidos, bajo el título de Teología de las Américas. Después, también en los muchos encuentros continentales y mundiales en México, Brasil y África. Él estuvo en los orígenes de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT) y de Amerindia, tomó

en serio el rescate de las culturas originarias de los pueblos indígenas con su sabiduría ancestral. Articuló casi un centenar de teólogos y pensadores de América Latina y el Caribe para elaborar el primer intento de sistematización de la teología de la liberación bajo el título *Mysterium liberationis*, abortado de forma violenta por el entonces cardenal Joseph Ratzinger, presidente de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Gracias a Sergio Torres, en el contexto de los Foros Sociales Mundiales por "Otro mundo posible", se organiza en las mismas fechas el Foro Mundial de Teología y Liberación que sigue ganando resonancia mundial.

Sergio Torres es una persona de síntesis. Con su amabilidad, inteligencia práctica y capacidad de diálogo, sigue siendo el artífice de la red creada en todo el mundo alrededor del pensamiento liberador, inspirado por la fe cristiana. Si los sectores decisivos de la Iglesia institucional en Roma no fueran tan carnales y desprovistos de sentido espiritual de la historia, harían seguramente a Sergio Torres obispo o cardenal. El beneficio para toda la Iglesia, de modo especial aquella más ligada a la humanidad sufriente, sería inconmensurable. Es ahí cuando nos damos cuenta hasta qué punto la institucionalidad eclesiástica puede ser mezquina y limitada en su horizonte. Prefiere premiar promocionando a altos cargos en el gobierno central a eclesiásticos latinoamericanos y caribeños mediocres y enemigos declarados de la teología de la liberación, lejanos de las tribulaciones de nuestros pueblos crucificados. No obstante, el sentido final cabe a Dios en sus designios misteriosos.

3. La fecundidad del principio "liberación"

La teología de la liberación nació del intento de escuchar el grito de los oprimidos y, desde la fe cristiana, encontrar caminos de liberación histórica e integral. Primeramente escuchó el grito de los oprimidos económicos, de los que están condenados a morir antes de tiempo (G. Gutiérrez) por hambre y las enfermedades producidas por el hambre. Después, se dio cuenta de los muchos gritos: de los indígenas, sobrevivientes de la gran tribulación histórica que han sufrido; los afrodescendientes esclavizados; las mujeres viviendo bajo el patriarcado que viene desde el neolítico.

Cada una de estas opresiones demanda su adecuada liberación. Para que esto sea efectivo, es necesario un análisis crítico de los mecanismos que producen y reproducen las referidas opresiones.

Es en este punto que la teología de la liberación enriqueció el método teológico. Parte siempre de la percepción de la opresión

y agresión que afecta a las personas y colectividades. Después, somete las realidades al análisis crítico utilizando los instrumentos de las ciencias humanas como la sociología crítica, la antropología, la cultura, la psicología social y otras.

Hasta ahora, el interlocutor oficial de la teología imperante en los centros de formación teológica de las iglesias era la filosofía, la hermenéutica, la historia y el conocimiento de las lenguas bíblicas. Con la teología de la liberación surgió otro interlocutor, principalmente la sociología crítica que ayudó a entender mejor la producción y reproducción de la pobreza injusta. Esto ha permitido evitar el asistencialismo y moralismo, típicos de la presencia de las iglesias en los medios pobres. Reforzó además el argumento de que el pobre que no conoce las razones de su pobreza, jamás podrá salir de ella y hacerse sujeto de su liberación.

Esta mirada crítica es enriquecida con la reflexión teológica que parte primordialmente de los textos fundadores de la revelación, de la gran tradición, de los grandes testimonios de la fe en la historia, del magisterio y la práctica concreta de las iglesias locales.

Realizado ese doble análisis, se puede partir para la acción, desde los oprimidos y con los oprimidos, que pretende ser liberadora.

La liberación, más que una práctica histórica, se mostró como un principio. Siempre que haya identificación de realidades que hacen sufrir, que contradicen el proyecto de Dios, el sueño de Jesús y de los apóstoles, y que mantienen a personas, clases, etnias y naciones sometidas a la opresión, tiene sentido la búsqueda de la liberación e inaugurar prácticas que la implementen en la historia.

4. El grito de la Tierra y el nuevo paradigma

No solamente los pobres gritan. Gritan los animales, los bosques, las aguas, los suelos. Grita la naturaleza entera. Grita la Madre Tierra. Todos están bajo un paradigma cultural que los oprime y devasta. Desde sus orígenes, la teología de la liberación (por lo menos en lo que me atañe) se percató de que la misma lógica que explota a las personas, clases y naciones, explota también a la naturaleza. Es una forma de relación, ser humano - naturaleza, que se caracteriza por la dominación en función de la acumulación de riqueza y del consumo. En la modernidad se elaboró un proyecto de explotación ilimitada de todos los recursos y servicios de la naturaleza, bajo la ilusión de que serían ilimitados. El desarrollo

de ese proyecto mostró que un planeta limitado como la Tierra no puede soportar una explotación ilimitada.

La voracidad del rapiñaje moderno produjo las diversas crisis por las cuales pasa la humanidad: la económica y la financiera, la alimentaria, la energética, la ambiental con el calentamiento global, y la humanitaria. Todas remiten a una causa de base: el paradigma vigente que se expresa en la voluntad de poder-dominación, que no es otra cosa que la voluntad de acumulación y enriquecimiento destruyendo los ecosistemas, sin equidad y solidaridad con las generaciones presentes y futuras.

Es suficiente citar el hecho mayor de la asimetría e injusticia social planetaria para comprobar la tasa de inequidad que este paradigma comporta: el 20% de la población más rica del mundo consume el 80,2% de todo lo que se produce, mientras el 20% más pobre debe contentarse con apenas el 1,6%, según los datos del PNUD 2007-2008 de la Organización de las Naciones Unidas.

Este paradigma ha provocado la insustentabilidad del sistema Tierra. La humanidad, y específicamente los países opulentos, consumen el 40% más de lo que la Tierra tiene capacidad de reproducir. Vale decir, la Tierra ya no consigue reponer sus recursos y servicios. De mantenerse este ritmo, dentro de algunos años necesitaremos por lo menos dos Tierras iguales a ésta, lo que evidentemente es imposible.

Por eso estamos frente a crisis no ya coyunturales, sino sistémicas y paradigmáticas. O cambiamos de paradigma de convivencia y de relación con la naturaleza y la Madre Tierra —nos advierten notables analistas— o podemos ir hacia lo peor y conocer el camino ya recorrido por los dinosaurios.

La depredación sistemática de la Madre Tierra constituye hoy el desafío mayor de la teología de la liberación. Si la marca registrada de esta teología es la opción por los pobres, contra su pobreza y por su liberación, hay entonces que incluir en esta opción el Gran Pobre que es la Tierra explotada y devastada. Ella se encuentra crucificada. Hay que bajarla de la cruz y resucitarla.

Para hacer frente a este reto cardinal se está elaborando una ecoteología de la liberación, misma que intenta articular los muchos gritos de los oprimidos humanos con el grito de la Tierra, en función de la salvaguarda de esta herencia que recibimos del universo y del Creador.

Como se trata de una crisis de paradigma, hay que buscar otro, uno alternativo que propicie la producción de lo necesario y decente para los seres humanos y para toda comunidad de vida, pero que respete la naturaleza y la Madre Tierra, que tenga equidad y solidaridad con las generaciones actuales y venideras.

Para esta diligencia la teología de la liberación no podía quedarse únicamente con las ciencias sociales, por ser demasiado antropocéntricas. El diálogo ahora se hace con otro tipo de saberes que vienen de las llamadas ciencias de la Tierra, como la biología, la astrofísica, la mecánica cuántica y la nueva cosmología.

Tampoco es suficiente conocer el nuevo paradigma, es necesario además incorporarlo de tal forma que se empiece a pensar y actuar desde él. Ésta no es una tarea fácil. Se trata de dialogar con una gama variada de saberes para los cuales no fuimos educados. Existe una masa inmensa de textos que estudiar y asimilar de cosmólogos, físicos cuánticos, biólogos, astrofísicos y de otros que vienen de las teorías del caos y la complejidad.

En el primer momento, se tiene la percepción de que ya nada comprendemos, porque lo nuevo supone la deconstrucción de lo viejo. Después, van apareciendo puntos más "duros" que sirven de referencia hasta que, al final, aparece una nueva arquitectura del saber. Entonces empieza el trabajo creativo de reconstruir los conceptos-eje de la teología y pensar la fe desde este otro paradigma.

El resultado, a mi juicio, es profundamente enriquecedor. Parece más fácil la convergencia entre las visiones de los grandes científicos y sabios contemporáneos con la visión de la fe, que la de la fe con la visión del viejo paradigma, dependiente de la ciencia "nuova" de la modernidad, con Galileo Galilei, Isaac Newton y Francis Bacon.

4.1. La vida irrumpe como un imperativo cósmico

No es el momento de ofrecer los grandes rasgos de las implicaciones del nuevo paradigma para nuestra comprensión de Dios, de Cristo, del Espíritu, de la revelación, de la historia de la salvación y de la misión de las iglesias en clave liberadora. Aun así, nos parece fundamental asumir lo que es prácticamente un consenso en la comunidad científica: el hecho de que el universo y todo lo que él contiene es fruto de un largo proceso de evolución que empezó con el *big bang* hace unos 13 700 millones de años. Todos nacimos de un inconmensurable caos. Sin embargo este caos no es "caótico" sino generativo, ya que mueve el universo hacia realidades cada vez más ordenadas, complejas y sutiles hasta llegar a una realidad altamente compleja que es la conciencia y la inteligencia humanas.

Cuatro fuerzas empujan y ordenan todo el universo, actuando conjuntamente: la gravitacional, la electromagnética, la nuclear fuerte y la nuclear débil. Según la famosa ecuación de Einstein, no existe materia tendencial. Lo que existe es energía en distintos niveles de densidad. Lo que llamamos materia es, en verdad, un campo en gran manera interactivo de energías en extremo densas.

El universo entero está compuesto por redes de campos energéticos que se interrelacionan, haciendo que todo sea relación y nada exista fuera del juego de relaciones. La misma vida pertenece al conjunto del proceso evolutivo. Llegando a un nivel elevado de complejidad y acumulación de información del proceso de la evolución, irrumpe la vida como un imperativo cósmico. Y la vida humana emerge como un subcapítulo del capítulo principal de la vida.

Todos los seres vivos, desde la bacteria más primitiva, pasando por los dinosaurios, los mamíferos, los simios hasta el ser humano, tienen el mismo código biológico de base: los treinta aminoácidos y las cuatro bases fosfatadas. Por eso somos todos parientes, hermanos y hermanas. Formamos la gran comunidad de vida. La propia Tierra, como fue comprobado científicamente por James Lovelock y otros, es un superorganismo vivo, llamado Gaia, que articula lo físico, lo químico y biológico, de tal forma entrelazada que se hace siempre apta para producir y reproducir vida.

El ser humano es la misma Tierra que en un momento avanzado de su evolución empezó a sentir, pensar, amar y venerar. Por eso somos Tierra (*homo* viene de 'humus'), lo que corresponde a la visión que los astronautas desde sus naves espaciales o desde la Luna testimoniaban: entre Tierra y humanidad no hay diferencia. Forman una única entidad (*overview effect*).

El ser humano tiene una singularidad: es el único que posee una dimensión ética. Puede intervenir en la naturaleza y convertirse en el ángel que cuida y protege a todos los seres o puede ser el demonio que los domina y destruye. Hoy se ha manifestado como biocida y ecocida que trasformó el Jardín del Edén en un campo depredado. Con la máquina de muerte que construyó, puede poner en peligro el tipo de vida que conocemos y autodestruirse.

4.2. Hacia una ética del cuidado

¿Cómo entran los pobres en toda esta visión? Entran como víctimas de una doble injusticia: la ecológica, consecuencia

del daño de las condiciones naturales que garantizan una vida sana y decente, y la social, que es el resultado de relaciones de explotación y deshumanización de su fuerza de trabajo. Para superar esta situación degradante, se hace urgente cambiar el paradigma civilizacional que sacrifica la Tierra y a todos los que viven en ella.

A la teología de la liberación le compete dar su colaboración para la gestación de lo nuevo que tenga como centralidad la vida, la humanidad y la Tierra, y que ponga la economía y la política al servicio de estas realidades centrales. La revelación bíblica apunta a este tipo de opción. Vale más la vida que el lucro, la cooperación que la competencia, la convivencia que el individualismo.

Hay que pasar de la ética de la dominación a la ética del cuidado, de una espiritualidad centrada en el ser humano a una espiritualidad abierta también a la Tierra y al cosmos.

El hecho brutal de la pobreza como empobrecimiento, sea de la Madre Tierra, sea de los principales ecosistemas o sea de las grandes mayorías de la humanidad, representa el gran desafío actual a la teología de la liberación. Ella debe colaborar en la construcción de un Arca de Noé que salve a todos y no solamente a algunos.

Hago mías las palabras que abren la *Carta de la Tierra*, ese documento que nació de la sociedad civil mundial y en cuya elaboración tuve el honor de colaborar:

> Estamos en un momento crítico de la historia de la Tierra, en el cual la humanidad debe elegir su futuro. La elección es ésta: formar una alianza global para cuidar la Tierra y cuidarnos unos a otros o arriesgarnos a la destrucción de nosotros mismos y de la diversidad de la vida (Prólogo).

Herederos que somos de Dios, que se autoproclama como el "soberano amante de la vida" (Sb 11, 26), como teólogos de la liberación nos enfrentamos al desafío de asumir la parte que nos cabe. Entonces podemos decir con verdad las palabras que cierran la *Carta de la Tierra*:

> Que el nuestro sea un tiempo que se recuerde por el despertar de una nueva reverencia ante la vida, por la firme resolución de alcanzar la sostenibilidad, por el aceleramiento en el compromiso por la justicia y la paz, y por la alegre celebración de la vida.

Parte II

Un proceso inclusivo de diálogo intercontinental

Conferencia de Dar-es-Salaam, 1976. Una teología samaritana

Gustavo Gutiérrez *

Se me sugirió tomar el texto del documento final del Encuentro de Dar-es-Salaam (1976) acerca del estatus de la teología. Esa reunión —inicio de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo— tuvo lugar gracias a la propuesta y tenacidad de Sergio, y fue un importante momento que permitió que se encontraran y dialogaran perspectivas teológicas recién surgidas en los países pobres y en las minorías de otras naciones.

Sin duda, el tema del quehacer teológico es susceptible de diversas entradas. Para este artículo he optado por una que, ojalá, pueda hacer ver no solamente lo que se buscaba en ese tiempo, sino también reafirmar la vigencia en nuestros días de sus intuiciones fundamentales. Sin duda, quedarán muchas otras cosas sin mención, pero importa atenerse al espacio del que se dispone. Es, además, el límite y riesgo de toda elección.

* Filósofo y teólogo peruano, ordenado sacerdote en 1959 y dominico desde 1998. Iniciador de la teología de la liberación. Es fundador del Instituto Bartolomé de las Casas de Lima. Fue galardonado con el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, en 2003. La Universidad de Yale le otorgó un doctorado en Teología, por su trabajo social en los barrios de Lima y su estudio avanzado de la medicina y la teología, en 2009.

1. La ruptura epistemológica

El documento de Dar-es-Salaam expresa una idea de consenso en la conferencia: después de tomar distancia de una teología "divorciada de la acción", afirma que "el primer acto de la teología es el compromiso", luego propone "una ruptura epistemológica" que haga de la teología "una reflexión crítica de la praxis histórica", en el contexto del Tercer Mundo.

Se trata de una práctica que, teniendo en cuenta la complejidad e injusticia del hecho de la pobreza —afirmadas desde un comienzo en la teología de la liberación latinoamericana y caribeña—, busque forjar una sociedad humana y fraterna, en el respeto por las diferencias. Por ello, el documento habla, a propósito de la realidad del Tercer Mundo, de las "...diferentes formas de opresión (políticas, económicas, raciales, sexistas)" [1], aspectos que se entrecruzan y relacionan. Se trata de una condición que no se limita, pese a su importancia, a la vertiente económica y que, por eso, no puede ser recluida en el casillero de los problemas sociales. Es eso, claro; pero es más que eso.

La teología, en fidelidad al anuncio del Reino, debe estar atenta —incluso salir de sus tradicionales caminos— ante la interpelación que representa la situación de insignificancia social que, en última instancia, significa muerte prematura e injusta. La inhumanidad y complejidad de esa condición la convierte en un serio desafío al modo de vivir y anunciar el evangelio y, por consiguiente, a la inteligencia de la fe. Ésa es la razón de la ruptura epistemológica a la que hemos aludido, ella no se limita a una cuestión de metodología intelectual, implica una nueva espiritualidad, una reflexión atenta al otro y una visión global del mundo y de la sociedad en las que se debe dar testimonio del evangelio de Jesús. Este enfoque —que supone, además, apelar a las ciencias humanas para un mejor conocimiento de la realidad— explica, quizá, la acogida que tuvo esta reflexión teológica en los países pobres de la humanidad y en las minorías excluidas de las naciones ricas. Pero puede explicar, también, obviamente, la resistencia y hostilidad que encontró por parte de los poderosos, una de cuyas manifestaciones es lo que conocemos como el martirio latinoamericano y caribeño, que Aparecida ha reconocido en términos claros (cf. Aparecida, No. 98).

[1] "Documento final", en *The Emergent Gospel*... (1978) pp. 269, 262. El *Documento final* de Nueva Delhi retoma el punto, ver No. 45 (*The Irruption of the Poor*, 1983, p. 199).

La opción preferencial por el pobre —fórmula nueva, si bien de un contenido profundamente anclado en la Escritura— nace del convencimiento de que el gesto hacia el olvidado es, a la vez, un gesto hacia Jesucristo, según reza el evangelio de Mateo. Solidaridad prioritaria con el pobre, porque el amor de Dios alcanza a toda persona, aunque privilegia a los insignificantes y maltratados de la historia, conforme lo muestra el testimonio de Jesús. Esa decisión es, en última instancia, una opción por el Dios de nuestra fe, una opción teocéntrica.

Esa solidaridad no se traduce únicamente en un trabajo pastoral y social con los pobres e insignificantes; implica, en teología, percibir su relevancia en el mensaje bíblico y tomar conciencia de la necesidad de leerlo desde "el reverso de la historia", a contrapelo de las versiones dominantes del devenir histórico de la humanidad, diría Walter Benjamin. Eso es lo que intentaron los representantes de distintas líneas teológicas que se encontraron en Dar-es-Salaam.

2. Desde el mundo del otro

El universo de los pobres e insignificantes se presenta como el mundo del otro respecto de los sectores sociales, personas, criterios e ideas dominantes de hoy. La solidaridad con el pobre supone entrar en ese mundo, proceso largo y difícil, pero necesario para un verdadero compromiso y una reflexión teológica que tome en serio la interpelación que viene de ese universo. La parábola llamada del buen samaritano nos da importantes pautas al respecto (Lc 10, 25-37).

"¿Quién es *mi prójimo*?" (v. 29), pregunta el escriba. El Señor no responde con un concepto, lo hace con un relato que termina con una interrogante que da vuelta el asunto: "¿Quién *de estos* tres se ha mostrado (en griego, *gegonénai*, literalmente: se hizo, devino) prójimo del herido? (v. 36)". El eje de la cuestión planteada ha sido desplazado. La primera interrogante remite a un espacio con el preguntante al centro, cuyos prójimos serían los cercanos, los que están en sus predios, personas que deben ser atendidas en sus necesidades; en este caso el hombre asaltado por los ladrones. Sin embargo el evangelio consiste, justamente, en un llamado a salir de su propio universo y entrar en el del otro. La verdadera cuestión es: ¿quién se comportó como prójimo? Hay un traslado del *yo* del letrado (¡del teólogo!) al *tú* del herido, de mi mundo al

del otro. Ése es el núcleo del relato. De ver al prójimo como objeto, destinatario de ayuda, se pasa a considerarlo como sujeto de la acción de acercamiento, de 'projimidad', que no es una simple vecindad física o cultural.

Prójimo no es aquel que encontramos en nuestro camino, sino la persona a cuyo encuentro vamos, en la medida en la que dejamos nuestro sendero y entramos en el del otro, en su mundo. Emmanuel Levinas llama a la proximidad, "alteridad aceptada". No es una situación dada previamente, se construye, se forja. No 'tenemos' prójimos, los 'hacemos' a través de iniciativas, gestos y compromisos que convierten en cercanos a los, aparentemente, lejanos. Ir hacia otro tiene un doble efecto: al hacernos prójimos de alguien, el otro deviene nuestro prójimo. Es una ruta de ida y vuelta. Hay algo de giro copernicano en esto; es la inversión de dos mundos: el del legista ('*mi* prójimo') cede el lugar al de la persona asaltada ('prójimo de *éste*'). Un vuelco histórico que corresponde a la llamada "inversión mesiánica", tan propia de Lucas.

Por ello, y contra ciertas apariencias, el personaje central del relato es el llamado "una cierta persona..." (v. 30), la víctima, el desvalido, sin nombre y calificación. Es el 'otro', en función de quien se van a definir todos los personajes de la narración. No sabemos nada acerca de él, insignificante y anónimo, ignoramos si era judío o samaritano, ni cuál era su oficio, tampoco qué hacía pasando por ese lugar. Los otros actores son designados por su identidad religiosa o por su ubicación en el ámbito social, incluso los salteadores y el posadero... El anonimato resalta la desnudez humana y social de la víctima, sólo tiene una nota: su humanidad, su rostro. Su presencia es transversal a todo el relato. Hay que leer el texto desde la vera del camino, allí donde quedó la persona vejada y "medio muerta", desde la crueldad y marginación de su condición.

El relato llama a un cambio de rumbo, a dejar un camino y tomar otro. El samaritano da vida al herido, los otros dos lo abandonan a su suerte y a su muerte, haciéndose, en cierto modo, cómplices de los asaltantes. Es más, la parábola hace comprender que se ha de ir más allá del compatriota, del cercano por razones étnicas o religiosas, para atender al excluido, al necesitado, sea quien fuere. Universalidad interpelante que desborda los compartimentos estancos, si bien lleva la marca de la prioridad que tienen los que sufren maltrato e injusticia.

Este enfoque es recalcado por el contraste entre los viajeros; estamos ante otra inversión de situaciones. No fue el sacerdote,

tampoco el levita —respetados personajes ligados al culto—, sino el samaritano —miembro de un pueblo repudiado— quien mostró compasión, apunte que da un mordiente especial al relato. Tal vez la víctima pertenecía al pueblo judío, ajeno al samaritano, aunque lo importante es que fuese alguien que precisaba ayuda y había sufrido un vejamen. El samaritano deja su camino y aborda al herido sin que éste se lo pida, sin tener un vínculo particular con él. No busca reciprocidad, no espera recompensa por su gesto. Cuando el escriba valora el gesto del samaritano, Jesús le dice: "ve y haz tú lo mismo". De eso se trata, de una práctica. Sobre ella tenemos que reflexionar a la luz de la fe.

3. Salir al encuentro

Así debe ser nuestro discurso sobre la fe: capaz, como el samaritano, de salir de caminos conocidos, de acercarse al pobre e insignificante y escucharlo, hacerse su prójimo. Estar dispuesto a pensar el mensaje cristiano, que hemos acogido en nuestras vidas, desde los retos que nos plantea el universo de los excluidos (por razones sociales, culturales, económicas, racistas, de género), y a partir de una determinada manera de interpretar la historia, abriéndose así a "los más pequeños hermanos y hermanas" de Jesús (Mt. 25, 40). Así procedieron Bartolomé de Las Casas y el indio peruano Guamán Poma. Se trata de saber hacerlo con las exigencias de una inteligencia de la fe; pero, igualmente, con toda nuestra vida.

Dejarse desafiar por la Palabra de Dios, que nos advierte que no hay amor por el Dios de nuestra fe sin amor por el otro, y tener la lealtad de reconocer sus exigencias. El cardenal Carlo María Martini decía, con sencillez y honestidad, comentando el texto de Mateo, citado líneas arriba:

> ...este pasaje me persigue desde hace tiempo. Trato de defenderme de él, porque veo que exige decisiones que tal vez no soy capaz de tomar. Su lectura me cuestiona y me pone en crisis [2].

Éste es el tipo de teología que se postuló en Dar-es-Salaam y en Nueva Delhi. Una reflexión que fuese atenta a las interpelaciones que vienen de la práctica histórica y comprometida con el discernimiento de la irrupción de los pobres (la nueva presencia

[2] *El Evangelio eclesial de San Mateo*. Bogotá, Ed. Paulinas, 1984, p. 29.

de poblaciones indígenas, negras, de la mujer y otros sectores postergados) en el escenario internacional como un signo de los tiempos. Cercana a quienes viven en una situación injusta que cuestiona la conciencia humana y cristiana, pero que, pese a eso, son personas llamadas a ser, ellas mismas, agentes de su destino; son seres humanos que, como todos, tejen sus relaciones sociales en un determinado ámbito cultural y religioso, hecho de costumbres, de maneras de pensar, de ver la vida y orar. Son situaciones a tener en cuenta.

Una teología que, partiendo de las fuentes de la fe, sea compañera del recorrido histórico de los marginados de este mundo, sensible a sus sufrimientos y animada por sus inquebrantables esperanzas. Atenta, asimismo, a sus humildes alegrías, aspiraciones y búsquedas; tenerlas no es, para los pobres, poner entre paréntesis la dureza de sus vidas, sino que sin ellas no hay vida humana digna de ese nombre; las víctimas de la historia las conocen (a pesar de todos los vejámenes y las frustraciones que sufren), simplemente porque son seres humanos.

A eso apunta la ruptura epistemológica que, lo hemos mencionado ya, va más allá de una simple cuestión de metodología teológica. Una postura personal y comunitaria, una espiritualidad, en tanto seguimiento de Jesús, están implicadas. Sabemos que sin cercanía, sin amistad con el pobre, no hay auténtico compromiso con él. Eso vale igualmente para el trabajo teológico; sin proximidad al insignificante, a su vida, a su universo cultural y religioso, la reflexión teológica, después de algunas declaraciones retóricas sobre los pobres, no tendrá capacidad para pensar la fe desde el punto de vista del otro, y volverá, pese a cierto vocabulario, como muñeco porfiado a lo de siempre.

Por eso hablamos de una teología samaritana. Es una reflexión sobre un Dios que sale al encuentro del otro, especialmente de los que sufren injusticia y maltrato. Alguien podría pensar que estas consideraciones hablan más de espiritualidad que de metodología teológica. No lo creemos así. Sucede que desde el inicio de la teología de la liberación estamos convencidos de que ellas son, en la raíz, inseparables: "...nuestra metodología es nuestra espiritualidad".

Para el quehacer teológico vale, también, la advertencia del poeta Antonio Machado:

> Enseña el Cristo: a tu prójimo
> amarás como a ti mismo,
> mas nunca olvides que es otro.
> *Campos de Castilla. Proverbios y cantares.*

Búsquedas convergentes, 1976. El origen de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo

François Houtart *

Los años setenta fueron en Lovaina, en el seno de la Universidad Católica, un tiempo de grandes intercambios de ideas. El Concilio Vaticano II había terminado algunos años antes y es sabido que los teólogos de Lovaina habían desempeñado un papel importante. La sociología de la religión se había desarrollado allí, no solamente tomando como objeto el medio europeo, sino también a América Latina y el Caribe, Asia y África.

El Centro de Investigaciones Socio-Religiosas (CRSR, por sus siglas en francés) —que había sido fundado en 1956 en el marco de la Conferencia Episcopal belga e integrado a la Universidad Católica de Lovaina en 1964— coordinó, entre 1958 y 1962, es decir antes del Vaticano II, una investigación sobre la situación socio-religiosa de América Latina y el Caribe. Este estudio que fue editado en más de cuarenta volúmenes y publicado en una

* Nació en Bruselas, fue ordenado sacerdote en 1949. Es licenciado en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Católica de Lovaina y diplomado del Instituto Superior Internacional de Urbanismo aplicado de Bruselas; es además doctor en Sociología de la Universidad lovaniense, donde fue profesor desde 1958 hasta 1990.

versión sintética en varias lenguas, a pedido del CELAM, sirvió de base de información acerca de la Iglesia y el cristianismo del continente para los obispos reunidos en el concilio.

Desde 1968, integrantes del CRSR habían realizado asimismo investigaciones en Asia, sobre las minorías cristianas, el budismo y el hinduismo. Doctorandos de varios continentes del Sur estaban trabajando sobre sociología de la religión de sus países respectivos y varios estudiantes de teología, de diversos aspectos de la disciplina, se apoyaban sobre la fe de sus pueblos para realizar su reflexión teológica, para lo cual el recurso a estudios sociológicos era particularmente útil.

Lovaina era además un lugar que recibía a numerosos visitantes. Se podía encontrar allí a Paul Ricoeur, Enrique Dussel, el padre Amalorpavadass de India y muchos otros. Fue así como se organizó un encuentro, en el CRSR, entre Oscar Bimwenyi, doctorando en teología y originario del Congo, el padre Amalorpavadass, director del Centro de Pastoral y Liturgia de Bangalore en India, y Enrique Dussel, el filósofo mexicano de origen argentino.

Bimwenyi, quien estaba preparando su doctorado en teología, se interesaba por las dimensiones sociológicas de la religión, preocupado por una teología realmente autóctona que no fuera una proyección de Occidente sobre la realidad sociocultural africana, sino que surgiera verdaderamente de sus propias entrañas.

El padre Amalorpavadass había desarrollado en India un trabajo significativo de reflexión litúrgica y catequética, inscrito en la tradición cultural del país. El estilo de las liturgias se inspiraba en los ritos hindúes con una abundante utilización de flores y agua. Su espiritualidad se enraizaba en las grandes tradiciones místicas de India. Al mismo tiempo, su sentido del evangelio lo llevaba a preocuparse por los más pobres.

Enrique Dussel, gran conocedor de Carlos Marx e igualmente de los textos bíblicos, compartía las preocupaciones de los teólogos de la liberación de América Latina y el Caribe. Él estaba ya preparando su obra mayor sobre filosofía de la liberación.

Los tres estaban al mismo tiempo en Lovaina y el CRSR fue el punto común de contacto. De allí nació la idea discutida previamente con Oscar Bimwenyi, quien estaba establecido en Lovaina en ese tiempo, de organizar una reunión común.

El proyecto era realizar un encuentro internacional entre teólogos del Sur, en correspondencia con la dinámica del Concilio

Vaticano II. Por otra parte, los movimientos sociales de 1968, que no sólo se manifestaron en Europa en el mes de mayo sino en muchas otras partes del mundo, complementaban el contexto general de una nueva reflexión teológica. En América Latina y el Caribe, la teología de la liberación había tenido un impacto notable después de la conferencia de los obispos en Medellín en 1968. Algunos años más tarde, el All India Seminar de la Iglesia de India en Bangalore, abrió una nueva perspectiva para la inculturación del cristianismo en este subcontinente asiático. En África, una nueva generación de teólogos estaba preocupada por la suerte del cristianismo en un continente que estaba alcanzando su independencia política acompañada por corrientes culturales nuevas como la negritud (Léopold Senghor).

Había llegado el momento de juntar varias preocupaciones de los continentes del Sur, que tenían al mismo tiempo similitudes, en el sentido de la necesidad de salir de la dependencia económica y cultural del Norte y, por otra parte, muchas diferencias también. América Latina y el Caribe más preocupada por la injusticia social producida por las estructuras socioeconómicas de la sociedad, Asia caracterizada en particular por la situación multi-religiosa y el diálogo con las religiones orientales, y África tratando de recuperar su identidad política y cultural.

Durante esta reunión, África fue propuesta como un lugar particularmente adecuado para un primer encuentro de teólogos del Sur. Así nació la idea de organizar una conferencia en Dar-es-Salaam. Gracias a Sergio Torres, quien participó de la primera reunión preparatoria, el proceso se puso en marcha y la asociación pudo desarrollarse. Los organizadores me enviaron una invitación para participar en la primera reunión en Tanzania. A pesar de haber apreciado mucho ese gesto, decidí no aceptar la propuesta por estimar que, desde el principio, la asociación de los teólogos del Tercer Mundo tenía que ser una iniciativa del Sur y construirse sobre esa base. Si el origen de la iniciativa había estado de hecho en Lovaina, eso había sido el resultado de varios factores: por un lado, la situación geográfica central del continente europeo en el sistema de comunicación mundial; asimismo, se debía a la historia de una hegemonía cultural del continente aun en teología y; finalmente, al carácter internacional de la Universidad Católica de Lovaina, tanto en las ciencias sociales como en teología.

Conferencia de Accra, 1977. La teología de la liberación latinoamericana y caribeña en diálogo con África y Asia

*Ivone Gebara**

Sobrevuelo discretamente mundos para hacer memoria. Mundos en los que la memoria de cosas vividas y leídas hizo historia inspirada en el evangelio anunciado a partir de los pobres y se tornó alimento del pasado y del presente. Escribo sobre un tiempo que es también mi tiempo y sobre relatos en parte vividos y en parte leídos. Escribo algunas líneas sobre el trabajo y la inspiración de la Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (ASETT). Esta asociación tiene la pasión de aproximar mundos diferentes en busca de la afirmación del Reino de Dios, nombre cristiano de la lucha por la dignidad humana. Mi relato de memorias es en extremo limitado, pues escribo de otras culturas a partir de percepciones vividas en los límites de mi contexto latinoamericano y caribeño. No tengo la pretensión de

* Brasileña. Religiosa de las Hermanas de Nuestra Señora. Es doctora en Filosofía y Ciencias Religiosas. Fue profesora de filosofía y teología en el Instituto de Teología de Recife, durante el episcopado de Helder Câmara. Es autora de numerosos libros y artículos.

ser conocedora de la historia y la cultura de otros continentes. Por eso, perdónenme las fallas e inevitables imprecisiones presentes en mi texto. En este breve relato quiero expresar la importancia de la ASETT para la historia del cristianismo del siglo XX, sobre todo para el cristianismo del Tercer Mundo.

A partir de América Latina y el Caribe, comienzo por algunas memorias de África. Con toda certeza, mis memorias estarán marcadas por el ritmo de los recuerdos que surgen en el momento y por eso habrá un vaivén de vuelos sobre las realidades que quiero recordar.

Todos nosotros sabemos hasta qué punto la historia de América Latina y el Caribe está marcada por la fuerte presencia de la cultura africana. Fue de África en su variedad regional, que heredamos muchos aspectos de nuestra cultura y creencias. Fue a partir de ella que nos tornamos en buena parte la cultura mestiza que somos y que se expresa tanto en nuestros rostros, como en toda la riqueza de creencias, usos y costumbres presente en los diferentes países latinoamericanos y caribeños. La misma colonización que creó formas de esclavitud y opresión, propició igualmente el nacimiento de una cultura original y plural, en la cual muchas fuentes convergen y forman las variadas caras del continente.

La década de los setenta, en el mundo y en América Latina y el Caribe, fue de luchas y grandes descubrimientos. La conciencia de las muchas formas de opresión crecía y el sueño de un nuevo orden social habitaba muchos corazones. La sed de afirmarnos como pueblos autónomos, libres de las presiones internacionales y particularmente del imperialismo estadounidense, despertó en nosotros el ansia de una liberación económica y el deseo de afirmación de nuestros orígenes y valores culturales.

No cabe aquí escribir acerca de la compleja historia de estos tiempos y los inicios de esa organización que vive hasta hoy. Una vasta literatura sobre el tema puede ser fácilmente encontrada. Sin embargo, me cabe el privilegio de recordar, desde América Latina y el Caribe, el significado de nuestra relación teológica con África y Asia. Y, sabemos que en los recuerdos somos selectivos y no siempre escribimos o decimos lo que a los otros les gustaría encontrar. Por eso, quiero decir que este texto no es científico, únicamente recoge algunas memorias históricas que me habitan hoy y que comparto con satisfacción.

1. La pertenencia al Tercer Mundo

La década de los setenta consolidó la independencia de varios países africanos. Se convirtió en un marco de referencia para el rescate de la historia africana, a partir de un nuevo momento de autoafirmación de sus pueblos. La reafirmación de las identidades africanas y la lucha contra el *apartheid* en Sudáfrica fueron una especie de símbolo para muchas otras luchas en diversos países. En este contexto desafiante se realiza el Encuentro de Teólogos del Tercer Mundo en Accra, Ghana, en 1977 [1]. Un grupo de personas representantes de varios países y continentes se organizaba movido por una nueva lectura de su fe religiosa y de su práctica histórica. Las religiones no podían estar fuera de las luchas por la libertad y la dignidad en los distintos lugares del mundo. El estrechamiento de los lazos entre África, América Latina y el Caribe, Asia y las minorías norteamericanas se tornó un marco importante para entender el significado del llamado Tercer Mundo y de sus luchas emergentes. Un tercer mundo no sólo desde el punto de vista de la política y la economía, sino un tercer mundo a partir de la cultura y principalmente de la teología. En esa época entendíamos el Tercer Mundo como el mundo subdesarrollado, el mundo de la pobreza, el mundo marginal al desarrollo. En otros términos, el Tercer Mundo era el mundo marginado en relación con el Primero y el Segundo. El Primer Mundo estaba representado por los países ricos de Occidente, caracterizados por un desarrollo económico a costa del colonialismo y la explotación del Tercer Mundo. El Segundo era el mundo socialista, el mundo de la cortina de hierro, anterior a la desintegración de la Unión Soviética y a la caída del muro de Berlín. Estábamos entre dos mundos simbólicos que se oponían y disputaban la conquista de aliados en vistas al fortalecimiento de su poder.

Nosotros éramos el Tercer Mundo y en aquel tiempo no pensábamos que éramos al mismo tiempo los dos tercios del mundo en población y extensión territorial. Esta conciencia se fue afirmando gradualmente en nuestros encuentros y se fueron elaborando nuevos análisis en relación con este descubrimiento. Éramos el Tercer Mundo que emergía en el escenario mundial como el mundo en busca de libertad y autodeterminación.

[1] Kofi Appiah-Kubi y Sergio Torres (orgs.), *African theology em Route*. New York, Orbis Books, 1979. Documento de la Conferencia Panafricana de Teólogos del Tercer Mundo, diciembre 17-23, 1977, Accra, Ghana.

Estábamos dándonos las manos para irrumpir con nuestra fuerza y originalidad y romper las cadenas de las múltiples opresiones.

1.1. El impulso de la ASETT

La historia de la fundación de la ASETT propició encuentros inusitados en la historia. Diversas personas en diferentes continentes tuvieron intuiciones semejantes, o sea, pensaron en una asociación de teólogos que incluyera representantes de las poblaciones marginadas del mundo. Había una percepción común de que el centralismo teológico impuesto por las iglesias de Europa occidental era un hecho determinante en las distintas iglesias cristianas. Este centralismo teológico era connivente con la dominación económica y cultural a la cual estábamos sometidos. La misma dominación cultural estaba presente, aunque encubierta por la afirmación de la excelencia del mensaje cristiano. El cristianismo, en sus variadas expresiones eclesiales, se tornaba de cierta forma una expresión teológica dogmática que acompañaba los procesos de colonización del Tercer Mundo. En cuanto las metrópolis crecían, con sus numerosas colonias, las iglesias cristianas, tanto la católica romana como las protestantes, acompañaban la expansión de los territorios europeos y hacían nuevos adeptos para su mies. En esa misma línea, la prioridad en el liderazgo de las iglesias siempre fue dado a los hombres. La ASETT percibió esta distorsión y, por eso, tuvo desde el inicio de su fundación la participación de mujeres y hombres. De la misma forma, la denuncia en los distintos continentes en relación con la opresión de las mujeres también estaba presente. En ese particular, dimos pasos notables que nos llevaron a organizar a lo largo de los años muchos encuentros regionales e internacionales de teólogas para debatir la especificidad de algunas cuestiones.

En los años setenta, numerosas iniciativas de teólogos de diversos lugares convergían en la necesidad de encontrarnos, de afirmarnos en nuestras semejanzas y diferencias, en un esfuerzo conjunto de compromiso con nuestros pueblos. Nos unía la convicción común de que el evangelio de Jesús nos invitaba a transformar el mundo a partir de los sufrimientos de los pobres y marginados. Ésta era la base común de nuestra fe. Éste era el punto inicial de nuestras preocupaciones y la dirección de nuestra esperanza.

1.2. Una opresión antropológica

En Accra (1997), la problemática del continente africano agredido por el colonialismo y poscolonialismo capitalistas nos mostraba el rostro de una geopolítica perversa de los grandes países llamados desarrollados. Explotaban a las personas nativas y robaban la materia prima en beneficio propio. Las promesas de desarrollo mostraban en realidad la cara del lucro y la destrucción. Los teólogos africanos percibieron que esa situación acentuaba aún más lo que ellos denominaban "opresión antropológica". Ésta fue una expresión largamente explicitada por un buen número de teólogos y pensadores africanos. Para ellos, la opresión vivida por el pueblo africano no era sólo económica, tocaba además las bases humanas del continente, haciendo creer a sus habitantes en su inferioridad cultural. Se hablaba en esa época de "pobreza antropológica", indicándose así una pobreza más amplia que la económica, una pobreza en la cual las personas son enajenadas tanto de sus bienes materiales, como de su historia, sus creencias y de los valores de su cultura. Por esa razón, la idea de reafirmación de la identidad africana, de la negritud, del orgullo nacional africano pasó a ser algo importante a lo largo de varias discusiones y reflexiones. Clamar por el valor de la negritud era contraponerse a la hegemonía blanca, considerada como raza superior, y era al mismo tiempo afirmar la urgencia de nuevas relaciones políticas nacionales e internacionales.

1.3. Colonización versus inculturación

En Accra, la idea de reescribir la historia de la teología africana apareció de forma bastante significativa. Y esto porque el cristianismo colonizador impuesto a las comunidades africanas no tuvo en consideración la realidad de las culturas locales, de su historia y sus creencias. Se afirmó como la nueva verdad venida de Dios, capaz de barrer las antiguas creencias consideradas inferiores y mágicas. Y más aún, después de la llegada del cristianismo y de su implantación en la cultura africana, la teología popular naciente no fue valorizada: teología de transmisión oral, marcada por las enseñanzas tradicionales, por sermones con temas regionales, canciones e historias populares mezcladas con

el evangelio. La verdadera teología venía de afuera, venía de los que dominaban a partir de Europa y se consideraban los mejores conocedores de los designios de Dios. La pregunta sobre el sentido del cristianismo colonial en África se imponía en aquel momento. Fue en ese contexto que se comenzó a hablar de *inculturación*, o sea, del proceso desde el cual el evangelio de Jesús encuentra las culturas africanas y se da un reconocimiento mutuo de valores y orientaciones de vida. Inculturación de los valores del evangelio en una cultura donde estos valores están igualmente presentes. Por eso se habla de encuentro. El foco de ese proceso era una cristología que permitía la convergencia con el Jesús histórico y su compromiso con los oprimidos de la tierra, sin negar la originalidad de cada pueblo y nación. Jesús empezaba a tornarse africano, a hablar la lengua de cada país y a preocuparse por los problemas de cada cultura.

No cabe aquí citar nombres de hombres o mujeres ilustres que hicieron un trabajo de vanguardia junto a las poblaciones necesitadas. De igual modo, no quiero citar a los intelectuales y teólogos que presentaban nuevos intereses teológicos de gran valor. Quiero, sobre todo, a pesar de las múltiples dificultades, acentuar los pasos que dimos en conjunto. Y entre ellos, los pasos de América Latina y el Caribe en dirección a África y de África en dirección a América Latina y el Caribe. Un esfuerzo de diálogo y aprendizaje mutuo, y la constatación de que vivimos capítulos comunes de nuestra historia colonial y capítulos recientes de nuestras luchas actuales. Y esta realidad común precisaba ser retomada como fuente de ayuda mutua en vistas a la instauración de un mundo más justo.

La irrupción del Tercer Mundo en la teología se convirtió en un desafío para las iglesias, lo mismo que para las diferentes instituciones religiosas. Rompimos barreras impuestas por el centralismo religioso con sus divisiones y condenas. El trabajo se hacía ahora de manera ecuménica, respetándose igualmente las tradiciones que nacieron y se impusieron a los largo de siglos de historia del cristianismo. Después de Accra, muchos caminos fueron transitados por las teologías africanas. Mujeres y hombres han dado su contribución original en el esfuerzo por reafirmar los valores del evangelio de Jesús sobre la base de la riqueza de ese suelo. El continente africano y sus teologías tienen ciudadanía internacional reconocida. Sobre este particular también hay una vasta literatura.

2. El impacto ante la realidad de India

El encuentro de Nueva Delhi en 1981 profundizó los pasos de Accra y de otras conferencias [2]. Los difíciles caminos del diálogo se habían abierto y tenían que continuar. La percepción de que los problemas de los pobres, su cultura y sus formas de supervivencia eran elementos fundamentales para la reformulación de los temas teológicos y de una acción libertaria eficaz, inspiró la organización, la metodología y el desarrollo de la asamblea de Nueva Delhi. Y todavía más, en Delhi tomamos conciencia de manera más aguda de que no eran sólo los cristianos quienes estaban preocupados en promover luchas contra la injusticia y la opresión. Otras religiones y movimientos políticos vivían los mismos compromisos en luchas semejantes y, tal vez en muchos casos, aún mayores. India era y es una sementera de diversas religiones y creencias. En aquella época se estaba organizando un movimiento plural de conciencia crítica en relación con las religiones. Sin duda la memoria de Ghandi continuaba muy presente, aunque ampliada por otras perspectivas. La conciencia de que muchas religiones ayudaban a mantener a las grandes masas en la pasividad y el silencio en relación con sus derechos, estaba llevando a un gran movimiento social nunca visto en el pasado. Las masas religiosas usadas para los altos intereses de pocos empezaban ahora a organizarse. El movimiento de parias, los *dalits* o intocables, estaba en franco crecimiento. Muchos se convertían al budismo o al islamismo como forma de afirmar la centralidad de la fe religiosa en la tradición cultural india y la necesidad de un cambio de dirección hacia la liberación de viejos preconceptos y de la pobreza económica.

Vivir dos semanas en India fue para todos nosotros un desafío de gran importancia, no sólo en cuanto a las experiencias personales y colectivas, sino como interpelación ante el orden/desorden internacional del momento. En aquel contexto, las iglesias y teologías tenían una responsabilidad particular. Nosotros nos definíamos como teólogos y teólogas del Tercer Mundo, que habíamos tomado conciencia de la irrupción política de los pobres de este mundo en busca de justicia y relaciones de equidad en los distintos ámbitos de la vida. Como escribió Sergio Torres en la primera parte del documento del encuentro de Nueva Delhi:

[2] Sri Lanka, 1979; São Paulo, 1980.

> Los pobres interpelan la misión y la identidad de la Iglesia. Ellos desafían a la Iglesia a repensar su misión y a reorganizar prioridades a la luz del papel redentor de los pobres en la historia humana proclamado por el propio evangelio [3].

Y los teólogos interpelados por el clamor de los pobres no podían quedar fuera de la responsabilidad de interpelar las instituciones de la Iglesia y las jerarquías para acoger de nuevo la dirección de la fidelidad a la misión de Jesucristo.

En India el cristianismo es minoritario, y esta constatación nos llevó a sentir en la piel la diversidad de tradiciones religiosas, así como la urgencia de una nueva metodología mucho más deductiva y, por tanto, diferente a las teologías de Occidente. De una u otra manera, los teólogos sintieron lo mismo que en Accra, en cuanto a la necesidad de una teología que brotara de la vida del pueblo y fuera una expresión de las luchas contras las diversas estructuras de dominación. En esa dirección, una constatación común fue percibir de nuevo el carácter abstracto y escolástico de la teología enseñada en los seminarios y las facultades, y después retransmitida al pueblo en forma de catequesis. El carácter abstracto tenía que ver con una concepción del cristianismo por encima de la historia, de la vida ordinaria de las personas, y direccionada hacia una realidad más allá de la historia. Bastaba conocer estar verdades abstractas para poseer la clave de la conversión y solución de muchos problemas. Bastaba acogerlas para tener garantía de salvación después de esta historia. Las dudas en relación con este cristianismo dogmático no cesaban de crecer y esto en los distintos continentes, principalmente en las áreas donde el clamor de los pobres se hacía oír de modo más agudo. Al final, frente a tanta injusticia, ¿cómo podemos hablar todavía de justicia y amor de Dios?

2.1. El clamor de las masas

Tanto en África como en India y en América Latina y el Caribe, nos habitaba la misma pregunta. Aun cuando el contexto

[3] Virginia Fabella y Sergio Torres (eds.), *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*. New York, Maryknoll-Orbis Books, 1983, p. 9.

y las culturas de India fueran diferentes, el clamor de las masas abandonadas a su propia suerte es el mismo y se hacía oír de manera aguda y renovada como si fuese un coro que repitiese el mismo estribillo. India nos desafiaba tanto por la pobreza de las masas, como por la legitimación que provenía del tradicional sistema de castas. La cuestión de las castas tiene semejanzas con las cuestiones de raza y de clase, dividiendo a las personas desde lo más íntimo de su vocación humana e imponiéndoles un destino preestablecido. Un proceso educacional que tocara las bases de sustentación cultural de este pueblo milenario era exigido como camino de superación del sistema de castas.

El papel del cristianismo minoritario, y en particular de los teólogos, parecía ser de suma importancia como interpelación al seguimiento histórico de Jesús y como continuación de su misión en los diversos contextos. La ética cristiana encierra elementos preciosos en la dirección de la superación de estas visiones tradicionales y se puede conjugar con la lucha de otros grupos. Esta convicción nos llevó, como dijo el profesor Joshua Russell Chandran en la asamblea de Delhi, a "no absolutizar ninguna formulación teológica particular, ninguna ideología, eslogan o programa" [4]. Esta vigilancia sobre la cual nos alertaba el eminente profesor, se basaba en la diversidad de situaciones, culturas y teologías presentes en el llamado Tercer Mundo, vividas en la tentación siempre presente de interpretar todos los otros mundos a partir de una única mirada o de la ideología que abrazamos. No estábamos exentos de nuevos absolutismos. Por eso, él nos invitaba a ser capaces de apreciar nuestras diferencias y estar atentos a la riqueza de la diversidad siempre presente en nuestro mundo. Por eso, abrazar la diversidad de las diferentes culturas era permitir que el bien se hiciese más allá de nuestras propias expectativas y fronteras religiosas.

2.2. Una herencia de compromiso y diálogo

En las Conclusiones y orientaciones del documento final de Nueva Delhi, podemos leer:

> La irrupción de los pobres y oprimidos no nos lleva automáticamente a la victoria de la justicia. Los actos de violencia,

[4] Joshua Russell Chandran, "A Methodological Approach", en: *ibid.*, p. 84.

> las divisiones entre los oprimidos y las manipulaciones para colocarlos unos contra otros son innumerables. Como cristianos y teólogos del Tercer Mundo queremos permanecer de pie con nuestro pueblo, resistiendo las fuerzas que intentan dividirlos, debilitarlos y destruirlos. Queremos colocar nuestras energías y capacidades teológicas al servicio de la realización de la justicia y de la libertad en nuestro mundo. Esto es participar activamente de la liberadora misión de Jesús (Lc 4, 18-19) [5].

Esta misión continúa hoy como invitación a vivir en nuestra cotidianidad la Buena Noticia de Jesús, a reafirmar derechos, a volver a buscar siempre relaciones de justicia, a reabrir el diálogo entre nosotros como expresión de nuestra fe y amor. El actual contexto, sobre todo para los que vivieron grandes luchas en el pasado, parece más exigente porque nos habla a las claras de las direcciones y energías para buscar nuevas salidas. Más allá de eso, muchas de nuestras expectativas no podrán realizarse. No obstante, sabemos bien que la novedad del evangelio está ahí presente en distintos foros nacionales e internacionales y en diferentes comunidades populares y movimientos, buscando la forma de tocar los corazones humanos. La invitación a "amar al prójimo como a nosotros mismos" sigue resonando de diversos e inéditos modos. Sin duda, nuestra generación dejó una herencia de compromiso y diálogo que se inscribe en la gran lucha por la humanización del ser humano. La misión nunca termina. Por eso, mucho de lo que fue hecho prosigue ahora adelante a través de caminos diferentes, pero igualmente marcados por la misericordia y búsqueda de la justicia.

Traducción del portugués: Graciela Pujol.

[5] *Ibid.*, No. 72, p. 205.

Conferencia de Sri Lanka, 1979. Un estilo asiático de pensar y teologizar

*Tissa Balasuriya**

La reunión de los teólogos del Tercer Mundo en Dar-es-Salaam, Tanzania, en agosto 1976, fue el primer encuentro planificado de teólogos de Asia, África, Latinoamérica y de las minorías de América del Norte. En esa oportunidad los participantes cuestionaron la teología tradicional, dominada por el Occidente, realizada en forma paternalista, muy jerárquica y a favor del statu quo. Estuvieron de acuerdo en la necesidad de elaborar un nuevo modelo de hacer teología, para responder en la práctica a las necesidades de los pobres y marginados, y de los pueblos colonizados de los tres continentes.

Este nuevo enfoque requería, en primer lugar, realizar un análisis social —por ejemplo, conocer las implicancias de pertenecer al Tercer Mundo— para conocer la voluntad de Dios en relación a ello. En segundo lugar, se necesitaba una nueva metodología para hacer teología: que no fuera académica y

* Nació en Sri Lanka, cursó estudios en las universidades de Ceilán, Gregoriana de Roma, Oxford, y en el Instituto Católico de París. Fue rector de la Universidad Aquino de Colombo y director del Centro para la Sociedad y la Religión de Colombo. Miembro fundador de la ASETT. En enero de 1992 el Vaticano decretó su excomunión, hasta enero de 1993 cuando le fue levantada.

teórica, sino vinculada a la vida de los pobres y comprometida con acciones para la transformación social. Este enfoque de una teología orientada hacia la acción se ha desarrollado en América Latina y el Caribe con las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), que fueron apoyadas por obispos progresistas y teólogos comprometidos después del Concilio Vaticano II (1962-1965). Muchos de ellos se habían inspirado en teólogos europeos occidentales como Karl Rahner, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Edward Schillebeeckx, quienes fueron los líderes del Concilio. Esos teólogos estaban en contacto con movimientos apostólicos como la JOC (Juventud Obrera Católica), iniciada por Joseph Cardijn de Bélgica. Los teólogos de América Latina y el Caribe también recibieron la influencia de la teología política desarrollada por Johann Baptist Metz y Dorothee Sölle, quienes reflexionaron sobre una nueva metodología acerca de las implicancias teológicas de la Segunda Guerra Mundial. Además, fueron ayudados por la Escuela de Frankfurt. Esta metodología fue usada por la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT), y por teólogos latinoamericanos y caribeños como Enrique Dussel, Gustavo Gutiérrez y otros, que conocían bien esa tradición alemana.

Los 21 teólogos reunidos en Dar-es-Salaam formaron la ASETT. Al final, aprobaron una Constitución que menciona un propósito común de "continuar desarrollando teologías del Tercer Mundo que sirvan de testimonio de la Iglesia en el mundo y testimonio de una humanidad nueva en Cristo, expresada en la lucha por una sociedad justa...", comenzando desde "el otro lado de la historia". Los participantes decidieron continuar el diálogo y su búsqueda, reuniéndose en el futuro separadamente en los diferentes continentes para dar a cada área la oportunidad de estudiar en profundidad los problemas de la región. La primera de esas conferencias se realizó en África, en Accra, Ghana, en diciembre de 1977. La siguiente fue en Asia, en Sri Lanka, en enero de 1979.

1. Debates y líneas teológicas

La conferencia de Sri Lanka reunió a más de ochenta participantes de quince países, principalmente de Asia. El tema elegido: "La lucha de Asia por una plena humanización: hacia una teología relevante", indica la tarea propuesta. Las sesiones

de la conferencia fueron presididas por dos obispos: uno católico, Leo Nanayakkara, y uno anglicano, Lakshman Wickremasinghe, como signo del carácter ecuménico de la ASETT. Hubo otros seis obispos de Asia, encabezados por el cardenal Dharmajuwano de Indonesia. Sergio Torres, secretario ejecutivo de la ASETT, estuvo presente en esa conferencia como la persona que aseguraba la continuidad de la asociación durante sus primeros decenios.

La conferencia empezó con una convivencia de tres días, en pequeños grupos, de todos los participantes con algunos activistas sociales de Sri Lanka; por ejemplo, grupos urbanos, rurales, trabajadores del Estado, minorías étnicas, habitantes de tugurios, movimientos de mujeres y jóvenes. Después de compartir las experiencias de los grupos, la conferencia decidió reflexionar sobre una teología relevante para estas situaciones y el Tercer Mundo en general. La presentación de Aloysius Pieris, de Sri Lanka, sobre "Las dimensiones religiosas y culturales de una teología asiática", tuvo gran impacto y provocó debates y tensiones saludables. Se acogió el argumento de Pieris de que la pobreza abrumadora y la polifacética religiosidad de Asia, son dos realidades inseparables que forman el contexto de ese continente y la matriz de cualquier teología que quiera ser realmente asiática.

La delegación filipina tenía un planteamiento diferente. Enfatizaba que la extrema pobreza y la opresión son la característica del contexto de Asia como parte del Tercer Mundo. Por esta razón, señalaban la importancia del análisis político y socioeconómico para combatir estas injusticias. La teología asiática debería destacar estas luchas y colaborar en la realización de la justicia social.

Los delegados de Sri Lanka y de India destacaron que mientras la pobreza y la opresión son comunes a todo el Tercer Mundo, la característica específica de la pobreza asiática es su religiosidad. De ahí que la teología asiática debería combinar la lucha por la justicia contra la pobreza y opresión con la reflexión interreligiosa y la cooperación entre todas las personas. Este diálogo tuvo un impacto permanente en los debates posteriores, tanto en los países asiáticos como en otros del Tercer Mundo. Igualmente ha tenido implicancias para las relaciones interrreligiosas, pues los cristianos están entre los grupos más ricos en el mundo y son desafiados por las enseñanzas de Jesucristo a compartir sus tierras y recursos con los pobres, hambrientos y necesitados.

Hubo además un debate sobre quiénes son los sujetos de la teología. Algunos insistieron en la prioridad de los pobres de Asia

con una conciencia de libertad. Otros incluyeron a los intelectuales y sacerdotes como especialistas y potenciales aliados de los pobres con una conciencia liberadora.

En general, la conferencia estuvo de acuerdo con Aloysius Pieris en valorar las características del estilo asiático de pensar y teologizar. Este estilo incluye la armonía, en comparación con la tendencia dicotómica occidental. En Asia, hay armonía entre la experiencia de Dios y la preocupación humana, entre la palabra y el silencio, existe una unión entre objetivo y método. El ámbito religioso asiático cmprende muchos líderes espirituales o "gurús". Numerosos teólogos de Asia son bastante occidentales en su educación y manera de pensar, al mismo tiempo son contemplativos y orientados hacia la acción.

En segundo lugar, hubo un acuerdo acerca de que la teología de la liberación en Asia debe participar en las luchas de los pobres por justicia y libertad. Debido a que la mayoría de los pobres son no-cristianos (por ejemplo budistas), los cristianos de Asia deben compartir la lucha de los que no lo son, inspirados por su propia religiosidad.

> El lugar de nuestra búsqueda del rostro asiático de Cristo no se encuentra tanto en la vida cristiana dentro de la Iglesia, sino más bien en la experiencia de Dios, vivida por el pueblo de Dios más allá de los límites de la Iglesia y entre los cuales ella está llamada a perderse totalmente [1].

2. Declaración final

La declaración final de la conferencia tuvo cuatro principales conclusiones:

- En el contexto de pobreza, opresión y explotación de millones de asiáticos, la teología de Asia debe tener un énfasis liberador definitivo.
- Para que la teología sea auténticamente asiática, debe estar encarnada en la situación histórico-cultural y desarrollarse a

[1] "Overview of ASETT in Asia: Openning Address of Virginia Fabella to ATC II, Honk Kong, August 1984", en: *Logos* Vol. 8, No. 3 (septiembre, 1985). Los documentos de las conferencias internacionales de la ASETT pueden leerse en español en: *Teología desde el Tercer Mundo: documentos finales de los cinco Congresos Internacionales de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo.* San José, DEI, 1982.

partir de esa situación. Debe integrar en sus formulaciones las ideas y los valores de las otras grandes religiones y participar en las luchas de los pueblos por una sociedad más justa y humana.

- Como la teología está preocupada por la situación de vida real de los pueblos de Asia, debe incluir un análisis social crítico que garantice una evaluación continua de las religiones, ideologías, instituciones y clases de personas, que muchas veces esclavizan en lugar de liberar.
- Se puede considerar la teología como la reflexión articulada sobre el encuentro de Dios con las personas en situaciones históricas. La Biblia, que registra los acontecimientos de Jesús que revelan a Dios en su vida, muerte y resurrección, es una fuente indispensable para hacer teología.

La conferencia de Sri Lanka brindó unas orientaciones que se concretaron posteriormente e influyeron en las conferencias generales de la ASETT y otras organizadas sólo por teólogos de Asia. Por ejemplo, en la V Conferencia de la ASETT en Nueva Delhi, en agosto de 1981, se afirmó que en Asia no puede haber renovación de la teología si no se toma en cuenta a las mayorías no cristianas. Sus sagradas escrituras y tradiciones son también una fuente de revelación para nosotros. Así como ninguna revolución social puede ser efectiva o duradera a menos que tome en cuenta las raíces religiosas y experiencias de los pueblos.

La ASETT se ha identificado con el oprimido, empezando con la demanda de igualdad de oportunidades para las mujeres, incluso dentro de la misma asociación, como se afirmó en el encuentro en Nueva Delhi. Como mencionó Samuel Rayen en la VI Conferencia de la ASETT, celebrada en Ginebra en enero de 1983:

> ...demasiado a menudo y durante mucho tiempo, nosotros hemos tenido una imagen de Dios como el garante de la situación actual y el guardián de la ley y el orden. La teología necesita convertirse a Dios, que se identifica con la mujer, los campesinos sin tierras, los *dalits*, los desempleados, la servidumbre, los esclavos, los hambrientos, los humillados y los destrozados por la vida [2].

[2] *Logos*, Vol. 8, No. 3, p. 19.

El impacto de la conferencia de Sri Lanka radicó especialmente en su insistencia sobre la relevancia de las otras religiones asiáticas para los cristianos que hacen teología en Asia. El acento en la pobreza y la opresión es común al Tercer Mundo en general. La religiosidad es más particular para Asia, debido a que sus culturas están también influenciadas por las otras religiones en su contenido, el método y la armonía entre ellas.

Uno de los problemas del enfoque teológico de la ASETT en Asia, ha sido la sospecha de los líderes de la teología católica tradicional acerca de esa aproximación. Este problema afectó asimismo a la teología latinoamericana y caribeña. En la década de los setenta, algunos líderes latinoamericanos y caribeños, teólogos y obispos, impulsaron las comunidades eclesiales de base (CEB), una teología desde la praxis y el compromiso cristiano por el cambio social. Algunos de ellos fueron Dom Paulo Evaristo Arns, cardenal de São Paulo, y Dom Helder Câmara, de Recife. Hubo, igualmente, muchos sacerdotes y laicos comprometidos con los pobres en su lucha por la libertad y la justicia.

Sin embargo, hubo presión desde las estructuras sociales contra ellos. La curia romana también fue muy crítica con la teología de la liberación, y la acusó de haber sido inspirada por el marxismo y el secularismo, de ser relativista y descuidar la divinidad de Cristo y la singularidad de su rol en la salvación.

Gradualmente, la curia romana reemplazó a los obispos que se iban retirando por otros más conservadores, partidarios del statu quo. Durante muchos años, el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) adoptó una actitud crítica respecto a las CEB y a la teología de la liberación. En el mundo en general, el capitalismo global se reforzó con la derrota del comunismo soviético en 1989 y el final de la Guerra Fría. Estas tendencias conservadoras provocaron un alejamiento de los cristianos comprometidos del liderazgo conservador de la Iglesia.

Los teólogos asiáticos que aceptaron las orientaciones de la ASETT, encontraron de igual modo objeciones por parte de los líderes de la Iglesia, quienes adoptaron una posición más conservadora después de la muerte de Pablo VI. Los teólogos enfrentaron dificultades desde el punto de vista de la teología clásica católica de las religiones y acerca del compromiso social. La curia romana criticó la teología de la liberación asiática por su relativismo, considerándola de inspiración marxista y achacándole comprometer la ortodoxia católica.

La conferencia de Sri Lanka fue quizás la primera vez que un número considerable de teólogos asiáticos de todas las iglesias cristianas se reunieron ecuménicamente y asumieron una posición sobre las características de la teología asiática. Esto es digno de recordarse, pues la formación de los sacerdotes en los seminarios católicos fue siempre conservadora y con una orientación tradicional.

Además, hay que recordar que los cambios del Vaticano II no fueron promovidos con entusiasmo por muchos de los dirigentes más antiguos del clero en Asia. En Sri Lanka, cuestiones tales como la nacionalización de las escuelas católicas en 1961, la sustitución de las religiosas extranjeras como enfermeras en los hospitales estatales y la negación de visas para misioneros extranjeros, llevaron a los cristianos a pensar que las otras religiones no apreciaban los grandes servicios que religiosas y sacerdotes habían brindado durante ciento cincuenta años.

En resumen, se puede afirmar sin vacilaciones que la conferencia de la ASETT en Sri Lanka sobre la teología asiática cumplió plenamente su objetivo de acuerdo con el programa de trabajo formulado en Dar-es-Salaam en 1976. Esta fue la primera conferencia de teología en Asia (ATC, por sus siglas en inglés). Más tarde se realizaron varias de esas conferencias. En Sri Lanka se establecieron las bases de lo que debería ser la teología en Asia, señalando sus elementos fundamentales: reflexión sobre la pobreza y la religiosidad.

Traducción del inglés: Sylvia Alsina

Diálogo Norte-Sur, Ginebra 1983. Haciendo teología en un mundo dividido

*Lee Cormie**

La irrupción del Tercer Mundo comienza una nueva etapa en la historia de la humanidad que evidencia la resistencia y disminución de la dominación de países del Atlántico Norte y de la civilización occidental.
Virginia Fabella (1983) [1]

La irrupción en todo el mundo de las personas pobres y marginadas desde los años sesenta marca un *kairós*, un cambio histórico en los horizontes culturales y religiosos, económicos y ecológicos, espirituales y políticos. En las iglesias, la ASETT

* Profesor del Departamento teológico de la Universidad Michael de su país, Canadá. Sus áreas de especialización son: teologías de la liberación latinoamericana y del Tercer Mundo; teologías negra y feminista; teologías contextuales norteamericanas; doctrina social de la Iglesia; Biblia y liberación; además de ética social relativa a la estructura económica y el militarismo. Dirección electrónica: lee.cormie@utoronto.ca

[1] Virginia Fabella, "Preface", en: Virginia Fabella y Sergio Torres (eds.), *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*. New York, Maryknoll/Orbis Books, 1983, p. xii. Documento de la I Conferencia Internacional de la ASETT, 17-29 de agosto, 1981, Nueva Delhi, India.

ha sido fundamental para estos acontecimientos. Siempre con escasos recursos y dependiente del profundo compromiso, sacrificio y habilidades de líderes como Sergio Torres y Virginia Fabella, la ASETT logró crear un espacio para el diálogo en *sus propios términos* entre los teólogos de Asia, África, y América Latina y el Caribe comprometidos con las grandes mayorías de poblaciones marginadas, aprovechando sus propias experiencias y tradiciones, centrándose en sus propios contextos, nutriendo sus propias capacidades para actuar en la transformación de un mundo dividido. Y desde el principio, los organizadores desearon llegar a una nueva etapa de diálogo con los teólogos y activistas de la Iglesia del Norte [2].

En estas páginas solamente puedo destacar algunos aspectos del inicio de la conferencia de la ASETT, Haciendo Teología en un Mundo Dividido, que se celebró del 5 al 13 de enero de 1983 en Ginebra, Suiza (en adelante DTDW, por sus siglas en inglés), a la que con tanta energía dimos forma tantos, incluyéndome, y que simbolizó la apertura de una nueva etapa en los diálogos teológicos globales [3].

1. Invitación a cristianos norteamericanos y europeos

En la atmósfera ideológicamente cargada de principios de la década de los ochenta, era fácil imaginar condenas en lugar de diálogos. Pero los organizadores de la ASETT optaron por enfocarse en los teólogos y activistas pastorales del Primer Mundo

[2] Virginia Fabella, *Beyond Bonding: A Third World Woman's Theological Journey*. Manila, ASETT/Institute of Women's Studies, 1993, p. 33.

[3] Además de mis propias memorias, archivos y apuntes de mi participación en el Comité de Planificación de la conferencia (representando Teología en las Américas en los EE. UU. y, dado que recientemente me había trasladado a Canadá, de manera informal representando también la participación canadiense) y el Comité Directivo, confío plenamente en el magnífico volumen: *Doing Theology in a Divided World*, Virginia Fabella y Sergio Torres (eds.). Maryknoll/Orbis Books, New York, 1985. Documento de la VI Conferencia de la ASETT, 5-13 de enero, 1983, Ginebra. En adelante este libro será citado como DTDW, y en particular me guío de modo estricto por la "Declaración final"; los números que aparecen entre paréntesis en las páginas siguientes se refieren a los párrafos de este documento. Los documentos de las conferencias internacionales de la ASETT pueden leerse en español en: *Teología desde el Tercer Mundo: documentos finales de los cinco Congresos Internacionales de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo*. San José, DEI, 1982.

que ya hubieran lidiado con cuestiones similares, convencidos de que la teología europea y la norteamericana eran inadecuadas en términos de hacer frente a la pobreza y las opresiones tanto en sus propios contextos, como en el Tercer Mundo (55) [4]. Por supuesto, en el Primer Mundo estas nuevas corrientes teológicas estaban en etapas tempranas, con muchas diferencias y tensiones entre ellas (56). Y la claridad que surgió rápidamente, trabajando en conjunto en las conferencias de la ASETT, creó las condiciones para este primer diálogo Norte-Sur [5].

2. Preparación, agenda, procesos y objetivos

El Comité de Planificación, integrado por miembros del Tercer y el Primer Mundo [6], alentó a grupos del Norte a iniciar y/o profundizar procesos similares en sus propios contextos,

[4] Ver: Wil Blezer van de Walle, "The Netherlands: Women Seeking Equality", pp. 23-27; Per Frostin, "Sweden: The Union of Christian Labor Members", pp. 40-44; Frances Arbour, "Canada: The Inter-Church Committee on Human Rights", pp. 45-50; Rosemary Ruether, "A Feminist Perspective", pp. 65-71; Dorothee Sölle, "Dialectics of Enlightenment: Reflections of a European Theologian", pp. 79-84; Johann Baptist Metz, "Standing at the End of the Eurocentric Era of Christianity: A Catholic View", pp. 85-90; James Cone, "Black Theology: Its Origin, Methodology, and Relationship to Third World Theologies", pp. 93-105; Georges Casalis, "Methodology for a West European Theology of Liberation", pp. 106-123; Jim Wallis, "Spirituality of Liberation", pp. 150-153; Letty Russell, "A First World Perspective", pp. 206-211; Ion Bria, "An East European, Orthodox Perspective", pp. 212-215.

[5] Como señalara Tissa Balasuriya de Sri Lanka: "...el Tercer Mundo en sí mismo presentaba tanto desafíos como perspectivas para una reorientación del cristianismo en los continentes euroamericanos" ("A Third World Perspective", *DTDW*, p. 199). Y la feminista estadounidense Letty Russell confirmaba: "Aquellos que veníamos del Primer Mundo fuimos los invitados de los teólogos del Tercer Mundo. Ellos propusieron la agenda y decidieron cómo sería llevada adelante e interpretada. No fuimos incluidos en nuestros propios términos, sino sobre los términos de aquellos que estaban dispuestos a compartir parte de su trabajo" ("A First World Perspective", *DTDW*, pp. 206s).

[6] Desde mediados de la década de los ochenta, los términos "Tercer Mundo" y "Primer Mundo" fueron abandonados tras la "globalización" de procesos y otros acontecimientos que modificaron fronteras culturales y políticas. Una alternativa, que refleja la tendencia básica de DTDW y que prefiero, es el término "Norte" o "Norte global" (que incluye al rico y poderoso en el Sur), y "Sur" o "Sur global" (que incluye al pobre y marginado en el Norte). Sin embargo, por motivos de exactitud histórica, en estas páginas he usado los términos "Tercer Mundo" y "Primer Mundo".

como Teología en las Américas (EE. UU.) [7], llevando adelante una reflexión sobre las coaliciones intereclesiales ecuménicas en Canadá [8], y diálogos entre representantes de once países de Europa [9]. Los participantes del Primer Mundo, la mitad de los ochenta participantes, fueron invitados por gran parte de estos grupos. La agenda fue concebida como un diálogo de una semana de duración "para determinar cómo Dios está presente en la lucha por la entrega humana en medio de las reales divisiones que afectan nuestro mundo..." (3), y "profundizar nuestro compromiso cristiano de liberación total para todos los pueblos" (1).

Como preparación para la conferencia, el Comité de Planificación invitó a cada participante a escribir "una historia de participación personal en una lucha particular, incluyendo lecciones políticas y teológicas extraídas desde la experiencia" (4). Estas historias sirvieron como medio de introducción personal a los pequeños grupos, con base en el idioma, que mezclaban participantes del Tercer y el Primer Mundo. Las historias ayudaron a todos a apreciar la extraordinaria diversidad entre ellos, los variados contextos de donde venían y las diferentes luchas en las que estaban implicados. Ellas sirvieron además como fundamento para ulteriores esfuerzos de profundizar análisis sociales y reflexiones teológicas, vinculadas a experiencias concretas de participantes concretos, para identificar patrones más amplios y características comunes. El plan incluyó tiempo para la oración y el trabajo, como dimensiones orgánicas de los procesos de diálogo y reflexión [10].

---

[7] Para un informe sobre la conferencia preparatoria en los EE. UU. ver: "The Stories of Liberation Conference: Their Meanings and Implications for Faith and Politics", en: *TIA Newsletter* (diciembre, 1982), pp. 12-15.

[8] En Canadá, gracias a una iniciativa significativa de organización, The Canadian Theological Reflection Process, surgieron discusiones en la preparación de la conferencia de Ginebra; ver Christopher Lind y Joe Mihevc (eds.), *Coalitions for Justice*. Ottawa, Novalis, 1994.

[9] Ver Jacques Van Nieuwenhove y Georges Casalis (eds.), *Towards a Dialogue with Third World Theologians/Pour un Dialogue avec des theologiens du tiers monde*. Dialogue with EATWOT Coordinating Committee. Nijmegen (Holanda), 1981. Documento sobre el simposio "The Future of Europe: A Challenge to Theology", 10-14 de diciembre de 1981, Woudschoten, Zeist, Holanda.

[10] Para DTDW, ver Don Prange, "Liturgies in Geneva", pp. 157-168; Sun Ai Park, "The Wish", pp. 169-173; y Elsa Tamez, "Letter to Job", pp. 174-176.

3. Lagunas, tensiones, interrupciones, nuevas direcciones

Los participantes compartieron un compromiso común de solidaridad con los pueblos oprimidos y marginados, para responder fielmente al Espíritu en un mundo dividido. Nada era más importante que esto. No obstante, había muchas formas de definir "opresión" y "liberación" [11], y muchas tensiones.

Participantes. Algunos participantes en Ginebra se sintieron decepcionados porque las voces líderes de la corriente teológica europea no estuvieron presentes para ser confrontadas y desafiadas [12] (aunque ellos habían mostrado poco interés en dialogar o reexaminar sus propios fundamentos, ¡y en muchos casos todavía no lo habían hecho!) [13].

Otros

> ...expresaron su frustración de que este grupo del Primer Mundo, considerados comprometidos con la teología de liberación en sus países, parecían poco claros en el análisis de sus sociedades y no estaban listos para denunciar las estructuras de opresión [14].

Quién hace teología. Desde el principio, los organizadores de la ASETT pretendieron involucrar a gente de base, lo mismo que a teólogos profesionales, incluyendo los

> ...representantes de las comunidades cristianas, pastores y ministros, hombres y mujeres, especialmente aquellos que luchan por la justicia, la transformación social y la liberación [15].

[11] Como apunta Virginia Fabella, desde el comienzo de la ASETT, "ni la pobreza ni la opresión constituyeron un término inequívoco" ("Preface", *Irruption of the Third World*, p. xiv).

[12] Como relata Sergio Torres: "En cierto sentido, algunos teólogos del Tercer Mundo quedaron decepcionados porque pensaron que después de los años de diálogo y reflexión, por su parte ellos estaban listos para enfrentar a sus profesores tradicionales, quienes, sin embargo, no estaban presentes en la conferencia" ("Preface", *DTDW*, p. xiii).

[13] En lo concerniente al fracaso de los principales teólogos estadounidenses católicos para afrontar la cuestión del racismo en los EE. UU. y en las iglesias estadounidenses, y el surgimiento de la teología negra, a partir de los fermentales textos de James Cone, *Black Theology and Black Power* (1969) y *A Black Theology of Liberation* (1970), ver el estudio especial de la revista *Theological Studies*, 64, 4 (2000).

[14] Sergio Torres, "Preface", p. xiii.

[15] Sergio Torres, "Opening Address", en: *The Emergent Gospel*, p. 4.

Los participantes en DTDW, por su parte, afirmaron que "el compromiso es el primer acto y la teología es el segundo" (37); que "el tema fundamental de la teología es la comunidad cristiana asistiendo a la presencia inquieta de Dios en la historia y la cultura de los oprimidos" (38); y, más aún, que "una teología que surge de las luchas de los pueblos rechaza una conceptualización abstracta de Dios hecha fuera de la práctica histórica de la liberación" (45).

Aun así, algunas personas se sintieron frustradas porque no todos los participantes del Primer Mundo eran teólogos graduados, sino dirigentes pastorales y activistas sociales. Algunos de estos últimos, a su vez, se sintieron defraudados por el carácter académico de algunas discusiones [16]. Otros, en cambio, mostraron preocupación porque "algunos participantes del Tercer Mundo no eran realmente liberacionistas, y que sólo una minoría eran de las comunidades de base" [17].

Discursos económicos versus discursos culturales versus discursos religiosos. Las grandes irrupciones de los movimientos sociales en los años sesenta y setenta reflejaron sospechas cada vez más profundas acerca de que las grandes desigualdades no son naturales ni regalo de Dios, sino construidas socialmente. Entre los actores eclesiales de base, estas ideas fueron desarrolladas en términos de "males estructurales" y "pecados sociales". Sin embargo, el desarrollo de nuevas formas de ver la realidad social era complejo y controvertido; como fue evidente en la ASETT desde el principio, "ni la pobreza ni la opresión constituyeron un término unívoco" [18].

4. La segunda fase

La segunda fase de DTDW se dedicó al análisis social (42). El programa incluyó una mesa redonda sobre la interrelación de la opresión con el racismo, el sexismo y el clasismo (10-11). Las presentaciones, no obstante, provocaron insatisfacción generalizada. Muchos argumentaron la necesidad de ir más allá de "la aplicación mecánica del análisis de clase", y presionaron

[16] Sergio Torres, "Preface", p. xii. En esta cuestión, la discusión permanece abierta en el Foro Mundial de Teología y Liberación. Después de Nairobi (2007) y Belém (2009), he oído a participantes quejarse porque la conferencia, por incluir a muchos agentes pastorales y activistas, no era suficientemente "teológica", esto es, sistemática o académica.

[17] Sergio Torres, "Preface", p. xii.

[18] Virginia Fabella, "Preface", *Irruption of the Third World, op. cit.*, p. xiv.

exitosamente para cambiar la agenda de la conferencia a fin de tener más tiempo para abordar estas cuestiones.

Los participantes resaltaron la importancia de ampliar los marcos sociales y analíticos para incluir el racismo (12) y, más en general, las dimensiones culturales y religiosas de orden social, subrayando que liberación nunca implica únicamente transformación política y económica, sino también "renovación profunda cultural y religiosa" (19).

Los participantes asiáticos en particular, insistieron en incluir la religión y la cultura en el trabajo de análisis social (20), y señalaron que sus pueblos sufrieron la dominación interna mucho antes de la llegada del capitalismo, el imperialismo y el neocolonialismo (21).

Los participantes africanos enfatizaron que, "aunque reconocen la realidad de dominación de clase y del imperialismo económico, lo que ellos consideran la peor forma de empobrecimiento es la pobreza antropológica" (22), es decir, el despojamiento de los seres humanos no solamente de lo que tienen, sino de todo lo que constituye su identidad y esencia —su identidad, historia, raíces étnicas, idioma, cultura, fe, creatividad, dignidad, orgullo, ambiciones y derecho a hablar por sí mismos.

Y los participantes de la conferencia concluyeron que "la lucha contra el imperialismo cultural es un aspecto intrínseco de todas las luchas de liberación" (24).

Mujeres. En la quinta conferencia de la ASETT se dio la "irrupción dentro de la irrupción" [19]; la irrupción de las mujeres dentro de las comunidades oprimidas y los movimientos sociales progresistas se puso en marcha. Y las cuestiones relativas a las mujeres —más que las diferencias sobre dogmas religiosos, las divergencias entre las denominaciones o las visiones de la justicia económica— impulsaron los debates más explosivos [20]. En DTDW, las mujeres fueron una significativa fuerza que desafió a los hombres tanto del Tercer como a los del Primer Mundo, y presionó para que se hicieran cambios en la agenda de la conferencia.

Reconocieron que allí no había una única mirada sexista, pero insistieron en que el machismo existía en las sociedades del

[19] Mercy Oduyoye, "Reflections from a Third World Woman's Perspective: Women's Experience and Liberation Theologies", en: *Irruption of the Third World*, p. 247.
[20] Virginia Fabella, "Preface", *op. cit.*, p. xvi.

Tercer Mundo (25). Reconocieron de igual modo que el feminismo del Primer Mundo "a menudo no había tomado seriamente el racismo, la explotación de clases, y el imperialismo" (29), aunque argumentaron asimismo que se debe apreciar las contribuciones de las mujeres del Primer Mundo. Por último, insistieron en que "ni los hombres del Tercer Mundo ni tampoco las mujeres del Primer Mundo pueden determinar el programa de las mujeres del Tercer Mundo" (27).

Métodos. Desde sus comienzos, los teólogos en las múltiples líneas de la teología de la liberación rechazaron "una conceptualización de Dios hecha fuera de la práctica histórica de liberación" (45) [21]. Ellos fueron forjando nuevos enfoques críticos, pero también constructivos, para leer la Biblia [22]. Igualmente fueron pioneros en nuevos enfoques en la cristología, centrándose en la interpretación de la práctica de Jesús en su contexto histórico concreto como la inspiración para el discipulado (48), e insistiendo en que las espiritualidades originadas constituyen la base de teologías emergentes [23]. Sin embargo, reconocieron que en las primeras etapas en las que se forjaron las nuevas metodologías teológicas, no disponían de un "método desarrollado plenamente para hacer teología" (36).

Espiritualidad. Se dieron pasos notables para percibir con más claridad en la perpetuación de las desigualdades, el papel de ídolos como el consumismo, el libre mercado, la seguridad nacional, las promesas de riqueza, el poder, la seguridad, la libertad, la paz y su cumplimiento (32). De hecho, los participantes caracterizaron como una espiritualidad capitalista el promover "individualismo agresivo, hostilidad hacia la tierra, competencia implacable, disciplina jerárquica y elitismo" (52). Y en cambio, identificaron procesos emergentes de una espiritualidad alternativa tras la inspiración de Jesús de alimentar "valores de desarrollo humano integral, apertura a las necesidades humanas, responsabilidad social hacia la tierra y sus recursos, cooperación armoniosa, participación coordinada y ascetismo" (52).

[21] Ver también James Cone, "Black Theology", *DTDW*, pp. 98-103.

[22] Como consigna Sergio Torres: "Las mujeres impugnaron en la conferencia el empleo de la Biblia como un arma de dominación masculina. Ellas se unieron a los negros sudafricanos que denunciaron a los blancos en su país, que apoyan el apartheid utilizando selectivamente algunos versículos de la Biblia" ("Preface", *DTDW*, p. xviii).

[23] Sergio Torres, "Preface", *DTDW*, p. xviii; en el mismo volumen ver igualmente Jim Wallis, "Spirituality of Liberation".

Otras tradiciones religiosas. Desde el principio, en especial los teólogos asiáticos habían insistido en el significado radical de las otras tradiciones religiosas para la teología cristiana. Esta insistencia resurgió en Ginebra, con la afirmación de que "hay otras fuentes de inspiración y revelación además de las escrituras judeocristianas. Las otras grandes tradiciones religiosas también son fuentes de la revelación" (51).

Reformulación teológica. La reformulación de los temas teológicos fue uno de los principales objetivos de la conferencia. Hubo numerosas contribuciones inspiradoras a lo largo del camino. En general, sin embargo, había demasiados temas, perspectivas y cuestiones sin resolver; y con muy poco tiempo. Al final, los participantes reconocieron que no podían "realizar esta tarea de manera sistemática" (44).

5. Espíritu compartido

Al final de la peregrinación semanal de los desafíos, todos los participantes fueron más profundamente conscientes de la gran diversidad entre ellos, de las continuas tensiones y "la incompleta y fragmentada naturaleza..." de nuestros esfuerzos (59). Pero también afirmaron estar profundamente conmovidos por las historias que "se mantendrán en nuestras memorias y en nuestras lenguas, recordándonos las experiencias vividas de sufrimiento y gracia que nos juntaron en primer lugar". Y esperaban "tener futuras oportunidades para continuar lo que comenzamos en Ginebra" (59).

6. Legado

En muchos aspectos relevantes, las sensibilidades, las ideas y los compromisos articulados en DTDW siguen siendo fundamentales hoy. Con todo, en los años intermedios los movimientos sociales progresistas y sus partidarios han experimentado numerosos ensayos y tribulaciones, derrotas y resurrecciones. Ellos, sus partidarios y herederos, han enfrentado "irrupciones dentro de la irrupción", muchas voces más recientes, como las indígenas y la voz de la tierra, muchos nuevos desafíos a la conversión.

Por otra parte, el aluvión del desarrollo de conocimientos, tecnologías, modos de organización social, está ampliando enormemente las escalas de la agencia humana, desde la nanoescala a toda la civilización planetaria, evolutiva, quizás incluso a escalas cósmicas. Y otra vez, hay un sentido creciente de que el mundo está atrapado en un *kairós*. Una vez más, las tradiciones establecidas del conocimiento —tanto en las ciencias naturales como en las sociales— se hallan en crisis y se reabren las preguntas clásicas en el corazón de las tradiciones religiosas, filosóficas y científicas, concernientes a la creación, la naturaleza humana y el destino humano.

Nuevamente nos encontramos atrapados en la cuestión de hallar nuevas maneras de leer los signos de los tiempos, haciendo teología —en la que la diversidad, no sólo de voces y problemas, sino de puntos de vista, tradiciones de conocimiento y epistemologías, es central— y buscando nuevos modos de articular las buenas noticias con la esperanza de que "otro mundo es posible".

Una vez más existen muchos signos de esperanza, principalmente en las búsquedas de nuevas formas de concebir la unidad (como pluricultural y plurirreligiosa) y "una nueva forma de hacer política" (simbolizada sobre todo en la redes y reuniones asociadas al Foro Social Mundial) [24].

Y otra vez el diálogo que reduce las distancias tradicionales y las fronteras entre el Sur y el Norte globales, tendiendo la mano a unos y a otros en la solidaridad y colaboración en la práctica, sigue siendo "un rayo de esperanza en un mundo oscuro y dividido" (59).

Traducción del inglés: Sylvia Alsina

[24] Ver Chico Whitaker, *A New Way of Changing the World*. Nairobi, Consejo Mundial de Iglesias, 2007.

Un libro de aportes al Sínodo de Obispos, 2001. Obispos para la esperanza del mundo

Márcio Fabri dos Anjos *

El inicio del siglo XXI está marcado por la emoción de comenzar un nuevo milenio. Pero va mucho más allá; esta nueva época está caracterizada por profundos cambios que afectan al conjunto de la vida humana y ambiental. Trae consigo signos y promesas de transformaciones radicales en la forma de ser, de vivir, de comprender. ¿Cómo será el futuro en este nuevo milenio? ¿Qué esperanzas de vida podemos tener?

Una gran variedad de esperanzas nace de los avances tecnológicos, que modifican y amplían los recursos de producción de la vida. Sin embargo, ¿qué se puede realmente esperar cuando se

* Sacerdote redentorista, nacido en Brasil. Licenciado en Filosofía y doctorado en Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Es profesor de Teología en São Paulo; docente de posgrado en bioética en la Universidad San Camilo de São Paulo; profesor orientador de doctorado de la Academia Alfonsiana, en la Pontificia Universidad Lateranense en Roma. Desde hace muchos años es miembro de Amerindia.

observa que, junto con las posibilidades muy reales de calidad de vida, de comunicación, de realización de los anhelos personales y de la comunidad, en las relaciones humanas y ambientales persisten gigantescas desigualdades y formas de exclusión? ¿Con qué sentidos y significados construimos la vida? ¿De qué modo somos seres humanos, con qué referencias conducimos nuestras relaciones, nuestra vida social y ambiental? ¿Qué horizonte de esperanza deseamos para la humanidad?

En este contexto cabe muy bien la pregunta acerca de la contribución que las comunidades cristianas pueden realizar a la esperanza del mundo. Y dentro de esta gran interrogante, aparece la pregunta sobre la contribución de nuestros obispos para que esta esperanza sea consistente. De esta manera, el papa Juan Pablo II convocó muy apropiadamente para el año 2001 la Asamblea General del Sínodo de Obispos con el tema: "El obispo, servidor del evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo" [1].

Amerindia no podía dejar de contribuir con un acontecimiento tan importante, y procuró encontrar el mejor modo de sumarse a este esfuerzo de la Iglesia. Resultó la idea de publicar un libro que fuese ofrecido particularmente a los propios obispos, con subsidios para la revisión y fundamentación de la figura y misión episcopales en la Iglesia y en el mundo actual. En nombre de Amerindia recibimos el encargo de organizar esta obra, y la idea fue realizada con éxito. Se editó en español [2], portugués [3] e italiano [4], con excelente recepción.

Como punto de partida para el estudio se tomó una afirmación del Concilio Vaticano II que propone la Iglesia como "un sacramento o signo y un instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" [5]; una Iglesia, por lo tanto, que no existe para sí misma, sino que se coloca al servicio de la humanidad, en sus formas concretas de ser, sus recursos y problemas. De la misma manera, la misión de los obispos no

[1] Décima Asamblea General Ordinaria de los Obispos, convocada por el papa Juan Pablo II en Roma, en el año 2001.

[2] Márcio Fabri dos Anjos (org.), *Obispos para la esperanza del mundo: una lectura crítica sobre los caminos de la Iglesia*. Bogotá, Ed. Paulinas, 2000, 360 pp. (ISBN 958-669-253-1).

[3] Márcio Fabri dos Anjos (org.), *Bispos para a esperança do mundo: uma leitura crítica sobre caminhos de Igreja*. São Paulo, Ed. Paulinas, 2000, 336 pp. (ISBN 85-356-0666-1).

[4] Márcio Fabri dos Anjos (org.), *Vescovi per la speranza del mondo*. Bologna, Ed. Dehoniane, 2001, 248 pp. (ISBN 88.10.40561-7).

[5] *Lumen gentium*, No. 1.

se restringe al interior de la Iglesia, sino se acerca a las grandes preguntas que el mundo enfrenta y entre las cuales busca caminos de dignidad y paz.

El papa Juan Pablo II, en la encíclica *Ut unum sint* (1995), había presentado con mucho coraje varios desafíos derivados del diálogo ecuménico, y tuvo la valentía de preguntar de qué manera el propio primado pontificio podría estar abierto a la "nueva situación" del mundo y las Iglesias. Convocaba a "todos los pastores y teólogos" para que, bajo la luz del Espíritu Santo, pudiesen buscar "formas en las cuales este ministerio pueda realizar un servicio de amor reconocido por unos y otros" [6]. Con el tema del sínodo, el Papa sugería la búsqueda de formas para que el servicio de amor implícito en la misión episcopal pudiese presentarse asimismo de manera renovada como *esperanza para el mundo*.

Sería imposible tratar todos los importantes temas que derivan de un desafío tan grande. Además, de acuerdo con los métodos de Amerindia, se consideró que las percepciones sobre el tema podrían enriquecerse mucho con la contribución de diferentes voces, incluyendo particularmente a mujeres y laicos, a partir de sus diversos contextos sociales y eclesiales. Pues sería interesante recoger las *esperanzas del pueblo de Dios* acerca de cómo nuestros obispos pueden ser *esperanza para el mundo*. Pero por otro lado, las coyunturas parecían sugerir la conveniencia de un estudio más académico, por medio del cual los obispos pudiesen rever los fundamentos de su misión episcopal. Ésta fue la opción asumida, aunque no haya sido fácil tomar tal decisión. Se hicieron numerosos contactos en el ámbito internacional, en la búsqueda de personas especializadas que pudiesen colaborar.

1. Un sondeo sobre su origen

Los estudios publicados por Amerindia en este libro comienzan por el origen y la evolución del episcopado en la vida de la Iglesia. José Comblin [7] sitúa el origen de los obispos entre cuatro grupos o figuras eclesiales: los apóstoles y sus colaboradores; los profetas y doctores; los dirigentes de comunidades; los presbíteros. El obispo

[6] Juan Pablo II, *Ut unum sint*, No. 95.

[7] "Origen y figura del obispo en la tradición eclesial", en: *Obispos para la esperanza...*, *op. cit.*, pp. 29-80.

se habría originado de este último grupo, como un liderazgo creciente entre los presbíteros, no obstante es oscuro y variable cómo esto sucedió en las iglesias de los primeros siglos. Su figura aparece más clara desde el momento en el cual el cristianismo es reconocido por el Imperio Romano. Es entonces que el obispo se transforma en un personaje de importancia en el Imperio: goza de privilegios e inmunidades; es una figura de poder, recurso de los pobres en su miseria y hasta defensor de la misma ciudad contra los invasores. La unidad de la Iglesia era en gran parte incumbencia de los emperadores, quienes se encargaban inclusive de la aplicación de los decretos conciliares. Esta base eclesial, social y política de la figura del obispo evoluciona a lo largo de los siglos, pero ofrece una sugestiva idea acerca de sus primeras situaciones.

Las distintas tradiciones eclesiales sobre el episcopado fueron estudiadas por Jean Marie Roger Tillard [8] en un texto que quizá haya sido el último que este autor escribió en su vida. Estudia las fuentes bíblicas y patrísticas, para luego comparar las características con las que las iglesias de Oriente y Occidente interpretan la figura del obispo. Analiza asimismo las atribuciones que derivan de la Reforma, del anglicanismo y de los Católicos viejos. Muestra cómo tal diversidad de tradiciones puede ser fecunda para repensarse y considerar al episcopado en nuestros tiempos.

2. Formas de comunión y participación

La unión es fundamental para la Iglesia, sin embargo ella se entrelaza necesariamente con la participación. Se abren aquí varias cuestiones. Hervé Legrand [9] comienza por los límites del concepto de *colegialidad* elaborado por el Concilio Vaticano II, en el capítulo II de la *Lumen gentium*. Para la colegialidad se proponía la descentralización, con sus frutos pastorales y ecuménicos, volviendo más clara la *comunión de las iglesias*. Fue un paso fundamental, con todo, tuvo sus límites: favoreció cierta fractura entre el *colegio de los obispos y* la *comunión de las iglesias*, principalmente porque el colegio es concebido como un "grupo

[8] "Las diversas fases del episcopado", en: *Ibid.*, pp. 81-138.

[9] "El ministerio del Papa: primado y colegialidad en el Vaticano II", en: *Ibid.*, pp. 107-138.

de personas que tienen el poder sobre la Iglesia universal, prescindiendo de la comunión de las iglesias entre sí"; la colegialidad se colocaba en un "esquema binario" Papa-obispos, y dejaba en segundo plano la participación de los otros sujetos que integran la realidad de la Iglesia; y además porque al final el colegio como tal es "declarado sin poder", a menos que esté con su jefe. Legrand propone el desarrollo de una "teología de las Iglesias regionales, que permita desarrollar una concepción ternaria de la comunión: Papa - Iglesias regionales - obispos", superando así el binomio primado - colegialidad. Las agudas observaciones del autor ofrecen un serio material de reflexión. Rescata inclusive las implicaciones ecuménicas del tema y los aspectos participativos de toda la Iglesia, concluyendo que "la colegialidad no puede ser una cuestión solamente de los obispos".

Acerca de la *sinodalidad*, Giuseppe Alberigo [10] la define según el Concilio como búsqueda de "comunión entre las diversas comunidades locales, más que como una gran organización unitaria de dimensiones mundiales". El reconocimiento de la diversidad de las iglesias sería una riqueza y no una amenaza para la unidad; las conferencias episcopales serían expresiones sinodales de valor, junto con otras locales, inclusive la experiencia de las comunidades eclesiales de base. El principio de la *subsidiariedad* debería ser desarrollado para superar el monocentrismo, el monoculturalismo y la dicotomía entre historia y vida de Iglesia.

La delicada cuestión sobre nuevas formas posibles para el primado del Papa en nuestros tiempos, también fue tratada. Antonio Acerbi [11] asume el clima propicio creado por Juan Pablo II en la encíclica *Ut unum sint*, para examinar el carácter absoluto de la autoridad papal. ¿Habrá alternativas en este punto? El asunto es denso y delicado para ser resumido. El autor resalta, entre otros aspectos, la comunión de las iglesias como el gran desafío del ministerio papal, al servicio de la cual se pone el pleno poder, que no sería la tónica del ministerio, sino se ejercería como excepción en la medida en que fuera necesaria una autoridad por encima de las partes en litigio.

[10] "La sinodalidad después del Vaticano II", en: *Ibid.*, pp. 139-159.
[11] "Para una nueva forma del ministerio petrino", en: *Ibid.*, pp. 161-210.

3. El desafío de la amplia participación eclesial

La vida de la Iglesia obviamente no se reduce a los obispos. Pero, ¿cómo vivir relaciones de hecho participativas en la vida de la Iglesia? Alberto Antoniazzi [12] analiza el concepto de *participación* en el contexto cultural moderno y muestra cómo el Concilio recomienda la amplia participación en la Iglesia y en la sociedad, en particular al considerar relaciones del *pueblo de Dios*.

No obstante, todavía estamos a medio camino para tornar efectiva tal participación eclesial, superando formas de concentración del poder en la Iglesia. Este desafío adquiere tonos específicos al tratarse de los laicos y, además, de las mujeres en la vida de la Iglesia. Maria Clara Bingemer y João Batista Libânio estudian los fundamentos teológicos de este asunto y delinean propuestas para nuevos paradigmas de relaciones participativas.

Aún más específica es la cuestión de la participación en la elección de los obispos y del Papa. Casiano Floristán sintetiza la historia de las formas eleccionarias en este asunto y examina las razones del actual sistema centralizado. Propone, finalmente, una participación de las Iglesias locales y de las conferencias episcopales, con mayor protagonismo en todo el proceso de elección de los obispos y del Papa.

4. Signo y testimonio de la esperanza

Del modo más directo se plantea ahora cómo los obispos pueden ser *esperanza para el mundo*. Roberto Benedetti [13] resalta en primer lugar el peso simbólico de la figura episcopal, con su papel religioso y político a través de la historia. Igualmente anota la ambigüedad de que se vuelva un simple administrador, abdicando de su misión profética, o reduciéndose a domesticar el profetismo. Propone naturalmente como ideal el vigor profético de Jesús, vivido por tantos obispos en la tradición patrística. Esta tradición es analizada por Enrique Dussel [14] en la actuación de varios obispos en favor de los pueblos indígenas en América

[12] "Estructuras de participación en las Iglesias locales", en: *Ibid.*, pp. 211-258.
[13] "El obispo como símbolo", en: *Ibid.*, pp. 297-308.
[14] "Una gesta episcopal olvidada (Obispos hispanoamericanos del siglo XVI)", en: *Ibid.*, pp. 309-318.

Latina y el Caribe, en los tiempos de la colonización. Un testimonio profético rodeado de coraje y creatividad, en medio de una gran carencia de recursos.

En los tiempos actuales, la voz de algunos obispos permite entender más concretamente cómo pueden ellos ser signo y testimonio de la esperanza en el mundo. El cardenal Paulo Evaristo Arns [15], en un texto breve, expone algo de su experiencia como pastor en una enorme ciudad. Sus palabras poseen la autoridad de su testimonio por la defensa de los sin justicia en los largos años de dictadura en Brasil.

Don Julio Cabrera Ovalle [16], obispo de Santa Cruz de El Quiché, en Guatemala, también en un contexto político, describe la reconstrucción de una diócesis después de violentos ataques contra la Iglesia y sus miembros. Bajo regímenes militares, su diócesis experimentó la intimidación y muerte de sacerdotes, catequistas, religiosas, laicos y laicas, y culminó años después con el asesinato del propio obispo Juan Gerardi. En medio de tal situación de violencia se ubica la misión del obispo de animar al *Pueblo de Dios* a levantar la cabeza y experimentar la esperanza mayor que viene del evangelio.

Como un amplio cuadro de la misión episcopal en el mundo, Pedro Acevedo [17] recoge algunas intervenciones de los propios obispos en las Asambleas del Sínodo de África (1994), de América (1997) y de Asia (1998). Muchos obispos reconocen que la realidad sociocultural hace urgente la necesidad de la Iglesia de rever su organización, sus métodos, sus prioridades pastorales, para que su acción sea más transparente como servicio de esperanza para el mundo.

Traducción del portugués: Sylvia Alsina

[15] "Breve testimonio de obispo", en: *Ibid.*, pp. 319-324.

[16] "Testimonio martirial de la Diócesis de Santa Cruz del Quiché (Guatemala)", en: *Ibid.*, pp. 325-342.

[17] "El obispo en los sínodos especiales de África, América y Asia", en: *Ibid.*, pp. 343-359.

Foro Social Mundial, 2001-2009. Rumbo a un nuevo paradigma

Luiz Carlos Susin *

El origen del Foro Social Mundial (FSM) es —digamos en términos hegelianos— "dialéctico": antes imperaba soberano el Foro Económico Mundial. En ese foro, que se realizaba desde la década de los setenta del siglo pasado, pontificaba la elite mundial que proyectó y después orquestó el neoliberalismo, cuyo dogma central fue la liberalización del mercado, con la desregulación —de la economía, las leyes laborales, el propio Estado— y conjuntamente la privatización de las empresas estatales, el debilitamiento" del Estado. Fue la experiencia más exacerbada de la creencia en la autorregulación del mercado, en su capacidad soteriológica y pneumatológica, con su mano invisible conduciendo la relación de oferta y demanda de bienes de todo tipo, incluso educacionales y espirituales, con su sed de libertad sin fronteras —transnacionalmente—; y así se creyó resolver de manera definitiva los problemas humanos por medio del mercado.

* Graduado en Teología y Filosofía en su país, Brasil, obtuvo una maestría y un doctorado en Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Es profesor de la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul. Integra el Comité de Redacción de la revista *Concilium*, y el Equipo de Reflexión Teológica de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil. Es además el secretario ejecutivo del Foro Mundial de Teología y Liberación.

Ese impulso global, al ser establecido por líderes políticos importantes, como la primera ministra inglesa Margaret Thatcher y el presidente estadounidense Ronald Reagan, coincidió con la decadencia del mundo comunista en dar razón al neoliberalismo y con las posibilidades de globalización abiertas por las nuevas tecnologías de información y comunicación. Entre la caída del muro de Berlín y la de las Torres Gemelas de Nueva York, el Foro Económico Mundial, de la elite neoliberal, cantó con tono solemne y arrogante el triunfo del camino único, del pensamiento único, del modelo único, inclusive del "fin de la historia"; al menos de la historia dramática de los grandes bloques opuestos, de las luchas por la hegemonía mundial, de las guerras calientes o frías a escala mundial. O sea, el fin de la historia "de los otros".

Había, en verdad, una hipocresía, una mentira, en el fondo de este movimiento económico y político neoliberal: las fronteras que debían abrirse eran las "de los otros", pues sobre todo las economías de los EE. UU. y Europa continuaban protegiendo celosamente las suyas. La privatización previa a la expansión de las grandes empresas y del capital financiero en la economías "de los otros". Es decir, se trataba de un gran plan de depredación y acumulación jamás posible antes. La era Bush en los EE. UU., de poca sagacidad política, dejó ver hasta qué punto el Estado venía siendo sometido y manipulado por intereses económicos de grupos privados en esa depredación y concentración globales.

Si la primera crisis visible vino de afuera, de la rebeldía y el terrorismo de los humillados que derrumbaron trágicamente las Torres Gemelas, el tiro de gracia acaba de venir "de adentro", de la caída de un castillo de naipes o del pinchazo de una burbuja en la acumulación financiera, donde la economía de papel —la burbuja— se volvió más grande que la economía real: la crisis de grandes bancos, y después de grandes empresas, símbolos del capitalismo, que terminó generalizando la pérdida de casas y empleos para mucha gente embarcada en sus planes. Los que dijeron "no" al Estado proveedor prescribieron ahora el socorro del Estado, y éste fue generoso como nunca se había visto antes.

1. El surgimiento de alternativas

Esta crisis, cuyo estallido se dio en octubre de 2008, en verdad no sorprendió mucho. No a los organizadores y participantes del "otro" foro, el FSM. No necesitó la caída de las Torres Gemelas

o la crisis de los grandes bancos y empresas, para que hubiese una reacción o búsqueda de alternativas a la globalización. El siglo XX no terminó solamente con un saldo trágico de guerras y crisis generalizadas, como fue analizado por el sociólogo Eric Hobsbawm en *La era de los extremos*. El siglo XX conoció tres importantes revoluciones: científica, feminista y ecológica. Más allá de eso, conoció el proceso lento, pero progresivo, de descolonización, de afirmación de culturas regionales y étnicas, y de tomas de iniciativas no gubernamentales cada vez más variadas, el "tercer sector" más allá del Estado y el mercado, en fin, las organizaciones y los movimientos de la sociedad civil.

Movimientos sociales y organizaciones no gubernamentales (ONG), instituciones de carácter civil en la línea de la promoción social, dando prioridad a lo social sobre lo económico, posibilitaron un panorama más matizado y plural, más creativo e inspirador. Algunos intelectuales y políticos de ambos lados del Atlántico y de los dos hemisferios del planeta se reunieron entonces para encender la llama y comenzar un Foro Social, alternativo al Foro Económico Mundial de Davos. El primer FSM se realizó en 2001, en Porto Alegre, Brasil, en la misma fecha en la que se realizaba el de Davos, justamente para marcar el contrapunto, la alternativa [1].

Hubo un crecimiento impresionante del foro, que obligó asimismo a una continua reorganización: 10.000 participantes en 2001, 50.000 al año siguiente, 100.000 en 2003. Hasta el año 2005, el número de participantes continuó aumentando, en una experiencia de "caos creativo". Es lo que podemos llamar un nuevo paradigma social.

[1] Así, se puede leer la autodefinición del FSM en su página *web*: "El Foro Social Mundial es un espacio de debate democrático de ideas, profundización de la reflexión, formulación de propuestas, cambio de experiencias y articulación de movimientos sociales, redes, ONG y otras organizaciones de la sociedad civil que se oponen al neoliberalismo y al dominio del mundo por el capital y por cualquier forma de imperialismo. Después del primer encuentro mundial, realizado en 2001, se configuró como un proceso mundial permanente de búsqueda y construcción de alternativas políticas neoliberales. Esta definición está en la Carta de Principios, principal documento del FSM. El Foro Social Mundial se caracteriza también por la pluralidad y por la diversidad, teniendo un carácter no confesional, no gubernamental y no partidario. Él se propone facilitar la articulación, de forma descentralizada y en red, de entidades y movimientos comprometidos en acciones concretas, del nivel local al internacional, por la construcción de otro mundo, pero no pretende ser una instancia representativa de la sociedad civil mundial. El Foro Social Mundial no es una entidad ni una organización" (Cf. *www.forumsocialmundial.org.br* – acceso 04.08.2009).

2. El caos creativo y el nuevo paradigma

La nueva física puede ayudar a entender lo que se experimenta en los acontecimientos en torno al FSM. Una de sus características es su capacidad de agregación y conspiración. La última edición del foro, en Belém do Pará, en el portal de la Amazonia, es ilustrativa: el número de participantes, especialmente de jóvenes, de universitarios y del pueblo de la región, sorprendió de nuevo.

Así también el Foro Mundial de Teología y Liberación, que se suma con otros foros específicos al lugar y la fecha del FSM, preparado para un máximo de 400 personas, tuvo 1.300 inscritos: triplicó la expectativa. Eso, es evidente, repercute en un comienzo caótico del encuentro. Con todo, una de las lecciones de sabiduría popular de la región, afectada fuertemente por las mareas en el delta del Amazonas, es que "cuando la marea sube, el barco parte". Esto es, para el suspiro aliviado de los organizadores, acontecía el milagro del surgimiento de organización a partir de las energías concentradas en el caos. Porque hay conspiración de energía e ideas creativas, disponibilidad y paciencia, voluntad de crear, actuar, tomar la palabra y comunicar —la organización, aun siendo compleja, emerge—. Eso corresponde al nuevo paradigma de la ciencia respecto de la realidad y el funcionamiento. En términos sociales, se trata del ejercicio de la democracia participativa, el empoderamiento, bien definido por Hanna Arendt: "Poder es la capacidad de acción en conjunto".

Este paradigma, en términos de ejercicio de la sociabilidad, torna obsoleto y disfuncional el paradigma mecanicista y dualista de las relaciones sociales que sigue el dicho: "quien tiene el poder manda, y quien tiene el deber obedece", o, dicho de otro modo, "manda quien puede y obedece quien debe". Tal paradigma como fuente de jerarquización del poder, de manipulación y opresión de los otros, está desmitificado. La forma participativa en todas las etapas del poder como experiencia común de empoderamiento es una de las enseñanzas actuales de mayor relevancia en muchos movimientos sociales, feministas, ecológicos. De cierta manera, es el alma de las revoluciones del siglo XX. Y, en el caso del FSM, es una evidencia: las informaciones y los acuerdos, las discusiones y sugestiones que tienen lugar en innumerables talleres y seminarios, las representaciones e intercambios culturales, los gestos simbólicos y hasta los desempeños: todo ello convierte al foro en una gran vitrina y un gran laboratorio, un mercado de intercambios y sinergia espiritual, una señal de que la historia

no llegó a un punto final y que hay mucha historia por crear en dirección a otro mundo posible.

3. "Otro mundo es posible": horizonte de historia nueva

Entre otros signos, en este proceso emergió y se consolidó igualmente el eslogan o lema del foro: "Otro mundo es posible". Hay en él tres palabras claves con tres características fundamentales:

- "Alteridad" o alternativa, sea para la realidad o para el tiempo presente y la historia que nos condujo hasta aquí: algo nuevo, que encierra un carácter de creación, es lo que realmente moviliza la historia y la compone, pues si no hay posibilidad de alteridad y novedad sólo hay repetición y endurecimiento en la mismidad. Es evidente que las clases hegemónicas no están interesadas en alternativas y alteridades, en novedad. Es del movimiento social y de sus luchas por crear nuevos espacios y relaciones sociales que cabe esperar —y de hecho sucede— lo que constituye la historia.
- "Mundo" es palabra que adquiere un peso nuevo, pero también recupera su originalidad etimológica. Por un lado, la globalización alcanzó un grado acelerado de interacciones gracias a las nuevas tecnologías en todos los planos, en especial de la informática y telemática en la creación de redes globales e instantáneas. Se puede llamar a esta fase "globalización", "mundialización", "planetarización" —son categorías formales flexibles—. Sin embargo, aquí se anuncia que no se dejará simplemente al mercado, a la economía, el comando de la globalización. Existen innumerables formas de crear globalización, y la dimensión ética de la justicia social entra en la información de este nuevo mundo instantáneo y plural. La etimología es recuperada: *mundus* como espacio ordenado, justo, adecuado y bello para vivir. Eso es posible.
- "Posible": también aquí se pueden invocar al menos dos experiencias decisivas. La primera es que hay apertura y futuro, hay posibilidad de historia nueva, de alternativas. La segunda es que ya en el presente se hallan las potencialidades del mundo futuro que se sueña y quiere. El lema —"otro mundo es posible"— se despliega como un horizonte hacia el paisaje y el camino, hacia el proceso. Y se vuelve además

"bandera desplegada" guiando el caminar de quien busca con toda energía encontrar inspiración y dar los pasos necesarios. Ya enseñaba Aristóteles que no hay acto sin potencia, y podemos parafrasearlo: no hay concreción histórica sin reserva de energía, aunque broten los sueños, mientras son compartidos.

Evidentemente, el FSM atrajo hacia él a los que simpatizaban con las transformaciones. Los teólogos y teólogas que pautaron su trabajo en los caminos de la teología de la liberación estuvieron presentes desde la primera edición del foro, participando de manera activa. Lo que se desprendió del lema y las experiencias compartidas empezó a susurrar en sus oídos un desafío escatológico y liberador que se reveló en el horizonte y las potencialidades del foro; la dimensión teológica y cristológica se fue revelando a través de personas sorprendentes en el espacio del foro. Un nuevo "lugar teológico" se diseñó allí.

4. Un nuevo "lugar teológico"

Gracias al esfuerzo de Ignacio Ellacuría, de sagrada memoria, se aprendió la distinción entre lugares teológicos "formales", literarios, de la teología, a los cuales conviene dar estatuto de "fuentes", y lugares teológicos "reales" de la existencia social, el pueblo y los acontecimientos de su vida. La teología del siglo XX, asumiéndose como ciencia eminentemente hermenéutica, reconoció el lugar teológico de *la historia* —los *acontecimientos* como lugar de revelación y salvación—. Y la teología de la liberación reconoció el "reverso" de la historia, vale decir, la historia de los vencidos y las víctimas, de los pobres y los sin importancia, sin peso ni visibilidad, como el lugar teológico real por excelencia, lugar evangélico de la manifestación del Dios de Abraham y Jesús.

En el Norte del planeta la teología fue perdiendo fuerza a medida que se desencantaba de los lugares históricos posibles de transformación, por ende mesiánicos y reveladores de Dios. Tanto la teología que dentro de las iglesias confió en las fuerzas episcopales del Concilio, como aquella que confió en el diálogo con la sociedad moderna. Y se refugió en los lugares "formales", en la investigación de lo ya producido, en la literatura y la relectura. Se tornó, en gran medida, ciencia de la religión o doctrina. O incluso estética. Pero en el Sur o en los márgenes hay lugares teológicos

nuevos, que emergen de la realidad viva de los pueblos y sus luchas, y que permiten una elaboración teológica viva y vivificante, inclusive para quien trabaja en teología en el Norte o en el centro y no solamente en los márgenes. El FSM es una gran muestra de estas realidades vivas y creativas. Sin duda, ayudó a ver también que otras formas de prácticas religiosas, otras imágenes de Dios, otras categorías teológicas, pueden ayudar para que otro mundo, más próximo al Reino de Dios, sea posible. El FSM fue el humus del Foro Mundial de Teología y Liberación.

Traducción del portugués: Graciela Pujol

Foro Mundial de Teología y Liberación, 2005-2009. Significación social y teológica en la historia de la teología de la liberación

*Agenor Brighenti**

En tiempos de surgimiento de una conciencia planetaria, el Foro Mundial de Teología y Liberación (FMTL) significa la globalización de la teología de la liberación (TL). Teología de la liberación: ¿teología latinoamericana? Ésta fue una pregunta que se hicieron los teólogos de la nueva teología, principalmente los colegas europeos, desde la primera hora de esta osadía eclesial que ya atravesó más de cuatro décadas. Algunos de ellos la clasificaban como

> ...una subdivisión de la Teología Moral, más precisamente la parte de la teología que estudia el acto moral, parte de la moral que estudia el acto social, parte de la Teología de lo Social que

* Brasileño, doctor en Ciencias Teológicas y Religiosas, es profesor investigador de la Pontificia Universidad Católica de Curitiba. Es también presidente del Instituto Nacional de Pastoral de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil, y miembro del Comité Organizador del Foro Mundial de Teología y Liberación.

estudia el acto político, en fin, parte de ésta que estudia el problema de los países subdesarrollados (Jean Daniélou) [1].

La historia se encargó de mostrar que se trataba de un juicio inmoral. No se escatimaban esfuerzos para mostrar que la TL no era simplemente una "teología del genitivo" (temática) o una teología de lo político [2], sino una teología global. La "liberación" en su seno no es un "tema genérico", es una perspectiva particular de lectura de la globalidad de la Palabra revelada, tomada como situación histórico-concreta, a saber, la praxis liberadora de la fe de los cristianos y la acción transformadora de los pobres y los hombres en general.

También se calificó a la TL como una "teología contextual", para decir regional —como si toda teología no lo fuese—, sin pretensiones de universalidad. En otras palabras, la TL no era considerada una teología católica y, probablemente, ni incluso evangélica, sino una teoría politizada, militantista, zelota, heterodoxa. Hoy, en el FMTL los cinco continentes se reúnen mediados por la "teología" y la "liberación", entendiendo que la "opción por los pobres radica en la fe cristológica" [3].

1. La universalidad de una teología particular

Desde su génesis, la TL se autocomprendió como "una nueva manera de hacer teología" [4], como "una teología fundamental" que ofrece no sólo una justificación de la fe vivida, antes que pensada [5], sino que se propone buscar el sentido del

[1] Al respecto, cf. Juan Carlos Scannone, "Necesidad y posibilidades de una teología socioculturalmente latinoamericana", en: *Encuentro del Escorial: fe cristiana y cambio social en América Latina*. Salamanca, Sígueme, 1973, p. 356.

[2] La TL es una "omniteología", según expresión de varios de sus teóricos, en el sentido de ser una teología fundamental que reestructura todos los tratados de la teología a partir de la perspectiva liberadora de la opción preferencial por los pobres, cf. Paulo Fernando Carneiro de Andrade, *Fé e eficácia: o uso da sociologia na Teologia da Libertação*, Colección Fé e Realidade No. 29. São Paulo, Ed. Loyola, 1991, pp. 137-144.

[3] Benedicto XVI, *Discurso inaugural* de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, en Aparecida.

[4] Es la definición de la teología naciente en la obra de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas*, Colección Verdad e Imagen No. 30. Salamanca, Sígueme, 1972.

[5] Ésta es la perspectiva de la teología moderna, en tanto trata de dar razón del cristianismo frente a las exigencias del mundo ilustrado y de hacer creíble el

"sinsentido", de la situación de miseria y opresión de dos tercios de la humanidad, o sea, el sentido de la "muerte de Dios en el oprimido". Los teólogos de la liberación la designan como una teología "acto segundo", que se articula a partir de un "acto primero" que es "la reflexión 'sobre' la praxis liberadora de la Fe" [6].

En el inicio se acentuó la "ruptura epistemológica" en relación con la teología europea. No obstante, pasadas las fases de gestación (1962-1968) y habiéndose entrado, desde 1986, en una fase de revisión [7], la mayor serenidad en la continuidad del debate de ciertas cuestiones discutidas permitió a los teólogos de la liberación afirmar que si bien existe en la TL "ruptura epistemológica", "ella es relativa". Sin correr el riesgo de perder el espacio conquistado, toda vez que el propio Papa confirmaba una aceptación eclesial tanto de la posibilidad de utilización de la TL como de su utilidad y necesidad [8], ya era posible admitir, aun en los años ochenta, que mucho más que una "ruptura epistemológica", el método de la TL consistía en una "refundación epistemológica" de los métodos de las teologías anteriores.

Felizmente, no faltaron buenos interlocutores en Europa que ayudaron a superar esta miopía eurocéntrica, como Karl Rahner, Johann Baptist Metz, José Ignacio González Faus, Christian Duquoc, Marie-Dominique Chenu, Edward Schillebeeckx, Bernhard Häring, Adolphe Gesché, Juan José Tamayo, Andrés Torres Queiruga, Gustave Thils, Jacques Dupuis, Jürgen Moltmann, entre muchos otros. Ellos osaron establecer puentes de diálogo fructífero con Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann, José Comblin, Segundo Galilea, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, Clodovis Boff, Juan Carlos Scannone, João Batista Libânio, entre tantos otros.

---

mensaje cristiano en un mundo secularizado. Al respecto, ver: Juan José Tamayo, *Para comprender la teología de la liberación*. Navarra (España), Editorial Verbo Divino, 1990, p. 98.

[6] La TL como una reflexión "sobre" y no "de la" praxis, marca la diferencia entre lo teologal y lo teológico, entre el contenido de la fe y la teología.

[7] João Batista Libânio, en el encuentro de los veinte años de la TL en El Escorial, Madrid, en 1992, asocia el año 1987 con el inicio de la fase de revisión, refiriéndose a eventos políticos como la perplejidad ante la derrota del sandinismo y la caída del socialismo, cf. João Batista Libânio, "Panorama de la teología de América Latina en los últimos veinte años", en: José Comblin, José Ignacio González Faus y Jon Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latin*a. Madrid, Editorial Trotta, 1993, p. 58. Con todo, ya en 1986 aparecen varias publicaciones en una línea de revisión, principalmente de Clodovis Boff, en el campo de la epistemología y el método de la TL.

[8] Cf. Juan Pablo II, "Carta aos Bispos do Brasil", en: *REB* 182 (1986), pp. 396-402.

2. Esfuerzos de globalización de la teología de la liberación

En verdad, el primer esfuerzo de explicitación de la catolicidad o universalidad de la TL no fue en relación con el hemisferio Norte, al contrario, se buscó hacer ver su relevancia para el hemisferio Sur. Ya en la primera hora surgía la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT), una iniciativa de Sergio Torres, un teólogo chileno que huyendo del régimen de Augusto Pinochet, desde los EE. UU. tejió alianzas en la periferia de un centro rico y excluyente. Sobre todo África y Asia vieron en la categoría "liberación" una clave bíblica y teológica imprescindible para avanzar, desde la óptica liberadora de los pobres, en el diálogo y servicio del cristianismo en relación con las culturas y grandes religiones, respectivamente.

Con eso no se estaba rompiendo con el hemisferio Norte, tal como lo muestra la iniciativa no menos trascendente, casi concomitante, del encuentro entre teólogos del Tercer y Primer Mundo en El Escorial, España [9]. Se tenía conciencia de que la "opción por los pobres" por ser, antes que nada, una opción contra la pobreza, requería la unión de todos en torno a la misma causa, también de los "ricos":

> ...con la opción por los pobres, ningún rico se considere excluido de la Iglesia, pero que ningún rico se considere incluido, sin hacer también esta opción (Jon Sobrino).

Otro momento de "globalización" de la TL fue su recepción por el magisterio pontificio. Primero vino la exhortación *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, que asume muchas de las premisas, prácticas y de la reflexión teológica hecha en América Latina y el Caribe, en gran parte inspiradas en la *Populorum progressio*, también de su autoría. Más tarde vinieron otras dos exhortaciones, ambas de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CPDF), que tenía al frente a Joseph Ratzinger. La primera —*Libertatis nuntius*— extremadamente negativa y, frente a la reacción [10], la segunda

[9] Cf. Instituto Fe y Secularidad, *Fe cristiana y transformación social en América Latina: Encuentro de El Escorial (1972)*. Salamanca, Sígueme, 1973.

[10] Quizá la crítica más contundente y calificada haya venido de Juan Luis Segundo, en un largo estudio titulado *Respuesta al cardenal Ratzinger*, publicado en varios lugares.

—*Libertatis conscientia*— exageradamente positiva [11]. Sin hablar de la Carta de Juan Pablo II a los obispos de Brasil, en la que dice que la TL era "oportuna, útil y necesaria" [12].

3. La esperanza amenazada

En medio de la TL nadie olvida el sentimiento de orfandad de la década de los noventa: la caída del muro de Berlín, el triunfalismo del neoliberalismo, el rápido ascenso del conservadurismo en la Iglesia, el cansancio y desencanto de los sectores populares, incluidos los segmentos de la Iglesia comprometidos con la causa de los pobres. Juan Pablo II, el mismo que había dicho a los obispos de Brasil que la TL era "oportuna, útil y necesaria", sentenció en un viaje a El Salvador: "la teología de la liberación se acabó".

La renovación del Vaticano II fue puesta bajo sospecha, inclusive por sectores de la curia romana, de haber "destruido a la Iglesia". El Sínodo de Obispos de 1985, en su preparación, en cuya agenda figuraba un balance del Concilio, expresaba esta perspectiva. Algunas conferencias episcopales nacionales vieron sus estudios teológicos cuestionados, comenzando por la de los EE. UU. Obispos de perfil conservador y servil empezaron a ser cuidadosamente nombrados en el mundo entero. A partir de la rechazada declaración *Dominus Iesus*, emitida por la CPDF, se tomó distancia del diálogo ecuménico e interrreligioso. El Consejo Episcopal Latinoamericana (CELAM) y la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) fueron encuadrados en la "vuelta a la gran disciplina" (João Batista Libânio). Conforme a la investigación publicada en la página web de Adista, durante el pontificado de Juan Pablo II más de 250 personas, entre teólogos y obispos, tuvieron un proceso abierto en la curia romana.

Movimientos de corte conservador o de espiritualidad intimista fueron reconocidos como "primavera de la Iglesia", aunque en la primera década del tercer milenio se comienza a caer la máscara y a revelar que, en verdad, estamos inmersos en un

[11] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, "Instrução Libertatis nuntius sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação", en: CNBB (ed.), *Instrução sobre a Teologia da Libertação*, (Documentos e Comentários No. 3). São Paulo, 1986, pp. 7-14; ídem, "Instrução Libertatis conscientia sobre a liberdade cristã e a libertação", en: CNBB (ed.), *Instruções sobre a Teologia da Libertação*, (Documentos e Comentários No. 3). São Paulo, 1986, pp. 42-100.

[12] Cf. Juan Pablo II, "Carta aos Bispos do Brasil", *op. cit.*, No. 6.

profundo "invierno eclesial", en un tiempo de "involución", tal como lo atestiguan la vuelta del *Misal* de Trento y el levantamiento de la suspensión a los obispos integristas lefebvristas. La fragmentación del tejido social alcanzó igualmente al tejido eclesial. La comunidad teológica se redujo y, en muchos lugares, se dispersó. Los alineados en la perspectiva de la opción por los pobres pasaron a ser "brasas bajo las cenizas". La perplejidad inmovilizó a los caminantes y el miedo acobardó a no pocos profetas.

Hoy, no son pocos los que, al lado de los que esperan contra toda esperanza, especialmente los pobres, son portadores de una crisis de esperanza. Se trata de las víctimas del "pensamiento único", de los falsos profetas del "fin de la historia", o de los pragmáticos y pseudorrealistas que intentan impedir todo exceso de lo real, que han trabajado horas extra para construir la fantasía y libertad de esperar y soñar.

4. Reconstrucción de la esperanza de "otro mundo posible"

Y, una vez más, la sociedad civil tomó la iniciativa, en gran medida fuera de la Iglesia y, en muchos lugares, a pesar de ésta. Ella se propuso avanzar, no resignarse a la dictadura del presente y convocar a todos a movilizarse en torno a "otro mundo posible", sobre todo porque es urgentemente necesario. Es propio del ser humano pensar, por más doblegado que se encuentre bajo el peso del actual pragmatismo de lo cotidiano. Y como según Ernst Bloch "pensar es trascender" [13], nadie puede perder la libertad de esperar. El imaginario pertenece asimismo a lo real, a su mejor parte [14], pues no somos nosotros los que sostenemos nuestros sueños, son ellos los que nos sostienen. También hoy, como siempre, hay "brasas bajo las cenizas" [15]. Se mantiene la esperanza, de particular en la obstinación de los excluidos que insisten en contraponer a la aridez del alma la fertilidad del desierto [16].

---

[13] Cf. Ernst Bloch, *El principio de la esperanza*. Salamanca, Sígueme, 1977.

[14] Cf. Leonardo Boff, *Brasa sob cinzas: estórias do anti-cotidiano*. Río de Janeiro/São Paulo, Editora Record, 1996, p. 7.

[15] *Ibid.*

[16] Una sugestiva lectura sobre estos tiempos de desencanto se puede encontrar en el libro de Dom Helder Câmara, *O deserto é fértil*. Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1974.

Poco a poco, una sociedad civil mundial se puso de pie, articulada en red, confluyendo en una iniciativa que rompe con el pensamiento único, el Foro Social Mundial (FSM), alternativo al Foro Económico Mundial de Davos. La adhesión se manifestó en los millares de altermundistas que acudieron del mundo entero. Y el gran contingente de cristianos altermundistas no podía dejar de ver, en esta iniciativa, una fuerte interpelación a la movilización de las comunidades eclesiales, los agentes de prácticas religiosas y teólogos comprometidos con la liberación, para contribuir en la búsqueda de "otro mundo posible".

5. La catolicidad (universalidad) de la opción por los pobres

Como en los primeros tiempos, en este momento de nuevo impulso a la globalización de la TL está otra vez Sergio Torres. Desafiado por Leonardo Boff, este teólogo chileno no rehuyó a la gigantesca tarea de movilizar a la comunidad teológica, ahora no sólo del Tercer Mundo sino de todo el planeta, en torno a la "liberación", a la catolicidad (universalidad) de la opción por los pobres, en la acción evangelizadora y la reflexión teológica. Se presentó el inmenso reto de organizar de forma permanente un Foro Mundial de Teología y Liberación (FMTL). Aun cuando el momento es muy complejo, la grave crisis del neoliberalismo y la crisis ecológica apuntan hacia nuevas posibilidades. Si, por un lado, existen enormes dificultades a enfrentar en el reencantamiento de la causa de los más pobres desde la fe, por otro lado, los muros cayeron y, con ellos, numerosos preconceptos y autosuficiencias, facilitando la reunión de diferentes, ahora ya mucho más humildes y desafiados a contribuir juntos con "otro mundo posible". Si ésta es una tarea urgentemente necesaria, mucho más lo es para personas de fe, habitadas por la virtud de una esperanza activa.

Realizado en el surco del FSM, el FMTL ya está en su tercera edición —Porto Alegre (2005) [17], Nairobi (2007) [18], Belém do Pará

[17] Cf. Luiz Carlos Susin (org.), *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo, Paulinas, 2006.

[18] Cf. Mary Getui, Luiz Carlos Susin y Beatrice Churu (orgs.), *Spirituality for another possible World*. Nairobi, Kolbe Press, 2008.

(2009)—. Para la TL, desde el punto de vista social, el FMTL es un paso importante hacia una teología pública, sintonizada con las grandes causas de la humanidad, tal como siempre se lo propuso la teología latinoamericana y caribeña. El foro ha contribuido a la descentralización de la reflexión teológica de los temas internos de las respectivas tradiciones religiosas, universalizando su mensaje revelado y ampliando la gama de sus interlocutores. La TL, que siempre buscó ser una teología pública, finalmente ha encontrado un espacio privilegiado para situarse con otros actores en un contexto realmente planetario, tornando efectiva la "liberación" como categoría universalizante del cristianismo, capaz de dialogar y unirse con todas las tradiciones religiosas del planeta.

Al unir iglesias y religiones, así como al estrechar lazos con la sociedad civil, juntamente con el FSM, el FMTL se vuelve asimismo espacio de entramado de sueños y realizaciones en torno a la búsqueda de "otro mundo posible". Con eso, más allá de un servicio a la sociedad, las teologías rescatan además su vocación profética, tal como la TL viene tratando de hacerlo en nuestro continente al alimentar la fe de las comunidades eclesiales comprometidas y de los mártires de las causas sociales, el fruto más precioso de la Iglesia en América Latina y el Caribe. No deja de ser una señal significativa y esperanzadora ver los cinco continentes reunidos y unidos, mediados por la "teología" y la "liberación". También aquí, tal como en el seno de la TL, lo más importante es la liberación, no la teología. Ésta es un segundo acto, precedido por las prácticas liberadoras, ya sean eclesiales o sociales, en la perspectiva de construcción de un mundo justo y solidario, donde todos tengan cabida.

Desde el punto de vista teológico, el FMTL viene a reafirmar que la TL no es una teología latinoamericana y caribeña. Históricamente, la Iglesia en Europa se vio desafiada por la *modernidad*; en América Latina y el Caribe, por la *pobreza*; en África, por el *pluralismo cultural*; y, en Asia, por el *pluralismo religioso*. Hoy, al emerger una conciencia planetaria y de un mundo globalizado, los distintos desafíos de los diversos continentes se han convertido en desafíos para todos. De hecho, la modernidad está presente y en crisis en todas partes; las grandes religiones se cruzan en todos los continentes; el rescate de las culturas autóctonas se presenta como un imperativo generalizado; y la pobreza está presente también en el Primer Mundo. Aun cuando en los diversos continentes y sus respectivos países estos desafíos se presenten con sus

peculiaridades, el hecho es que los tres, en particular la pobreza, son portadores de una tarea hermenéutica para la fe en cuanto tal, independientemente de la diversidad de contextos en los cuales ella se encarna.

Para responder al grito del "mundo de la insignificancia" (Gustavo Gutiérrez), que viene de los cinco continentes, sofocado por estructuras que producen "ricos cada vez más ricos, a costa de pobres cada vez más pobres" (Juan Pablo II), únicamente es posible una acción planetaria, de todos. Las tradiciones religiosas y la reflexión teológica no se pueden sustraer a este imperativo. Desde hace cuatro decenios la TL está haciendo y buscando convencer. Ahora, el FMTL es expresión de ese convencimiento. Pero, al mismo tiempo, se presenta como una interpelación incorporar en la categoría "liberación" otros tipos de pobreza y exclusión, que exigirán una nueva estética teológica en la inteligencia de la fe.

Traducción del portugués: Graciela Pujol

Sínodo de Obispos, 2008. Presencia de Amerindia: Palabra de Dios y vida del pueblo

*Raúl Lugo Rodríguez**

1. Importancia del tema y razones de nuestra presencia

Nadie puede poner en duda que una de las opciones fundamentales de la teología de la liberación a lo largo de los años ha sido la devolución de la Biblia a manos del pueblo. Ha sido una decisión motivada tanto por la convicción de que la Biblia es el libro del pueblo de Dios, y por tanto le pertenece al pueblo por derecho, como por la constatación de una realidad apasionante: cuando el pueblo se apropió del texto sagrado, la lectura que los pobres hacían de la Escritura comenzó a arrojar una nueva luz a las interpretaciones de los exégetas y teólogos. La lectura popular

* Presbítero de la arquidiócesis de Yucatán. Nació en México, donde realizó sus estudios en el Seminario Conciliar de la Arquidiócesis de Yucatán, y es licenciado en Sagradas Escrituras. Trabaja, desde 1991, en la promoción y defensa de los derechos humanos. Acompaña la reflexión bíblica de campesinos y campesinas mayas y de personas con VIH/Sida. Es autor de varios libros y artículos.

mostraba, con gran asombro para algunos especialistas de cierta sensibilidad, una afinidad mayor con el espíritu y la intención de los autores que mucha de la producción académica.

Las experiencias pastorales más fructíferas en América Latina y el Caribe y en otros continentes han estado siempre sustentadas por comunidades que toman el Evangelio en sus manos, que lo estudian, lo comentan, lo interpretan, lo aplican, lo hacen vida... La existencia misma de las comunidades eclesiales de base es inconcebible sin la presencia de la Palabra de Dios en medio de sus reuniones y celebraciones. Más recientemente, la promoción de la *Lectio divina* entre grupos y comunidades religiosas de nuestro continente ha reanimado el acercamiento a las Escrituras. En el caso de los grupos de base de nuestras iglesias, no se trata apenas de una metodología de cuatro pasos, sino de un ejercicio de discernimiento comunitario que lleva a la acción transformadora de la realidad.

La importancia de este movimiento popular de reapropiación de la Biblia motivó a algunos obispos a solicitar al equipo de Amerindia un acompañamiento en el Sínodo de Obispos 2008, que versaría, precisamente, sobre "La Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia". La invitación venía motivada sobre todo por el excelente trabajo de asesoría que una veintena de teólogos ligados a Amerindia habían ofrecido a los obispos reunidos en la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Aparecida, Brasil.

No sería la primera participación de Amerindia en una reunión episcopal fuera del continente, pues Sergio Torres había coordinado, en la ciudad de Roma, el acompañamiento ofrecido por un equipo de Amerindia a un número importante de obispos en el Sínodo de América. Esta sería la primera ocasión, sin embargo, en la cual la asesoría se ofrecería a un sínodo de carácter universal.

2. Conformación del equipo de trabajo

Siete personas constituyeron el equipo de asesoría para el Sínodo 2008: al frente de la organización e infraestructura quedaron Pedro Acevedo y Pilar Torres, mientras los trabajos de reflexión y acompañamiento fueron encomendados a los biblistas Carlos Mesters y Francisco Orofino, de Brasil; Lauren Fernández, de Ecuador; Virginia Betancur, de Argentina, y Raúl Lugo, de

México. Por razones de salud no viajó a Roma Sergio Torres, a quien se había pensado confiar la coordinación general, aunque sí participó en el frenético trabajo que antecedió a la partida del equipo al Viejo Continente recibiendo y seleccionando los aportes que llegaron, de suerte que el equipo viajara a Roma ya con algunos textos para ser ofrecidos a los obispos participantes. El resultado fue un folleto, con traducción al inglés, breve pero sustancioso, en el que se delineaban los temas más relevantes de la hermenéutica y pastoral bíblicas desde la perspectiva latinoamericana y caribeña: lectura orante y comunitaria de la Palabra, Jesús de Nazaret como criterio hermenéutico fundamental, Biblia y magisterio, Biblia y tradición, etcétera.

La labor del equipo no hubiera podido tener eficacia sin la conformación de círculos de apoyo que, desde sus lugares de origen y según sus trabajos específicos, siguieron el trabajo de asesoría y compartieron opiniones y materiales. Entre ellos debo destacar a Pablo Richard, de Costa Rica, quien aunque no pudo integrarse al equipo por razones de salud, siguió puntualmente el trabajo y lo enriqueció con sus aportes a distancia. Hay que agradecer también las aportaciones de Eleazar López, Ernestina López y Margot Bremer. Dos presencias nos resultaron imprescindibles para el éxito del trabajo: María Luisa Berzosa, quien nos facilitó muchos contactos en la ciudad de Roma, y Bruno Secondin, quien acompañó y enriqueció nuestras reflexiones durante numerosas jornadas de trabajo.

3. *Lineamenta* y discurso inaugural

Antes de partir rumbo al sínodo, los obispos recibieron la primera propuesta de reflexión (*Lineamenta*) que, después de ser enriquecida en una consulta universal, quedó constituida en el *Documento de trabajo* (*Instrumentum laboris*). Un prefacio de monseñor Nicolás Eterovic, secretario general del sínodo, precede un texto estructurado en tres partes: *la primera*, que se concentra sobre la identidad de la Palabra de Dios según la fe de la Iglesia; *la segunda*, que considera la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia; y *la tercera*, que reflexiona sobre la Palabra de Dios en la misión de la Iglesia.

En el *Instumentum laboris* se concentran tanto los conceptos teológicos básicos que tienen que ver con la revelación y la Biblia, como observaciones de carácter pastoral. Ya Pablo Ri-

chard, en un análisis del documento, señalaba algunas de sus características: yuxtaposición de los temas de Biblia y catequesis, énfasis litúrgico con cierto descuido de otros aspectos pastorales, referencias reiteradas —pero vagas— a la *Lectio divina*, falta de complementación entre movimiento bíblico y animación bíblica de la pastoral, insistencia en una relación positiva entre Palabra de Dios e Iglesia, entre otras.

A diferencia del anterior pontificado, Benedicto XVI quiso respetar la función de la homilía de la misa inaugural sin convertirla en la conferencia programática para el desarrollo del sínodo. Esta función correspondió, en cambio, al discurso inaugural del relator del sínodo, cardenal Marc Ouellet (arzobispo de Québec), en el que se delinearon algunas tareas concretas para el sínodo en las que se notan las preocupaciones teológicas y pastorales que subyacen:

- "El Sínodo debe proponer soluciones concretas para colmar las lagunas y poner remedio a la ignorancia de las Escrituras que se añade a las dificultades actuales de la evangelización" (p. 2).
- "En un mundo pluralista, marcado por el relativismo y el esoterismo, la propia noción de Revelación es cuestionable y tiene que ser aclarada" (p. 2).
- "Es de desear que el Sínodo aliente la búsqueda de estrategias nuevas, sencillas y atractivas, adaptadas al conjunto del pueblo cristiano o a grupos particulares de fieles, para desarrollar el gusto y la práctica de una lectura continua, tanto comunitaria como personal, de la Palabra de Dios" (p. 12).
- "...el Sínodo debe dar una orientación para purificar las relaciones y favorecer la integración de los conocimientos de las ciencias bíblicas y hermenéuticas en la interpretación eclesial de las Sagradas Escrituras" (p. 12).
- "El Sínodo debería elogiar el renovado interés por el enfoque canónico de la Escritura y los esfuerzos para proponer síntesis de teología bíblica como interesantes pasos adelante en el sentido de una inteligencia global de la Escritura" (p. 14).
- "El Sínodo debe escuchar, discernir y alentar los proyectos de transmisión y transposición de las Sagradas Escrituras a todos estos nuevos lenguajes que esperan servir a la Palabra de Dios" (p. 19).

4. Las insistencias irrenunciables

Un documento extrasinodal fue de gran inspiración para el trabajo del equipo de asesoría de Amerindia. Se trata de una carta que el cardenal Carlo Maria Martini hizo pública algunas semanas antes del inicio de la asamblea sinodal. En ella el cardenal emérito de Milán, quien no figuró entre los invitados al sínodo a pesar de su peso simbólico en la materia, advertía sobre el peligro de desmejorar algunas fórmulas felices del Vaticano II y recomendaba no usar expresiones que implicaran retroceso respecto a la *Dei Verbum* ni detenerse en temas en los que no era posible prever novedades relevantes, como la relación entre Escritura y tradición o la discusión acerca de los métodos de lectura y acercamiento a la Escritura, tratado de manera exhaustiva por la Pontificia Comisión Bíblica en su documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, de 1993.

El cardenal Martini prefería subrayar algunos argumentos sobre los cuales el sínodo debería, a su juicio, profundizar: la importancia de aprender a orar con la Biblia; aclarar la distinción entre catequesis y lectura de la Escritura, valorando la fuerza de interpelación que brota de la lectura del texto bíblico; y destacar la relevancia de la lectura ecuménica con especial énfasis en la valoración del pueblo judío y su cultura.

Por su parte, el equipo de Amerindia decidió dedicar énfasis especial, en sus trabajos de acompañamiento a los obispos, a aquellos temas que nos son especialmente queridos en la teología latinoamericana y caribeña:

- *Distinción entre Biblia y Palabra de Dios*: Dios habla también en la vida, en los acontecimientos, en la historia.
- *Lectura popular*: centralidad de los pobres y las aportaciones hermenéuticas de la lectura popular, comunitaria y orante de la Escritura, a imagen de la interpretación patrística.
- *El papel de la mujer:* aportaciones de la lectura feminista y reconocimiento de la participación de las mujeres en el trabajo pastoral bíblico.
- *El diálogo con las culturas*: relación entre la revelación bíblica y la Palabra de Dios presente en las culturas originarias.
- *Animación bíblica de la pastoral*: relación complementaria entre la pastoral bíblica específica y la dimensión bíblica que debe animar todas las pastorales.

5. Batallas ganadas y batallas perdidas

El trabajo de los padres sinodales se va decantando metodológicamente con base en participaciones de índole general y comentarios críticos al *Instrumentum laboris*, y siguiendo con el trabajo de los llamados "círculos menores" (grupos de cerca de veinte personas divididos con criterios lingüísticos), hasta llegar a la redacción de las proposiciones finales. Es en el trabajo de los círculos menores en donde, con mayor eficacia, puede ofrecerse acompañamiento a los obispos en temas concretos.

Las proposiciones finales, aunque sean el fruto final visible, representan apenas uno de los momentos del sínodo y están muy lejos de reflejar su riqueza total. La impresión que puede brotar de la lectura de las 55 proposiciones finales es de una cierta desconexión entre una proposición y otra, a pesar de estar agrupadas bajo tres títulos comprehensivos.

Algunas afirmaciones del sínodo, son de indudable valor: la importancia dada a la lectura patrística, ausente en la lista original de proposiciones; los matices insertados en el número 13, que habla de la relación entre la Biblia y la ley natural (uno de los debates más hondos en la cultura moderna), que evitaron que pasara una propuesta original que era un ejemplo vivo de fundamentalismo y dieron paso a la acertada insistencia en el espíritu ético que anida en el corazón humano; la reiteración del mandato conciliar de que los obispos sean los primeros escuchadores de la Palabra (No. 30); el llamado a que los seminaristas se unan a la lectura orante de las comunidades (No. 32); el reconocimiento de las consecuencias políticas y sociales de toda lectura bíblica fiel (No. 39); éstos son algunos de los temas que ofrecen una aportación positiva a la reflexión y al trabajo bíblicos.

La proposición 11, única que menciona la relación entre Biblia y pobres, en cambio, es bastante débil. Lo mismo ocurre con el tema de la participación de las mujeres en la pastoral bíblica y la Liturgia de la Palabra: las proposiciones 17 y 30, que parecerán pobres a cualquier lector avezado —sobre todo si es lectora—, es lo más que se pudo lograr a partir de un texto que, increíblemente, era aún más pobre que el actual.

Otro tema en el cual las proposiciones revelan gran pobreza es el de la relación entre revelación y culturas en la proposición 48. Siendo el único párrafo en el que se hace referencia a las culturas —y que podría ser aplicado a nuestros movimientos de teologías indígenas—, sufrió ulteriores añadidos que lo dañaron

irreversiblemente, porque estuvieron todos motivados por el miedo al sincretismo, o por un falso orgullo que considera la revelación sólo como fuente de verdades que llegan desde fuera hacia las culturas. Es una lástima que no haya en el texto ningún reconocimiento de la verdad divina que existía ya en las culturas, y que hasta la referencia a que Jesús asumió su cultura, presente en el texto original, haya quedado suprimida en la versión final. Ejemplo de lo mezquinos que puede hacernos el miedo.

6. La buena noticia del *Mensaje al pueblo de Dios*

El *Mensaje al pueblo de Dios*, en cambio, posee una belleza y mesura que se agradece. Se trata, como el mismo documento señala, de

> ...un viaje espiritual que se desarrollará en cuatro etapas y desde lo eterno y lo infinito de Dios nos conducirá hasta nuestras casas y por las calles de nuestras ciudades.

Se trata de cuatro secciones nombradas como la Voz de la Palabra, el Rostro de la Palabra, la Casa de la Palabra y los Caminos de la Palabra, imágenes de honda raíz bíblica. Además de ser profundamente bíblicos, estos símbolos son muy populares y pueden ser asimilados por el pueblo sencillo con facilidad.

El primer apartado ofrece una teología de la Palabra. El segundo presenta a Jesucristo como la culminación de la revelación. El tercer apartado hace referencia a la Iglesia como el espacio de conocimiento y profundización de la revelación, basándose en el resumen eclesiológico de Hch 2, 42-47. Finalmente, en el cuarto apartado, el mensaje hace referencia a la misión: la pastoral bíblica, los medios modernos para la comunicación del evangelio, los retos actuales para el evangelizador (mundo de pobreza y sufrimiento; relación con las culturas, de manera destacada el pueblo judío; relación con la ciencia y el arte). Hay que agradecer, no sólo la hondura del *Mensaje al Pueblo de Dios*, sino la belleza de su expresión poética. Ojalá que el documento postsinodal que el Papa ofrezca a la Iglesia, tenga como referencia este mensaje tan afortunado.

7. Algunas conclusiones

El Sínodo de la Palabra de Dios nos ha brindado la oportunidad de descubrir hasta qué punto algunas reflexiones propias de la teología latinoamericana y caribeña se han convertido en patrimonio de la Iglesia universal. Los cinco temas que el equipo de Amerindia manejó como preocupaciones surgidas de la experiencia regional, en su totalidad, fueron tratados de forma expresa por los padres sinodales. Pudo notarse en las intervenciones que cuando menos dos de ellos —lectura popular y diálogo con las culturas— son temas compartidos con pasión por las iglesias asiáticas y africanas. El tema de la participación de la mujer es compartido prácticamente por todos los continentes. Es posible que la insatisfacción de algunos padres ante la redacción de la proposición final sobre este tema (No. 17), haya sido la causa de que dicho número acumulara la mayor cantidad de votos en contra: de 241 votantes, 191 dieron su voto a favor, 45 en contra y 3 se abstuvieron, votación bastante diferenciada de la casi unanimidad que imperó en otras proposiciones.

Otra buena noticia es constatar que algunos logros teológicos conciliares no tienen vuelta atrás. Lo habíamos ya vislumbrado en el hasta ahora impecable trabajo de la Pontificia Comisión Bíblica en sus más recientes documentos, pero ha quedado confirmado por el trabajo de los padres sinodales en el Sínodo 2008. Que la teología conciliar de la revelación siga incólume a pesar de la involución que ha ocurrido en tantos otros temas, no deja de ser motivo de alegría.

Tengo la esperanza de que la encíclica que será publicada por el Papa como resultado maduro de las discusiones sinodales, signifique un impulso al trabajo bíblico en las diócesis. Desafortunadamente tenemos una catequesis muy poco bíblica y no suelen alentarse los grupos de lectura comunitaria de la Biblia. En algunos lamentables casos, encontramos obispos que bloquean o dificultan cualquier intento orgánico de pastoral bíblica y descalifican como "ideologizados" a los grupos interesados en leer e interpretar el evangelio desde la vida de los pobres. Un documento pontificio claro, audaz, al mismo tiempo que mesurado, invitando a los pastores a convertirse en promotores de la lectura bíblica, podría marcar una buena diferencia.

Finalmente, el proceso de cambios redaccionales sufrido por las proposiciones 11, 39, 50 y 52 a lo largo de la asamblea sinodal, deja ver la huella del trabajo de acompañamiento que Amerindia prestó a algunos obispos latinoamericanos y caribeños presentes en el sínodo.

Parte III

América Latina y el Caribe: la fecundidad de la teología de la liberación

Conferencia de São Paulo, 1980. Punto culminante del proceso iniciado en Medellín

*Jon Sobrino**

Me han pedido una reflexión teológica sobre la reunión de São Paulo, que se celebró en febrero de 1980. Lo hago con gusto. Sin embargo, veo también dos dificultades. En primer lugar, no es fácil interpretar, prácticamente de memoria, el sentido de un acontecimiento que ocurrió hace treinta años —y desde ahora pido disculpas por olvidos y limitaciones—. Y en segundo lugar, todavía es más difícil recrear el ambiente histórico, cristiano y eclesial de aquella época, muy cercana a Puebla y suficientemente próxima a Medellín, y comunicarlo, pues el ambiente eclesial actual es muy distinto. Historiadores habrá que presenten de modo objetivo la *factualidad* de lo ocurrido en São Paulo. Con todo, sin captar de alguna forma lo que se movía en el fondo, con dificultad serán hoy comprensibles y útiles las reflexiones acerca de aquella reunión. Eso es lo que quisiera comunicar en

* Nació en Bilbao y reside en El Salvador desde 1974. Es sacerdote jesuita. Fue amigo y colaborador de monseñor Oscar Romero y compañero de los jesuitas mártires de la Universidad Centroamericana (UCA) San Salvador. Actualmente es director del Centro Monseñor Romero y profesor de Teología en la UCA. Es autor de numerosas publicaciones.

este artículo, y para hacerlo no veo posible evitar un cierto tono personal. He aquí algunas reflexiones.

1. La culminación de Medellín cuando ya comenzaba el declive eclesial

La reunión de São Paulo ocurrió doce años después de Medellín, que fue un *kairós* muy específico y no repetido hasta hoy. Medellín no significó llegar a una cima paso a paso y poco a poco. Tampoco fue una aplicación, feliz ciertamente, pero cuasi mecánica del Vaticano II. Fue una *irrupción* eclesial. Y ésta vivía de la *irrupción mayor* de los pobres y de Dios en ellos. Fue por ello un *kairós* de fuerza intrínseca e incontenible. Para darme a entender, permítaseme recordar a monseñor Romero como ejemplo de *ese tipo* de *kairós* que irrumpe. En Puebla, 1979, Medellín todavía pudo mantenerse con elegancia: "Puebla, serena afirmación de Medellín", escribimos entonces. No obstante ya se había declarado la guerra abierta a Medellín, y a los innumerables "males" que se le imputaban, entre ellos la teología de la liberación. Se mantendría "la opción por los pobres", aunque sin tomar muy en serio que "optar" era también "defender" a los pobres y "luchar" —con buenas artes— "contra los empobrecedores".

Este recordatorio me parece importante. La conferencia de São Paulo fue el punto culminante de lo que había comenzado en Medellín, pero de un Medellín que ya estaba seriamente amenazado. Y por ello fue asimismo punto de inflexión. En Santo Domingo no quedó prácticamente "sustancia" de Medellín, aunque se mantuvo algo de ortodoxia verbal. En Aparecida se pudo frenar el deslizamiento hacia el deterioro, y hubo algunas novedades positivas. Aun así, no se recuperó lo fundamental de Medellín: un modo comprometido de estar en y ante la realidad de los pobres, dejarse sacudir por su irrupción, enfrentarse con la pobreza real, hacerse cargo de los pobres y dejarse cargar por ellos.

En perspectiva histórica es importante recordar que la conferencia de São Paulo fue *culminación* de Medellín, y saber por qué, lo que quizás se esclarezca en las reflexiones que haremos a continuación. Sin embargo, la conclusión más notable aún hoy es que "otra forma de cristianismo es posible". Fue posible Medellín. Fue posible mantener vivo a Medellín. Y es posible que Medellín reviva. Por eso hay que orar y trabajar, y entre tanto sacar el

máximo partido a las realidades que recuerdan, poco o mucho, a Medellín.

2. El conflicto en el interior de la Iglesia

La misma organización de la reunión fue conflictiva en muy alto grado. En aquellos años, en la Iglesia institucional ya se había instalado el rechazo a la iglesia popular, al magisterio paralelo, a las comunidades eclesiales de base... Se imponía un fuerte control sobre la vida religiosa (CLAR) y los seminarios. Se nombraban obispos sumisos y sin mucha creatividad, para reemplazar a los Padres de la Iglesia Latinoamericana: don Helder Câmara, Leonidas Proaño, Sergio Méndez Arceo, Aloisio Lorscheider, Oscar Romero... Los ataques al nuevo cristianismo de Medellín eran inocultables, y no siempre con buenas artes. La consecuencia más grave fue el miedo y la parálisis que provocaban. Se alejaba la figura evangélica de Iglesia.

Este recordatorio es importante. Expresa, desde lo negativo, que Medellín había desencadenado una historia eclesial *jesuánica*, y por ello también transida de persecución. Y no solamente de parte de los poderes de este mundo, sino además de las autoridades religiosas. São Paulo fue todavía momento de "sana euforia", dentro de (una buena parte de) la Iglesia. Con todo, un mínimo de lucidez apuntaba a una esperanza crucificada dentro de ella. Junto a los ataques reseñados, Medellín fue muriendo poco a poco la muerte de mil cualificaciones.

Lo significativo es que São Paulo fue *in actu* una asamblea *jesuánica*. Hubo conciencia de tener que sufrir a manos de los sumos sacerdotes de Jerusalén, y la disponibilidad a ello. Sin embargo, hubo igualmente firmeza en resistir la persecución eclesial, de lo cual dio insigne ejemplo el cardenal don Paulo Evaristo Arns en la preparación de la reunión. Y fue una asamblea jesuánica, sobre todo, porque se dejaba sentir una inocultable alegría colectiva alrededor de los pobres.

3. Entre la cruz y la resurrección de los pueblos

São Paulo tuvo lugar en una coyuntura histórica precisa y novedosa: el triunfo de la Revolución Sandinista. Este hecho histórico realmente relevante remitía a Medellín por varios

motivos: un pueblo se liberaba de los faraones, la teología de la liberación colaboraba en encauzar el proceso, las comunidades de base ayudaban a hacerlo real y más evangélico, y el proceso produjo mártires: aquellos y aquellas que más recuerdan a Jesús. Era comprensible la euforia histórica del momento y la alegría de verificar la eficacia de la fe para la liberación de un pueblo.

"Entre cristianismo y revolución no hay contradicción", se decía, aunque en São Paulo pienso que se aquilató bien el eslogan. Viniendo de El Salvador, con monseñor Romero, hablando a fondo del tema en sus cartas pastorales, se comprenderá mi deseo de analizar la relación también desde otra perspectiva: qué de positivo aporta el cristianismo a la revolución, y a la inversa. Se comprenderá que insistiese en la realidad de El Salvador en cuanto pueblo en plena crucifixión, y que otros y otras participantes recordasen la situación de sus países, más en trance de crucifixión que en vías de liberación. Y se comprenderá asimismo que, con humor, comentara que muchos peregrinaban entonces al lugar de las apariciones del resucitado, pero no tantos al lugar del pueblo crucificado. Pero eso no impedía la solidaridad, "la ternura de los pueblos", la convocatoria que hacen los crucificados a llevarnos mutuamente, a dar y recibir cada uno lo mejor que tenemos.

Esta ambivalente coyuntura histórica permitía que en la reunión se hiciera presente la gracia y el pecado, la resurrección y la cruz. Y como ni una cosa ni otra —ciertamente no la resurrección— se instalan para siempre en la historia, la coyuntura remitía a la necesidad de caminar, practicando la justicia, amando con ternura y caminando con Dios en la historia, como nos enseñó Miqueas. Celebrando la resurrección y cargando con la cruz. Poniendo juntos Nicaragua y El Salvador, la "liberación" no era pura imposibilidad ni pura ingenuidad. Era esperanza a la vez fundada y crucificada, exigencia a la honradez total con lo real, sin desesperarse ni autoengañarse. Esto ofrecía, aunque silencioso e implícito, el contexto último *teologal* y *cristológico* de la reunión: el seguimiento de Jesús en la historia hacia Dios.

4. Pueblo de Dios e Iglesia de los pobres

Los y las participantes de São Paulo eran suficientes en número, en diversidad de ubicación dentro de la Iglesia y de lugares de proveniencia para expresar simbólicamente más "pueblo" de Dios que un "grupo" dentro de la Iglesia. No había conciencia de

ser un reducto privilegiado —o secta— dentro de la Iglesia, pero sí se palpaba que se consideraban una forma más cristiana de ser Iglesia. Tampoco había facciones, aunque sí diferencias, que quedaban subsumidas en una comunión mayor. Y la expresión más clara de que había "comunión", lo que ponía a todo un pueblo —en pequeño— en marcha, no era la ortodoxia, ni siquiera la de la liberación —ciertamente no una ideología—, sino cosas más hondas: la esperanza, el compromiso, el agradecimiento de haber recibido una buena noticia y una buena realidad. Y tal vez lo más profundo, el gozo de saberse parte de la Iglesia latinoamericana y caribeña de aquellos años. En São Paulo había pueblo "de Dios" porque se sentía que Dios había pasado y seguía pasando por la historia. Y eso era bueno.

De igual modo hubo "pueblo de Dios" en el sentido del capítulo II de la *Lumen gentium*, lo que nunca hay que dar por supuesto, pues que se haga realidad es todo, menos evidente. El *todos* del pueblo de Dios incluía a jerarcas, sacerdotes, laicos y laicas, religiosas y religiosos, comunidades de base. No ocurrió lo que ocurre con frecuencia: por ser la jerarquía algo esencialmente diferente, las reuniones en las que se hacen presentes jerarcas son también esencialmente diferentes a las normales. Dicho con sencillez, había la sensación de que "todos eran iguales". No obstante, era una igualdad referencial: con relación a los pobres. Ellos son los que tienen capacidad para aglutinar, hacer uno a los desiguales. El viejo ideal de Juan XXIII y del cardenal Giacomo Lercaro de "la Iglesia de los pobres", que no tuvo éxito en el concilio, sí reunió a un grupo de obispos en las catacumbas de Santa Domitila donde hicieron "un pacto" de construir una iglesia servidora y pobre. Algo de eso, al menos algo con ese sabor, se hizo realidad en São Paulo.

5. Otros pobres y otras pobrezas

En São Paulo se hicieron presentes otros pobres y otras pobrezas: la situación de indígenas, afroamericanos, asiáticos, la mujer... La realidad que tomó la palabra en Medellín tenía ahora una mayor amplitud. "La pobreza de las mayorías que clama al cielo" era más que pobreza *económica*, como se dio en decir. Nunca fue sólo económica, pero ahora quedaba más claro. Pobreza era negación o amenaza a la vida, y afirmación o cercanía a la muerte. Ese "más" fue apareciendo con claridad. *Horizontalmente*, por así

decirlo: además de hambrientos y sedientos, hay despreciados por razón de género, etnia, raza, religión, y afroamericanos e indígenas, mujeres y miembros de otras iglesias obtuvieron identidad. Y asimismo *verticalmente*, en profundidad. Las nuevas *pobrezas* permitían ahondar en el hecho fundamental de la opresión y la necesidad de liberación, lo que las víctimas y los mártires, de los que hablaremos al final, todavía lo pusieron más de manifiesto.

Me parece importante recalcar que lo que hacía convergir los sufrimientos de la opresión y los anhelos de la liberación no era, en lo fundamental, un concepto sociológico más afinado, ni siquiera teológico, ni documentos eclesiales, sino el evangelio de Jesús, y evidentemente la experiencia histórica de la opresión. El evangelio posee la capacidad de hacer convergir como hermanos y hermanas, a oprimidos y esperanzados diversos. Entre los analistas había discusiones sobre si esa universalidad estaba ya en Medellín, aunque fuese *in nuce*, o no. Pienso que Medellín, como realidad que desencadenó modos de ser, actuar y sentir, seguía teniendo el potencial de ampliar la "liberación" tanto horizontal como verticalmente. Y con certeza desencadenó un dinamismo desenmascarador de todas las esclavitudes y generador de todas las esperanzas.

Es evidente que todo lo que hemos dicho en São Paulo se hizo realidad según un más y un menos. Sin embargo quiero insistir en que *ocurrió*. Fue algo *real*, conceptualizado sí, si bien no fue apenas algo conceptual, ni principalmente conceptual. Y eso significaba que de alguna manera lo que irrumpió en Medellín seguía irrumpiendo. Medellín no se había convertido en referente importante, pero del pasado, ni nada más en referente doctrinal que termina prescindiendo de lo real o engulléndolo.

6. Lo fundamental del discurso: la irrupción del pobre

São Paulo fue ante todo algo real, una realidad, algunas de cuyas dimensiones hemos intentado reseñar. Pero en la reunión hubo además *ideas*, recogidas en el libro *The Challenge of Basic Christian Communities* [1]. Ahora solamente puedo referirme a lo que en mi opinión fue lo más relevante del discurso teológico: poner en palabra —y en concepto— *la irrupción del pobre* en la

[1] New York, Orbis Books, 1981.

historia, la Iglesia y la teología. Gustavo Gutiérrez lo presentó de forma programática. Lo recordaré de manera sintética, añadiendo breves reflexiones que el lector encontrará en el libro ya citado. Y ampliándolas un mínimo.

En América Latina y el Caribe, los pobres, los que han estado ausentes, han dejado sentir su presencia *en la historia*: en las luchas del pueblo por su liberación —lo que ha originado la respuesta del opresor— y en la nueva conciencia histórica de su situación y de las causas de ello. Y también han dejado sentir su presencia *en la Iglesia*, como receptores de la buena noticia y como comunidades eclesiales de base, activas y evangelizadoras. Al convertirse en realidad inocultable y central, histórica y eclesialmente, han hecho que la fe y la teología vuelvan —o empiecen— a tomar en serio que los pobres son pueblo, a la vez, creyente y oprimido. Son evangelizados y evangelizadores. Los no invitados durante siglos son ahora invitados. Carlos Mesters, por su parte, habló magistralmente del uso de la Biblia en las comunidades de los pobres.

Lo más fundamental del aporte de Gustavo Gutiérrez fue en mi opinión haber recordado "la irrupción" de los pobres, lo cual quiere decir que se hicieron presentes en Medellín, y sus alrededores, no poco a poco, ciertamente no por casualidad, ni tampoco como conclusión de un modo de pensar y sentir, ni siquiera como consecuencia del concilio, aunque ocurrieron cosas previas que facilitaron captar la irrupción. Los pobres "irrumpieron", y en São Paulo aún se dejaba sentir, en buena medida, la "irrupción" original de Medellín. Y al menos de modo implícito, quedaba formulada una importante conclusión: en la historia, la Iglesia y la teología había que estar abiertos —pues una irrupción no se puede programar a priori— a la posibilidad de la irrupción, y a historizarla si y cuando ocurre. Desde la perspectiva que dan los treinta años transcurridos, quiero decir una palabra que pueda ser útil sobre la irrupción en cuanto tal.

En la tradición bíblica, lo que *ha originado fe y ha puesto en marcha una tradición* siempre ha sido "una irrupción". En el lenguaje de Juan Luis Segundo, esto sucede cuando se da la captación de una realidad que "hace una diferencia". Esa captación de la realidad comprende una dimensión histórica claramente constatable, y otra a la que no es fácil poner nombre: la profundidad que trasciende. La esclavitud-liberación de Egipto es lo constatable, y en y a través de ella se percibe la misteriosa presencia y voluntad salvífica de Yahveh —al igual que ocurre con la cruz-resurrección de Jesús.

La historia no es percibida, por tanto, de forma homogénea. A veces se densifica, la realidad se muestra en mayor profundidad y afecta con mayor hondura a los seres humanos. Desde una visión creyente, manifiesta a Dios. En ese trance, es posible sentir la exigencia de una praxis y el impulso hacia una esperanza, desproporcionada si se quiere, a lo que la realidad da de sí. Y se siente el impulso de *pensar*, poner en palabra y concepto lo que ha ocurrido. Es la *teología*. Esto no quita que en la Escritura no aparezca igualmente, desde la cotidianidad, una visión sapiencial de la historia en la que se encuentra verdad y se puede encontrar a Dios. Pero por así decirlo, Dios se muestra "más Dios" cuando la realidad irrumpe.

Esto que hemos dicho de forma abstracta nos parece importante para comprender lo que está en el origen —y lo que todavía está en juego— en Medellín y la teología de la liberación: la irrupción de los pobres y de Dios en ellos. Según esto, sin algún tipo de experiencia de *irrupción*, el término "pobre" pierde peso y aristas, y la "opción por los pobres" puede convertirse en ortodoxia aceptada de manera rutinaria y sin praxis que la mantenga con vida. Eso no ocurre, u ocurre con mayor dificultad, cuando el pobre "ha irrumpido", y es aceptado simplemente porque no hay más remedio, porque ahí está factual e inocultablemente, o porque lo dice el PNUD —al que, por otra parte, hay que agradecer.

Así, entiendo la irrupción del pobre como momento originario de Medellín y de la teología de la liberación. Antropológicamente eso significa que el pobre tiene capacidad de exigir y facilitar conversión, de iluminar lo tenido ante los ojos pero no visto, de praxis para transformarlo, de fortaleza para enfrentar a los empobrecedores y de fidelidad para mantenerse hasta el final: la cruz. Y significa también capacidad para comprender la realidad de Dios, de su hijo Jesús y de la fuerza transformadora de su Espíritu.

En Medellín, al menos tal como lo leo cuarenta años después, apareció el pobre que irrumpe. São Paulo aún se movía en esa línea. Hoy parece que ya no. No obstante hay que volver a ello, y mantener la esperanza de que volverá.

7. Don Pedro Casaldáliga y monseñor Romero en São Paulo

Estas palabras se pueden entender metafóricamente, pero para mí expresan algo real e importante. Yo no conocía en

persona a don Pedro Casaldáliga. Estaba en un grupo con Teófilo Cabestrero, cuando don Pedro vino caminando hacia nosotros. Me dio un abrazo y sentí que lo había conocido de toda la vida. No tengo más que decir sobre él. Pero aquel primer encuentro —perdóneseme si digo que algo "irrumpió"— fue importante, porque me ayudó a comprender muchas de las cosas que he escrito en este breve texto, y muchas de las que después he ido leyendo y escuchando a don Pedro. Una de las últimas es:

> El Dios en quien creemos, el Abbá de Jesús, no puede ser de ningún modo causa de fundamentalismos, de exclusiones, de inclusiones absorbentes, de orgullo proselitista. Ya basta con hacer de nuestro Dios el único Dios verdadero. "Mi Dios, ¿me deja ver a Dios?". Con todo respeto por la opinión del papa Benedicto XVI, el diálogo interreligioso no sólo es posible, es necesario.

Quien así habla ilumina con vigor los temas que hemos mencionado, y muchos otros. Y en lo personal le agradezco el enfoque teologal que está presente en todo lo que dice.

Y don Pedro iluminó algo fundamental con lo que quiero terminar. Yo llegaba de El Salvador. El país ardía y a monseñor Romero le llegaban ataques de todas partes; también —y muy dolorosamente para él— de jerarquías locales y vaticanas. En ese contexto me impactó cómo Casaldáliga, igualmente obispo e igualmente inmerso en graves problemas, manejaba los que le venían de la Iglesia institución. Y me quedó una frase muy suya: "en rebelde fidelidad".

De igual modo vivía monseñor Romero en el interior de la Iglesia, aunque él no usaba ese lenguaje. En aquellos días, pocas semanas antes de ser asesinado, la carga era muy pesada. Ya en 1978, en Roma habían pensado retirarlo de su ministerio arzobispal, y a comienzos de 1980 hasta de Washington llegaban emisarios al Vaticano para buscar cómo frenarlo, callarlo, retirarlo. El peso del imperio caía sobre él.

Todo esto me vino a la cabeza al conocer personalmente a Casaldáliga, y se me ocurrió pedirle un favor: que escribiera una carta a monseñor Romero, dándole ánimos, como hermano obispo, en sus problemas con la Iglesia jerárquica. Estaba convencido de que él quedaría confortado por Casaldáliga. El 24 de marzo, monseñor Romero moría asesinado. Pocas semanas más tarde don Pedro me envió una carta, fechada en São Félix, el 8 de mayo.

> Nos llegó —a vosotros imagino con qué tremenda fuerza y proximidad— la trágica "buena nueva" de la muerte de Romero. Me pedíais una carta para él. Eso me conmueve. Se la he escrito infinidad de veces estos días. Lo siento como un hermano mayor, como un precursor amado y peligroso. Como un santo de América, pastor y mártir de la total fidelidad... No le faltan homenajes ahora. Incluso los que matan a los profetas saben levantarles monumentos, después de muertos. Ya lo decía el Señor. Veo, sin embargo, que la muerte de Romero ha calado hondo. Ésta ha sido su mejor homilía, indiscutiblemente... Incluyo un poema a Romero.

El poema se ha convertido en un canto universal a monseñor. En él han quedado unidos para siempre, monseñor Romero, el profeta cantado, y don Pedro Casaldáliga, el profeta cantor.

En São Paulo se intuía la realidad de los mártires. A mí me tocó hablar del testimonio de la Iglesia, y lo resumí en estas palabras: dar vida dando de la propia vida y aun la propia vida. En El Salvador ya habían sido asesinados seis sacerdotes —y muchos otros cristianos y cristianas— por defender la vida de los oprimidos. En El Salvador había pobres, en cualquiera de sus formas, pero cada vez más había víctimas del pueblo y mártires por defenderlas. Los mártires habían hecho irrupción. En São Paulo quizás todavía no del todo, sin embargo era clara la premonición. Don Pedro la expresaba en su ser, decir y hacer.

El libro que recoge las ponencias de São Paulo está dedicado al "Arzobispo Oscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador, 1917-1980". Hasta hoy, los mártires son la máxima manifestación histórica de la irrupción de los pobres, de sus desventuras y su potencial evangelizador. Son la máxima "mala realidad", pero, según la paradoja cristiana, son al mismo tiempo la máxima "buena noticia". Con ellos, como con ninguna otra cosa, ha irrumpido Dios en nuestro continente, en los pueblos y las iglesias.

Memorias de un historiador amigo Sergio Torres: inspirador, animador, articulador

*José Oscar Beozzo**

1. Conferencia de la ASETT en São Paulo

Me encontré personalmente con Sergio Torres, por primera vez, en ocasión del memorable Congreso de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT) [1] realizado en São Paulo, del 20 de febrero al 2 de marzo de 1980, dedicado a la "Eclesiología de las comunidades cristianas de base". El congreso, cuya alma fue Sergio Torres en el plano internacional y Frei Betto en la esfera local, reunió a 180 personas de 42 países entre laicos, obispos, pastores, sacerdotes, religiosos/as y teólogos/as de diferentes iglesias cristianas.

---

* Brasileño. Es licenciado en Ciencias Políticas y Sociales, Teología y Filosofía. Obtuvo una maestría en Sociología de la Religión en la Universidad Católica de Lovaina y un doctorado en Historia Social en la Universidad de São Paulo. Es coordinador del Centro Ecuménico de Servicios a la Evangelización y la Educación Popular (CESEP) y profesor en el Instituto de Misionología y Teología en São Paulo (ITESP).

[1] En los otros continentes, la ASETT es más conocida por sus siglas en inglés EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians).

Allí me tocó colaborar en la preparación del documento final [2] y en el mensaje que tuvo un extenso título: *Carta a los cristianos que viven y celebran su fe en las comunidades cristianas populares de los países y regiones pobres del mundo* [3]. En esa laboriosa redacción que, en la víspera de la clausura, se extendió madrugada adentro, como suele acontecer con este tipo de documentos, trabajamos juntos Gustavo Gutiérrez, Sergio Torres y yo y, si no me equivoco, Jon Sobrino. Buscamos recoger las contribuciones de los diversos grupos y la perspectiva de cada continente, combinando la redacción con el clima de altísima tensión que atravesaba el evento.

El clima provenía, por un lado, de la atmósfera entusiasmante de la libertad ejercitada sin censura por los participantes en las charlas y los debates; del encantamiento con la riqueza de contribuciones tan diferentes que brotaban de las exposiciones de los/as teólogos/as de África, Asia, América Latina y el Caribe y de las minorías indígenas y afroamericanas de los EE. UU. Por otro lado, este clima de tensión provenía de la vigilancia ejercida por los organismos de seguridad del régimen militar. Para minimizarla, había un severo control de los participantes y de todas las personas que circulaban en el área del Instituto Paulo VI, a cargo de los servicios de traducción, alimentación, etcétera.

En verdad, el régimen militar brasileño, a aquella altura, emitía señales contradictorias, tanto de apertura como de retroceso. Se puede mencionar en el ámbito de la apertura, la suspensión parcial de la censura previa a los medios de comunicación, la ley de amnistía a los exiliados y presos políticos sin crimen de sangre (1979) y la ley que permitía la creación de nuevos partidos políticos (1979). Entre los retrocesos estaba la continuada impunidad de los órganos de seguridad, cuyos grupos más represivos seguían practicando la tortura e incluso atentados terroristas, como el del complejo cívico Riocentro, de Río de Janeiro, objeto de una farsa de investigación que encubrió totalmente a los militares responsables por el fracasado atentado; lo mismo que la ininterrumpida vigi-

[2] Documento final del Congreso Internacional Ecuménico de Teología, en: *SEDOC* 12 (abril, 1980), pp. 980-994.

[3] En: *SEDOC* 12 (abril, 1980), pp. 994-997. El mismo número de *SEDOC* reproduce la "Carta del secretario de Justicia y No Violencia", dirigida a los participantes del congreso y publicada en el diario *O São Paulo*, del 21 al 27 de marzo de 1980 (pp. 977-980), y la entrevista de Frei Betto a uno de los participantes del congreso, publicada en la *Folha de São Paulo* del 23 de febrero de 1980, enfocada en las comunidades eclesiales de base y sus relaciones con la política, en particular con el naciente Partido de los Trabajadores (pp. 997-999).

lancia y represión a la movilización de la oposición sindical, a los exiliados políticos que habían retornado y a los líderes de los movimientos populares y pastorales sociales. En aquellos años de la llamada "distensión lenta, gradual y segura", continuaban siendo asesinados líderes obreros y de las comunidades eclesiales de base (CEB), como Santos Dias; campesinos, como Margarida Alves; e indígenas, como Angelo Cretan y Marçal Guarani.

Un factor adicional de emocionante expectativa era la posible asistencia al congreso, sólo confirmada a último momento, del comandante de la victoriosa revolución nicaragüense, Daniel Ortega, acompañado de Mónica Baltodano, joven líder del Movimiento Juvenil Católico, quien comandó la insurrección en Managua y se convirtió luego en viceministra de la Presidencia y ministra de Asuntos Regionales en el gobierno revolucionario (1982-1990), y de un joven guerrillero, proveniente de las comunidades de base de su país, símbolo de aquel encuentro entre evangelio y revolución, militancia cristiana y militancia popular y socialista que caracterizó a la revolución nicaragüense [4].

Una de las noches de la Semana Teológica, que tenía lugar en el Teatro de la Pontificia Universidad Católica (TUCA) de São Paulo simultáneamente con el congreso, este joven nicaragüense proveniente de las CEB de su país entregó a Dom Pedro Casaldáliga, obispo de la prelatura de São Félix do Araguaia, en el norte del Mato Grosso, su camisa de combate. Dom Pedro se la puso diciendo que para él era un sacramento de la entrega de la vida de tantos jóvenes en favor de sus hermanos, durante los largos y difíciles años de la revolución nicaragüense. El obispo fue largamente aplaudido por las casi dos mil personas presentes en el TUCA, provenientes de las comunidades pobres de la periferia de São Paulo, además de estudiantes, religiosos e intelectuales. Ese gesto suyo le valió una dura campaña de la gran prensa que lo acusaba de "obispo-guerrillero" y pedía su expulsión del país, por ser extranjero.

[4] Sobre esto mucho se escribió, pero una síntesis comprensiva puede encontrarse en: Raúl Gómez Treto y Ángel Arnaiz Quintana, "Igreja e Revolução em Cuba e Nicarágua", en: Enrique Dussel et al., *Historia liberationis: 500 anos de História da Igreja na América Latina*. São Paulo, CEHILA/Paulinas, 1992, pp. 583-605. Ese libro fue editado en inglés: *The Church in Latin America (1492-1992)*. Londres/Maryknoll, Burns & Oates/Orbis Books, 1992; en italiano: *1492/1992: La Chiesa in America Latina: il rovescio della storia*. Asís, Cittadella Editrice, 1992; y en castellano: *Resistencia y esperanza: historia del pueblo cristiano en America Latina y el Caribe*. San José, DEI-CEHILA, 1995.

Otro foco de tensión, de carácter más eclesial, fue la noticia que corría de boca en boca acerca de la carta del secretario de Estado del Vaticano, cardenal Sebastiano Baggio, dirigida a Dom Paulo Evaristo Arns, urgiéndolo a que retirase su patrocinio al encuentro de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo. Una carta semejante fue enviada a los obispos que habían aceptado participar del evento, instándolos de igual modo a que declinasen la invitación y no participaran del congreso. Dom Paulo Evaristo interpuso un recurso directamente ante el Papa, como era su derecho como cardenal y, sin miedo alguno, presidió con toda solemnidad la apertura de la conferencia, dando calurosa bienvenida a los participantes y alentándolos en su misión de reflexionar acerca de los desafíos de la realidad de hoy, confrontándola con el mensaje de Jesús; de la urgencia en empeñarse en la superación de la inhumana pobreza en América Latina y el Caribe, África y Asia, para alcanzar paz con justicia, y de las responsabilidades pastorales de los cristianos y de las iglesias ante esa situación.

A pesar de la prohibición, varios obispos participaron como testimonio de aquel necesario entendimiento, cooperación y complementariedad entre las responsabilidades pastorales, magisteriales y de gobierno de los obispos y la tarea eclesial de los/as teólogos/as en el campo de la reflexión sobre la vida y la doctrina de la Iglesia.

Aquella fue la primera de las conferencias de la ASETT en América Latina y el Caribe, ya que las tres anteriores se habían realizado dos veces en África, en Dar-es-Salaam (Tanzania), en 1976, y en Accra (Ghana), en 1977, y otra en Asia, en Colombo (Sri Lanka), en 1979.

2. Un exilio que abrió nuevos horizontes

Estas conferencias habían sido precedidas por un importante encuentro que reunió a teólogos y teólogas de América Latina y el Caribe con sus colegas de los EE. UU. en Detroit, en 1975. Para este primer encuentro de teólogos del Norte con sus colegas de América del Sur y del Caribe fue crucial el papel de Sergio Torres, quien tuvo asimismo un papel fundamental en la creación de la ASETT y la realización de sus primeros congresos [5].

[5] Sobre esas conferencias, agregamos una apreciación crítica acerca de su relevancia histórica: "En ese período histórico, se realizaron dos conferencias muy

No obstante, lo que llevó a Sergio a organizar en los EE. UU. el encuentro de Detroit, en 1975, fue su forzado exilio a raíz del golpe militar del 11 de septiembre de 1973, en el cual el general Augusto Pinochet tomó el lugar del presidente Salvador Allende, democráticamente electo. Al respecto del infausto acontecimiento en la historia del pueblo chileno, podemos parafrasear, en lo que atañe a la vida personal de Sergio, el pasaje del pregón pascual o *Exultet*, cantado en la celebración de la vigilia de Pascua: "Oh felix culpa, quae talem et tantum meruit nos habere Redemptorem!" —¡Oh, feliz culpa [la de Adán] que nos mereció la gracia de tan grande Redentor!", en la traducción más libre del Misal Romano.

El exilio en los EE. UU. le permitió acrecentar su experiencia de estudios en Europa, que le valió el conocimiento del italiano y el francés, y el dominio y la fluidez de la lengua inglesa, la *koiné* moderna. De hecho, Sergio frecuentó la Universidad Gregoriana en Roma, donde cursó Sociología durante dos años, y estudió en Bruselas, en el Centro de Investigaciones Socio-Religiosas dirigido por François Houtart [6], conocido sociólogo y profesor de la Universidad Católica de Lovaina. Por otro lado, su estadía en Nueva York, más allá del conocimiento de la compleja sociedad estadounidense y del papel dominante que pasó a ejercer sobre el Caribe y más tarde sobre el resto de América Central y del Sur, le permitió viajar a Canadá y tener un intenso y privilegiado contacto con los miles de refugiados políticos y económicos de

importantes que recibieron el impacto positivo de la nueva situación de autonomía de los países del Tercer Mundo. Una fue la Conferencia de Detroit, agosto 1975, entre Teólogos/as de América Latina y Teólogos/as de Estados Unidos, país profundamente afectado por la crisis del petróleo. La otra Conferencia se realizó en Dar-es-Salaam (Tanzania) en agosto de 1976, con la presencia del Presidente de ese país, Julio Nyerere, padre del Socialismo Africano (Ujama). Esa conferencia marcó una ruptura con la teología europea y el comienzo de teologías contextuales en el Tercer Mundo. El teólogo francés Marie-Dominique Chenu escribió que Dar-es-Salaam fue el 'Bandung' de la teología. En esta última conferencia se organizó la Asociación Ecuménica del Teólogos del Tercer Mundo (ASETT), que organizó conferencias en Accra (1977), Sri Lanka (1979) y São Paulo (1980)".

[6] François Houtart dirigió entre 1958 y 1962 la Federación Internacional de Institutos de Investigación Socio-Religiosa, que publicó 43 volúmenes de estudios sobre el catolicismo en América Latina y el Caribe en relación con el contexto demográfico, económico, político y socio-cultural del continente. Dirigió por muchos años la revista *Social Compass* y fundó en 1976, en Lovaina la Nueva, el Centro Tricontinental (CETRI) que busca alternativas al desarrollo y las relaciones internacionales a partir de las demandas de los países del sur del mundo: África, América Latina y el Caribe y Asia.

todo el continente, expulsados de sus países por las dictaduras militares de las décadas de los años sesenta a los ochenta y las guerras centroamericanas que se prolongaron hasta los noventa.

De presbítero chileno —cuyas raíces nunca perdió— de la diócesis de Talca del excepcional obispo monseñor Manuel Larraín, Sergio Torres se transformó en Nueva York, paradójicamente, en ciudadano latinoamericano y caribeño. Con la iniciativa de la ASETT ganó, a su vez, estatus de ciudadano del mundo, tanto en la esfera teológica, como en la social, cultural y política.

En Chile, Sergio se había involucrado intensamente, junto con su colega y amigo Pablo Richard y otros sacerdotes y laicos, en la iniciativa de Cristianos por el Socialismo. Este compromiso público en los encendidos debates y las profundas divisiones político-ideológicas en la sociedad e Iglesia de Chile, con relación al rumbo del gobierno de la Unidad Popular, bajo la coordinación del Partido Socialista de Salvador Allende, le valió la entrada en la lista negra de los enemigos del golpe militar que llevó al poder al general Pinochet. El nuevo régimen desencadenó una feroz represión contra todos los grupos, movimientos y personas partidarias del gobierno democrático de la Unidad Popular, los simpatizantes del socialismo o simplemente los líderes de movimientos populares, pastorales, sociales y comunidades de base.

Como tantos otros compañeros y compañeras, Sergio pagó con el exilio su participación en la desafiante experiencia chilena de construir un régimen político que reuniera las virtudes de la democracia con los avances del socialismo, en términos de justicia social y redención de las masas populares en el campo, con la reforma agraria, y en el conjunto del país, con el aumento de la inversión pública en educación, salud, vivienda y mejora de las condiciones de trabajo, para disminuir las enormes desigualdades sociales y asegurar la plena ciudadanía a los marginados de la sociedad.

Su presencia en los EE. UU., después de la intensa militancia en Chile y en América Latina, le abrió la posibilidad de tejer lazos e instaurar un diálogo entre las experiencias sociales y pastorales y la reflexión teológica que las acompañaron en los países de latinoamericanos y caribeños, y las experiencias semejantes en curso en los EE. UU. en el seno de las minorías hispanoamericanas, de los movimientos negros y pueblos indígenas.

3. Aporte a las conferencias generales del CELAM

Después de la fundación de la ASETT, Sergio Torres se relacionó de manera más profunda con los teólogos y teólogas latinoamericanos y caribeños, durante la preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano convocada por Pablo VI, a realizarse en Puebla de los Ángeles en México, en 1978. La muerte sucesiva de dos papas, Pablo VI y Juan Pablo I, pospusieron la apertura de la conferencia para enero de 1979, ya bajo el pontificado de Juan Pablo II. Sergio ayudó a organizar la infraestructura y logística para que esos teólogos y teólogas —muchos de los cuales habían colaborado directamente en la preparación y realización de la II Conferencia en Medellín en 1968— pudieran prestar su colaboración a los obispos y a la III Conferencia, desde afuera.

Todos ellos habían sido excluidos de la asesoría oficial de la conferencia, luego de que la Secretaría General del CELAM (1972-1979) y en seguida su Presidencia (1979-1982), fueron asumidas por el joven obispo colombiano Alfonso López Trujillo.

Esta situación de exclusión de los/as teólogos/as de la liberación de la asesoría oficial de los institutos de formación del CELAM y de las conferencias generales del episcopado latinoamericano (III en Puebla, 1979; IV en Santo Domingo, 1992, y V en Aparecida, 2007) y del Sínodo para América (Roma, 1997), se tornó la regla desde la elección de López Trujillo para la secretaría del CELAM y de su constante campaña en el continente y junto a la curia romana contra la teología latinoamericana de corte liberador. Para cada una de esas conferencias a partir de Puebla, Sergio se empeñó para que no faltase a la Iglesia latinoamericana y caribeña el necesario respaldo teológico, garantizando siempre un núcleo de teólogos/as, biblistas y científicos sociales que se involucraran en la preparación, el desarrollo de las conferencias y la elaboración de materiales de apoyo, ya fuera en la fase preparatoria, como durante, pero también posteriormente para análisis, comentarios e interpretación del evento y los documentos allí producidos. No fue fácil convencer a muchos compañeros y compañeras que se encontraban marginados y en el ostracismo dentro de sus iglesias locales, debido al proceso de exclusión a la que fue sometida la teología de la liberación y sus seguidores en muchos países, a abandonar su trabajo por semanas sin interrupción para dedicarse a la tarea de asesorar a los obispos amigos.

3.1. Conferencia de Aparecida en 2007

Se alcanzó cierta distensión en el proceso de preparación de Aparecida, en buena parte gracias al persistente trabajo de aproximación realizado por Sergio Torres, a la sazón párroco en la arquidiócesis de Santiago, y a la coordinación de Amerindia, junto al cardenal arzobispo de Santiago de Chile, monseñor Francisco Javier Errázuriz, entonces presidente del CELAM y principal encargado de la preparación de la V Conferencia. Un encuentro en Bogotá, en la sede del CELAM, entre Sergio Torres y Pablo Bonavía de Uruguay, en representación de Amerindia, y la Comisión Episcopal ampliada del CELAM encargada de la preparación de Aparecida, pavimentó el camino para el diálogo entre los teólogos y teólogas congregados y miembros de la dirección del CELAM.

La mesa de diálogo tuvo lugar en Bogotá los días 29 y 30 de marzo de 2007 y no en São Paulo, como se había previsto, por causa de la transferencia de su cardenal arzobispo, Dom Cláudio Hummes, encargado de presidirla, a la Congregación del Clero en la curia romana. El lugar fue entonces cambiado por Bogotá y la presidencia fue asumida por el cardenal Oscar Andrés Rodríguez Madariaga, arzobispo de Tegucigalpa en Honduras. Contó, de parte de la directiva del CELAM, con la presencia de los siguientes obispos: monseñor Mario Cargnello, arzobispo de Salta en Argentina y presidente del Departamento de Misión y Espiritualidad del CELAM; monseñor José Luis Lacunza, obispo de la diócesis de David en Panamá y presidente del Departamento de Familia, Vida y Cultura del CELAM; monseñor Santiago Silva, obispo auxiliar de Valparaíso en Chile y responsable del Centro de Estudios Bíblicos para América Latina (CEBIPAL); monseñor Andrés Stanovnik, obispo de Resistencia en Argentina [7] y secretario general del CELAM; y el padre Sydney Fones, chileno y secretario adjunto del CELAM.

De la lista de diez teólogos/as presentados por Amerindia al CELAM para la mesa de diálogo, éste escogió cinco: el padre Pablo Bonavía, coordinador de Amerindia (Montevideo, Uruguay), fray Gustavo Gutiérrez, dominico (Centro Bartolomé de las Casas de Lima, Perú y Universidad de Nôtre-Dame, Indiana, EE. UU.); fray Carlos Mesters, carmelita (CEBI, Angra dos Reis, Brasil), doctora

[7] Después de la V Conferencia, el 27 de setiembre, fue designado como nuevo arzobispo de Corrientes, en Argentina.

Maria Clara Lucchetti Bingemer (PUC, Río de Janeiro, Brasil) y el padre José Oscar Beozzo (CEHILA y CESEP, São Paulo, Brasil).

La mesa de diálogo realizada a pocos meses de la apertura de la V Conferencia en Aparecida abrió el camino para un hecho inédito. Por primera vez, desde Medellín, el presidente del CELAM y también uno de los tres presidentes de la conferencia, el cardenal arzobispo de Chile, anunció a la asamblea de los obispos la presencia en aquella ciudad de un grupo de teólogos y teólogas latinoamericanos vinculados a Amerindia, quienes se encontraban del lado de afuera del recinto oficial, pero a disposición de los delegados de la conferencia que quisieran solicitar sus servicios. Se dio fin así a la situación de semiclandestinidad en la que venían actuando en las anteriores conferencias de Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y en el Sínodo para América en Roma (1997), sin que mientras tanto fuera restablecido sin más su lugar como teólogos y teólogas dentro de las estructuras institucionales de la Iglesia, representada oficialmente por el CELAM.

Traducción del portugués: Graciela Pujol

El papel de ASETT en la teología feminista El cheque invisible

*Elsa Tamez**

Eran tiempos de dictadura y de represión, aun en países democráticos como Costa Rica, cuando Sergio Torres, secretario ejecutivo de la ASETT en la primera mitad de los años ochenta, me dio un cheque de 17.000 dólares para empezar a organizar un encuentro de teólogas latinoamericanas y caribeñas. Habíamos estado en Brasil, en uno de los encuentros de teología de la liberación que en esa época se realizaban con frecuencia. Aún recuerdo el susto que me llevé cuando entré en el aeropuerto de Costa Rica. Me detuvo la Seguridad Nacional para el acostumbrado interrogatorio que venían haciendo desde el comienzo de la guerra de baja intensidad, de parte del gobierno de Ronald Reagan, contra los sandinistas que estaban en el poder en Nicaragua. ¿De dónde viene? ¿Qué hace? ¿Es profesora en el Seminario Bíblico donde entrenan guerrilleros? Deme su maletín.

---

* Mexicana, licenciada en Teología y doctorada en Biblia, Teología Metodista de la Facultad de Teología en Lausana, Suiza. Es profesora de Biblia, miembro permanente del equipo de investigación del DEI en Costa Rica y de la ASETT. En 1997 recibió en Nueva York el premio Woman Witness Special Award (Rogers) en reconocimiento a sus esfuerzos por incluir a mujeres de todo el mundo en la nueva Universidad Bíblica Latinoamericana.

¿Qué trae aquí?... El aeropuerto tenía dos oficinitas, una para la revisión de la droga y otra para el interrogatorio a personas que les parecían sospechosas. Entré en esta última. Allí siempre revisaban todo lo que uno traía, desde libros hasta el papel más pequeñito que andaba enrollado, perdido en el bolso. Yo ya había tirado en el baño del aeropuerto en Panamá todos los papeles del encuentro que hablaban de la teología de la liberación, sus planes próximos, temáticas relevantes, etcétera. Eran papeles inofensivos, no obstante la expresión teología de la liberación había sido estigmatizada por la situación política ideologizada y polarizada debido a la Guerra Fría y a las luchas de liberación que se daban en Centroamérica contra las dictaduras. El cheque estaba en un sobre en uno de los compartimentos del maletín. No entiendo cómo no vieron el sobre ni lo abrieron. Habían desenrollado y examinado hasta los minúsculos papelitos de los chicles Adams. No estaba prohibido entrar dinero (ahora uno tiene que declarar si trae más de 10.000 dólares), pero qué no hubieran inventado de haber encontrado el cheque. Ya me imagino: "Teóloga de la liberación con 17.000 dólares para apoyo a la guerrilla". Hago alusión al cheque, no por la plata en sí, sino por el contexto de persecución política en el que surgió la teología feminista y que la marcó por lo menos en las primeras generaciones.

Tales eran los tiempos en los que empezamos en 1983 a preparar el primer encuentro de mujeres teólogas en América Latina y el Caribe promovido por la ASETT. Tiempos que marcaron la forma de hacer teología y el compromiso con los pobres, especialmente con las mujeres víctimas de la pobreza y la guerra; y del machismo y el patriarcado que permean hasta ahora todos los estratos de la sociedad. Ya se habían realizado otros encuentros de teólogas, como el de 1979 en México, en vistas a la conferencia de Puebla, organizado por Mujeres para el Diálogo. Sin embargo, este cheque "mágico", por su "invisibilidad", iba a ser destinado al primero en el cual la ASETT se comprometía de lleno. Rindió mucho, por "mágico" tal vez, pues se realizaron dos reuniones, una reunión previa en Colombia, preparatoria (1984), con cinco o seis mujeres de las distintas regiones del continente, para garantizar la participación amplia y ecuménica, y la definitiva en Buenos Aires (1985) la cual, todavía con balbuceos teológicos feministas, nos llenó a las veinte mujeres que participamos de intensos deseos de continuar haciendo teología. Sergio nunca supo la historia del cheque, solamente recibió el informe de las reuniones y el fruto de la reunión: "El rostro femenino de la teología".

1. El impulso de la ASETT

Las décadas convulsionadas de los años setenta y principios de los ochenta marcaron la incorporación de las mujeres en el quehacer teológico en nuestro continente, en el interior de la teología de la liberación. Es innegable que la ASETT dio el impulso y ayudó a que se cuajaran estructuralmente las inquietudes de las mujeres del Tercer Mundo como sujetos de producción teológica. Fue en la Asamblea de Nueva Delhi, India, en el año 1981, cuando se acordó nombrar la comisión del programa de la mujer. Cada continente del Tercer Mundo tenía como tarea organizar su reunión regional, para luego, dos días antes de la Asamblea de la ASETT, realizada cada cinco años, reunirnos para compartir las reflexiones y los avances trazados en cada congreso regional. Fue allí, en Nueva Delhi, donde una teóloga africana, Mercy Oduyoye, habló de la "Irrupción dentro de la irrupción", aludiendo a la irrupción de las mujeres dentro de la irrupción de los pobres. Ése fue el inicio del caminar teológico de las teólogas de la ASETT; dejamos de ser voz de los varones para ser voz como mujeres productoras de discurso teológico. Las reuniones auspiciadas por la ASETT fueron, y siguen siendo, ahora en manos de las nuevas generaciones, espacios privilegiados donde mujeres teólogas discurren y debaten temas acuciantes de la teología feminista, motivadas siempre por los desafíos de la realidad.

1.1. Los casos perdidos

No ha sido fácil. Ni en el inicio de la teología feminista ni durante el desarrollo. Los teólogos colegas, a excepción de uno que otro, no la tomaron en serio. Creo que fue por ignorancia, miedo o falta de voluntad. Una vez, se tomó en serio y con honestidad: allá como en el 93. Cuando ya eran muchos los reclamos de las teólogas hubo una mesa redonda sobre la teología feminista en una reunión de teología de la liberación de la ASETT en Brasil; pero las mujeres no tuvimos la capacidad de convencer, tal vez porque nos faltaron herramientas para una discusión de alto nivel como se esperaba, o los teólogos varones, víctimas del patriarcado, son un caso perdido. Creo que en esa ocasión fueron las dos cosas.

Lo que sí podemos decir con seguridad es que las teólogas lograron, desde mediadios de los años ochenta, que las mujeres

simplemente dejaran de ser mencionadas en la lista de oprimidos. La producción teológica de las mujeres hoy es bastante fructífera, pues ha ganado un espacio importante dentro de una profesión considerada antes espacio de varones. Y a pesar de los colegas, la ASETT tiene que ver mucho en esto por ofrecer la estructura que hace posible el encuentro entre las mujeres teólogas.

1.2. Los avances de las teólogas

Cada encuentro de teólogas organizado por la comisión del programa de la mujer de la ASETT, marca un hito en los avances del pensamiento teológico de las mujeres. Para una mirada más detallada de estos avances les remito a mi artículo "Hermenéutica feminista latinoamericana: una mirada retrospectiva" [1]. En él investigo cómo se va construyendo la conciencia feminista en América Latina y el Caribe; el uso de los lenguajes y su evolución; la hermenéutica bíblica a la luz de cada momento histórico, económico, político, eclesial y teológico, según las décadas de los setenta, ochenta y noventa hasta nuestros días; y las contribuciones y nuevas claves teológicas que se van dando a lo largo de este caminar en la ASETT, donde su papel ha sido y sigue siendo clave en la visualización y el desarrollo de la teología feminista de la liberación. Quisiera concentrarme en este artículo en la realidad actual de las teologías feministas que observo en el interior mismo del grupo de teólogas de la ASETT.

Es muy claro que hoy día en América Latina y el Caribe no es posible hablar de una teología feminista. Hay varias corrientes, todas ellas interesantes. Hace más de 25 años era posible observar una sola corriente que avanzaba en bloque; pero al ir creciendo, poco a poco fue consolidándose, madurando y fueron surgiendo diferentes enfoques. Por tal motivo no se puede hablar de teología feminista en América Latina y el Caribe sin reconocer su origen y el proceso que le fue llevando a sus bifurcaciones o, mejor dicho, a sus diversos énfasis. Hoy es posible hablar de tres énfasis distintos: la teología feminista latinoamericana de la liberación, la teología ecofeminista y la teología feminista negra. No podemos hablar de teología feminista india o indígena todavía, como una corriente, sin embargo hay mujeres de los pueblos originarios que

[1] En: "Religión y género", *Enciclopedia iberoamericana de religiones*, Vol. 3. Madrid, Trotta, 2004, pp. 43-65.

ya han comenzado a reflexionar como mujeres indígenas dentro de su cosmovisión propia. Es probable que en pocos años ya se establezca como una corriente delineable al igual que las otras. Me baso en encuentros y en producción teológica concreta.

2. El origen: la teología hecha por mujeres

El origen de estas teologías feministas es el mismo: la teología de la liberación. Fueron teólogas de la liberación quienes, al asumir la metodología y las preocupaciones de la teología de la liberación, es decir el punto de partida de la praxis de liberación y la opción por el pobre, empezaron a verse como sujetos de producción teológica y a develar otras discriminaciones, como la de género. La afirmación en los años setenta de la opción por la doblemente oprimida constituyó un salto en el quehacer teológico de las mujeres. Ya se ha hablado bastante de este proceso, sus publicaciones y congresos y no me voy a detener en eso. La tesis doctoral de la teóloga Pilar Aquino desarrolla un excelente análisis de esta teología inicial, hecha por mujeres de nuestro continente, en la cual discute su método, limitaciones, avances y desafíos [2]. En esta etapa, la ASETT apoyó plenamente desde los años ochenta.

Cabe decir que no fue hasta después de los noventa que se empezó a hablar conscientemente de teología feminista. Al inicio se nombraba teología de la mujer, en el sentido de teología hecha por mujeres; también se hablaba de teología desde la óptica o perspectiva de la mujer. El núcleo fundamental de esta teología de los años setenta y ochenta era:

- Las mujeres como sujetos de producción teológica.
- Una opción por las mujeres doble o triplemente oprimidas. Opresión que incluye el género además de la clase.
- Un punto de partida específico: la vida cotidiana o experiencia de las mujeres y su praxis de liberación.
- Un aporte específico como mujer a la teología.
- Una visión de liberación de género, económica y política en la cual se incluía la liberación de todos los oprimidos de la sociedad.
- Una visión de lucha conjunta con los varones contra el patriarcado y el machismo.

[2] *Nuestro clamor por la vida: teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer.* San José, DEI, 1992.

Había mucho entusiasmo, creatividad y lucha, no obstante existía claramente una gran limitación en esta primera etapa: la falta de teorías feministas de análisis que ayudaran a aclarar tanto la opresión de las mujeres como su identidad en cuanto tales. Se trabajó casi a base de intuiciones; mucho se debía a la situación ideologizada, politizada y polarizada, pero asimismo a la falta de preparación académica de las mujeres que hacíamos teología.

3. La diversidad actual de teologías feministas en América Latina y el Caribe

Después de los noventa, con la recomposición del mundo, el surgimiento de nuevas teorías posmodernas, la incorporación de teorías feministas y una mayor preparación académica de las teólogas, el panorama varió de manera considerable. Comenzaron a surgir nuevos enfoques que se fueron bifurcando en nuevas teologías feministas en América Latina y el Caribe. A partir de esta década el término feminista se asume de modo consciente, debido a la ambigüedad que produjo hablar de teología desde la óptica de la mujer, lo cual en diversos círculos dio a entender que se trataba de hacer una teología femenina. El ingreso de las teorías de género iluminó en grado sumo el quehacer teológico feminista y le planteó nuevos desafíos. Voy a mencionar someramente algo de cada una de ellas, aportes y desafíos.

3.1. Teología feminista de la liberación

Podríamos decir que esta teología es una prolongación muy cercana a la teología feminista que nace con la teología de la liberación y continúa bajo su paraguas, por eso no voy a hablar mucho de ella. Reclama seguir dentro de dicha teología. Sin embargo, exige que la opción no sea "el pobre" sino "los excluidos", porque con ese término se ensancha la opción a otras opresiones como las de género, raza, etnia, orientación sexual, etcétera.

La preocupación o el horizonte de liberación de esta teología es doble y de igual intensidad: liberación de la opresión de las mujeres en la vida cotidiana y un cambio de estructuras de la sociedad, en el cual se eliminen toda discriminación y las desigualdades económicas y sociales en todos los ámbitos de

la sociedad. Dentro del horizonte de esta teología aparece la preocupación por nuevas relaciones interhumanas varón-mujer. Articula la opresión de las mujeres con lo económico-político a partir de la realidad de la feminización de la pobreza. Los temas clásicos de pecado estructural, gracia, ley, se reflexionan a la luz del sistema de mercado desregulado de políticas neoliberales, y sus efectos contra las mujeres.

La teología feminista latinoamericana de la liberación ha asumido las teorías de género, lo cual la ha llevado a deconstruir el discurso teológico androcéntrico y patriarcal y a buscar reconstruir nuevos discursos, sean estos de la teología sistemática o de la hermenéutica bíblica.

Desafíos: Al tomar en cuenta —como su punto de partida— la vida cotidiana de las mujeres, su situación de opresión, discriminación y violencia, la teología feminista de la liberación tiene el gran desafío de asumir teológicamente y con seriedad todo lo relacionado con la ética sexual, esto es los derechos reproductivos de la mujer, donde el aborto clandestino en las mujeres pobres es una de las mayores causas de muerte. Éste es un desafío que Elina Vuola acertadamente plantea a la teología feminista latinoamericana desde hace ya varios años [3]. Lo mismo podremos decir en cuanto al desafío de asumir la temática de la homosexualidad y el lesbianismo, especialmente dentro del mundo de las mujeres pobres. Esto debe ser así porque uno de sus núcleos fundamentales es la exclusión.

Esta teología, al enfatizar las injusticias contra la mujer dentro de la sociedad patriarcal y tomando en cuenta que la Iglesia es patriarcal, debe asumir con seriedad el reto de luchar por una nueva manera de ser Iglesia, igualitaria, democrática, en donde las mujeres participen de todos los ministerios al igual que los varones.

Asimismo, esta teología está siendo desafiada a reconocer en la Biblia todos aquellos textos opresores contra la mujer y a buscar nuevos caminos hermenéuticos de reconstrucción de los textos. Aquí ya se han dado avances [4].

Le falta a esta teología asumir los desafíos profundos que la ecología plantea.

---

[3] Cf. *Teología feminista, teología de la liberación: la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y la teología feminista.* Madrid, IEPALA Internacional, 2000.

[4] Cf. Elsa Tamez, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo: un estudio de la 1ª Carta a Timoteo.* San José, DEI, 2004; Santander, Sal Terrae, 2005.

3.2. Teología ecofeminista

El quehacer teológico ecofeminista se inicia en Brasil con la conocida teóloga Ivone Gebara [5] y en Chile con el colectivo ecuménico de mujeres llamado Conspirando. Surge después del decenio de los noventa en diálogo con las teólogas ecofeministas de los EE. UU. Ya hay alguna que otra mujer o grupos trabajando este enfoque en Centroamérica.

La particularidad de esta teología es su preocupación no sólo por la dominación y violencia contra las mujeres, sino por toda la problemática ecológica que está siendo destruida a pasos agigantados por el actual sistema de mercado globalizado neoliberal. Esta teología ve una similitud en la dominación y violencia contra la mujer y la naturaleza. Plantea la relación desde dos puntos de vista: uno a partir de la manera similar como son tratadas ambas, vale decir con violencia, y otro a partir de su vocación; el de la naturaleza de sustentar y trasmitir la vida, y el de la mujer de establecer nuevas relaciones con el cosmos. Según esta teología, la experiencia del cuidado que la mujer ha tenido "por el otro" (sea por su naturaleza de ser madre o por su socialización) la capacita para establecer nuevas relaciones con la naturaleza en la cual todos los seres del planeta se vean como parte de un todo. En el momento en el que haya respeto por el otro y la naturaleza, al verse como parte de un mismo sistema orgánico, será posible una nueva forma de convivir sin dominación ni violencia.

Esta teología ve en los dualismos de la epistemología occidental una de las causas claves del maltrato de las mujeres y la naturaleza. La concepción antropocéntrica dominante y excluyente de la naturaleza es responsable de esa destrucción y violencia. Por lo tanto, se propone una teocosmología cristiana ecofeminista basada en nociones de relación sistémicas, en el sentido de que lo que le pasa al otro o la otra, incluyendo la naturaleza, me sucede a mí porque todos estamos interrelacionados. Ésta, afirman, es una cosmovisión totalmente diferente a la actual epistemología occidental, por eso para esta teología se necesita hacer una verdadera ruptura epistemológica en la cual la complejidad de todo lo que existe está presente.

Entre los puntos de vista teológicos importantes de esta teología encontramos que ayuda a "...deconstruir la inter-

[5] Uno de sus libros muy iluminador al respecto: *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid, Trotta, 2000.

pretación cristiana de la creación, la cual ha reforzado la conexión entre pecado, mujer y naturaleza y ha legitimado la opresión de ambas" [6].

Desafíos: La realidad de América Latina y el Caribe con respecto a la pobreza, explotación y desigualdades sociales, exige una visión ecofeminista que incorpore las cuestiones de la justicia social, la lucha política y las desigualdades económicas. O sea, es importante que la visión ecosistémica no diluya la urgencia de la praxis de la justicia. De la relevancia de un diálogo con las ecofeministas negras de los EE. UU., quienes hablan de "ecojusticia".

Aunque las teólogas ecofeministas latinoamericanas, especialmente Ivone Gebara, quien fue teóloga de la liberación, se distancian de corrientes ecofeministas esencialistas, el acercamiento estrecho entre la naturaleza como madre y la mujer como madre corre el peligro de reproducir los estereotipos asignados a las mujeres para secundarizarlas [7].

3.3. Teología feminista latinoamericana

Esta teología surge con fuerza en Brasil, el país en América Latina y el Caribe con mayor población negra. Nace y se ubica dentro de la teología negra latinoamericana y caribeña, dándole énfasis a la experiencia de las mujeres negras y sus luchas como mujeres y como negras dentro de una sociedad racista y pobre. Silvia Regina De Lima Silva resume las características de la teología negra: "...el Dios plural o la diversidad en Dios", lo cual lleva a rescatar la pluralidad misma de los humanos; la negritud como grito: ésta recupera la historia de sufrimiento de los negros y en ese grito aparece también el despertar de otras subjetividades como las de género, clase, opción sexual y opción religiosa. Como la historia no es sólo personal, sino colectiva, esta teología pasa por un referente comunitario indispensable que abarca tanto el pasado histórico como el presente actual. Los ancestros constituyen una parte vital en esta teología; allí se ven las raíces, dato esencial para el sentido de pertenencia. Por último, se ve al sujeto negro como parte del universo: los *orichás*,

[6] Sandra Duarte de Souza, *Teología, ética y espiritualidad ecofeminista: uma análise do discurso*. Tesis doctoral de la Universidad Metodista de São Paulo, 1999, p. 216.
[7] Cf. *Ibid.*, p. 217.

divinidades afro, muchas veces se manifiestan en la naturaleza. Esta relación, junto con la de los ancestros, hace que la teología negra, además de abarcar las profundidades de la ancestralidad, los sujetos negros y sus cuerpos en relación viva en armonía con la naturaleza, se abra a una relación cósmica [8].

Estas características coinciden en algunos puntos con la teología feminista negra propuesta por Maricel Mena López. Según ella, esta teología parte de vivencias comunitarias y quiere romper con las barreras tanto del sexismo como del racismo presentes en la sociedad y la teología. La teología feminista negra recupera la herencia ancestral de las culturas afro, por eso la memoria de resistencia y sufrimiento de los antepasados esclavos, en especial de las mujeres negras, es fundamental. Esta teología se distingue porque entra en diálogo con manifestaciones religiosas diferentes a la cristiana como el candomblé y la santería, de allí que el tema del diálogo interreligioso se vuelve central. Como la mayoría de la población negra es pobre y discriminada, esta teología tiene muy presente esa realidad en su quehacer teológico [9].

Me parece que la teología feminista negra latinoamericana y caribeña tiene mucho que contribuir a las dos teologías anteriores para que de una vez por todas se tome en serio el racismo presente en todas las teologías, las iglesias y otras instituciones y la sociedad. Además, el llamado constante a los símbolos sagrados le recuerda a la teología feminista de la liberación recuperar siempre esa dimensión sagrada de los símbolos, tan capital en la humanización de todos los seres.

Desafíos: Por la síntesis que se plantea, esta teología toca casi todas las dimensiones importantes y los énfasis propuestos por las otras dos teologías. De hecho, las otras dos deberían tener siempre presente los desafíos de la teología feminista negra. Con todo, cabe recalcar que esta teología no debe olvidar el desafío de la feminización de la pobreza la cual también, según las estadísticas, es negra; así como la ética de la sexualidad interesada en la salud y los derechos reproductivos de las mujeres.

[8] "La teología negra latinoamericana como un espacio de descubrimiento y afirmación del sujeto", en: *Pasos* (San José, DEI) No. 89 (2000), pp 41-45.

[9] *Hermenéutica bíblica negra feminista*, disponible en: http://ar.geocities.com/rebilac_coordcont/artículos.

4. Hermanadas en la diversidad

Estas son las tendencias que observo dentro del grupo de teólogas de la ASETT. Puede que haya más corrientes feministas. Sin embargo, son las más notables. Estas teologías comparten varias cosas: todas acogen con agrado las teorías de género y otras teorías feministas; la experiencia de las mujeres desde la vida cotidiana es tan fundamental en las tres como lo es la reflexión sobre el cuerpo. Hay una preocupación en las tres por la violencia contra la mujer, y todas de algún modo se preocupan por las mujeres pobres y su liberación. Aun así, cada una de las teologías feministas mencionadas posee un enfoque particular. No se oponen sino que se desafían mutuamente. Me parece importante que cada teología crezca con su propio horizonte, tomando siempre en cuenta y con seriedad los desafíos planteados por las otras teologías feministas hermanas. Asimismo es de suma importancia no olvidar las diversas corrientes o teorías feministas seculares, que bien pueden iluminar el pensamiento teológico.

Para terminar quisiera enfatizar la necesidad de que estas teologías, de carácter profundamente liberador, siendo producidas en América Latina y el Caribe, siempre incorporen en su quehacer teológico, desde sus diversas ópticas, tres aspectos vitales para las mujeres:

- *La feminización de la pobreza,* cuyo color, no debemos olvidar, la mayoría de las veces es moreno y negro.
- *La violencia contra la mujer,* llevada a la reflexión teológica como uno de los temas esenciales que ven en ella la marca visible del pecado estructural de la sociedad patriarcal.
- *Una ética de la sexualidad.* Este desafío es más difícil por las estructuras eclesiásticas, no obstante, la realidad de las mujeres pobres y el horizonte de liberación de las teologías feministas exige que poco a poco se asuman teológicamente los temas de los derechos reproductivos y las orientaciones sexuales, y vayan dejando de ser tabú.

Es algo muy positivo que estas teologías ahora están hablando menos de método y produciendo más pensamiento teológico feminista. Mucho de ello aún sin escribir.

La teología india en la matriz latinoamericana
Una larga lucha de resistencia al modelo impuesto

*Eleazar López Hernández**

1. Raíces de la teología india

La teología india, que ha hecho su aparición clara y consistente en los últimos veinte años de la Iglesia latinoamericana, no surge *ex nihilo*, es decir, como por arte de magia o generación espontánea, sino que es continuidad, repensamiento o reelaboración de lo que ya existía aquí en la época precolombina, y también de los mejores aportes de la fe cristiana traída por la Iglesia en los primeros cincuenta años de la *evangelización fundante* de lo que ahora somos. En consecuencia, lo que llamamos teología india no ha surgido en coyunturas eclesiales recientes, viene de muy antiguo, y no puede considerarse obra de los pastores de la Iglesia, pues es acción

* Pertenece al pueblo zapoteca del istmo de Tehuantepec, México. Es sacerdote, teólogo, filósofo y humanista. Miembro fundador del Movimiento de Sacerdotes Indígenas de México, participa en la Pastoral Indígena de México y de América Latina desde 1970. Pertenece al Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas. Fundador de la Asociación Ecuménica de Misionólogos de América Latina. Asesor de la CLAR e integrante de Amerindia y la ASETT.

colectiva de bases indígenas, de líderes autóctonos y asimismo de servidoras/es eclesiales de la causa indígena.

Sus antecedentes más remotos son las religiones indígenas que marcaron la vida de nuestros pueblos antes de la llegada de la Iglesia hace quinientos años, y que sobreviven en la religiosidad popular indígena de nuestro tiempo. Pero no cabe duda de que la emergencia actual de la teología india tiene que ver igualmente con la maduración de las semillas de tolerancia y optimismo misionero puestas en estas tierras por los mejores exponentes de la primera evangelización de América (1524-1574). Esos profetas y visionarios, a contracorriente y en medio de "luces y sombras", elaboraron para los pueblos a los que sirvieron propuestas misioneras y misionológicas de respeto, diálogo y colaboración con la espiritualidad indígena que, aunque fueron acalladas poco tiempo después, se mantuvieron latentes en espera de nuevos momentos favorables. Y esos momentos se están haciendo realidad en los tiempos recientes.

Después de los primeros cincuenta años, la etapa misionera terminó y dio paso a la implantación de la Iglesia colonial, con todas sus estructuras y esquemas de administración diocesana y parroquial, que prácticamente abandonó a las poblaciones nativas, por haberse reducido éstas a su mínima expresión a consecuencia de la guerra de conquista, las enfermedades, los trabajos forzados y las encomiendas. Con mayor razón, los pueblos indígenas que no fueron entonces incorporados a la sociedad colonial, manteniéndose al margen de ella, de hecho no fueron objeto de ninguna acción misionera o pastoral de la Iglesia durante gran parte de los quinientos años.

Es recién en la segunda mitad del siglo XX, cuando de nueva cuenta se da en la Iglesia latinoamericana una preocupación seria por las poblaciones nativas, empujadas ahora a la extinción total por la avanzada de los grandes proyectos del mundo capitalista y neoliberal. Es cuando estos grupos humanos salen de su letargo de siglos y se atreven a caminar por sí mismos en medio de las vicisitudes de la historia, cambiando la estrategia de automarginación, que busca evitar el contacto destructor con el mundo de afuera, para asumir estrategias de visibilización y participación crítica en la sociedad envolvente. Es en este último contexto en el que surge y se desarrolla la llamada Pastoral Indígena, la teología india y la Iglesia autóctona, que coincide con la lucha indígena por sus derechos colectivos, la autonomía y el autogobierno.

2. Parteros del resurgimiento

Muchos ilustres personajes de nuestro tiempo han tomado parte activa en orden a hacer posible este tiempo de *kairós* para los pueblos indios y para la Iglesia. Resaltan a la vista algunos pastores de renombre, como Samuel Ruiz, Leonidas Proaño, Bartolomé Carrasco, Julio Cabrera, José Llaguno, Arturo Lona, Víctor Corral, Edwin Kräuter y otros. También algunos teólogos altamente valorados, como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Clodomiro Siller, Xavier Albó, Margot Bremer. Y desde luego muchas otras figuras, tanto hombres como mujeres de las mismas comunidades autóctonas, quienes han sido los verdaderos fermentadores de la masa eclesial y la emergencia indígena actual; sus nombres se guardan en la memoria de las comunidades.

Pero existen además contribuciones que podrían pasar inadvertidas, ya que no se expresan en grandes y brillantes textos teológicos que se recojan en libros de mucha circulación, sino que llevan a cabo una labor más callada aunque primordial por ser de logística o de articulación de procesos, siendo como los bastidores de los tejidos indígenas que ponen el marco fundamental para luego tejer los bordados multicolores de nuestros pueblos.

3. Teología india y teología de la liberación

A pesar de opiniones en sentido contrario, la teología de la liberación ha sido ciertamente uno de los mejores aportes de América Latina y el Caribe a la Iglesia universal. Su aparición inmediatamente después del Concilio Vaticano II coincide con el despertar de conciencia en este continente respecto a que ha llegado la hora de la liberación de las mayorías empobrecidas, y que los cristianos poseemos una energía espiritual capaz de contribuir a la transformación de las estructuras injustas del continente a fin de construir, con la fuerza del Evangelio de Cristo, relaciones nuevas de justicia y paz verdaderas. Con la teología de la liberación, la Iglesia se pone del lado de quienes son los predilectos de Dios, aquellos por quienes vale la pena optar y comprometerse para la construcción del Reino.

En la fase inicial de la teología de la liberación, marcada por la categoría de "pobres", a los indígenas nos veían incluidos en esas mayorías empobrecidas enfatizando, si se necesitaba, que éramos "los más pobres de entre los pobres" y que, por eso, merecíamos

una atención mayor y especial de parte de los pastores de la Iglesia. Sin embargo, no fue tan fácil para los luchadores sociales y teólogos de esa fase aceptar la importancia de nuestra diferencia cultural y religiosa como forma de una larga lucha de resistencia al modelo social que se nos impuso; más de uno sospechaba que los indios carecíamos de conciencia de clase por ser un tanto "pequeño burgueses", con ideas bastante románticas, mágicas o atrasadas de la vida y lucha social. Varios teólogos de la fase inicial de la teología de la liberación no supieron acercarse a los indios y, en consecuencia, no se nutrieron de nuestra sabiduría ancestral, porque la consideraban cosa del pasado o supersticiones de las que debíamos ser liberados.

Quienes, en la segunda fase de la teología de la liberación, se atrevieron a acercarse a los indios, se dieron cuenta de la fuerza liberadora que tienen nuestras culturas milenarias y de las alternativas de futuro que se hallan en la experiencia de vida y de Dios, y que alientan a nuestros pueblos en su terca esperanza de "otro mundo posible". Fueron estos "adelantados" quienes dieron origen a la tercera etapa de la teología de la liberación, al descubrir que en el "amanecer del indio" se estaba gestando el nuevo sol de vida para toda la humanidad. Así abrieron las puertas de la teología latinoamericana y caribeña a la diversidad de rostros humanos del continente: indios, negros, mestizos, mujeres, jóvenes. Varias temáticas indígenas, como el respeto por la diversidad cultural, el amor a la madre tierra y la búsqueda de la armonía humana, social y cósmica, empiezan a ser asumidas ahora por connotados teólogos de la liberación; asimismo, la metodología indígena de tomar el agua de nuestras propias fuentes para irrigar la vida de la humanidad en el futuro, es ya bastante común en las teologías de América Latina y el Caribe.

Ciertamente no fue fácil la incorporación de la teología india en la mesa de los teólogos de la liberación. Todos/as tuvimos que hacer caminos, a veces dolorosos, de superación de prejuicios sociales, sistemas de pensamiento, categorías de análisis y actitudes de relación humana que dificultaban el encuentro de hermanos que simplemente éramos diferentes.

4. Modalidades de la teología india en América Latina

En los tiempos actuales, tres formas distintas de vivir y expresar la teología india se están manifestando en la escena

latinoamericana y cada una merece nuestra atención de analistas, pastores, acompañantes o actores de ellas dentro de:

- Las iglesias.
- La tradición propia de los pueblos, sin depender de las iglesias.
- Los movimientos sociales indígenas, en luchas muy concretas por la autonomía, la tierra, el agua, los servicios necesarios a la comunidad.

4.1. Dentro de las iglesias

Quizás la teología india más conocida ahora es la que llevamos a cabo miembros indígenas de las iglesias, al poner en diálogo la experiencia religiosa ancestral de nuestros pueblos con los aportes recibidos de la fe cristiana. Aquí se ubican los encuentros de teología india maya en Chiapas, Yucatán, Guatemala, Honduras y El Salvador; también los encuentros latinoamericanos o continentales de teología india.

Siguiendo la tradición de los misioneros profetas del inicio de la evangelización, fue en este contexto que nos atrevimos a emplear el término "teología" —tan en uso en los ámbitos eclesiales— para poner nombre a nuestra forma especial de relacionarnos con Dios y de entender desde ahí nuestra misión en la tierra, al igual que nuestra participación en la Iglesia. De modo que a la experiencia religiosa que nuestros/as hermanos/as de base viven de manera espontánea y sin elucubraciones, le aplicamos la conceptualización utilizada en la Iglesia, a fin de darnos a entender y lograr la aceptación de nuestro ser y de nuestra palabra, que articulamos desde la trama fundamental que nos da la experiencia de Dios.

Los impulsores de este camino hemos sido principalmente sacerdotes, pastores, religiosas y laicos indígenas. Pero se han unido además otras personas que no son indígenas: obispos y teólogos que ven con buenos ojos este camino y lo acompañan y respaldan con sus contribuciones de autoridad eclesial o de la academia eclesiástica. Igualmente algunas autoridades de la jerarquía de nuestras iglesias se han unido a este camino: el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), y con él se han involucrado incluso miembros de la curia romana y hasta los dos últimos papas. Del

lado evangélico, el CLAI (Consejo Latinoamericano de Iglesias) que ha involucrado al Consejo Mundial de Iglesias (CMI).

Existen asimismo instituciones u organismos de iglesia, que han tomado como su tarea primordial acompañar, servir y hacer más fuerte el proceso de la teología india: por ejemplo, el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI, México); el Consejo Indigenista Misionero (CIMI, Brasil); el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA, Argentina); las Comisiones o Coordinadoras Nacionales de Pastoral indígena (CONAPI, de Guatemala, Paraguay y Panamá) y varias instituciones más que se han unido a la Articulación Ecuménica Latinoamericana de Pastoral Indígena (AELAPI). Esta articulación ha sido factor de conciencia, formación y organización para la acción conjunta de iglesias locales en orden a fortalecer el avance de la pastoral indígena y la teología india en toda América Latina. Y lo ha hecho a través de talleres, encuentros, foros, simposios e intercambios de experiencias.

Destacan los seis encuentros continentales de teología india (de 1990 al 2009), que han abierto espacios de diálogo intraeclesial sobre temáticas que afectan la vida de las comunidades indígenas y la participación de éstas en la Iglesia. Con los resultados de este caminar teológico, poco a poco se han ido superando los recelos y prejuicios que antes dificultaban la inculturación y apropiación indígena de la Iglesia; se ha pedido perdón por atropellos causados a los pueblos a causa de la agresiva acción eclesial durante quinientos años y se están abriendo cauces a una más plena participación de los indígenas en la Iglesia.

La máxima expresión de este cambio de actitud eclesial es la canonización que hizo el papa Juan Pablo II del indio Juan Diego, embajador de la Virgen de Guadalupe. En ella la Iglesia busca reconocer oficialmente no sólo que los indios somos capaces de llegar a los altares, sino que podemos *ser cristianos sin dejar de ser indígenas*. Juan Diego se presenta así como modelo de vida que enseña a los demás el camino hacia Dios.

Sin duda, esta teología india está ganando un lugar importante dentro de las iglesias. Ya no es algo que se realiza a escondidas, en lo privado o las cuevas, sino algo que se actúa abiertamente y se puede dialogar sobre ello tanto en la Iglesia Católica como en las Iglesias evangélicas. Ninguna otra teología ha logrado posicionarse dentro de la Iglesia, involucrando a las bases y autoridades eclesiásticas, en tan poco tiempo. Si seguimos

avanzando en este camino, ciertamente conseguiremos mayores resultados.

Una crítica que algunos hacen a quienes promovemos esta modalidad de teología india es que, por querer ser fieles a la Iglesia y a la tradición propia del pueblo, corremos el riesgo de quedar mal con ambos, sin lograr ser lo que antes eran nuestros pueblos, ni llegar a ser lo que la Iglesia quiere que seamos. Podemos quedar "nepantla", como decían algunos indígenas nahuas en la primera evangelización, esto es, en medio de dos mundos religiosos sin identificarnos con ninguno de los dos. Los más críticos afirman que las iglesias normalmente funcionan como una tela de fibras demasiado fuertes, que va a rasgar la tela suave y fina de los pueblos indígenas.

4.2. Dentro de la tradición propia de los pueblos

Hay hermanos indígenas que viven la experiencia de Dios según la tradición religiosa de los pueblos y dan razón de ella al modo ancestral, es decir, con mitos y explicaciones que toman de la sabiduría de los mayores. Normalmente no la llaman "teología", sino creencia propia, palabra antigua, voz de las abuelas y abuelos o sabiduría de los pueblos. Muchos de ellos sienten temor o desconfianza de los dirigentes de la Iglesia y no quieren que haya intervención eclesiástica sobre su experiencia religiosa. Lo que desean es experimentar a Dios con autonomía religiosa, esto es, sin injerencia de las iglesias. Ejemplos de esta forma de teología son los sacerdotes mayas de Guatemala, los lonkos de Chile, los yatiris de los Andes y líderes religiosos de otros pueblos, que mantienen las tradiciones anteriores a la llegada de los españoles o que viven la religiosidad popular cristiana al margen del control de la institución eclesiástica, en las mayordomías, peregrinaciones y fiestas patronales de los pueblos.

Este tipo de teología tiene gran impacto y fuerza en nuestra gente de base, y constituye en América Latina la expresión mayoritaria de la vida religiosa y cristiana del pueblo. Y, aunque no la llamen teología india, de hecho lo es en su contenido de fondo.

Dentro de este movimiento hay algunos que insisten en la necesidad de buscar lo más puro indígena. Y a veces se tornan agresivos con los que pretenden incorporar cosas nuevas o hacer cambios en las tradiciones. Ellos quisieran conservar las cosas como en el pasado, sin innovaciones o incorporaciones modernas

o cristianas que, en su opinión, echan a perder lo auténtico indígena. Pero otros, al intentar convergencias con ellos, nos preguntamos ¿qué es lo auténticamente indígena? ¿Sólo el pasado remoto?

Debemos reconocer que es complicado dialogar con hermanos que están legítimamente temerosos de ser agredidos. Porque no es fácil buscar fidelidad a la tradición, exigiendo autenticidad e incluso *pureza étnica*, sin caer en el riesgo de quedar atrapados en el pasado con una identidad fosilizada. Las culturas indígenas evolucionan interactuando con el entorno y los nuevos desafíos que se presentan. Por eso, lo que las comunidades indígenas incorporaron de manera consciente en su tradición cultural o religiosa durante estos 500 años, ya forma parte de la identidad de nuestros pueblos y no se puede suprimir sin menoscabo de lo que ahora somos. No obstante, hacer entender esto sin superar antes la desconfianza hacia las instituciones eclesiásticas, es prácticamente imposible.

4.3. Dentro de los movimientos sociales indígenas

En la actualidad el mundo indígena se ha puesto de pie y lucha por su vida, por sus derechos, ya no en forma aislada sino en conjunto con otros pobres del planeta y con otros miembros de la gran familia humana. Quienes impulsan la participación indígena en esos procesos se han percatado de que, si apenas entran como un número más de la masa de pobres, se pierden, aportan poco y terminan siendo manejados al arbitrio de otros. En cambio, si recurren a la memoria histórica y energía cultural y religiosa de su pueblo, entonces encuentran que la mayor fuerza para luchar es precisamente su diferencia cultural y religiosa. Esto es lo que están ahora explicitando en las luchas conjuntas de la humanidad, con una resonancia casi inmediata en los corazones resecos de los demás, que no encuentran donde asir sus esperanzas. Esto, que los hermanos indígenas llevan a cabo en los foros civiles para dar razón y sentido a la lucha por la vida, es también teología india que no se desarrolla en el templo y en espacios sagrados, sino en los ámbitos profanos de la economía, la sociedad y la política.

En esta línea hay numerosos movimientos indígenas que tienen que ver con la tierra, el agua, el maíz, y que quizá nacieron civilmente sin ideas religiosas, pero en el camino se percataron de que su fuerza reside en la experiencia de Dios que tienen como

pueblos ancestrales. De ahí que ahora acuden a esas fuentes y a los mitos, para dar fuerza a su lucha. Acuden a los mayores y a las sabias y sabios de nuestros pueblos, aunque no le llaman teología india, sino pensamiento, sabiduría o cosmovisión indígena.

Cuando conectan esa sabiduría profunda con la lucha, ésta se torna más fuerte y la propuesta tiene más impacto en la sociedad. Esto lo vimos muy claro en el movimiento zapatista de Chiapas, que al principio solamente hablaba con palabras tomadas de fuera como "lucha de clases", pero de inmediato retomó la *palabra antigua* de los pueblos como sueños y utopías movilizadoras de la lucha por la tierra, que interpela al conjunto de la nación mexicana. Lo mismo ha sucedido en los Foros Sociales Mundiales, donde se juntan movimientos de todas partes del planeta; ahí se ha visto que la palabra indígena tiene que ver con la raíz común de la humanidad y que, por eso, puede ayudar a diseñar "otro mundo posible", donde quepamos todos/as.

Por la experiencia reciente, quienes nos hallamos involucrados en la emergencia teológica indígena actual hemos llegado a la conclusión de que es muy importante que las tres modalidades de hacer teología india se acerquen, se den la mano y unan fuerzas, para impactar más en la sociedad y las iglesias, a fin de que haya futuro para todos/as. La base común para las tres es la teología india fundante u originaria, vale decir, la manera en la que nuestros antepasados se hicieron de un rostro y corazón propios, al encuentro y colaboración con Quien es nuestro Creador y Formador, El que nos da la Vida, la Pachamama, Quien nos lleva en su regazo de Madre-Padre. Esto que forjó el alma indígena en el pasado, nos fue heredado en la trasmisión de nuestra cultura y perdura hasta nuestros días ajustándose e interactuando con los nuevos desafíos y propuestas venidas del exterior. Acudir a esta fuente común, como cueva o matriz de origen, a la que debemos honrar con una fidelidad en lo esencial, es el único modo de superar las diferencias que las circunstancias históricas nos han traído no sólo como problema, sino también como riqueza adquirida.

Cuando logremos descubrir lo que nos une y podamos discernir sin descalificaciones nuestras diferencias, distinguiendo lo que efectivamente es trigo y lo que es cizaña, entonces vamos a lograr que las tres modalidades actuales de hacer teología india colaboren estrechamente para bien de nuestros pueblos y de la humanidad.

5. A modo de conclusión

He tratado de mostrar cómo el nuevo contexto actual de la teología india es resultado de acciones de búsqueda conjunta como Iglesia, para responder satisfactoriamente a las interrogantes planteadas a esta vertiente de la teología latinoamericana. No ha sido fácil construir puentes de diálogo fructífero entre quienes apoyamos y quienes impugnan la teología india; con todo, el hecho de que pastores y teólogos decidimos poner por delante actitudes de respeto y comunión con quien piensa diferente, por encima de los recelos y las desconfianzas mutuas, está dando sus frutos. Lo que prueba que también para la Iglesia, se cumple el dicho popular: "Dialogando se entiende la gente".

Como he dicho en reiteradas ocasiones, tomando prestadas palabras de profetas de nuestros tiempos como Samuel Ruiz y Leonidas Proaño, ciertamente estamos presenciando, en América Latina, la irrupción de los pobres en la historia. Pobres que traen a cuestas, además de todo el peso de su miseria, su ilusión por la vida que hay que engendrar para el futuro.

La irrupción actual de las teologías indias, con su gama amplia de matices, es un llamado de vida para todos y en especial para la Iglesia, que en la búsqueda indígena de Dios hallará razones para rejuvenecerse y seguir luchando por el Reino de Dios, que de igual modo nuestros pueblos anhelan profundamente a través de sus mitos y utopías. Las teologías indias de hoy tienen mucho que aportar a la Iglesia y la humanidad. Y los indios abrimos con gusto nuestras tilmas para mostrar y ofrendar las flores de nuestros pueblos. Esperamos que los demás miembros de la Iglesia, superando sus miedos y recelos añejos, reciban con el mismo gusto estos aportes. Asimismo, los pueblos indígenas tenemos mucho que aprender del caminar milenario de la Iglesia. Ojalá que podamos acceder a ese patrimonio de la humanidad mediante un diálogo abierto y respetuoso con quienes son sus celosos guardianes: pastores y teólogos/as.

Hoy podemos rescatar y hacer avanzar las propuestas utópicas de la primera evangelización, impulsando dentro de las sociedades nacionales y de la Iglesia propuestas alternativas que se planteen proféticamente frente a modelos de sociedad contrarios a la vida y la libertad de los hijos de Dios, para hacer posible la verdad sinfónica de la humanidad y de Dios.

Una teología con rostro negro. Historia y desafíos

*Silvia Regina de Lima Silva**

En los últimos treinta años, en la teología de la liberación latinoamericana se da un florecimiento de diferentes experiencias teológicas. La teología afrolatinoamericana de liberación es una "negra hermosa" que nace en ese tiempo fecundo. Ha sido fruto de diversos procesos e iniciativas que tienen a la comunidad negra como protagonista, al mismo tiempo que comparte otras experiencias teológicas con participación de personas, grupos e instituciones que son parte de este caminar. Compartimos con alegría y gratitud algunos momentos, marcos importantes en la historia de la teología afrolatinoamericana de liberación, destacando su relación con la Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (ASETT).

* Brasileña, reside actualmente en Costa Rica. Trabaja en el DEI. Obtuvo una maestría en Ciencias Bíblicas y está concluyendo su doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura.

1. Dios ha hablado a nuestros antepasados y antepasadas

La presencia y herencia africana es una de las grandes riquezas de América Latina y el Caribe. Los negros africanos que llegaron al continente en el siglo XVI trajeron consigo una profunda experiencia religiosa que podemos identificar como una primera teología negra liberadora. Para recuperar el aporte de esta herencia cultural religiosa africana como reflexión teológica, es necesario entrar en la palabra "teología", forzar sus estrechos límites, abrirla y pasar a concebirla como las experiencias de vida de las comunidades, las tradiciones e historias de liberación de los pueblos que son alimentadas por la fe. "Dios, habiendo hablado muchas veces y de diferentes maneras a nuestros padres, por los profetas, por Jesús..." (Hb 1, 1); creemos que nos ha hablado también por medio de nuestros antepasados africanos.

En los países donde existió la esclavitud negra, las religiones africanas fueron espacio de resistencia donde se guardó la vida y la dignidad. La recuperación de estas historias liberadoras es un primer desafío para una teología negra liberadora, dado que estas tradiciones no se encuentran en un libro sagrado. Están guardadas en la memoria de su pueblo, en la tradición oral, cantos, historias de los orígenes, símbolos, costumbres alimenticias, rituales relacionados con los momentos importantes de la vida, en los velorios, los *chigualos*, los *alabados*, en la vivencia cotidiana de sus miembros, en las ceremonias y cultos celebrados por estas comunidades. No sería posible profundizar la riqueza de ese universo en el espacio de esta reflexión. Esa tarea ha sido asumida por las religiones afrobrasileñas, afrocubanas y sus distintas expresiones afrolatinoamericanas. Es una fuente, un plato lleno que se nos ofrece a todas/os. Esa fuente, igualmente, ha nutrido e inspirado el trabajo de reflexión teológica en el espacio teológico cristiano ecuménico. Ésta ha sido la experiencia de la teología afrolatinoamericana y caribeña (TALC).

2. Una teología con rostro negro

La TALC es una reflexión teológica que parte de sujetos negros, mujeres y hombres, teólogas, teólogos, agentes de pastoral de comunidades católicas, evangélicas, y que ha sido construida en diálogo con las tradiciones y religiones afroamericanas.

La teología de la liberación originó en América Latina y el Caribe un proceso creativo de reflexión marcada por la dimensión ética, crítica y profética de la experiencia cristiana. En la raíz de la teología de la liberación está la experiencia de Dios en los pobres. Esta teología, asumida como lugar de experiencias liberadoras para y desde los pobres, ha inspirado y acompañado el despertar de diversos grupos y movimientos sociales. Éstos asumen el reto de relacionar el proceso de búsqueda de justicia, de construcción de nuevas relaciones sociales, con la tarea de reflexionar sobre la acción de Dios que se da en esos procesos de lucha por la liberación. La TALC es expresión de este fecundo momento y este movimiento donde se expresan las voces de nuevos sujetos teológicos, negros y negras, unidos a otras voces y procesos de reflexión, como son los de los pueblos originarios, las mujeres, los campesinos latinoamericanos y caribeños. Son nuevas voces, nuevos rostros que traen consigo nuevos métodos, nuevas temáticas e incluso nuevas comprensiones de lo que es la teología. Por eso se puede afirmar que la TALC es parte de las teologías de liberación en América Latina y el Caribe, se origina dentro de ese movimiento teológico, se nutre de él, pero asimismo lo desafía.

La TALC se inserta dentro de un movimiento más amplio de la reflexión acerca de la negritud en la sociedad y las iglesias. La preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en 1979 en Puebla, fue un momento en el cual se hizo presente la preocupación por la situación de los afrodescendientes en el continente. El documento final de la conferencia menciona de forma breve la realidad del pueblo negro, ubicando a sus hombres y mujeres como los más pobres dentro de los pobres:

> ...en la situación de extrema pobreza generalizada, debemos reconocer en la vida real, el rostro sufriente de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela en los rostros de los afroamericanos que viviendo marginados y en situaciones deshumanas, pueden ser considerados como los más pobres entre los pobres (Puebla 34).

Estas palabras son el resultado de la movilización de grupos de negros, de teólogos/as y agentes de pastoral en la preparación de la asamblea, y significó una motivación para el trabajo teológico y pastoral en el ámbito de las comunidades. Un año después de la conferencia de Puebla, en 1980, se realizó en Buenaventura, Colombia, el Primer Encuentro de la Pastoral

Afro en América Latina (EPA), con participación de negros y negras de diferentes países. Los encuentros de EPA siguieron y el último, el número XI, tuvo lugar en la ciudad de Panamá, del 3 al 7 de agosto de 2009. Los encuentros de pastoral afroamericana surgieron como iniciativa de los mismos agentes de pastoral que realizaban trabajos junto a las comunidades negras. Dentro de las iglesias evangélicas este trabajo ha sido impulsado por el Consejo Mundial de Iglesias (CMI) y, a escala regional, por el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI). Una expresión de este compromiso fue la creación del Programa de Lucha contra el Racismo, en el año 1968. La reflexión teológica negra es resultado de un conjunto de procesos vivenciados por las comunidades afroamericanas, acompañado por instituciones, iglesias, grupos y personas solidarias.

3. La teología afrolatinoamericana y caribeña y la ASETT

Los grupos de negros del movimiento social, la organización de negros y negras agentes de pastoral de iglesias católicas y evangélicas, la organización de encuentros de pastoral afro a escala latinoamericana y caribeña, fueron importantes espacios que contribuyeron a la organización de la comunidad negra y despertaron la necesidad y urgencia de una reflexión teológica que alimentara esos procesos liberadores. Es dentro de este contexto que se realizó la Primera Consulta Ecuménica sobre Teología y Cultura Negra, organizada por la ASETT, celebrada en Brasil, en julio de 1985, con el tema: "Identidad negra y religión". La consulta, que contó con treinta participantes de ocho países de América Latina y el Caribe, marcó el inicio de un proceso de sistematización a escala continental de experiencias hasta entonces locales de reflexión teológica negra. La consulta fue seguida por un programa dentro de la ASETT, que se encargó de llevar adelante esta propuesta de reflexión.

La II Consulta Ecuménica de Teología y Culturas Afro-Americana y Caribeña se realizó en São Paulo, Brasil, del 6 al 12 de noviembre de 1994, con el apoyo de la ASETT y otras entidades. "Afro-América, culturas y teología" fue la temática que convocó a los setenta participantes, entre ellos teólogos, teólogas, profesionales de las ciencias sociales, pastores y pastoras, sacerdotes, agentes de pastoral y líderes de las religiones

tradicionales africanas. Los seis talleres de trabajo de la consulta posibilitaron un acercamiento a las preocupaciones presentes en la reflexión teológica negra en ese período. "Teología negra feminista latinoamericana", "Negritud, proyectos políticos y nuevo orden mundial", "Teología de la liberación, fe y prácticas afro-religiosas", "Biblia y comunidades negras", "Vivencia litúrgica", fueron las temáticas profundizadas. El diálogo con las religiones afro estuvo presente desde la conferencia inaugural pronunciada por el obispo católico negro, Dom José Maria Pires, quien terminó su exposición afirmando que:

> Frente a la historia del pueblo negro, alimentada por su fe en el Dios de la vida, estoy de acuerdo con el Padre François de L'Éspinay, cuando afirma que "Dios habla de formas muy diferentes que se complementan una a la otra y que cada religión posee un depósito sagrado: la palabra que Dios le dijo" (II Consulta Ecuménica, 32).

Pasaron once años para que llegara la III Consulta Ecuménica. Ésta se realizó en la ciudad de São Paulo, en octubre de 2003, con la participación y colaboración del Programa Teología y Negritud de la ASETT. Esta tercera consulta daba continuidad a las anteriores y buscaba evaluar y tomar el pulso del trabajo de la teología negra en los últimos años. "Teología afroamericana: avances, desafíos y perspectivas", fue el tema de la consulta. Las temáticas de género, movimiento negro, movimientos sociales e identidad, religiones afro, hermenéutica bíblica, educación y negritud, ecumenismo y diálogo interreligioso, entraron en un enriquecedor diálogo con la reflexión teológica. El mensaje final de la consulta hizo un reconocimiento especial al pueblo hermano de Haití, que en el año 2004 celebraba el bicentenario de su emancipación.

Las consultas ecuménicas resultaron en la formación de dos importantes grupos que animan el trabajo de la teología negra en América Latina y el Caribe: el Grupo Atabaque de Cultura Negra y Teología, que se reúne en Brasil con participantes de diferentes estados/provincias, y el Grupo Guasá, que nuclea participantes de los países de la región andina. La Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana (CETELA) ha acompañado el proceso de formación de estos grupos, principalmente del Grupo Guasá, y posibilitado la realización de los encuentros de reflexión.

4. Características, temáticas principales y desafíos

La TALC empieza como una teología narrativa, recogida en el intercambio de diálogos y experiencias entre los afrodescendientes. En su inicio, trataba temas más inmediatos relacionados con las situaciones conflictivas vividas por la comunidad negra: racismo; exclusión en el mundo del trabajo; los negros, la educación y textos didácticos; discriminación y práctica eclesial; religiones afro y discriminación racial; mujer negra, sexismo y racismo, entre otros. Los temas se han diversificado, ampliado y profundizado, si bien la relación con la realidad se mantiene como una clave teológica. Es una reflexión que se realiza desde la cotidianidad, recuperando cuestiones relacionadas con la lucha por la supervivencia, con los contextos de pobreza, racismo y exclusión que han marcado la vida e historia de los afrodescendientes. Pero el análisis se amplía hacia las causas y los efectos de la discriminación, relacionándolos con realidades y conceptos como la globalización, la permanencia de estructuras "coloniales", el imperialismo y los procesos de construcción del conocimiento, incluyendo la teología.

La comunidad negra en América Latina y el Caribe vivencia la negritud desde la diáspora. Por esta razón y dada la dificultad de acceso a una historia contada desde los afrodescendientes, para esta teología es de gran relevancia la memoria histórica. Por memoria se entiende el rescate de elementos históricos del pasado, y de igual modo la relectura y reconstrucción de esta historia a partir de personajes, imágenes y símbolos que refuerzan el sentido y sentimiento de identidad cultural del pueblo.

El cristianismo llegó a los negros y negras de una forma impuesta en el contexto de la colonia y la esclavitud. Los bautismos forzados, los cambios de nombre, las religiones tradicionales africanas tratadas como manifestaciones diabólicas, hicieron que desde un inicio las experiencias religiosas de origen africano fueran vividas de manera clandestina. Tal situación originó lo que se ha llamado sincretismo religioso o catolicismo afro-popular. Más que de un sincretismo cabe hablar de un paralelismo religioso. Cada experiencia religiosa, la cristiana (católica o protestante) y la afrodescendiente, conservan por un lado sus características, su lugar, pero por otro se comunican entre sí, con una dinámica muy particular, a partir de los deseos, los sentimientos y las necesidades cotidianas. Esta realidad religiosa ha originado el desarrollo de temáticas como inculturación, diálogo interreligioso, pluralismo religioso, macroecumenismo.

La realidad descrita anteriormente como asociada a la permanencia de la práctica de las religiones de origen africano, sobre todo en países como Brasil con el candomblé, Cuba con la santería y Haití con el vodú, ha desafiado a la reflexión teológica latinoamericana y caribeña a crear nuevos conceptos capaces de visualizar las relaciones entre estas religiones y las iglesias cristianas. Se trata de relaciones personales, interpersonales e intrapersonales, como lo que ocurre con el paralelismo religioso antes mencionado. Considerando esta preocupación surge el concepto de macroecumenismo. El término emergió en la Primera Asamblea del Pueblo de Dios, realizada en Quito, Ecuador, en 1992. La expresión busca la inclusión de las diversas prácticas religiosas afro e indígenas dentro de la reflexión teológica y del movimiento ecuménico.

La relectura negra de la Biblia ha sido otro espacio de reflexión que emergió de la TALC. Es una lectura que refuerza la dimensión de los pobres como criterio para la elección divina, independientemente de la etnia a que se pertenezca. Cuatro claves han caracterizado la lectura negra:

- La primera es la experiencia de encuentro con el Dios liberador. Esta teología, que ha marcado asimismo la perspectiva hermenéutica de la teología de la liberación, es asumida por los negros como la complicidad de Dios en los esfuerzos y compromisos en la búsqueda de una vida con justicia, rompiendo las exclusiones impuestas por el racismo.
- La segunda clave es asumir el ser creado a imagen y semejanza de Dios como principio de dignidad, de valoración y recuperación de la autoestima.
- La tercera clave es más bien una corriente de investigación y propuesta de lectura de los textos bíblicos que está atenta a la recuperación de la presencia de los negros y negras en ellos. Eso ha significado dedicar especial atención a las genealogías bíblicas, a la geografía presentada en los textos donde aparecen los nombres de personajes o lugares referentes a África. Otro elemento que considera esta lectura son los aspectos antropológicos y teológicos que unen tradiciones y costumbres presentes en la Biblia, con tradiciones de pueblos de origen africano.
- Por último, como cuarta clave, está una lectura poscolonial y antiimperialista que busca deconstruir las lecturas racistas de los textos, utilizados para discriminar y justificar procesos

de dominación y sumisión de un grupo y de un pueblo sobre otro. La lectura se vuelve sobre el pasado colonial que ha marcado la formación de imaginarios que permanecen en las relaciones sociales, al mismo tiempo que está atenta a los procesos de dominación que se dan en distintos ámbitos, incluso que se manifiestan en el "imperialismo" que rige las relaciones internacionales del mundo actual.

La teología negra feminista. La realidad de las mujeres negras, más que un tema, ha sido una perspectiva teológica que se destaca dentro de la reflexión de la TALC. La teología negra feminista en América Latina y el Caribe nace de un doble desafío.

- El primero es el de cuestionar y deconstruir la teología patriarcal que en el continente ha asumido un rostro masculino, blanco y elitista, fomentando una teología machista, etnocéntrica y clasista. Esta teología patriarcal hegemónica, que es expresión del poder colonizador en el pasado, sigue siendo cómplice y partícipe de los sistemas actuales de dominación.
- El segundo desafío es el de proponer una reflexión que parta de la experiencia de fe vivida por las mujeres negras. Pensamos la teología como un nuevo espacio donde las mujeres negras se pueden encontrar para compartir, pensar y proclamar sus experiencias-presencias liberadoras de Dios. La lucha contra la discriminación, el sexismo y el racismo, hace que esta teología esté enraizada en los movimientos y las organizaciones de los empobrecidos y empobrecidas y en otros grupos que comparten situaciones semejantes de exclusión y buscan juntos otro mundo posible y una sociedad que respete la vida, proteja a los más débiles, posibilite a cada una y a cada uno ser con dignidad en las diferencias. La construcción de las alternativas es otro importante lugar teológico de donde emerge y del cual se nutre la teología negra feminista.

La TALC es una voz profética, una invitación y un desafío permanente al cristianismo a salir del estrecho marco exclusivista y entrar en la dinámica dialógica del Espíritu, aprendiendo a escuchar las múltiples y diversas palabras de Dios. Esa teología se suma hoy a la búsqueda de nuevos paradigmas de relaciones interpersonales, pero también sociales, en un mundo donde

la propuesta de relaciones basadas en el mercado muestra su decadencia.

La teología negra, "negra hermosa", ha compartido su camino con diferentes grupos, movimientos, instituciones y personas. Se levanta con toda dignidad, belleza, reconoce su historia y sus múltiples herencias... herencias en los antepasados africanos y herencia cristiana liberadora. Esa "negra hermosa" ha encontrado corazones cálidos y cariñosos donde reposar, con quien compartir.

Bibliografía

Antonio Aparecido Da Silva (org.), *Teologia afroamericana: II Consulta Ecumênica de Teologias y Culturas Afroamericana y Caribeña.* Quito, Ediciones Afroamérica/Centro Cultural Afroecuatoriano, 1998.

Marcos Rodríguez Da Silva, *Teología afro-latinoamericana: primer ensayo ecuménico para una teología negra de la liberación.* Quito, Ediciones Afroamérica/Centro Cultural Afroecuatoriano, 1990.

Maricel Mena López y Peter Theodore Nash (orgs.), *Abrindo sulcos: para uma Teologia Afro-americana e caribenha.* São Leopoldo, Sinodal, 2003.

José Geraldo Rocha, *Teologia e negritude: um estudo sobre os agentes de pastoral negros.* Santa Maria, Gráfica Editora Pallotti, 1998.

Silvia Regina de Lima Silva, "Despertando as forças libertadoras do corpo e do texto: Bíblia e negritude", en: *Negra sim, negro sim, como Deus criou: leitura da Bíblia na perspectiva da negritude.* São Leopoldo, EST-CEBI, 2006.

AA VV, *Beber de fuentes distintas: teología desde las mujeres indígenas y negras de Latinoamérica.* Quito, CMI/CLAI, 2002.

AA VV, "Mundo negro y lectura bíblica", en: *RIBLA* (Quito, RECU/DEI) No. 19 (2000).

AA VV, *El negro y la Biblia.* Quito, Ediciones Afroamérica/Centro Cultural Afroecuatoriano, 1992.

III Conferencia del CELAM, 1979. Participación de los teólogos de la liberación en Puebla

*Cecilio de Lora**

1. Soplaban vientos...

...de intensidad y dirección variables... Corría el año 1978. Aún se sentía en las Iglesias de América Latina y el Caribe la fuerza profética de Medellín: su opción por los pobres; la animación de las comunidades eclesiales de base y el despertar de nuevos ministerios laicales; el llamado a la liberación, al modo de Jesús, y la fuerza de una educación liberadora... Y una larga enumeración de intuiciones vivificantes que nos obligaría ahora a recorrer los dieciséis documentos de aquella II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (26 de agosto al 16 de septiembre de 1968) [1]. Bajo la égida de don Manuel Larraín, dom Helder Câmara

* Nació en Larache, entonces protectorado español de Marruecos, y es sacerdote marianista. En 1965 se trasladó a Colombia, donde vive su compromiso con los más necesitados y la defensa de los derechos humanos. Trabaja con los campesinos y la población negra, creando nuevos idearios de convivencia social y alternativas de modelos económicos.

[1] Después de haber participado en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, como adjunto al secretario general del CELAM, en aquel entonces monseñor Eduardo Pironio, hoy Siervo de Dios, fui invitado por la

y una pléyade admirable y ejemplar de pastores —imposible enumerarlos aquí— que marcaban valientemente el caminar del pueblo, se pretendía aplicar a nuestra pastoral latinoamericana y caribeña la fuerza del Vaticano II.

Pero de igual modo comenzaban a agitarse otros aires, en particular a partir del nuevo CELAM que nació en Sucre, Bolivia, en su reunión del 15 al 23 de noviembre de 1972, y del nuevo secretario general, el obispo auxiliar de Bogotá, Alfonso López Trujillo. Cambia el personal del Secretariado que había trabajado fuertemente en Medellín, con Eduardo Pironio a la cabeza. Se extiende por muchos sectores un sutil rechazo de la II Conferencia, una desconfianza de su validez y hasta un descrédito de algunos de sus actores. Se tachó de *peritocracia* el resultado de las reflexiones y proyecciones de aquella asamblea que marcó un momento eclesial decisivo, no sólo para América Latina y el Caribe sino también para otros rincones de la Iglesia universal.

El CELAM, reunido en Puerto Rico para su XVI Asamblea ordinaria a finales de 1976, sugirió a Pablo VI la celebración de una III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Y el Papa, que ya había inaugurado la de Medellín en el primer viaje de un pontífice a América Latina y el Caribe, aceptó la sugerencia y encargó al CELAM la preparación del evento. Poco a poco se fueron perfilando los detalles: la conferencia se celebraría en Puebla de los Ángeles, México, en 1978, décimo aniversario de Medellín, y tendría como tema "La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina", recordando que el sínodo romano de 1974 se centró precisamente en la *evangelización* que dio lugar a la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, verdadero testamento espiritual de Pablo VI. La fecha y el tema eran precisos para *corregir* la marcha de nuestra Iglesia desde Medellín.

El CELAM contaba con dos años por delante para su preparación y enseguida puso manos a la obra. Lo primero fue preparar un *Documento de consulta* (DC), ampliamente difundido a fines de 1977. Este documento, en el que se perciben ya claras señales de rechazo a las líneas fundamentales de Medellín, desencadenó reacciones muy significativas tanto en el seno de varios episcopados (brasileño, peruano y otros) como en las bases de las iglesias particulares.

CLAR a coordinar el grupo de teólogos religiosos que ayudaron *desde fuera* en el desarrollo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla. Las siguientes notas se basan fundamentalmente en los datos recogidos en mi diario personal de aquellos días.

De acuerdo con la consulta realizada, el CELAM preparó el *Documento de trabajo* (DT) que debería servir de base a las reflexiones de Puebla y que fue publicado en la primera quincena de septiembre de 1978. Poco antes, en agosto de este año, muere Pablo VI. Juan Pablo I, su sucesor, muere de manera inesperada el 29 de septiembre del mismo año, pero ya antes había convocado la conferencia para ser inaugurada el 12 de octubre de 1978. En estos momentos previos se sucedieron sorpresas dolorosas con relación a las listas de participantes. No aparecían en ellas Pironio ni Arrupe; no figuraban la CLAR ni expertos de la línea de la teología de la liberación. Se confirmaban los temores ya públicamente compartidos. El cardenal Aloisio Lorscheider, franciscano brasileño, presidente del CELAM y miembro del trío presidencial de la conferencia, asumió entonces la responsabilidad inmediata de la preparación y amaneció una cierta esperanza con relación a la asamblea de Puebla.

Elegido más tarde papa Karol Wojtyla, como Juan Pablo II, decidió inaugurar personalmente la III Conferencia el 27 de enero de 1979. Viajó por cinco días a México no sin antes aterrizar en Santo Domingo el día 26. Aumentó la esperanza: en el mismo aeropuerto de Santo Domingo el Papa "quiere reservar su recuerdo y saludo más entrañable a los pobres...". Y poco después, en la homilía de su primera eucaristía celebrada en América, Juan Pablo II destaca cómo "Jesús anuncia la salvación, ese gran don de Dios que es la liberación de todo lo que oprime al hombre...".

2. ...pero el Aliento de Dios fue más fuerte...

...y aleteó de modo admirable sobre Puebla..., no sin dolores y sobresaltos como veremos enseguida. Sin embargo, fue necesario detenerse en el *contexto histórico*, muy brevemente recordado más arriba, para mejor entender lo que significó el texto de esta III Conferencia que se prolongó del 27 de enero al 13 de febrero de 1979. En el Seminario Palafoxiano de la diócesis de Puebla, se congregaron al fin 191 obispos y se vio recortada la presencia y las responsabilidades de religiosos y laicos con relación a Medellín.

Ante esta situación, la CLAR decidió convocar a Puebla a un importante grupo de teólogos de distintas congregaciones y países, la mayoría miembros del equipo de teólogos de la misma CLAR: Leonardo Boff, ofm, de Brasil; Ricardo Antoncich, sj, de Perú; Ronaldo Muñoz, sscc, de Chile; Camilo Maccise, ocd, Jorge

Domínguez, ofm, y Miguel Concha, op, los tres de México; y Cecilio de Lora, sm, de Colombia. Junto a ellos, y llamados en varios casos por obispos que querían contar con sus aportes, se encontraban Gustavo Gutiérrez, José Comblin, Jon Sobrino, Clodovis Boff, Segundo Galilea, Alfonso Castillo, Frei Betto, Luis del Valle, Gilberto Gorgullo, João B. Libânio, Luis Alberto Gómez de Sousa, Hugo Echegaray, Juan Hernández Pico, Pedro Trigo, Munárriz, Fernando Danel, Bernal, Javier Jiménez Limón, Enrique Dussel, José Ignacio González Faus, Beltrán Villegas, Xabier Gorostiaga, Luis Sereno, Arnaldo Zenteno, Luis Ramos, Pablo Richard, Hugo Assmann, Roberto Oliveros, Carlos Bravo... y más, sin duda. (Por razón de la brevedad obligada no se citan las congregaciones religiosas a que muchos de ellos pertenecen, la nacionalidad ni la especialidad. Todo ello puede encontrarse en obras históricas especializadas). Destaco al final de esta lista la presencia enriquecedora de Sergio Torres. Hay que señalar que junto a este numeroso grupo actuaban asimismo *por fuera* (torpemente nos llamaron el *CELAM paralelo*), en la misma línea de pensamiento y servicio, otros grupos como Mujeres para el Diálogo, con sede en la Cuernavaca que animaba con generosidad don Sergio Méndez Arceo, para quien tampoco hubo cupo en la conferencia, y el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS), bajo la inspiración admirable e incansable de Pepe Álvarez Icaza.

3. ...para caminar

...hacia una nueva esperanza... Si Medellín fue como el *bautismo*, Puebla sería la *confirmación*, expresó lapidariamente Jon Sobrino.

No faltó trabajo abundante al grupo de teólogos y científicos sociales *de fuera*, encuadrados bajo la denominación, tal vez demasiado genérica, de *teólogos de la liberación*. Tras varios y densos momentos de preparación, organización interna y distribución de funciones, de identificación de líneas de trabajo, quedó claro que nuestra tarea debería ser de sincera colaboración, sin ninguna animosidad contra nada ni contra nadie. Y pronto pusimos manos a la obra.

El mismo día de la inauguración, tras la eucaristía inicial presidida por Juan Pablo II en la gran explanada del Seminario Palafoxiano, muchos nos retiramos —estábamos divididos en

varias residencias— a un recio convento franciscano colonial, en la cercana ciudad de Cholula. Allí vimos por televisión y grabamos el discurso del Papa con el que se daba inicio a las tareas de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Apenas terminó, y cuando compartíamos de manera acalorada reacciones en torno a las palabras del Papa, recibimos una llamada telefónica del cardenal de São Paulo, el franciscano Paulo Evaristo Arns, pidiéndonos un comentario, una relectura del discurso papal. Nos pusimos de inmediato a trabajar. Nos dividimos la tarea. Confrontamos las diversas partes de nuestra reflexión y, al día siguiente, Gustavo, Sergio y Cecilio fueron a presentarle a dom Paulo el resultado de nuestros desvelos. Le pareció bien y añadió algunas observaciones. Inmediatamente, a multiplicarlo —¡los medios eran rústicos!— y a introducirlo en la conferencia con algunos integrantes de la CLAR que estaban *dentro de* ella. La primera copia fue entregada a dom Aloisio, miembro de la Presidencia. Se agotaron los ejemplares [2] y tuvo resonancia en la asamblea. Posteriormente, el discurso inicial de dom Aloisio [3], con el que se inauguraban los trabajos, concluía señalando los principios de "comunión y participación para llegar a la verdadera y auténtica liberación". El mismo dom Aloisio nos envió su saludo y apoyo, animándonos en el trabajo emprendido.

La conferencia se dividió en 21 comisiones que debieron elaborar diversos borradores, confrontarlos, someterlos a votación... hasta llegar al texto que hoy conocemos (alterado en algunos párrafos ya en el texto definitivo, después de la votación final, como muestran estudios críticos bien documentados, antes de salir hacia el Vaticano para su aprobación). A esas comisiones se añadió después una más, llamada "de empalme", que tuvo una importante responsabilidad en todo el desarrollo de la conferencia.

Pues bien, a poco de comenzar nuestras tareas, empezaron a pasar por nuestra sala de trabajo un buen número de obispos que pedían contribuciones concretas y exigentes. Las distribuíamos en nuestros grupos de trabajo, correspondientes a las comisiones de la conferencia. Recordamos con emoción especial la llegada de don Oscar Romero (era el 2 de febrero). Dejamos todo y lo rodeamos con afecto y agradecimiento. Desde su sencillez y sinceridad nos

[2] Este texto fue recogido de forma resumida por la revista *Christus* de México, Nos. 520-521 de marzo-abril de 1979, "Comentario al discurso de Juan Pablo II", pp. 106-108, y, en forma completa, por la revista *Páginas*, de Perú, Vol. IV, Nos. 21-22, abril 1979, bajo el título "Teólogos comentan", pp. 38-47.

[3] Texto publicado en *Christus*, *op. cit.*, pp. 103-105.

pidió unas notas sobre *el Jesús histórico* del que estaban hablando *adentro*. Le encaminé a nuestro grupo de cristología, compuesto por Jon Sobrino y Leonardo Boff. Más adelante nos llegaría incluso una petición especial de la comisión de empalme pidiéndonos orientación acerca de las opciones pastorales que deberían marcar la conferencia.

El trabajo era intenso y los medios escasos. Se trabajaba hasta altas horas de la noche para hacer llegar las contribuciones solicitadas al comenzar las tareas del nuevo día. La conferencia no estuvo exenta de tensiones, tanto en el interior de la Asamblea [4], como a partir de los ataques de una parte de la prensa no sólo a nuestras personas y trabajos, sino también a la misma Presidencia de la conferencia [5]. ¡Ya había anunciado Jesús que nos maltratarían por causa de Él!

4. Sergio de nuevo...

...y el amor a la Iglesia... El día 1º de febrero anoté en mi diario: "Todo nuestro equipo se alegra con la alegría de Sergio Torres. Después de un doloroso tiempo ha podido reencontrarse hoy y reconciliarse con el Cardenal de Santiago. Compartimos su alegría".

La experiencia de Puebla, *desde afuera*, fue la experiencia de un gozoso y apasionado amor a la Iglesia. Con dolorosos sinsabores, como apenas se ha insinuado. Todos comulgamos en ese amor y Sergio fue uno de sus animadores. Nos cansamos, pero no nos rendimos. Rezamos juntos por López Trujillo tras la aparición de su infausta carta. No respondimos a los insultos que nos dirigieron. Cuando ya se había acabado nuestro trabajo propiamente tal,

[4] Particular importancia tuvo la carta de Alfonso López Trujillo a don Luciano Duarte Cabral, publicada por el periódico *Uno más Uno* de la ciudad de México el día 1º de febrero, en la que se hacía referencia en términos muy indebidos al cardenal Pironio, al padre Arrupe, a la CLAR... y otros.

[5] El 11 de febrero la Presidencia emitía un "Comunicado de prensa" reclamando a la prensa respeto y, el 14 de febrero, en la eucaristía final, el arzobispo de Puebla, monseñor Rosendo Huesca, en su homilía, pidió perdón a los obispos acusados de marxistas... Los textos se encuentran en la revista *Paginas*, *op. cit.*, pp. 65s. Al terminar la conferencia se organizó una manifestación por el centro de Puebla con pancartas, en contra de la teología de la liberación, y un periódico de la ciudad publicó en primera página que esa teología era dañina a la empresa... hechos que no ocurrían desde las manifestaciones en torno a los primeros concilios del cristianismo, como comentaban con satisfacción algunos de nuestro grupo.

pues llegaba el tiempo de las votaciones, elaboramos un par de páginas para nuestro comportamiento, tituladas "Criterios de acción con relación a Puebla". De acuerdo con ellos partimos para diversos lugares de México para llevar, los primeros, la buena noticia que allí se había trabajado. Y ello, no sin antes celebrar una inolvidable eucaristía de despedida y de envío, comprometidos todos en hacer vida lo vivido en Puebla.

En Sergio admiramos y agradecimos todos tanto su capacidad de organización y coordinación —bien manifestada en tantas otras empresas por él llevadas a cabo— como, una vez más, su amor a la Iglesia explicitado luego en algunas de sus publicaciones con relación a Puebla [6].

[6] Sergio Torres, "Puebla 1979", *Theology in the Americas* (New York) No. 7 (1979).

III Conferencia del CELAM, 1979. El significado teológico-pastoral de Puebla

*José Comblin**

La conferencia del CELAM en Puebla en 1979 fue un gran debate entre los dos sectores de la Iglesia latinoamericana y caribeña. Por un lado, había un poderoso movimiento de reacción contra Medellín. Por el otro, estaban sus defensores. Entre nosotros pensábamos que el combate había terminado en un empate. Con todo, fuimos más activos en la recepción de la conferencia y logramos hacer prevalecer la opinión de que era la victoria de Medellín. En la historia, Puebla quedó asociada a Medellín. De hecho, hay textos que reafirman e incluso profundizan las tesis de Medellín. Pero, por otro lado, hay una mayoría de textos insignificantes que repiten lo de siempre y expresan el pensamiento de los conservadores. Sin embargo, no hubo ninguna condenación de los movimientos pastorales nacidos de Medellín.

* Doctor en Teología y uno de los principales exponentes de la teología de la liberación. Llegó a Brasil en 1958. Fue profesor en diversos institutos. Vivió 10 años en Chile y durante otros 15 colaboró en Riobamba, Ecuador. Publicó más de 70 libros y 350 artículos. En los últimos años vivió en Paraíba, nordeste de Brasil, dedicado a la formación de laicos y misioneros, y donde murió en 2011.

Al frente del partido conservador, que quería el rechazo de Medellín, estaba la curia romana que, al día siguiente de Medellín, inició una ofensiva vigorosa para destruirla. En Puebla estaba como presidente el cardenal Sebastiano Baggio, quien ya se había convertido en enemigo personal de todos los grandes obispos de Medellín. El hombre escogido para ejecutar la política de destrucción de Medellín fue Alfonso López Trujillo, muy joven todavía cuando fue elegido, aunque muy ambicioso, quien se percató de que luchar contra el marxismo en América Latina y el Caribe era el medio más seguro para ascender en la jerarquía. Aplicó el programa romano con una eficacia que sorprendió incluso a los más optimistas de la curia.

López Trujillo fue nombrado secretario general del CELAM en la asamblea de Sucre en 1973 —por imposición de la curia y contra la voluntad de los obispos—, por intermedio del nuncio quien invocó una supuesta voluntad del Papa, lo que era ciertamente falso. El nuevo presidente impuesto era Eduardo Pironio, un santo, pero un hombre muy débil sin ninguna posibilidad de discutir con López Trujillo. Éste fue el dictador del CELAM, seis años como secretario general, cuatro como presidente y cuatro más, durante la presidencia de Antonio Quarracino, en los cuales sin ocupar ningún cargo logró que éste fuera un juguete en sus manos. López Trujillo suprimió todo lo que las presidencias anteriores habían hecho, despidió a todos los que habían colaborado con el CELAM e hizo de él una máquina de guerra contra Medellín.

Esa máquina de guerra desarrolló una campaña continental contra la II Conferencia. El tema principal era que Medellín había sido mal interpretada y era necesario dar la correcta interpretación. Más tarde, el cardenal Joseph Ratzinger se inspiró en ese modelo para organizar su campaña contra el Vaticano II, que según él había sido mal interpretado, y realizó un sínodo para dar esa verdadera interpretación. El CELAM organizó encuentros, simposios, seminarios y conferencias para divulgar ese tema básico.

Los temas que divulgó fueron los siguientes: la teología de la liberación es marxismo; la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) es magisterio paralelo; las comunidades eclesiales de base son una Iglesia popular separada de la jerarquía. Había que extirpar esos enemigos de la Iglesia. Ello sería obra de la próxima conferencia del CELAM que se celebró en Puebla en 1979.

1. Los pasos previos

El CELAM publicó en 1977 un *Documento de consulta* que suscitó un inmenso movimiento de rechazo. Había sido redactado por los más reaccionarios colaboradores de López Trujillo. La reacción fue fuerte, incluso en Europa. El documento fue retirado. El cardenal Aloisio Lorscheider, quien era el presidente, mandó que otro grupo preparase un nuevo *Documento de trabajo*, publicado en 1978. La Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB, por sus siglas en portugués), ya había preparado un documento alternativo. El *Documento de trabajo* era mucho mejor, aun así la conferencia no lo tomó en cuenta y comenzó todo de nuevo.

Cuando se abrió la asamblea, el CELAM ya sabía que sería un triunfo para López Trujillo. Él llegaba como triunfador. Sabía que podía contar con el apoyo casi total de las delegaciones de Venezuela, Colombia, México, Argentina y con gran parte de los obispos centroamericanos. Fieles a Medellín serían la mayoría de Brasil, Chile, Perú y algunos pocos de las demás conferencias. No obstante, el CELAM tuvo la obligación de permitir una presencia de la CLAR, su archienemigo. Como compensación, todos los teólogos de la liberación fueron excluidos y los teólogos admitidos en el recinto escogidos por su acuerdo con el nuevo CELAM. Para impedir el contacto peligroso con los teólogos excluidos, los movimientos ultrarreaccionarios de México montaron tres barreras que aislaban a los obispos de toda contaminación. Sin embargo, no les fue posible evitar los contactos y que textos preparados por los teólogos proscritos penetraran dentro del recinto.

Hubo algo que López Trujillo no había considerado: *Evangelii nuntiandi*, publicada en 1975, fue citada abundantemente en Puebla. La encíclica usaba mucho la palabra liberación, que se quería extirpar, y a cada paso los defensores de Medellín invocaron el documento de Pablo VI.

2. El discurso del Papa

El 27 de enero de 1979 se inauguró la conferencia de Puebla. El primer día estaba reservado al discurso del Papa. Ese discurso era esperado con sentimientos encontrados. Estaba dividido en dos partes. La primera, se refería a los problemas internos de la

Iglesia. El Papa lanzó el tema de "los maestros de la verdad", que había de ser el tema básico de todo su pontificado. El discurso empezó con una defensa de la "Verdad".

En la "Verdad" sobre Cristo, el Papa denunciaba "las falsas lecturas" de la Biblia, que hacían de Jesús un revolucionario violento. Era asumir las acusaciones más gratuitas de los enemigos de Medellín.

En la "Verdad" sobre la Iglesia, el Papa hacía dos denuncias: primero, sobre la separación entre Iglesia y Reino de Dios; segundo, sobre la Iglesia popular separada de la Iglesia institucional.

En la "Verdad" sobre el hombre, no había denuncia particularizada.

Esta parte del discurso del Papa fue como una bomba. Las circunstancias hicieron que se exagerara el alcance de las denuncias. Para los más conservadores, el Papa había dicho todo lo que había que decir y no había necesidad de continuar la conferencia. Para los defensores de Medellín, el Papa asumía las acusaciones del CELAM y le daba pleno apoyo.

Los teólogos de la liberación, quienes habían sido excluidos de la conferencia, se encontraban en la ciudad. Redactaron inmediatamente una declaración en la que expresaban que concordaban con todo lo que decía el Papa, pero que todo eso no se aplicaba a América Latina y el Caribe porque aquí no había nada de eso.

La segunda parte del discurso fue muy diferente. El Papa habló de la Iglesia en medio de los problemas sociales. Esa parte se inspiró en la *Evangelii nuntiandi*, incluso en su lenguaje de liberación. Además, el viaje del Papa a México fue un triunfo inimaginable. En sus discursos él fue muy contundente en proclamar la necesidad de buscar la justicia y luchar contra la miseria de las inmensas masas. Sobre todo en los discursos de Oaxaca a los indígenas y de Monterrey a los obreros, el Papa utilizó palabras muy fuertes que fueron citadas varias veces en el documento final de la conferencia. Con esa segunda parte renació la esperanza. Nació la fórmula tantas veces citada durante todo el pontificado: que el Papa era conservador en los problemas de la Iglesia, y mas abierto y sensible en los problemas sociales.

Al día siguiente, el discurso del cardenal Lorscheider, presidente de la asamblea, tuvo un acento distinto. El cardenal dijo que el gran desafío de América Latina y el Caribe era la inmensa pobreza y la situación de injusticia vivida por las grandes masas.

Entonces, empezó la conferencia. Los primeros pasos fueron decisivos. Primero, el reglamento propuesto por el CELAM fue rechazado. Fue instituida una comisión "de empalme" que prácticamente dirigiría los trabajos, dejando de lado la dirección del CELAM. La comisión tenía cinco miembros: Marcos Mc Grath, de Panamá; Juan Antonio Flores, de Santo Domingo; Luis Bambarén, de Perú; Luciano Mendes de Almeida, de Brasil; y Justo Laguna, de Argentina. Mendes de Almeida la dirigió. De los cinco, cuatro se situaban más bien en la izquierda, y Laguna, quien quería darse fama de abierto, tenía, como todos los argentinos, las manos atadas por los militares.

Después, la conferencia rechazó el programa de trabajo presentado por López Trujillo y adoptó el programa alternativo presentado por Mendes de Almeida. Fueron creadas 21 comisiones, cada una de las cuales redactaría su texto. El texto final fue el elaborado por las comisiones.

Se temía que la conferencia fuera dirigida por López Trujillo y, en realidad, la orientación fue dada en cada momento por Mendes de Almeida. Se trataba de una personalidad excepcional y, por eso, fue duramente castigado y perseguido por la curia romana.

3. El aporte de las comisiones

El trabajo de la conferencia se hizo casi por entero en las comisiones. Cada comisión hizo cuatro redacciones. Finalmente, la asamblea votó todos los textos de las comisiones. Con todo, el texto de la comisión 18, de la opción por los pobres, tuvo 43 votos en contra. En esta comisión, hubo resistencia en torno a la acción de la Iglesia en la sociedad nacional e internacional. En la comisión 1, que trataba de la visión de la realidad latinoamericana y caribeña, hubo mucha oposición en los debates y se hicieron correcciones. La descripción de la situación social era particularmente fuerte. Éstas fueron las comisiones más cercanas a Medellín.

La comisión 2 tenía por objeto la verdad sobre Jesucristo. Era la doctrina tradicional sin referencia a la vida humana y muerte de Jesús.

La comisión 3 se ocupaba de la verdad sobre la Iglesia. Se tomaron como base las declaraciones del Papa sobre el Reino de Dios y la Iglesia popular. Lo importante, sin embargo, fue que el texto tomaba como eje de la eclesiología el tema del pueblo de

Dios, que algunos años más tarde fue condenado por el cardenal Ratzinger y la curia romana, y eliminado definitivamente del discurso vaticano.

En la comisión 4, sobre la dignidad humana, hubo consideraciones interesantes, si bien faltaron referencias a la situación de América Latina y el Caribe.

La comisión 5 tenía por tema la evangelización. Quedó en la doctrina de la *Evangelii nuntiandi.*

En la comisión 6, sobre evangelización y promoción humana, se esperaban duros debates, no obstante hubo acuerdo para que el texto fuera redactado por López Trujillo y Helder Câmara, los dos polos opuestos. Ahí estaba el tema delicado de la liberación. Los dos redactores se inspiraron en la *Evangelii nuntiandi,* lo que era satisfactorio porque no condenaba nada y dejaba abierto el tema de la liberación.

La comisión 7 fue de los argentinos: trataba de evangelización, cultura y religiosidad popular. En la práctica, esa evangelización consiste en mantener todo lo que existe sin añadir nada. La religiosidad popular era la bandera de la Iglesia argentina, levantada por la mayoría de sus teólogos. Pero no se explica en el texto por qué después de 500 años de religiosidad popular los pueblos latinoamericanos y caribeños permanecen tan pasivos, sumisos y alienados.

En la comisión 8 el tema era evangelización, política e ideologías. Lo importante fue que se condenó la Doctrina de la Seguridad Nacional que era la ideología de los gobiernos militares.

La comisión 9 trataba sobre la familia. Sin mucha novedad se repitió la doctrina conciliar, sin referencia a los problemas de la familia de los pobres.

La comisión 10 tenía por tema las comunidades eclesiales de base. En la comisión estaban varios cardenales de la curia y obispos del ala más conservadora. El primer texto que elaboraron despertó verdadera indignación en la asamblea y tuvieron que hacer otro más aceptable, que evitaba cualquier condenación. Sin embargo, nada se decía de la relación entre parroquia y comunidad de base. Más tarde, esa cuestión fue la justificación de la parroquialización de dichas comunidades.

El texto de la comisión 11 sobre el ministerio en la Iglesia, repitió la doctrina del Concilio.

Se esperaba con curiosidad lo que pasaría en la comisión 12 que hablaría de la vida consagrada. La CLAR era uno de los

importantes acusados. Nada sucedió. Ninguna alusión, lo que mostró que las denuncias hechas desde el CELAM carecían de fundamento. Había otras motivaciones, que los de aquel tiempo recordarán fácilmente.

En la comisión 13 sobre los laicos, la doctrina conciliar referente al protagonismo de los laicos fue exaltada y desarrollada. Pero, como siempre, no se propuso ninguna medida institucional. Los laicos permanecen sin derechos. Tienen que contentarse con buenas palabras.

La comisión 14 tenía por tema la pastoral vocacional. No planteó ninguna novedad.

En la comisión 15 se trataba sobre la liturgia, los sacramentos, la piedad popular. Sin novedad.

En la comisión 16 sobre catequesis, educación, medios de comunicación, se dijo lo de siempre. Principios generales válidos para todos los continentes, sin referencia especial a América Latina y el Caribe.

La comisión 17 tenía por objeto el ecumenismo. No hubo nada muy positivo. Trató de justificar la ausencia de diálogo con los protestantes. Los pentecostales fueron tratados como secta. No se analizó el crecimiento del pentecostalismo, que ya era sensible en aquella época.

Y llegamos a la famosa comisión 18, que tenía que hablar de la opción por los pobres. Hubo debates muy acalorados. El texto aprobado asumió plenamente la doctrina de Medellín y la explicitó y elaboró en muchos elementos. Se convirtió en el texto más citado de Puebla. Para muchos, Puebla es el texto de la comisión 18.

El tema de la comisión 19 había sido propuesto para disminuir el destaque de la opción por los pobres. Era la opción por la juventud. No obstante, no se dijo nada original. La Iglesia no tenía mucho que ofrecerle a los jóvenes. En la práctica, ellos se inclinaron hacia los movimientos carismáticos o nuevos grupos de inspiración semejante.

La comisión 20 sobre los constructores de una sociedad pluralista, presentó bastantes sugerencias interesantes y fue también una de las comisiones relevantes de Puebla. Igualmente, la comisión 21 sobre la sociedad nacional e internacional estaba muy bien actualizada. Hubo una comisión 22 que se encargó de escribir una síntesis del documento. Esa síntesis fue muy buena y ayudó mucho a la divulgación de las enseñanzas de Puebla.

4. Las vicisitudes del documento final

Como se sabe, el texto final no pudo ser publicado y fue enviado a Roma. En Roma, manos misteriosas hicieron unas 500 correcciones que iban todas en el mismo sentido: debilitar lo que estaba en la orientación de Medellín y hacer restricciones. Pero, en total, lo esencial quedó, aunque debilitado.

Las impresiones que deja la lectura del documento confirman la recepción que recibió. En primer lugar, Puebla confirmó Medellín. Desapareció el tema de las falsas interpretaciones tan divulgado por el CELAM.

En segundo lugar, los temas de la II Conferencia estuvieron presentes en muchas comisiones: opción por los pobres y lenguaje de la liberación. Es evidente que tuvieron un papel preponderante la *Evangelii nuntiandi* y el vocabulario del Papa en sus diversos discursos. No hubo ninguna condena de la teología de la liberación, como se temía. Aquí también la campaña organizada por el CELAM fracasó.

En tercer lugar, las severas advertencias del Papa sobre las tres verdades no recibieron ningún destaque. A lo mejor sirvieron para impedir una doctrina cristológica y eclesiológica más elaborada, sin embargo no fueron invocadas para justificar condenas.

En cuarto lugar, se puso de manifiesto que en América Latina y el Caribe había dos corrientes bastante diferentes y, naturalmente, numerosos obispos de mentalidad conservadora pero abiertos, si bien sin ideas propias.

La primera corriente era la brasileña, la cual venció. Defendía la herencia de Medellín y la evolución a partir de ella: los pobres, la liberación, las comunidades, los religiosos insertos en el pueblo y la lucha en lo social y lo político.

La segunda era la argentina, concentrada en torno a la defensa de la religión popular tradicional, sin ninguna novedad para proponer. No recibió mucho apoyo.

Los obispos brasileños y sus aliados, chilenos y peruanos sobre todo, pudieron regresar a sus casas con la conciencia de haber desmontado la máquina de guerra del CELAM y salvado la herencia de Medellín.

Los teólogos de la liberación pudieron respirar un poco y aún gozaban de prestigio para divulgar en el continente el mensaje de Puebla. Para ellos, que estaban bajo la amenaza de ser condenados, fue un alivio temporal. Tenían la protección de Medellín y de Puebla.

5. Hacia dónde va la Iglesia

No obstante, el CELAM contaba con otros recursos. Pocos días después de Puebla, en Los Teques, Venezuela, en su asamblea ordinaria eligió la peor presidencia de su historia: Alfonso López Trujillo como presidente y Luciano Duarte como vicepresidente, copia fiel de López Trujillo; el secretario general fue Antonio Quarracino, argentino, futuro cardenal de Buenos Aires y gran admirador de los generales golpistas, muy débil intelectualmente. Sería un juguete en las manos de López Trujillo, quien más tarde hizo de él su sucesor.

Con esa presidencia, López Trujillo decidió recurrir a Roma. Convenció al cardenal Ratzinger y en 1984 se concretó la condenación que Puebla se había negado a formular. A lo mejor, la iniciativa puede haber sido de Roma, aunque de todos modos el CELAM no había depuesto las armas.

Pero, en lo inmediato, la recepción de Puebla fue muy buena. Las comunidades de base pudieron desarrollarse más, al igual que la lectura popular de la Biblia. Los obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas que se habían insertado en medio de los pobres, se sintieron aprobados y defendidos.

La curia romana no había conseguido controlar la conferencia de Puebla. Reflexionó acerca de las razones de su fracaso y para la conferencia de Santo Domingo estaba preparada. Mandó una fuerte delegación de prelados romanos y ejerció un control más severo de las posibles interferencias de los teólogos de la liberación. Nombró al secretario de la conferencia, que se reveló como un verdadero dictador, e impuso silencio a dos herederos de Puebla. Sin embargo, ésta es otra historia.

En todo caso, las conferencias de Medellín y Puebla existieron y dejaron documentos. Ya no se las puede suprimir. La conferencia de Aparecida en 2007 reafirmó su continuidad con ellas, si bien con poca convicción.

Desde Puebla, el mundo ha cambiado y América Latina y el Caribe y la Iglesia, también. Solamente habrá un nuevo Puebla, aplicado al mundo que cambió, si se prepara una nueva generación. Durante una generación, América Latina y el Caribe fue avasallada por el neoliberalismo y los grandes grupos económicos mundiales que lograron la destrucción de los movimientos sociales y la marginación creciente de inmensas masas de pobres, ahora expulsados de sus tierras y refugiados en villas miseria, tugurios, favelas o barrios populares indignos del

ser humano. Al lado de eso, han sido construidas nuevas ciudades del Primer Mundo para las clases privilegiadas. La distancia entre ricos y pobres ha crecido de manera vertiginosa. Ahora sobrevino una crisis de la que todavía no sabemos qué va a salir.

La Iglesia se ha adaptado al nuevo tipo de sociedad. Salvo algunos movimientos en Brasil, globalmente la Iglesia institucional se ha apartado de los desafíos sociales y políticos y se ha refugiado en su vida interna. Con el fin de los gobiernos militares, ella aceptó la ficción del retorno a la democracia. Una democracia en la que los pueblos carecen de voz. Pueden elegir a sus presidentes y representantes que nada harán de lo prometido, mientras el pueblo sigue quedando aplastado, con poca resistencia. Porque el poder real está en manos de las grandes fuerzas económicas mundiales. Los gobiernos y congresos en los países llamados democráticos, tienen que seguir el programa impuesto por esas fuerzas económicas.

La Iglesia no se ha atrevido a enfrentar esas fuerzas económicas que son las que elaboran e imponen la política y aplastan las fuerzas de los pueblos. Hace llamados a los poderes ficticios de las naciones, no obstante son buenas palabras que nunca tienen eficacia. El discurso reemplaza a la acción.

El desafío es volver a *Gaudium et spes*, que es lo que Aparecida no pudo hacer, y Medellín y Puebla habían hecho. ¿Hasta cuándo?

Historia de la fundación de Amerindia
Una memoria que se prolonga hasta nuestros días

*Pedro Acevedo**

Pretender escribir la historia de lo que llamamos hoy Fundación Amerindia es una osadía demasiado grande, ya que eso supone dedicar tiempo a reunir materiales, entrevistar a personas, conversaciones prolongadas con su fundador, el padre Sergio Torres González, y hacer borradores que puedan ir circulando entre diferentes personas que han sido protagonistas de esa historia y memoria que se prolonga hasta nuestros días.

Con esas salvedades y declaración de humildad (para resaltar las limitaciones de una empresa de esa naturaleza), es que podemos escribir estas páginas, que son el comienzo y la necesidad de hacer una historia más completa, más documentada y acompañada de una reflexión teológica y eclesial, donde encontraremos las razones de su caminar y sus aportes.

* De nacionalidad dominicana. Es religioso de La Salle. Hizo estudios de Filosofía, Educación en la Fe y Sagrada Escritura. Fue asesor latinoamericano y caribeño del Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos (MIIC-Pax Romana) y en la actualidad, lo es de República Dominicana. Integra el Grupo Amerindia. Fue secretario general de la CLAR y de la Conferencia Dominicana de Religiosos y Religiosas.

De algo debemos estar convencidos y convencidas al iniciar estas cortas reflexiones: el nacimiento, el desarrollo y la proyección de Amerindia no hubiesen sido posibles sin la dedicación, tenacidad —¿o acaso terquedad?— y fidelidad a la Iglesia y a las grandes opciones de Medellín y Puebla, del padre Sergio Torres.

1. Sobre los comienzos y la historia vivida

Es difícil precisar la historia de Amerindia, aun así, según la interpretación que le demos, podemos ubicar tres momentos importantes —¿o acaso nacimientos o refundaciones?—. El primer momento es alrededor de la III Conferencia General del Episcopado de América Latina y del Caribe, donde un grupo de teólogos, pastoralistas y personas comprometidas con la tradición eclesial de Medellín ayudaron a nuestros obispos y participantes con sus reflexiones. Es cierto que en ese momento ya había sido creada la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT), sin embargo, ellos no se involucraron, sino personas que ejercían su labor pastoral en América Latina y el Caribe. Podemos afirmar, sin lugar a dudas, que éstos son los comienzos de esta experiencia tan rica que hemos denominado Amerindia.

El segundo momento lo ubicamos alrededor de la IV Conferencia, celebrada en Santo Domingo, del 12 al 28 de octubre de 1992. Previo a la conferencia se dan los primeros pasos para la constitución "más formal" de Amerindia, pues se creó una Coordinación que empezó, casi un año antes, a trabajar en la búsqueda de fondos, contactos con teólogos y teólogas. Fue un trabajo arduo y se recorrieron muchos lugares de América Latina y el Caribe, los EE. UU., Canadá y Europa.

Amerindia se concibe, ella misma, como un grupo asesor de los obispos en esos eventos eclesiales, siguiendo siempre la fidelidad a la tradición eclesial de Medellín y Puebla. El trabajo de asesoría en la IV Conferencia rindió sus frutos, a pesar de todos los obstáculos que se conocieron alrededor de esa conferencia. Como sabemos, luego de dicha conferencia se produjo una especie de desencanto en todos los grupos eclesiales de América Latina y el Caribe y, como tal, Amerindia no escapó a esa situación. Hubo dos reuniones posteriormente, una de evaluación en São Paulo, Brasil, y otra con teólogos y teólogas en San José, Costa Rica. A partir de ese momento Amerindia entró en un período de receso hasta 1996, cuando se dio un encuentro, un *kairós*, yo diría, entre Sergio Torres

y mi persona, en Bogotá, que amerita contarse, porque ha sido el arranque definitivo de lo que hemos denominado Fundación Amerindia, hasta llegar a concebirse como una entidad jurídica.

Sergio Torres había sido invitado por el CELAM a dar unos cursos de teología en el ITEPAL (Instituto Teológico Pastoral para América Latina) y yo me encontraba en ese momento desempeñando las funciones de secretario general de la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos y Religiosas) y, después de una larga conversación, constatamos que:

- Vivíamos en ese tiempo, en toda América Latina y el Caribe, un momento eclesial difícil que nos llevaba a la dispersión y el aislamiento.
- No teníamos tampoco un grupo o un referente eclesial que convocara las iniciativas que se estaban dando en los distintos países o que reuniese a las personas que estaban dando pasos significativos, escribiendo o aglutinando a partir de la tradición teológica de Medellín y Puebla.
- Había una crisis en los movimientos apostólicos tradicionales de la Acción Católica, al mismo tiempo que un crecimiento de los movimientos más tradicionales que todos y todas conocemos.
- Si bien existían la CLAR y otras instancias eclesiales, no contábamos en aquel entonces con un grupo que pudiese reunir a obispos, religiosos, religiosas, laicos y laicas.

Ésas fueron las motivaciones y, desde ahí, empezamos un movimiento que abarcó las siguientes iniciativas: visitas a las agencias de financiamiento con el objetivo de buscar fondos; contactos con personas e instituciones en los distintos países de América Latina y el Caribe, los EE. UU., Canadá y algunos de Europa; de igual manera, se hicieron contactos con muchos obispos, responsables de revistas y editoriales católicas. Las respuestas fueron tan positivas y esperanzadoras, que nos retaron a continuar la marcha y a crear una estructura que animase ese caminar en el futuro.

Por otra parte, Amerindia dejó de concebirse como un grupo de teólogos y teólogas que asesoraba eventos eclesiales, y se transformó en un grupo amplio que reúne a obispos, teólogos, teólogas, laicos, laicas, religiosos, religiosas, pastoralistas, científicos/as sociales, sacerdotes y personas comprometidas en el ámbito de la Iglesia. Esta diversidad reunió desde 1996 a muchas personas

valiosas que encontraron en Amerindia un espacio privilegiado para informarse, llevar acciones comunes y encontrarse como personas comprometidas en el ámbito eclesial y con los pobres y excluidos/as de nuestro continente.

Unida a esta situación estaba, por así llamarlo, el modo de funcionar de Amerindia, ya que no pretendíamos tener una oficina permanente, salir a la luz pública e influir y opinar sobre lo que acontecía en la Iglesia ni, mucho menos, convertirnos en un grupo con una estructura rígida que significase un nuevo compromiso para cada persona que estaba en relación con nosotros y nosotras. Trabajamos con mucha discreción, no como una mera estrategia para ocultar cosas, sino como una forma de relacionarnos mejor y asegurar el trabajo que se iniciaba. Es bueno hacer notar que la misma naturaleza y el mismo compromiso de las personas implicadas en esta experiencia estaban impregnados de una fidelidad eclesial muy grande, por lo que nunca vimos la necesidad de salir a la palestra pública a ofrecer reflexiones, lanzar acusaciones y declaraciones de carácter público, que impidiesen seguir adelante, que crearan prejuicios o que atentasen contra las relaciones, el respeto y la unidad eclesial. Es importante hacer notar esa situación, como una muestra de adultez y de discreción, lo que no nos lleva a negar que el sufrimiento, la incomprensión y el hecho de no estar de acuerdo con actitudes, declaraciones y decisiones eclesiales también hayan estado presentes.

Tuvimos un primer encuentro en Bogotá, en 1997, donde se convocó a las personas que se habían contactado. Un segundo encuentro tuvo lugar en 1998, en Guatemala, y desde ese momento se tomó la decisión de reunir a los y las responsables de los grupos nacionales anualmente. De igual manera, empezamos con un mínimo de estructuración: nos agrupamos en regiones, siguiendo el esquema de la mayoría de las instituciones eclesiales en América Latina y el Caribe: Cono Sur (Brasil, Uruguay, Argentina y Chile); países bolivarianos (Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia y Venezuela); y México, Centroamérica, Panamá y el Caribe, se constituyeron en una sola región (México, Guatemala, Nicaragua, Honduras, El Salvador, Costa Rica, Panamá, República Dominicana, Puerto Rico, Haití y Cuba); en los EE. UU. y Canadá se crearon dos instancias de coordinación: el grupo que estaba reunido en torno de la pastoral hispana en los EE. UU. y dos contactos en Canadá (Toronto y Montreal). A partir de 2005, la región Caribe empezó a funcionar de manera separada, como una forma de lograr una mayor identidad y agrupar a los grupos nacionales, que eran ya una realidad.

En Europa, aunque no existiese una coordinación formal, manteníamos relaciones muy estrechas con las agencias de financiamiento y los religiosos y religiosas que ocupaban cargos congregacionales y vivían en Roma. Estos contactos, como veremos más adelante, fueron determinantes para el trabajo que se realizó en esa ciudad durante la celebración del Sínodo de América (16 de noviembre al 2 de diciembre de 1997).

Además de la regionalización anterior, se crearon dos estructuras más. La Coordinación ampliada, que la componían unas cinco personas, y un Comité más ejecutivo que lo componían dos personas. Esta estructura se fue transformando; para responder a algo más operativo, se creó el Comité Ejecutivo (que igualmente fue evolucionando en número, organización y funcionamiento), con una Secretaría Ejecutiva y una oficina permanente en Montevideo, que ha resultado de gran provecho para el desarrollo, el trabajo y la misma visibilidad de nuestra organización.

Desde sus inicios Amerindia contó con un grupo de obispos amigos, que llamamos Comisión Episcopal de Amerindia, y finalmente tenemos la presencia de un obispo, que hace el enlace con los demás obispos y siempre está invitado a nuestras reuniones de la Coordinación. Es bueno consignar que en nuestras asambleas continentales y caribeñas, al igual que en las regionales, siempre han participado obispos.

2. Organización, tareas y contribuciones

El trabajo inmediato que teníamos por delante era el siguiente: la organización de los grupos nacionales, su afianzamiento e institucionalización, de aquí que las visitas eran frecuentes y se multiplicaban los diálogos, llamadas telefónicas y contactos con obispos, personas e instituciones. Ligada a esta situación estaba la motivación para la participación, la lectura y el interés por la celebración del Sínodo Especial para América; la búsqueda de fondos y el intercambio de informaciones sobre lo que se hacía en la línea de la tradición eclesial de Medellín y Puebla. La conferencia de Santo Domingo, como tal, aportó muy poco en esta línea que pretendíamos llevar adelante aunque, como vimos anteriormente, el trabajo de Amerindia en esa conferencia fue importante y desafiante a la vez.

Para realizar la tarea de asesoría que nos habían solicitado previamente los obispos y participantes, auditores y auditoras

en el Sínodo Especial para América, se constituyó un equipo de trabajo, se dieron los pasos previos para buscar un local de trabajo, se crearon las condiciones para asegurar la comunicación desde Roma y se aseguraron los contactos en el lugar, con las personas que nos ayudaron durante la estancia en la Ciudad Eterna.

Haciendo un balance de la situación, nuestra participación fue muy positiva, si bien no faltaron acusaciones de que quisimos influir directamente en las decisiones del sínodo. Ante esta misma situación, y por respeto a los obispos, decidimos no participar en el trabajo de asesoría del Sínodo de Obispos que se celebró en Roma del 30 de septiembre al 27 de octubre de 2001, pero elaboramos un libro que fue un aporte a la reflexión y profundización de algunos temas relacionados con la temática del sínodo.

Desde 1998, nuestro trabajo se centró en la organización y visibilidad de nuestra institución. Fue así como se dieron algunas situaciones significativas: la organización de nuestra Secretaría permanente en la ciudad de Montevideo, la creación del Comité Ejecutivo y su organización interna; el nombramiento de coordinadores/as regionales para animar y coordinar las cuatro regiones existentes; la celebración de asambleas continentales, caribeñas y regionales, que se van alternando cada año; el cambio en la persona que hace el servicio de coordinador de Amerindia, la creación de una página web (www.amerindiaenlared.org) y, más recientemente, de los Observatorios Teológicos y Sociales.

Nuestra contribución ha consistido asimismo en la publicación de textos relacionados con los sínodos y eventos eclesiales, tales como la reflexión que lanzamos con motivo del Jubileo del Año 2000 y la petición hecha por el papa Juan Pablo II, al igual que en el 25 aniversario del martirio de monseñor Oscar Arnulfo Romero, el 24 de marzo de 2005 (ver la lista completa de las publicaciones al final del libro).

En estos últimos años, nuestro mayor aporte ha sido durante la preparación y celebración de la V Conferencia General del Episcopado de América Latina y el Caribe, realizada en Aparecida, Brasil, del 13 al 31 de mayo de 2007. En dicha preparación, cabe destacar los siguientes hechos: el interés mostrado por los diferentes grupos nacionales, la petición de muchos obispos para asegurar el trabajo de asesoría, el contacto con la Presidencia del CELAM y la organización en la misma ciudad de Aparecida, que nos permitió realizar nuestro aporte de modo visible y articulado con la propia preparación y organización de la conferencia.

Este trabajo nos permitió estrechar más los lazos con los obispos, abrir espacios de diálogo en el interior de nuestra Iglesia

de América Latina y el Caribe, ser portadores y portadoras de tantas personas que no podían estar presentes físicamente en la conferencia y mostrar la vigencia y actualidad de la teología de la liberación.

Otra presencia modesta, pero significativa, ha sido nuestra contribución al Sínodo sobre la Palabra de Dios, celebrado en Roma del 5 al 26 de octubre de 2008. Mediante la creación de un pequeño equipo de trabajo, en el que contamos con valiosos biblistas de América Latina y el Caribe, intentamos responder a la petición de algunos obispos de ayudarlos en el desarrollo del sínodo.

En la actualidad nos encontramos en una etapa de reorganización, tanto en el ámbito de la Coordinación como de las regiones, para responder de forma más eficaz a la tarea eclesial que venimos realizando. Es bueno resaltar que la base de nuestro trabajo la constituyen los grupos y coordinadores/as nacionales, y que la inmensa tarea que intentamos realizar, salvo dos personas en el Secretariado que reciben una pequeña retribución económica, se realiza de manera gratuita y generosa.

A manera de conclusión

Como señalábamos al comienzo de estas cortas líneas, este trabajo de escribir la historia de Amerindia es apenas el comienzo y un compromiso de realizar otro más acabado en el futuro inmediato, por lo que estamos más que seguros que muchas situaciones no se han mencionado o se han olvidado, pero verdaderamente lo que no ha faltado es buena voluntad, deseos de seguir adelante y compromiso con la tarea que vislumbramos hace muchos años.

El itinerario de Sergio Torres Inspiración para el actuar eclesial de hoy

*Ana Maria Tepedino**

El Concilio Vaticano II a través de *Gaudium et spes* sentó las bases de una antropología unitaria que provocó una sensibilidad eclesial que se extendió hacia una sensibilidad social, haciendo posible el surgimiento de una nueva manera de vivir el evangelio de forma integral, implicando todas las dimensiones de la persona humana. Para corresponder a estos llamados, en América Latina y el Caribe los cristianos/as comenzaron un movimiento de articulación de la fe cristiana con el compromiso social a favor de los desfavorecidos/as de la sociedad. ¡Se trata de un nuevo amanecer en la manera de vivir la fe cristiana en América Latina y el Caribe!

Esta nueva manera de pensar la fe cristiana tenía como finalidad promover un seguimiento de Jesús a partir de su práctica histórica de compromiso con la vida, especialmente con los hombres y las mujeres que tenían poca vida: los preferidos de

* Graduada en Filosofía en la Universidad Católica de Petrópolis y en Teología en la Pontificia Universidad Católica do Río de Janeiro, obtuvo una maestría en esta universidad, donde es actualmente profesora asociada. Tiene experiencia académica en el área de la Teología, con énfasis en Cristología y Eclesiología.

Jesús, los pobres. Nació así la teología de la liberación que buscaba la transformación del mundo de injusticia en un nuevo mundo donde todos y todas pudiesen tener una vida digna y plena. Diversas voces iban entrando en el "gran clamor por la vida" que se elevaba en el continente, dando su colaboración y coloreando la realidad eclesial de este importante momento latinoamericano y caribeño.

Esas voces se expresaban de muchas formas. Miembros de comunidades cristianas, hombres y mujeres de distintos países de todo el continente que luchaban por su liberación. Esas voces fueron recogidas por obispos, teólogos y agentes pastorales que procuraban sistematizar su contenido y organizar estrategias de diálogo y coordinación.

1. Profecía y realización

En 1976 se funda la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT), una institución diferente que buscaba articular el Sur-Sur, América Latina y el Caribe, Asia y África (después entraron las minorías de los EE. UU.). Esta nueva asociación estaba dirigida a crear las condiciones para poder escuchar las voces de aquellos que no eran conocidos ni considerados, incluyendo a los que habían estudiado en Europa. En 1977 entraron también las mujeres en ASETT. Empieza a surgir de esta articulación una teología distinta, que se fue profundizando en otros encuentros y se hizo pública en numerosas publicaciones[1].

Este proceso continuó en los años siguientes. Dentro de la opción por los pobres, emergieron nuevos artífices: los indígenas, los afroamericanos y las mujeres, cuyos saberes no eran considerados, o eran considerados de segunda categoría. Luego fueron apoyados en sus experiencias y temáticas mediante la creación de programas de la ASETT, que les posibilitaba espacio y medios para hacer oír sus voces. Sergio Torres incentivó estas nuevas reflexiones. De ahí surgieron publicaciones, libros, artículos en revistas. Mucho ayudó a la teología feminista, valorizándonos, animándonos, apoyándonos. Personalmente debo mucho a esta confianza. Ejercitaba el arte de confiar, y las personas le corres-

[1] Cf. Sergio Torres y Virginia Fabella, *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*. New York, Maryknoll/Orbis Books, 1978.

pondían. Tenía no sólo el olfato de la fe (*sensus fidei*) sino también ¡olfato para el futuro! Todo esto iba sucediendo a través de esta colaboración, fundado en aquel deseo de construcción de una nueva cara eclesial y social, estimulando la aparición de nuevos rostros en el escenario eclesial latinoamericano y caribeño y buscando convertir en realidad el sueño de una iglesia de comunión y participación. Pensaba en grande, deseaba lo nuevo, construía el futuro con los pies en el presente.

Sergio era incansable. Cuando alguien se desanimaba por algún motivo, por falta de respuestas, como cuando yo era coordinadora para América Latina y el Caribe, él aparecía para estimularme. De esta forma expresaba su fe en Dios y Jesucristo a través del amor comprometido a los hermanos y hermanas, pues al final, fuera del amor no hay salvación. Más allá de este amor a las personas, siempre presente en sus iniciativas, estaba el espíritu ecuménico e interdisciplinar: teólogos y profesionales de las ciencias políticas y sociales se reunían por su convocatoria, lo que demostraba su liderazgo para asesorar a los obispos presentes en las conferencias episcopales que se realizaron en América Latina y el Caribe, correspondiendo a un deseo del Vaticano II, y buscaban actualizar su espíritu. Puebla (1979) y Santo Domingo (1992) mucho deben a su creatividad y liderazgo. En aquellos años se dio un gran movimiento social y eclesial que buscaba la transformación histórica. Cristianos y cristianas en América Latina y el Caribe iniciaron un camino de concientización y acción, construyendo una Iglesia viva y activa. Sin embargo, hubo asimismo muchas críticas por parte de sectores más conservadores que se consideraban expulsados de la Iglesia porque no compartían la misma visión.

Junto a este compromiso eclesial global, continuaba como párroco en Chile, dando su colaboración local. Su vocación de pastor siempre habló más alto. Cuando digo compromiso global, es porque siempre estaba buscando nuevos proyectos que pudiesen profundizar aún más su empeño en una Iglesia transformadora de la realidad. Con "determinada determinación" (expresión de santa Teresa de Ávila), eligió a otras personas para continuar su trabajo y creó instituciones como Amerindia, que de grupo inicial de teólogos y teólogas se convirtió en un grupo de cristianos/as que se mantenían en la misma línea de servicio a los empobrecidos/as y excluidos/as de la sociedad. En la conferencia de Aparecida, al grupo de Amerindia le fue solicitado dar su colaboración a los

obispos de una manera efectiva y pública, ofreciendo una teología actualizada y enriquecedora.

Al mismo tiempo que se comprometía en los proyectos mencionados, buscaba compañeros para que se hicieran cargo de ejecutarlos. Éstos, convencidos por su entusiasmo y lucidez, apoyaban el proyecto eclesial latinoamericano y caribeño colaborando con los medios para sustentar las actividades. ¡Hubo mucha creatividad en estas "sociedades"! Él sumaba el don de la persuasión con el carisma de la unidad, que el Vaticano II apunta como la característica del carisma episcopal. Si ni la Iglesia ni los obispos lo hicieron, nosotros reconocemos esta función para nosotros. Su liderazgo servidor era claro, su invitación a trabajar era aceptada por las personas que se unían a sus siempre brillantes proyectos.

2. Elogio a su lucidez

Una preocupación que siempre tuvo Sergio fue intentar articular las asociaciones de teólogos/as latinoamericanos y caribeños. Juntando sus fuerzas sería posible una acción más eficaz. Cuando se inició el Foro Social Mundial, pronto se percibió la necesidad de que la Iglesia y la teología se hicieran presentes; entonces, junto con otros/as crearon el Foro Mundial de Teología y Liberación, pero no sólo de la teología de la liberación, sino también de otras experiencias de liberación. Con gran sentido práctico, se propuso que el foro teológico debería realizarse los días previos al Foro Social. Abría un nuevo horizonte. La teología de la liberación, que muchos consideraban muerta, aparecía para decir una palabra dentro de esta nueva época que comenzaba.

Se dejaba desafiar para decir una palabra relevante, una sabiduría que provocase saber pensar y saber actuar en esta nueva realidad. Y se cuestionaba sobre cuáles eran los desafíos y las perspectivas para las iglesias de esta nueva época pluralista, fragmentada y de extrema movilidad.

Pienso que Sergio nos puede inspirar, pues precisamos tener las cualidades apuntadas hacia adelante: creatividad, lucidez, confianza, con los pies en el presente y la visión de futuro, confianza en lo nuevo, valor y determinación. No se avanza si se está reclamando o hablando de desencantamiento y crisis. Tenemos que descubrir los signos que el Espíritu Santo está señalando.

El documento de Aparecida brinda algunas pistas: reconoce que vivimos en una dimensión distinta del tiempo[2]. Las sociedades tradicionales privilegiaban el pasado; la modernidad privilegiaba el futuro, el tiempo útil y proyectivo; la posmodernidad valora el presente. Lo que interesa es el "aquí y ahora", vivido con otros/as, es la vida cotidiana, son las experiencias de relación. Muchos hablan de individualismo, no obstante se equivocan: el ser con los otros está muy presente. De ahí la importancia de los pequeños grupos, que poseen una dimensión diferente tanto de los tiempos como de los espacios: un apego a los lugares donde se encuentran y de cierta forma celebran rituales, pero que no es la parroquia. Por ahí ya se nota que nuestra creatividad tiene que ser grande. Es necesario poner los ojos y oídos a la escucha del presente para descubrir un nuevo modo de vivir la misión, una nueva forma de hacer pastoral.

En las grandes ciudades las personas se unen por el afecto, por relaciones interpersonales, por experiencias colectivas, por compartir la vida, por intereses, ritos y solidaridad ante problemas más serios que despiertan su sensibilidad, como por ejemplo catástrofes ecológicas. Aunque el tiempo presente sea muy criticado por algunos como un tiempo de pensamiento débil, en verdad lo que está ocurriendo es un aumento de la razón articulada con la sensibilidad, con sentido común, con la intuición, que no eran consideradas en la modernidad. Esta realidad sociológica de las "tribus", como el sociólogo Michel Maffesoli llama a estos grupos, es algo muy ágil, ellas se constituyen, se desorganizan con facilidad y gozan de gran movilidad. El desafío consiste en saber aprovechar esta oportunidad. Algunas experiencias que ocurren hoy, de compartir el sentido de la fe, apuntan a una perspectiva muy común en la Iglesia primitiva: compartir el testimonio de aquello que están viviendo, el sentido que ellos encuentran en la fe. A menudo, las personas, sobre todo los y las jóvenes, no participan de las misas en las parroquias, pero están presentes en los grandes eventos, se encuentran a través de *blogs* en Internet. Les gustan los rituales, los retiros, las peregrinaciones, las caminatas, las celebraciones multitudinarias, los encuentros con el Papa. Estamos ingresando en un nuevo momento de experiencia cristiana, así como en la historia ya hubo

[2] Cf. Michel Maffesoli, *O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. São Paulo, Zouk, 2003, p. 17.

otros momentos de cambios [3]. Y cuando las cosas se inician, ellas no son ni buenas ni malas, es preciso tener paciencia para ver y ayudar en su dirección. Confiar, acoger, tener confianza en lo nuevo y la inspiración que recibimos.

El momento actual apunta hacia las pequeñas comunidades en red (Ap 172), que acogen diversos modos de reunión. En el aniversario de los 70 años de Sergio, en Santiago de Chile en 1999, en el cual estuve presente, un profesional de las ciencias políticas nos cuestionaba porque, según él, queríamos continuar haciendo la pastoral de la manera como la habíamos vivido. Ya no es más posible. El tiempo es otro, los intereses son otros. Las redes se separan creando otro tipo de realidad y pensamiento, no más el pensamiento binario aristotélico, sino el pensamiento complejo, articulando múltiples dimensiones. Las "tribus" pueden tejer un nuevo tejido eclesial y social. Nuestra inteligencia estará en buscar comprenderlas, acompañarlas, estar a su lado. Y no criticarlas ni compararlas con el tiempo vivido. Pues en el presente, lo que cuenta es el hoy.

El documento de Aparecida destaca las CEB que aparecen como una posibilidad importante, con su compromiso transformador (Ap 312) [4]. A su lado aparecen las nuevas comunidades y los movimientos. A los laicos y laicas se les reconoce un papel relevante en la ciudadanía y lo eclesial, lo que es óptimo porque podemos realizar nuestra vocación tanto dentro como fuera de la comunidad eclesial. Hoy, el compromiso político no es vivido nada más por medio de grandes proyectos, sino de pequeños cambios en lo cotidiano de las personas en vistas de una vida mejor, más alegre, más feliz. Esta perspectiva es muy fuerte. Existe mucha indiferencia en relación con la fe cristiana, ya que se la acusa de deshumanizadora y coercitiva. Sabemos que ésta es una visión desvirtuada, aun así esta crítica del ateísmo humanista impregna nuestras comunidades. La Iglesia en Aparecida hizo una opción por la vida, por anunciar una buena nueva alegre que sea una práctica humanizadora en este nuevo horizonte. Ella tiene que ser Casa de los pobres, abierta y acogedora de una gran

[3] Cf. Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme la fin d'un monde*. Paris, Bayard, 2003; *O peregrino e o convertido, a religião em movimento; La religion en miettes ou la question des sectes*. Paris, Calmann/Levy, 2001. Esta socióloga puede dar contribuciones para repensar el cristianismo hoy.

[4] Las personas presentes en el Encuentro Intereclesial de Comunidades Eclesiales de Base en Rondônia, dijeron que fue un nuevo Pentecostés.

diversidad de carismas y experiencias, y Samaritana servidora de la vida en peligro.

En conclusión, necesitamos ser creativos, determinados, lúcidos, llenos de esperanza y visión de la realidad, acogiendo el presente como es y no como nos gustaría que fuese, amigos/as y servidores/as de los pobres, siguiendo el proyecto de Jesús en esta nueva época.

Traducción del portugués: Sylvia Alsina

Un trabajo de articulación en red Amerindia: semilla para el Adviento

*Pablo Bonavía**

1. Una parábola

> El reino de Dios se parece a un roble sacudido por el huracán. Soplan los vientos con fuerza, inclinan la copa, desgajan las ramas y arrancan las hojas. Pero los mismos vientos que atacan al roble se llevan sus semillas aladas a grandes distancias. Donde cae una semilla, nace un roble nuevo. El huracán, que parece destruir al roble de hoy, siembra sin saberlo el nuevo bosque que cubrirá mañana toda la montaña [1].

Amerindia se siente reflejada en esta parábola. Aunque, tomado al pie de la letra, el relato le quede grande, ella también se ha ido descubriendo como una pequeña semilla esparcida por el huracán que maltrató con dureza a su árbol originario. ¿Por qué? Porque en su corta historia nuestra red se ha configurado como

---

* Uruguayo, sacerdote del clero diocesano de Montevideo. Es coordinador del Observatorio Eclesial de Amerindia y profesor de Teología en la Facultad de Teología Monseñor Mariano Soler. Está al frente de la parroquia de la Cruz de Carrasco en Montevideo.

[1] La parábola está tomada del libro de Benjamín González Buelta, *Tiempo de crear: polaridades evangélicas*. Santander, Sal Terrae, 2009, p. 29.

portadora de memorias, esperanzas y compromisos gestados en la dolorosa pero, sobre todo, fecunda vida de un multicolor entramado de personas, grupos y comunidades cristianas del continente en las últimas décadas. Su breve pero intensa trayectoria le ha permitido recibir y "contener" un tesoro que no es de su propiedad, sino que recibió como herencia y promesa. Herencia que apasiona y compromete, pues está animada por el testimonio de prácticas profundamente liberadoras de honda raigambre mística y profética, nacidas al calor de una evangélica y radical opción por los pobres y los "otros". Un testimonio que creemos brota del Espíritu y se configura como seguimiento de Jesús aquí y ahora, pero que, sin embargo, se ha ido abriendo camino a contrapelo de muy fuertes resistencias culturales, sociales e institucionales. Resistencias que, paradójicamente, como en la parábola citada, siembran sus semillas por doquier. De ahí que Amerindia no encuentre el sentido de su servicio en sí misma, sino en el configurarse "desde" y "para" los otros. En particular los que son "otros" para el paradigma civilizatorio moderno, en cuanto elevado a criterio hegemónico: pobres, indígenas, afrodescendientes, mujeres marginadas por el patriarcado, migrantes, jóvenes...

Vamos aprendiendo —y "des-aprendiendo"— en la marcha. Como toda semilla, Amerindia tuvo que dejar que se rompa su "corteza" una y otra vez para liberar y hacer fecunda la vida acogida en ella. Todavía recuerdo, no sin vergüenza, el taller que organizamos sobre la salida al mar de Bolivia en el Foro de las Américas de 2004: la presentación del tema parecía suponer que la historia política de la región comenzó en el siglo XVI con la llegada de los europeos. Indígenas de diversas etnias, presentes en el salón donde se desarrollaba nuestro taller, nos ayudaron a caer en la cuenta de lo etnocéntrico de nuestro planteo y nos abrieron a una perspectiva mucho más abarcadora y justa.

2. Una forma de vivir y articular la esperanza

Parecería que para comprender la identidad de Amerindia alcanza con señalar que ella nace a partir de una exclusión pura y dura: la que sufrieron durante la conferencia de Puebla (1979) los teólogos que habían asesorado a los obispos once años antes en Medellín. No obstante, me parece que este hecho, con ser verdadero, no es sino un aspecto de la realidad que dio lugar al

surgimiento de nuestra red. ¿Por qué? Porque dicha exclusión se da en un contexto eclesial complejo y contradictorio cuya percepción es necesaria para dar cuenta, con mayor precisión, del sentido y la vocación de Amerindia. Una expresión particularmente significativa de esta complejidad y sus paradojas es que los mismos teólogos oficialmente *excluidos* de la conferencia, fueron *convocados* y luego *consultados* de manera expresa durante su desarrollo por prominentes obispos del continente que participaban de sus sesiones.

Por ello, es más ajustado a los hechos decir que Amerindia nace como un espacio en el que se asume la profunda e indisimulable *tensión* que atraviesa la vida y misión de la Iglesia a escala mundial y, más en concreto, en América Latina y el Caribe. Más aún: un espacio en el que dicha tensión se asume desde el horizonte más amplio y dramático de las múltiples exclusiones económicas, sociales, culturales y ecológicas, como lugares desde los que se puede y debe recuperar *la esperanza en su sentido más evangélico y teologal*.

Se trata de una esperanza que busca superar tanto el recurso de la fuga espiritualista, como el conformismo irresponsable o interesado. Una esperanza de matriz explícitamente *teologal*, porque no se apoya en una concepción estrechamente antropocéntrica o aun eclesiocéntrica de la praxis histórica, sino que se enraíza en el anuncio jesuánico del Reino como iniciativa de Dios. Iniciativa gratuita que hace posible que la historia —por la fuerza del Espíritu— pueda dar de sí algo radicalmente nuevo y superior a lo que permitiría un cálculo realizado a partir de las capacidades humanas en juego. Pero, al mismo tiempo, una esperanza entrañablemente *histórica*, en cuanto es en la historia humana que discernimos y respondemos —en un proceso de permanente conversión— a esa iniciativa salvífica.

Amerindia no sólo se siente llamada a sostener la esperanza, sino a *articularla*. Porque la verdad es que, más allá de su raíz teologal, este don del Espíritu corre el riesgo de verse recortado o volverse infecundo debido a la dispersión, el aislamiento o cansancio de personas, grupos y comunidades a lo largo de nuestro continente. Amerindia cree que puede contribuir a articular la esperanza de muchas personas y comunidades cristianas que, a su vez, aprenden a vivirla a partir de quienes la necesitan para sobrevivir todos los días, muchas veces marginados por una hegemónica cultura de la satisfacción y del olvido que nos hace sordos a sus clamores.

3. La esperanza en el tiempo y el espacio

Nuestra red no sigue moldes preestablecidos. Ella se ha ido gestando en el esfuerzo por retroalimentar la esperanza y el compromiso de comunidades enraizadas en la específica tradición espiritual, teológica y pastoral que recoge e impulsa la conferencia de Medellín. Tradición por la que corre la experiencia mística, la palabra profética, la creatividad pastoral y la sangre martirial de muchos/as hermanos/as en los que reconocemos un don del Espíritu para toda la humanidad. Amerindia se siente deudora de esa *memoria* creyente que se ha ido tejiendo con hebras cada vez más variadas pero al calor de un común compromiso con los/as excluidos/as, sostenido e impulsado por comunidades eclesiales en las que se aprende una nueva forma de con-vivir, com-partir y com-prometerse con los demás.

Hemos intentado poner en práctica una comprensión de la Iglesia que el Concilio Vaticano II proclamó y Medellín asumió desde la específica perspectiva de los pobres: una comunidad creyente siempre más inserta en el mundo y siempre menos mundana. Por tanto, una comunidad en "estado de conversión" para combatir —en sí misma y en la sociedad— las fuerzas de la exclusión económica, el colonialismo cultural y la depredación ecológica. Una comunidad que, desde su compromiso con los crucificados de hoy, redescubre que "dejar hablar al sufrimiento es condición de toda verdad" (Theodor Adorno), y, en especial, de la verdad del Dios de Jesús.

Sin embargo, Amerindia no sólo se constituye por su deuda con el *pasado*. Ella se define también, y de modo inseparable, por su deuda con *el futuro*. Este pasado no nos ha sido entregado para ser idealizado o repetido de manera mecánica, sino como memoria viva que nos impulsa y capacita para discernir la novedad que viene del futuro: el "adviento" que se introduce en nuestra historia personal y colectiva. Para nosotros, conservar la memoria no es un objetivo en sí mismo, cuanto condición para acoger lo radicalmente nuevo que el mismo Dios nos ofrece hoy desde dentro de la historia. Y que además de una profunda conversión interior, requiere asimismo una radical transformación cultural, social, mental y epistemológica.

Si reconocemos que hoy está emergiendo un nuevo paradigma civilizatorio, es porque nuestra mirada del presente está marcada por la memoria bíblica e histórica de la que hablamos. Es precisamente este "patrimonio genético" el que nos permite desentrañar lo *nuevo* que nace y distinguirlo de lo simplemente

"novedoso", que encubre más de lo mismo. Es desde esa tradición creyente que identificamos la auténtica novedad en todo aquello que permita denunciar las múltiples formas de dominación, colonialismo cultural y depredación ecológica, y sustituirlas de forma efectiva por relaciones que incorporen la interdependencia, alteridad, reciprocidad e interculturalidad. Categorías que, lejos de encubrir la aguda conflictividad que atraviesa nuestra historia, la asumen con creatividad incorporando prácticas y códigos que implican un cambio de paradigma civilizatorio. Algo que supone, entre otras cosas, abrirse a una nueva manera de vivir la relación varón-mujer, asumir formas de vida ecológicamente responsables, reconocer tanto la originalidad como los profundos valores de las culturas indígenas y afrodescendientes, dialogar con otras tradiciones religiosas o de espiritualidad y abrirse a los inéditos códigos de los jóvenes de hoy.

El camino recorrido por Amerindia estuvo marcado, pues, por su manera de conjugar la esperanza evangélica en el *tiempo*. Pero su trayectoria ha estado caracterizada igualmente por su forma de vivir la esperanza en el *espacio*.

4. Espacios de construcción de alternativas

Al comienzo, nuestra red se movilizaba casi exclusivamente en torno a eventos eclesiales —Puebla, Santo Domingo, Sínodo de las Américas...— brindando asesoramiento a obispos y otros participantes. Poco a poco, sin embargo, nos fuimos sintiendo más y más convocados a comprometernos con las prácticas y reflexiones que surgían en el seno de la sociedad civil, en particular en aquellos espacios de construcción de alternativas al modelo neoliberal globalizado. Sin tener todo claro de antemano, con aciertos y errores, interactuando con distintas redes, movimientos sociales, movilizaciones nacionales o continentales, fuimos descubriendo que el anhelado nuevo paradigma ya estaba asomando entre nosotros. Un nosotros muy amplio y multicolor que acogía experiencias venidas de los más diversos ámbitos de la actividad humana y de todas las latitudes, culturas, tradiciones religiosas y espirituales. Un nosotros que encontró su expresión universal en el Foro Social Mundial (FSM) nacido, de modo providencial, al inicio del milenio. En él, los "altermundistas" se congregaron y renovaron la confianza en sí mismos, descubrieron contenidos y dinamismos transversales desde los cuales interactuar, asumieron la complejidad de un mundo rico en posibilidades aunque, al

mismo tiempo, frenado por inercias e intereses tremendamente poderosos.

Amerindia participó por primera vez del FSM en 2002, en Porto Alegre, y a partir de entonces ha estado activamente presente en todas sus ediciones, incluyendo los encuentros de Mumbai (2004) y Nairobi (2007). Además, ha participado en las distintas ediciones del Foro Social de las Américas, así como en varios foros organizados a escala nacional en nuestro continente. En estos eventos hemos ofrecido talleres que suscitaron un gran interés y, a su vez, participamos en múltiples propuestas presentadas por todo tipo de redes y movimientos. Ello ha significado un aprendizaje invalorable y hoy podemos decir que la esperanza que porta en su seno esta pequeña semilla que es Amerindia, tiene la marca del FSM y de quienes lo animan, desde las experiencias más humildes hasta las reflexiones más lúcidas. A partir de esta referencia, hoy para nosotros ineludible, hemos revalorizado en profundidad nuestra participación y compromiso en los espacios pluralistas de la sociedad civil. Hemos redescubierto que la conversión y acogida del Reino de Dios se da dentro de la lucha compartida de igual a igual con otros, por una vida digna para todos/as, en la humanización cotidiana de todos nuestros espacios y relaciones. Algo que nuestros grupos locales viven con creciente convicción y compromiso.

Es desde esta esperanza compartida que Amerindia ha encarado la *reflexión teológica* con la que desde siempre acompaña sus prácticas locales y continentales y ha sido motivo de múltiples ponencias, talleres, libros y artículos, lo mismo que del material contenido en su página web. Una reflexión que ha ganado su lugar en el ámbito latinoamericano-caribeño y es cada vez más un espacio de encuentro y mutuo enriquecimiento. Una reflexión hecha posible gracias a la compañía y el invalorable testimonio de una multitud de hermanos y hermanas, que en tantos aspectos nos aventajan y brindan siempre su incondicional apoyo desde organizaciones como la CLAR, la ASETT, la SOTER y el Foro Mundial de Teología y Liberación. A ellos/as nuestro profundo agradecimiento y el compromiso de seguir caminando juntos/as.

5. La fecunda debilidad de la militancia

La fortaleza de una semilla de roble estriba, paradójicamente, en su fragilidad. Esa fragilidad es la que le permite no sólo

soportar el huracán, sino valerse de la potencia de sus embates para alcanzar y fecundar nuevos terrenos. Pues bien, Amerindia se gestó y mantiene gracias a esta fecunda debilidad. Lo que nuestra red ha logrado realizar con humildad, ha sido gracias a la actitud de militancia desinteresada y exquisita gratuidad de multitud de hermanos/as de todo el continente en el seguimiento de Jesús. Signo de la novedad del Espíritu, si los hay. Sería imposible enumerar en este breve texto los nombres de personas y colectivos —desde grupos de solidaridad con los indígenas o rigurosos centros de reflexión teológica, hasta fraternales fuentes de financiación— que desde todas las latitudes de América Latina y el Caribe nos han sorprendido y edificado por su incondicional disponibilidad a las propuestas que les hicimos llegar. A nosotros mismos nos cuesta creer que el ingente trabajo de articulación de la red tiene como única infraestructura una pequeña oficina y dos personas rentadas. Dos personas que —hay que decirlo también— es mucho más lo que entregan de sí por compromiso militante que lo que reciben como retribución por sus largas jornadas de trabajo.

Pero este "espíritu de Amerindia" ha tenido y tiene de igual modo un nombre propio: Sergio Torres. Sabemos que a él no le agrada recibir alabanzas ni comentarios apologéticos. Con todo, seríamos mentirosos si no dijéramos que Amerindia no existiría sin su permanente —a veces agobiante— entrega, capacidad de trabajo, lucidez e iniciativa. Son innumerables las personas que no sólo en América Latina y el Caribe, sino asimismo en África, India, Sri Lanka, los EE. UU. y Europa, hoy dan gracias por su vida y ministerio. Él recorrió continentes y países sin escatimar esfuerzos, trillando caminos perdidos, arriesgando seguridad personal y salud para salir al encuentro de personas y comunidades cuya esperanza flaqueaba o a las que quería acercar una nueva propuesta. Hablar de Sergio es hablar del "olvido de sí" como estilo de vida; de esperanza inquebrantable; trabajo perseverante y competente; compromiso "terco" y, a la vez, flexible; capacidad de convocatoria y discernimiento lúcido: rara mezcla de profecía y sabiduría, espiritualidad y estrategia, audacia y prudencia. Es, en definitiva, hablar de algo que Amerindia lleva en las entrañas como su legado: la fecunda debilidad de la militancia.

Colección Teología y Liberación
Un proyecto editorial interrumpido

*José Oscar Beozzo**

En la década de los años sesenta, el tema de la liberación ya se encontraba presente en los movimientos estudiantiles cristianos de América Latina y el Caribe, en particular en la JUC (Juventud Universitaria Católica) brasileña. Ésta, en ocasión del encuentro conmemorativo de sus diez años, en julio de 1960, lanzó por primera vez el desafío de una práctica que uniese fe cristiana con compromiso revolucionario y socialista[1].

El tema de la Iglesia de los pobres y de una teología del desarrollo que los sacara de la pobreza rondó todas las sesiones del Concilio Vaticano II y terminó encontrando una canalización, aunque insuficiente, en la constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965) y, en el inmediato posconcilio, en la *Populorum progressio*

* Sacerdote brasileño, licenciado en Ciencias Políticas y Sociales, Teología y Filosofía. Obtuvo una maestría en Sociología de la Religión en la Universidad Católica de Lovaina y un doctorado en Historia Social en la Universidad de São Paulo. Es coordinador del Centro Ecuménico de Servicios a la Evangelización y la Educación Popular (CESEP) y profesor en el Instituto de Misionología y Teología en São Paulo.

[1] Cf. José Oscar Beozzo, *Cristãos na Universidade e na Política*. Petrópolis, Vozes, 1984.

(1967). Recién en Medellín, sin embargo, tomó los contornos de una verdadera revolución eclesial y teológica.

Los avances de Medellín (1968), ya aparecieron esbozados en la conferencia pronunciada por Gustavo Gutiérrez en Chimbote, en julio de 1968, publicada al año siguiente con el título: *Hacia una teología de la liberación* [2]. El tema estaba en el aire, tanto que el título inicial de la tesis doctoral en Princeton del teólogo brasileño presbiteriano Rubem Alves, fue cambiado por su editor de *Teología de la liberación* a *Teología de la esperanza humana*. El título ya cargaba cierta polémica con la teología europea, que festejaba el provocador libro de Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza*. La palabra "humana" de Rubem Alves, para calificar la esperanza, apuntaba a sacarla del horizonte escatológico exclusivamente, para afirmarla en lo concreto de la vida y las luchas terrenas. No obstante, el libro que se convirtió en una referencia y que fue como el manifiesto fundador y articulador de la nueva teología, fue el de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (1971), seguido del texto de Leonardo Boff que inauguró la reflexión cristológica latinoamericana y caribeña en clave liberadora: *Jesucristo liberador* (1972).

Los pasos colectivos en la construcción de la teología de la liberación fueron resumidos así por Roberto Oliveros:

> Considero que son cinco los más importantes. Estos acontecimientos ayudaron a recoger y profundizar elementos centrales ya bosquejados en la teología de la liberación y, sobre todo, temas surgidos desde la praxis de liberación. Asimismo, esos acontecimientos fueron punto de arranque o incentivo para abordar y profundizar diversas cuestiones.
> 1. El encuentro de El Escorial (8-15 de julio de 1972). Se caracterizó por el compartir de teólogos latinoamericanos con algunos europeos el sentido y método del pensamiento teológico en la línea y enriquecimiento de teólogos latinoamericanos y europeos, particularmente españoles [3].
> 2. El encuentro efectuado en México (11-15 de agosto de 1975). Se centró en el intercambio sobre el método teológico. No se trataba de presentar con exclusividad el método de la teología de la liberación, pero fue reconocido como el más rico y el que recogía la inspiración del Vaticano II y, además, como el más

[2] El texto fue publicado en inglés: Gustavo Gutiérrez, "Toward a Theology of liberation", (julio 1968), en Alfred T. Hennelly (ed.), *Liberation Theology: A documentary History*. New York, Orbis Books, 1990, pp. 62-76.
[3] Cf. *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Salamanca, Sígueme, 1973.

apropiado para la situación y las necesidades de nuestra Iglesia latinoamericana [4].

3. El encuentro de Detroit (18 a 24 de agosto de 1975). Reviste singular importancia por la forma en la cual se preparó y efectuó. Durante un año se fueron trabajando por diversos grupos de base de Estados Unidos los aportes a la reunión. El encuentro fue decisivo para el compromiso de dichos grupos con sus hermanos cristianos que luchan por la liberación. Asimismo, fue un acercamiento y conocimiento de teólogos latinoamericanos y algunos norteamericanos. Va a significar también un paso en el acercamiento y trabajo común con hermanos de otras denominaciones cristianas [5].

4. El encuentro de Dar-es-Salaam (5-12 de agosto de 1976). Fue la ocasión para reunir a algunos de los mejores teólogos de Asia, África y América Latina. Marcados por situaciones de colonialismo y opresión en sus respectivos pueblos, se inició el fecundo trabajo y las reuniones del grupo llamado Teólogos del Tercer Mundo. Se da un paso adelante en la conciencia y praxis eclesial en la lucha por la liberación integral de nuestros pueblos [6].

---

[4] Cf. *Liberación y cautiverio*. México D. F., 1976.

[5] Cf. Sergio Torres y John Eagleson (eds.), *Theology in the Americas*. New York, Orbis Books, 1976. Iván Petrella hace un comentario actual de aquel evento: "En agosto de 1975 la conferencia 'Teología en las Américas' fue realizada en Detroit. Ésta fue una reunión excepcional que reunió a las principales figuras del paisaje teológico americano incluyendo, entre otros, a Gustavo Gutiérrez y James Cone, Hugo Assmann y Rosemary Radford Ruether, Juan Luis Segundo y Deotis Roberts, Enrique Dussel y Gregory Baum. Leer las actas es sentirse transportado a un tiempo diferente, un tiempo vertiginoso en la esperanza de que la transformación teológica causada por la teología de la liberación también cambiaría la sociedad. La pasión, la urgencia y de vez en cuando la ira surgían de las discusiones enmarcadas en torno a la pregunta: "¿Qué constituiría 'una teología en las Américas'?". Esta pregunta y tantas respuestas obviamente planteadas interesaron profundamente tanto a las figuras fundacionales de la teología de la liberación, como a latinoamericanos, negros, feministas, chicanos, o americanos nativos o blancos". Cf. *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, segunda edición, en: http://cco.cambridge.org/extract?id=ccol0521868831_CCOL0521868831A018.

[6] Los teólogos del Tercer Mundo comenzaron a reunirse con periodicidad cada trienio. A esta reunión la siguió la de São Paulo, Brasil (1980). La siguiente fue en India (1983) y la más reciente en México (1986).

Sobre el encuentro de Dar-es-Salaam, cf. Sergio Torres y Virginia Fabella (eds.), *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*. New York, Orbis Books, 1978. Documento de la Conferencia de Teólogos del Tercer Mundo en Dar-es-Salaam, agosto 5-12, 1976.

Oliveros comete un lapsus histórico en su relato, al omitir el congreso de la ASETT realizado en Accra (Ghana), en 1977, y el siguiente que tuvo lugar en Asia, en Colombo (Sri Lanka), en 1979.

5. La convocatoria y preparación de la Conferencia de Puebla (1977-1978). A finales de 1976 se convocó una nueva reunión general del Episcopado latinoamericano que tendría lugar en Puebla. Su finalidad, se afirmaba, era intentar recoger y evaluar el proceso eclesial desde Medellín. Dicha convocatoria suscitó un intenso trabajo teológico. De hecho, fue un estímulo eficaz para purificar, profundizar y ampliar el servicio de la teología de la liberación. Los estudios y aportes de las Iglesias locales y nacionales exigieron a las mismas reflexionar sobre su ser y su quehacer.

A aquel grupo de Segundo Galilea, J. L. Segundo, H. Assmann, Míguez Bonino, Gustavo Gutiérrez, etcétera, que ayudó a gestar la teología de la liberación, se sumaron en la década de los setenta, entre otros, varios teólogos como Leonardo y Clodovis Boff, Raúl Vidales, Ronaldo Muñoz, Jon Sobrino, Pablo Richard, Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría, etcétera. Con este conjunto de teólogos y los que colaboran en torno a ellos, se avanzó en el tratamiento de los diversos temas teológicos [7].

1. Consejo Editorial, agosto 1984

Desde 1974, la idea de producir un primer ensayo de reflexión teológica más sistemática del conjunto de la fe cristiana desde la perspectiva de la liberación de los pobres, comenzó a ser compartida entre teólogos de América Latina y el Caribe y fue madurando a lo largo de los encuentros enumerados más arriba.

De modo especial, las semanas en las que estos mismos teólogos estuvieron reunidos en Puebla, México, en 1979, asesorando del lado de afuera de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano a los obispos allí reunidos, ayudaron a consolidar el proyecto que tomó cuerpo a partir de marzo de 1982. En aquel momento, un grupo tomó la iniciativa de formular la propuesta de la Colección Teología y Liberación, que convocó para esa tarea a una centena de colaboradores en todo el continente.

Desde el inicio fue estratégica la decisión de la Editora Vozes, de los franciscanos de Petrópolis, de asumir el riesgo ideológico y financiero de lanzarse a la aventura editorial de publicar una vasta colección teológica con previsión de llegar a

[7] Roberto Oliveros, "Historia de la teología de la liberación", en: Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid, Editorial Trotta, 1990, pp. 35s.

54 tomos. El entusiasmo, casi juvenil, venía de Leonardo Boff, editor de la revista *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)* y miembro del Consejo Editorial de Vozes; pero el respaldo firme venía de parte del director general, fray Ludovico Gomes de Castro, quien revolucionó la editorial durante su gestión de 1962 a 1986[8]. El apoyo financiero para los encuentros iniciales de los/as teólogos/as, reuniones del Consejo Editorial y remuneración de los autores, fue garantizado por fray Andreas Müller de la Missionszentrale der Franziskaner en Bonn.

Para la dirección académica fue elegido un Consejo Editorial. Inicialmente integrado por 11 personas, el consejo creció a 13 titulares después de su reunión en Buenos Aires, en agosto de 1984, cuando se decidió invitar a participar al teólogo uruguayo Juan Luis Segundo de la Compañía de Jesús y al teólogo metodista, también uruguayo, Julio de Santa Ana, en calidad de consultor ecuménico.

En el cuadro siguiente puede verse la lista de los integrantes del Consejo Editorial, con los nombres, país en el que ejercían su trabajo y tipo de pertenencia eclesial y red institucional.

En términos de geografía continental, los miembros del Consejo Editorial se distribuían por América del Norte (2), Central (1), del Sur (11), el Caribe (0).

En términos de países en los que trabajaban: Brasil (5), Chile (2), Perú (1), México (1), Venezuela (1), El Salvador (1), los EE. UU. (1), Uruguay (1).

En términos de país de origen de las personas: Brasil (3), Chile (2), Perú (1), Uruguay (2), los EE. UU. (1), Bélgica (1), España (2), Argentina (1).

En términos lingüísticos: portugués (3+2), castellano (7+3), inglés (1), francés (1), con entrecruzamiento de idiomas: por-

[8] Nacido en 1909, fray Ludovico fue el primer fraile brasileño en profesar en la provincia de la Inmaculada, después de su restauración por parte de la provincia alemana de Sajonia, en los albores de la República, en 1893. Fray Ludovico fue aceptado como novicio franciscano en 1927 y ordenado sacerdote en 1932. Su gestión osada e innovadora al frente de la Editora Vozes fue objeto de una tesis de maestría: Marcelo Ferreira de Andrades, *Do claustro à universidade: estratégias editoriais da Editora Vozes na gestão de frei Ludovico Gomes de Castro (1964-1986)*, disertación de maestría, Universidad Federal de Rio Grande do Sul — Facultad de Biblioteconomía y Comunicación, Porto Alegre, 2001. La tesis no cubre los dos primeros años de la gestión de fray Ludovico (1962-1963), en los que dio continuidad al programa editorial ya contratado por la gestión anterior.

Integración del Consejo Editorial de la Colección Teología y Liberación

Nombre	País	Pertenencia
Leonardo Boff	Brasil	OFM/Editora Vozes-*REB*/Revista *Concilium*
Sergio Torres	Chile	Sacerdote diocesano, diócesis de Talca (arquidiócesis de Santiago)/ Centro Ecuménico Diego de Medellín/ASETT/Instituto Teológico de los Religiosos
José Comblin	Brasil	Sacerdote diocesano, arquidiócesis de Olinda y Recife/ITER
Gustavo Gutiérrez	Perú	Sacerdote diocesano en Lima (hoy dominico), párroco en Rimac/ Centro Bartolomé de las Casas Revista *Concilium*
Ronaldo Muñoz	Chile	Congregación de los Sagrados Corazones, Santiago/Instituto de Teología de los Religiosos
Enrique Dussel	México (Argent.)	Laico/profesor de la UNAM-México/fundador de CEHILA
José Oscar Beozzo	Brasil	Sacerdote diocesano, Lins, São Paulo/CESEP, arquidiócesis de São Paulo/CEHILA
Pedro Trigo	Venez.	Sacerdote jesuita/Centro Gumilla
Ivone Gebara	Brasil	Hermanas de Nuestra Señora, Recife/ITER
Jon Sobrino	El Sal (España)	Sacerdote jesuita/UCA
Virgilio Elizondo	EE. UU.	Sacerdote diocesano, San Antonio, Texas/MACC/CEHILA/ Revista *Concilium*
Juan Luis Segundo	Uruguay	Sacerdote jesuita, Montevideo Consultor para asuntos ecuménicos
Julio de Santa Ana*	Brasil (Urug.)	Teólogo laico metodista/CESEP

* En un primer momento, la consultoría ecuménica estuvo a cargo del teólogo metodista argentino José Miguez Bonino, profesor del ISEDET de Buenos Aires y único observador no católico de América Latina durante el Concilio Vaticano II (1962-1965), en representación de mandato del Consejo Mundial de Iglesias.

tugués-francés-castellano (Comblin); portugués-castellano (Julio de Santa Ana); inglés-castellano (Virgilio Elizondo) y muchos de los miembros del consejo dominando inglés, francés, alemán o italiano a causa de estudios realizados en los EE. UU., Francia, Bélgica, Alemania e Italia.

En términos de género: mujer (1), hombres (12).

En términos de pertenencia eclesial: católicos (12), protestante (1).

En términos de vínculo religioso: laicos (2), religiosa (1), sacerdotes diocesanos (5), religiosos (5), 3 de ellos jesuitas, 1 franciscano, 1 de los Sagrados Corazones.

En términos de inserción profesional, varios mantenían vínculos con alguna institución y de cierto modo la representaban:

- CEHILA (Enrique Dussel y José Oscar Beozzo)
- CESEP (Julio de Santa Ana y José Oscar Beozzo)
- Editora Vozes (Leonardo Boff)
- ASETT (Sergio Torres)
- UCA (Jon Sobrino)
- Centro Bartolomé de las Casas (Gustavo Gutiérrez)
- Centro Gumilla (Pedro Trigo)
- ITER (Ivone Gebara y José Comblin)
- MACC (Virgilio Elizondo)
- Centro Pedro Fabro (cerrado por los militares; Juan Luis Segundo)
- Grupo de Correas (grupo interdisciplinar de teólogos y científicos sociales que se reunía en un pequeño lugar de Brasil llamado Correas: Leonardo Boff, José Oscar Beozzo, Julio de Santa Ana, Ivone Gebara)
- Revista Internacional de Teología *Concilium*: Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y, posteriormente, José Oscar Beozzo y Jon Sobrino.

Muchas de esas personas que se comprometieron a trabajar en el Consejo Editorial, tenían ya una larga trayectoria de enseñanza y participación en redes de trabajo y reflexión. Una de esas redes era la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR). Por ejemplo, Leonardo Boff participaba en esa organización. La red más antigua se había formado con el Equipo de Reflexión Teológica del CELAM, iniciado en el tiempo del concilio. Como consecuencia, en el posconcilio este trabajo de reflexión se acentúo cada vez más. El CELAM creó varias instituciones como

el Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA), con sede en Quito, y otros institutos que se establecieron en Uruguay, Santiago de Chile y Medellín. Ese trabajo de reflexión continuó intensamente en la preparación de la conferencia de Medellín y contribuyó a estrechar los lazos de cooperación entre obispos, pastoralistas y teólogos en los diversos campos de la reflexión pastoral y teológica.

De esa necesidad, nació la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA).

Otra esfera que impulsó de modo significativo el esfuerzo teológico realizado en forma conjunta fue la creación del grupo de reflexión teológica de la CLAR. En muchos países, las conferencias de religiosos locales establecieron igualmente grupos de teólogos y teólogas dispuestos a enfrentar los desafíos de una vida religiosa inserta y cada vez más de la Iglesia en sí, en todo el continente. En algunos países ese núcleo teológico adquirió estabilidad y forjó y alcanzó envidiable relevancia, no solo para la propia vida religiosa, sino para el conjunto de la vida eclesial (como el caso de la CRB en Brasil y el libro de Libânio y otros...).

Directrices de la colección, objetivos y estrategias

Para guiar al grupo fue elaborado un pequeño documento titulado *Compromisos de trabajo*, en el cual se presentaban los objetivos de la colección y se detallaban varios puntos. Reproducimos a continuación algunos aspectos relevantes:

> 1. Objetivos
> Desde los pobres y su Iglesia, hacemos teología. Nuestro objetivo global, con el carisma teológico, es la formación de personas que apoyan a las comunidades de base, confirmando la fe del pobre.
>
> 1.1. Desde los pobres...
> — el pueblo de Dios está golpeado y hambriento; es víctima de las maquinaciones de Satanás mediante estructuras de opresión;
> — nos ubicamos en la gama de movimientos populares (marginados y capas medias) por la vida; y en estos movimientos tiene peso la religión del pobre;
> — por otra parte, el imperialismo y las clases antipopulares están manipulando expresiones religiosas y atacando a la teología de la liberación;

— por eso, nuestro proyecto confronta el proyecto de dominación social (que incluye elementos eclesiales).

1.2. ...y su Iglesia...
— nuestra estrategia forma parte de la Iglesia de América Latina y el Tercer Mundo (no sólo de cada zona y nación);
— confrontamos poderes eclesiales (convergentes): neoconservadurismo, cruzada antimarxista, movimientos laicales apegados a la burguesía, "polonización" de la Iglesia;
— las comunidades de base constituyen nuestra fuerza; el crecimiento de esta fuerza debe ser más laical;
—buscar modos de ganar espacios en las instituciones eclesiales;
— recuperar teológicamente la gran tradición de la Iglesia, para su renovación hoy.

1.3. ...hacemos teología
— es un servicio y carisma en la Iglesia de los pobres;
— es una soteriología, hecha con seriedad, que orienta teóricamente al pueblo y lo anima espiritualmente;
— es una confesión de Jesucristo y no mera legitimación del movimiento social;
— en cuanto a perspectiva teológica, hay un consenso implícito entre nosotros;
— como teólogos, somos parte del movimiento de los pobres y denunciamos fuerzas opresoras, con nuestra conciencia latinoamericana;
— apoyamos sobre todo la formación de personas y de grupos;
— la reflexión prioriza la experiencia de la mujer, el negro, el indígena;
— es necesario ser autocríticos en la teología de la liberación;
— podemos trabajar más en los campos de la liturgia y la espiritualidad.

2. Precisiones
Algunos pasos concretos:

2.1. ¿Qué hacer?
— valorizar críticamente el Vaticano II frente al movimiento de restauración que manifiestan las derechas en la Iglesia;
— profundizar temáticas: espiritualidad, lo socioeconómico y lo eclesial (importancia de mediaciones), la moral en nuestra historia;
— examinar mecanismos y lógicas del antimarxismo en las iglesias;
— evaluar y criticar el trasfondo y los argumentos de Ratzinger, en función del próximo sínodo sobre el Vaticano II (Sínodo

Extraordinario de 1985): ¿Qué hacer? ¿Con qué medios? ¿Quiénes?;
— discernimiento de las nuevas falanges, movimientos laicales de derecha.

2.2. ¿Con quiénes?
— hacemos teología en medio de las comunidades eclesiales de base y del movimiento popular;
— dos sectores prioritarios: juventud popular y personas que estudian teología;
— aportamos a la formación de agentes pastorales, especialmente a mujeres agentes de pastoral. Formación de laicos;
— capacitación de teólogos nuevos: crecer también en cantidad;
— trabajar más con católicos y evangélicos (hay más gente popular en iglesias evangélicas que en comunidades de base);
— diálogo con obispos;
— mujeres de medios populares presentes en las CEB.

2.3. ¿Cómo?
— emplear medios diversos: además de la colección de tomos, publicaciones populares, radio, medios audiovisuales, etcétera;
— prudencia astuta: continuar en lo esencial y no usar lenguaje sectario;
— no replegarse ni atemorizarse; seguir avanzando según la fuerza del Espíritu;
— trabajar con una perspectiva laical y ecuménica;
— diálogo lúcido con otras corrientes teológicas;
— liberar a una persona para hacer enlace y apoyar todo el proyecto de la colección de tomos;
— crear una red de comunicaciones para que circulen materiales de formación;
— multiplicar grupos de solidaridad y acciones de seguridad con Nicaragua y El Salvador;
— producir materiales específicos para mujeres [9].

De forma más pensada y articulada, en ocasión de la crisis y las negociaciones de 1986 entre los responsables de la colección y Roma, por intermedio de la Conferencia Episcopal de Brasil (CNBB, por sus siglas en portugués), fue redactada un acta con los consensos mínimos que orientaban la colección:

[9] *Compromisos de trabajo*, mimeo, s. f., Archivo Beozzo, Carpeta Teología de la Liberación.

1. Todos asumen la conciencia eclesial expresada en el Concilio Vaticano II, en Medellín y en Puebla y en los documentos mayores del magisterio de la Iglesia.
2. Todos hacen una clara opción preferencial por los pobres.
3. La práctica teológica debe estar en permanente articulación con las prácticas de las Iglesias locales, del pueblo de Dios y particularmente de los pobres.
4. La Colección se destina a agentes de Pastoral, clérigos, religiosos y laicos. La responsabilidad pastoral frente a ellos exige de los teólogos un lenguaje claro y sencillo, al mismo tiempo que riguroso y con la necesaria profundidad teológica.
5. Todos asumen los elementos positivos de otros elementos de la liberación como aquellos de las mujeres, de los negros, de los indígenas y otros.
6. Todos deben estar insertos positivamente en la Iglesia, con una adhesión al aspecto sacramental de la institución eclesial [10].

De ahí en adelante, le cupo al Consejo Editorial asumir la responsabilidad por su concreción.

2. Comité Episcopal de patrocinio

Aun antes de que saliera el primer tomo de la proyectada Colección Teología y Liberación y de que se conociera el proyecto en su conjunto, sus responsables y los posibles colaboradores, se inició un cerco a la iniciativa.

En Buenos Aires, el nuncio apostólico se presentó a la Asamblea de la Conferencia Episcopal Argentina, para alertarla acerca de los riesgos "di questa maledetta collana", pidiendo que fuese cercenada la eventual colaboración de los teólogos de ese país.

En Chile, el cardenal arzobispo de Santiago, a pedido de la Nunciatura, convocó a Sergio Torres para interrogarlo sobre la colección y cuáles serían sus autores, transmitiendo el recado de que se apartaran, pues la Santa Sede no estaba de acuerdo con la colección.

El paso siguiente fue dado directamente por la Congregación para la Doctrina de la Fe (CPDF), misma que intentó bloquear la publicación de los libros y presionó a los generales de la Orden Franciscana y de los Paulinos para que prohibiesen a sus editoras,

[10] *Acta de la reunión sobre la Colección Teología y Liberación*, CNBB/Consejo Editorial de la Colección, 15 de marzo de 1986, Campinas, SP, mimeo, p. 1.

Vozes de los franciscanos, en Brasil, y Paulinos, de España y de Argentina, mantener los contratos ya firmados y los compromisos asumidos.

En ningún momento la CPDF estableció contacto alguno con el Consejo Editorial, para enterarse del proyecto y dialogar sobre eventuales problemas o dificultades.

Esas presiones abiertas o veladas sobre las conferencias episcopales, los obispos de los eventuales colaboradores y los generales de los religiosos, llevaron al Consejo Editorial de la colección a explicitar los lazos eclesiales de la iniciativa.

Explicitar estos lazos eclesiales se tradujo en solicitar un apoyo firme de un número significativo de obispos de todo el continente. Todo el grupo del Consejo Editorial visitó en sus respectivos países a los obispos que podrían apoyar este proyecto. Pero esto significó un inmenso trabajo de contactos, explicación y convencimiento. Antes de las visitas, fue necesario dar varios pasos previos

Se preparó un *dossier* completo de la proyectada colección, con las siete grandes áreas temáticas en las cuales se desdoblaba. Fue incluida también la lista del Consejo Editorial y los nombres de los/as teólogos/as ya comprometidos para la elaboración de los textos.

En tiempos de represión militar y de cerrada campaña continental e internacional contra la teología de la liberación y sus integrantes (Documento de Santa Fe, encuentros del CELAM de López Trujillo, visitas apostólicas a los seminarios), ese paso ponía al descubierto el conjunto del proyecto y a las personas que participaban.

Fue un riesgo calculado, de valor no solamente táctico, dentro de una batalla por el derecho a la reflexión teológica dentro de la Iglesia, sino asimismo de sentido estratégico y profunda relevancia histórica y eclesial. Por primera vez, una reflexión teológica venía respaldada por un gran grupo de pastores que vislumbraban, en aquel esfuerzo de teólogos y teólogas del continente, un real servicio a sus iglesias, la lectura y la interpretación de la Biblia, a la pastoral, la catequesis y la liturgia.

En ese sentido, vale la pena reproducir las palabras con las que el Comité de Patrocinio explicitó el sentido de su respaldo a la colección y que aparecen en la primera página de los primeros tomos publicados. Ellas iban acompañadas por los nombres del cardenal, los arzobispos y obispos que prestaban públicamente su apoyo a la colección.

> El Comité de Patrocinio saluda con alegría el lanzamiento de la colección "Teología y Liberación" que recoge y sistematiza las inspiraciones del Concilio Vaticano II, de Medellín, de Puebla, del magisterio de la Iglesia Universal y de las Iglesias particulares y de la experiencia de vida, de fraternidad ecuménica, de fe y de martirio de las comunidades cristianas de América Latina.
> Reconocemos que esta colección sale al encuentro de la necesidad de que la fe, vivida en contexto de opresión y de liberación, sea profundizada y aclarada teológicamente en todas sus dimensiones.
> Nuestro patrocinio no significa aprobación de las opiniones personales expresadas por los distintos autores. Como Pastores, en el marco de un sano pluralismo, apoyamos con simpatía y vigilancia ese esfuerzo de reflexión teológica en el interior y al servicio de nuestras Iglesias.

Seguían los nombres de los arzobispos y obispos, encabezados por el cardenal arzobispo de São Paulo, el franciscano dom Paulo Evaristo Arns.

Brasil fue el país en el cual el mayor número de obispos resolvió ingresar en el comité y apoyar la colección. El nombre del cardenal de São Paulo venía acompañado por los de algunos arzobispos, como dom Helder Câmara, de Olinda y Recife; dom José Maria Pires, de Paraíba; dom Silvestre Scandian, de Vitória; dom Romeu Alberti, de Ribeirão Preto. A los que se sumaron otros 76 obispos, en un total de 81 prelados.

Chile venía a continuación, con el apoyo de seis obispos: monseñor Alejandro Jiménez L., obispo de Valdivia; monseñor Tomás González M., de Punta Arenas; monseñor Juan L. Ysern, de Ancud; monseñor Fernando Ariztía R., de Copiapó; monseñor Carlos Camus L., de Linares; y monseñor Jorge Hourton P., obispo auxiliar de Santiago.

El pequeño Ecuador, tierra de monseñor Leonidas Proaño, igualó a Chile en número de obispos. Seis de ellos prestaron su nombre al Comité de Patrocinio, comenzando por monseñor Alberto Luna Tobar, arzobispo de Cuenca; seguido por monseñor Leonidas Proaño, de Riobamba; monseñor Teodoro Arroyo Robelly, vicario apostólico de Méndez; monseñor Gonzalo López Marañón, vicario apostólico de Sucumbíos: monseñor Néstor Herrera Heredia, de Machala; y monseñor Jesús R. Martínez, prelado de Los Ríos.

De Perú llegó el apoyo del mismo número de obispos: monseñor José Dammert Bellido, de Cajamarca; monseñor

Alberto Koenigsknecht, obispo-prelado de Juli; monseñor Jesús Calderón, de Puno; monseñor Francisco d'Alteroche, prelado de Ayaviri; monseñor Albano Quinn, prelado de Sicuani; y monseñor Luciano Metzinger, obispo auxiliar de Lima.

Cinco obispos de los EE. UU. apoyaron con su nombre al comité, ciertamente contactados por el padre Virgilio Elizondo, miembro del Consejo Editorial y prestigioso teólogo mexicoamericano, fundador y primer director del Centro Cultural Mexicano Americano (MACC, por sus siglas en inglés), que preparó a cientos de agentes de pastoral hispanos para la Iglesia estadounidense. Ellos eran: monseñor Robert Sánchez, arzobispo de Santa Fe, NM; monseñor Thomas J. Gumbleton, obispo auxiliar de Detroit; monseñor Peter A. Rosazza, obispo auxiliar de Hartford, CT; monseñor Raymond A. Lucker, de New Ulm, MN; monseñor Raymond G. Hunthausen, de Seattle, Washington.

De España vino el apoyo de cuatro obispos: monseñor Ramón Echarren Istúriz, obispo de Canarias; monseñor Juan María Uriarte, de Bilbao; monseñor José María Guix Ferreres, de Vic; monseñor Nicolás A. Castellanos Franco, de Palencia.

De Uruguay, dos obispos se comprometieron con la colección: monseñor Carlos Parteli, arzobispo emérito de Montevideo, y monseñor Marcelo Mendiharat, obispo de Salto.

De los tres grandes países, México, Colombia y Argentina, con los episcopados más numerosos, después del brasileño, fueron muy escasos los apoyos: dos de México, monseñor Samuel Ruiz de San Cristóbal de Las Casas y monseñor José A. Llaguno, vicario apostólico de Tarahumara; dos de Argentina: monseñor Miguel E. Hesayne, de Viedma, y monseñor Jaime Francisco de Nevares, de Neuquén, y ninguno de Colombia. Lo acontecido mostraba bien las dificultades para los obispos de apartarse del conjunto de sus conferencias episcopales, marcadamente conservadoras o adversas a la teología de la liberación. Por otro lado, no había en el Comité Editorial ningún teólogo de Colombia y únicamente uno de México o Argentina, si tenemos en cuenta que el historiador, filósofo y teólogo laico, Enrique Dussel, es argentino de nacimiento pero mexicano por domicilio, pues una vez exiliado de su país fue a radicarse en México, donde vive y trabaja hasta hoy.

Otros países integraron el comité apenas con un obispo: de Paraguay, monseñor Mario Melanio Medina, de Benjamín Aceval; de Venezuela, monseñor Mariano J. Parra León, de Cumaná;

y de Bolivia, monseñor Luis Sáinz Hinojosa, obispo auxiliar de Cochabamba.

Ausencias notables fueron las de todo el Caribe y los países de América Central, con episcopados pequeños, fuertemente influenciados por el CELAM de la época, bajo la batuta de monseñor López Trujillo, y prácticamente sofocados en su autonomía por los nuncios locales.

3. El conflicto con Roma

Los tres primeros tomos de la colección fueron publicados en diciembre de 1985, con el *nihil obstat* del ordinario de los autores y bajo el apoyo significativo del Comité de Patrocinio, compuesto por 121 arzobispos y obispos, encabezados por el cardenal arzobispo de São Paulo.

El cardenal Joseph Ratzinger de la CPDF, particularmente irritado por el amplio respaldo episcopal que la colección se había granjeado y dado a conocer públicamente con la lista impresa en la primera página de cada libro, intervino de inmediato.

En la segunda semana de enero de 1986 llegó a São Paulo el superior general de los franciscanos, quien pidió una reunión inmediata en el convento San Francisco con los miembros del Consejo Editorial que se encontraran más próximos. Comparecieron Leonardo Boff, quien vino de Petrópolis, y José Oscar Beozzo, quien vino de Lins. Nos fue leída entonces la carta del cardenal Ratzinger en la cual intimaba a los superiores generales de los franciscanos y paulinos a intervenir en las editoriales de sus respectivas familias religiosas, prohibiendo la publicación de cualquier nuevo volumen de la colección, "...hasta que fueran dadas garantías adicionales de ortodoxia y fueran apartados aquellos autores que no gozaban de la confianza de las autoridades eclesiásticas".

La radicalidad de la medida y el *impasse* que ésta provocaba nos llevaron a los tres a pedir, en hora bastante tardía de aquella misma noche, un encuentro con el cardenal de São Paulo quien nos recibió en su casa, ya en ropa de dormir, para reflexionar juntos acerca de la mejor forma de lidiar con la prohibición romana. Dom Paulo se comprometió a buscar directamente en Roma una puerta de salida para el *impasse*.

Siguió un período difícil para los responsables de la colección, quienes buscaron en silencio y con la cooperación pronta y solícita

del cardenal arzobispo de São Paulo, de la CNBB, en la persona de su presidente, dom Ivo Lorscheider, y del presidente de la Comisión Episcopal de Doctrina, cardenal Aloisio Lorscheider, alternativas para la situación que había sido creada y que lesionaba el derecho del conjunto de las Iglesias de América Latina y del Caribe de producir su propia reflexión teológica y de manifestarla públicamente en comunión con sus obispos, con la gran tradición de la Iglesia y su magisterio.

Finalmente, el 14 de marzo de 1986, los tres tuvieron un encuentro con el cardenal Ratzinger, quien se hizo acompañar por otros dos obispos brasileños que habían tomado distancia de la teología de la liberación, el cardenal arzobispo de Río de Janeiro, dom Eugênio Sales, y el arzobispo dom Lucas Moreira Neves, entonces secretario de la Congregación de los Obispos, y por el arzobispo Alberto Bovone, secretario de la CPDF.

La propuesta inicial del cardenal Ratzinger era que de una vez por todas fuera sepultada la colección y no se publicase ningún libro más; prejuzgando acerca de textos que ni siquiera habían sido aún redactados.

Traducción del portugués: Graciela Pujol

De Santo Domingo al nuevo milenio, 1992-2002. Volver a aprender a descifrar los signos de los nuevos tiempos

*Carmen Lora**

1. Cambio de época

Una primera nota de ese período es que se despliega el cambio de época iniciado a mediados de los años ochenta. Este fenómeno, que abarca prácticamente la totalidad de las dimensiones de la vida de la humanidad, tiene repercusiones complejas en el conjunto de la vida de la mayoría de los habitantes de América Latina y el Caribe.

1.1. Pobreza y desigualdad crecientes

No voy a detenerme en describir la difícil situación de pobreza y desigualdad crecientes que aqueja a nuestra región. Los

* Educadora peruana, es magister en Estudios de Psicoanálisis Teórico, directora de la revista *Páginas* que edita el Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), asesora de la Mesa de Concertación para la Lucha contra la Pobreza, y miembro del Instituto Bartolomé de Las Casas.

informes de organismos internacionales demuestran año tras año que la vida de las mayorías en nuestros países no es más promisoria[1].

Dos rasgos entre otros pueden destacarse:

- La pérdida de valor del trabajo humano por los avances tecnológicos y el control financiero que han debilitado la capacidad de presión de las organizaciones de los trabajadores, de todos aquellos que no cuentan sino con el trabajo como arma de presión y poder[2]. La globalización de la economía cambió los términos de las relaciones laborales, cambio que fue refrendado por la flexibilización de los derechos laborales conquistados en una larga lucha desde principios del siglo XX.
- El desarrollo de los medios de comunicación es el otro aspecto de la globalización. En particular la importancia de la televisión como productor de la realidad y del mundo simbólico, y el uso de Internet. Estos medios poseen una enorme capacidad de producir identidades colectivas, aunque éstas sean efímeras.

Estos rasgos, entre otros, modifican la experiencia de los pobres, su vida es distinta. Desde los años noventa, y hoy con más fuerza, se siente:

- Una pérdida o difuminación de una identidad colectiva.
- Una experiencia de inestabilidad y movilidad crecientes.
- Dificultad para integrar una identidad en torno al trabajo como actividad humana fundamental.
- Referentes simbólicos poco consistentes y cambiantes, que no logran enraizarse en valores fundamentales y sólidos.

Ante la pobreza y la desigualdad se mantiene el camino abierto por los obispos de Medellín, Puebla y Santo Domingo. La

[1] EL PNUD principalmente ha contribuido a tomar conciencia acerca de la persistencia de situaciones de pobreza y desigualdad a escala internacional. Sus diversos Informes anuales sobre el Desarrollo Humano aportan una información valiosa e imprescindible al respecto. Para el tema de la persistencia de la pobreza es particularmente interesante el Informe correspondiente a 1997.

[2] A la luz de los acontecimientos de la actual crisis internacional, se revela lo nefasto de la acción desregulada de las entidades financieras.

Iglesia está atenta a los nuevos desafíos, crea respuestas pastorales y sigue entregando la vida por la causa de la justicia. El asesinato de monseñor Juan Gerardi, el 26 de abril de 1998, da cuenta del martirio presente desde décadas atrás en ese caminar. La voz profética de la Iglesia, referida a múltiples temas, ha seguido escuchándose a lo largo y ancho del continente, y ha reiterado su práctica pastoral en el terreno social, en el clima hostil y de pensamiento hegemónico que ha dominado el último decenio del siglo XX: la importancia del mercado como regulador del conjunto de la vida social y, por lo tanto, de toda relación humana.

En ese contexto, la Iglesia ha insistido con persistencia en que las propuestas económicas y sociopolíticas tengan un enfoque humano en la construcción de la sociedad, poniendo la economía al servicio de las personas y no al revés.

1.2. El conocimiento, nueva arma de poder

La última década del siglo XX se ha caracterizado por un avance tecnológico y científico impresionante. Ello, sin embargo, ha significado que el conocimiento se yerga más que como herramienta de libertad, como nueva arma de poder. América Latina, el Caribe y el Sur a escala mundial quedan cada vez más distanciados de la producción del conocimiento que se concentra en el Norte. Lo cual implica debilidad en los términos de intercambio internacional en un mundo globalizado y menos posibilidades de acceso al desarrollo.

El avance de ese conocimiento es extraordinario como posibilidad de logros en el cuidado de la vida, en aumento de esperanzas de vida de calidad, pero, simultáneamente, no parece que ese conocimiento esté al servicio de quien lo necesita, sino de quien puede usarlo como arma de poder y control sobre otros seres humanos.

La Iglesia del continente no ha renunciado a afirmar en esa relación asimétrica respecto del conocimiento su acción educadora. Tanto en el ámbito formal, en el que una experiencia educativa como Fe y Alegría se ha afianzado y extendido, como en la educación popular de innumerables organizaciones de base, la acción de congregaciones religiosas, de laicos comprometidos, han sido a lo largo de los años noventa y hasta la actualidad una contribución fundamental que orienta el conocimiento hacia la solidaridad, la capacidad crítica y la responsabilidad ética.

Desde fines del siglo XX, los desafíos son muy complejos respecto del diálogo entre fe y ciencia en lo referente al avance del conocimiento humano y la necesidad de una mirada crítica y alerta acerca de los nuevos problemas éticos que plantean esos avances. La Iglesia está ante el desafío de saber afrontar con apertura y criterio evangélico nuevos dilemas.

1.3. El debilitamiento de las relaciones humanas

Desde mediados del siglo XX, las relaciones humanas vienen sufriendo cambios importantes.

Una mayor exigencia laboral para cubrir las necesidades de la supervivencia en las capas pobres o para satisfacer hábitos crecientes de consumo en las que tienen acceso a mayores ingresos, o para hacer frente a altos estándares de competencia en el mercado laboral, han ido debilitando los espacios de convivencia, de intercambio. La migración se fue convirtiendo desde los años noventa en una alternativa para salir adelante, en el interior de nuestros países pero también hacia el exterior, lo que ha dado lugar al surgimiento de la pastoral de movilidad humana.

A ello se añade la presencia siempre más invasiva de la televisión dentro de la vida familiar, que acentúa una aproximación audiovisual a la realidad, una menor relevancia de lo discursivo para conocer, y un menor ejercicio de la imaginación y elaboración simbólica como forma de resolver los avatares de la experiencia cotidiana. Además, desde fines del decenio de los ochenta, la computadora y el acceso a Internet, con su capacidad interactiva, se tornaron en un referente capital de la vida cotidiana de cada vez mayor número de personas. Ello modifica radicalmente las formas comunicacionales, enriqueciendo algunos aspectos y debilitando otros: acorta las distancias y permite mantener vínculos, pero a la vez, la comunicación cara a cara se torna innecesaria o incómoda (cf. trabajos en comunicación electronal) [3]. En estas últimas décadas se modifican asimismo con mayor velocidad las posibilidades de comunicación intergeneracional, pues se construyen códigos comunicacionales que forman parte de subculturas generacionales sumamente cambiantes.

[3] Cf. Albert D'Haenens, "La opción sociogenética: para analizar y comprender la durabilidad específicamente humana", en: *Páginas*, Vol. XXV, No. 164, pp. 62-71.

Los avances tecnológicos y un ritmo de vida intenso han acentuado una conciencia individual, la cual ha sido a su vez reforzada por la hegemonía ideológica antes mencionada. La vida personal queda recluida a la esfera privada y la relación costo/beneficio intenta definir las relaciones humanas, adelgazando la densidad de la relación gratuita de la amistad, el amor y la solidaridad.

Mayor conciencia individual, mayor expectativa de vida, mayor conciencia de horizontes potencialmente abiertos para salir adelante, aunque solo de un modo individual.

Los jóvenes de hoy conocen más sobre la necesidad de saber desenvolverse para salir adelante o simplemente supervivir, no obstante, a diferencia de hace treinta o cuarenta años, las modalidades de salida que se les plantean son individuales, no colectivas. La posibilidad de organizarse no implica un canal de solución a sus expectativas de cambio, a lo más, es una alternativa de protesta pero no de solución. Hay una profunda experiencia de soledad. La pastoral juvenil hace frente a esta realidad incierta y dura de nuestros jóvenes y constituye uno de los pocos espacios que las sociedades de nuestros países les ofrecen para mirar la vida con una perspectiva más humana y esperanzadora.

2. Los signos de los tiempos: señales que orientan el camino de la Iglesia

La Iglesia conciliar abrió una interesante perspectiva de comprensión respecto a la densidad de las relaciones humanas: confianza en el conocimiento humano, mayor apertura a la comprensión de la sexualidad, actitud respetuosa a los códigos culturales diversos intentando tomar conciencia de la inculturación del mensaje, atención a la sensibilidad de los jóvenes, creatividad pastoral respecto de grupos marginales. Todo ello abrió un abanico riquísimo para la reflexión teológica y la práctica pastoral en el terreno de las relaciones humanas en lo social, político, cultural y personal.

De lo vivido a lo largo de décadas sabemos que hay un fruto valioso en lo que la Iglesia ha construido en medio del pueblo pobre de América Latina y el Caribe a partir del Concilio Vaticano II, Medellín, Puebla, Santo Domingo y, más recientemente, Aparecida. Esta larga caminata ha dado cuenta del Dios de la Vida.

La Iglesia está en medio de los pobres de una manera como nunca lo estuvo en el pasado, al asumir como línea pastoral la opción preferencial por los pobres. A la vez, desde fines del siglo XX estas personas que sufren pobreza viven de modo muy diferente al de hace treinta o cuarenta años. Esa línea asintótica de nuestra experiencia con respecto a la de los pobres se ha ido haciendo más evidente [4]. ¿Cómo entrar en diálogo con una generación joven que llega con el rostro abierto a nuestras comunidades, que está acostumbrada al cambio permanente, cuyos horizontes de vida se encuentran afuera de nuestras fronteras nacionales, y que sienten como rasgo principal de su futuro la incertidumbre?

¿Cómo no perder la alegría cuando sabemos que si bien la mayoría de niños y niñas de nuestros países pueden tener una mayor esperanza de vida, muy pronto deben enfrentar la violencia en sus diversas formas: participar en la guerra, ser objeto de tráfico sexual, no tener afecto en su experiencia cotidiana, y abrirse paso en medio de una sociedad que parece una jungla?

Hacia el futuro, la tarea que se hizo evidente con más fuerza desde los años noventa fue la de reaprender a mirar y descifrar estos signos de nuevos tiempos en los que la Palabra debe hacerse carne, debe hacerse historia, con nuevos códigos comunicativos, con nuevas formas de hacer comunidad. El caminar de nuestra Iglesia permite aquilatar una experiencia larga por los años acumulados y estamos siempre invitados por Mateo a imitar al escriba que semejante a un dueño de casa, saca de sus arcas lo nuevo y lo viejo.

[4] Cf. La reflexión espiritual de Gustavo Gutiérrez al respecto, en: *Beber de su propio pozo*. Lima, CEP, 1983.

V Conferencia del CELAM, 2007. Amerindia en Aparecida: participación de los teólogos de la liberación

*Paulo Suess**

A los que van a nacer
Cuando hablen de nuestras debilidades,
piensen también en los tiempos sombríos
de los que han escapado.
Cambiábamos de país como de zapatos
a través de las guerras de clases,
y nos desesperábamos donde sólo había
injusticia y nadie se lanzaba contra ella.
Y, sin embargo, sabíamos que también
el odio contra la bajeza desfigura la cara.
También la ira contra la injusticia pone ronca
la voz. Desgraciadamente, nosotros, que
queríamos preparar el camino para
la amabilidad, no pudimos ser amables.
Pero ustedes, cuando lleguen los tiempos
en los que el hombre sea amigo del hombre,
piensen en nosotros con indulgencia
Bertolt Brecht

* Nació en Alemania y reside en Brasil. Es sacerdote diocesano y doctor en Teología. Trabajó en la Amazonia y fue secretario general del Consejo Indigenista Misionero (CIMI), del que actualmente es asesor. Fundó el Departamento de Posgrados en Misionología en São Paulo. Fue presidente de la Asociación Internacional de Misiones (IAM).

Puede ser que la "mirada distante" [1] del antropólogo sea más objetiva que la del militante por una causa o la del participante de un evento. La proximidad local, la pasión instantánea y la lealtad con el propio grupo tienden a debilitar la capacidad analítica. Igualmente, la expresión "teología de la liberación", hace tiempo desterrada de los documentos oficiales de la Iglesia, puede imponer cuidados especiales en la descripción de la participación de los "teólogos de la liberación" en un evento eclesial, como fue la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, en mayo de 2007 en Aparecida.

1. Metamorfosis

Uno de esos cuidados que el grupo prudentemente adoptó desde antes de Santo Domingo (1992), fue la metamorfosis de la propia razón social de "teólogos/as de la liberación" en Grupo Amerindia.

¿Para qué irritar a sectores conservadores de la Iglesia con una denominación que, aun siendo bíblica, es secundaria frente a los contenidos que ella representa? Más allá de eso, el cambio de *shiboleth*, 'liberación', por la bandera Amerindia, no representa un cambio de paradigma, sino una profundización del paradigma de la liberación universal por la dimensión de la contextualización. Amerindia, más allá de dar más énfasis al carácter colectivo del grupo en detrimento de la presencia de este o de aquel teólogo, connota el pasado indígena precolonial. En los orígenes de la teología de la liberación, la causa indígena era considerada una causa menor, que poco podría contribuir a la transformación del continente latinoamericano y caribeño. Con el correr de los años, los pueblos indígenas mostraron una gran fuerza política, misma que brotaba de sus culturas milenarias, libertarias e igualitarias. Los pueblos indígenas de todos los países del continente latinoamericano, sobre todo de Ecuador, México (Chiapas), Brasil y Bolivia, desconcertaron a una primera generación de teólogos de la liberación. Hubo conversión teológica y deconstrucción teórica. El grupo se mostró capaz de ser discípulo del Reino, aprendiz de la historia y de los movimientos populares que lo condujeron por caminos inesperados. Tanto la redistribución de los bienes

[1] Cf. Claude Lévi-Strauss, *O olhar distanciado*. São Paulo/Lisboa, Martins Fontes/Edições 70, 1986. En español: *La mirada distante*. Barcelona, Argos-Vergara, 1984.

como el reconocimiento del otro, son tareas para la construcción de un mundo nuevo. No hay subordinación del reconocimiento del otro a la redistribución de los bienes, de la alteridad a la pobreza. Las montañas de la miseria crecieron sobre las rocas del no reconocimiento.

La liberación de Amerindia apunta hacia la radicalidad de la liberación, es decir, hacia la necesidad no solamente de no olvidar sus raíces, sino de construir su liberación con el horizonte que emerge de esas raíces indígenas.

Hoy, Amerindia representa una articulación consolidada de teólogos y teólogas de la liberación de América Latina y el Caribe. Desde Santo Domingo (1992), el grupo acompaña el carruaje eclesial como "Amerindia". Por haber participado de ese grupo —en Aparecida éramos alrededor de 25 personas de 12 países—, voy a intentar evitar algunos adjetivos como "importante", inteligente", "generoso", "gratuito", "lúcido", "incansable", que podrían connotar cierto dejo corporativista.

2. Memoria

En la militancia de los movimientos sociales se escuchan voces que consideran la participación de teólogos en las conferencias episcopales como tiempo perdido. Encuentran que el teólogo, como "intelectual orgánico", debe acompañar a los movimientos populares, las luchas de vanguardia y los grupos de base. Creen que el episcopado, por su pertenencia institucional, que por lo general no deja de ser una pertenencia de clase, poco puede contribuir efectivamente a las transformaciones sociales, la distribución de los bienes y el reconocimiento de los otros. Opinan además que una Iglesia participativa y "casa de los pobres" (DAp 8) no será una dádiva de la jerarquía, sino una conquista del pueblo de Dios en su conjunto y, muchas veces, en confrontación con la jerarquía. Militantes de movimientos sociales nos reclaman la "transformación" de Medellín, la "participación" de Puebla, la "inculturación" de Santo Domingo, la "misión" de Aparecida y las bienaventuranzas del evangelio.

Creo que en esa postura se refleja una confusión entre visión, proceso, estructura y meta. El proceso de liberación nos obliga a atravesar instituciones con sus estructuras y convivir con el trigo y la cizaña de los cuales formamos parte. Aun así, ¿quién puede decir que la organización del movimiento indígena en Brasil no

fue impulsada por las primeras asambleas indígenas convocadas desde 1974 por el Consejo Indigenista Misionero (CIMI)? ¿Quién puede decir que las marchas indígenas en Ecuador no fueron influenciadas por la pastoral de un Leonidas Proaño? ¿Que el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) de Perú y Bolivia, fundado en 1972 por los jesuitas, no contribuyó a la autodeterminación de los pueblos indígenas? ¿Que la presencia catalizadora de Samuel Ruiz, en Chiapas, de Sergio Méndez Arceo, en Cuernavaca, y del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI) no mostraron la relevancia de la fe cristiana, eclesialmente enraizada, para la autoafirmación de los sectores marginados en la sociedad de México? ¿Que el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA), de Argentina, no tuvo un impacto sobre la visión etnocéntrica de su país y de su Iglesia? ¿Quién puede decir que en todos esos procesos pastorales las estructuras no fueron puestas al servicio de los pequeños?

3. Diaconía

Amerindia comprende su misión dentro de la Iglesia, especialmente como servicio teológico a los pobres y a los otros. La alteridad del samaritano y la samaritana es un bien que Jesús defendió en la parábola y en el pozo de Jacob, aun no tratándose de pobres en el sentido estricto. Vivimos nuestra diaconía teológica en Aparecida como asesoría a los obispos-delegados que solicitaban ese servicio. Montamos una pequeña oficina en la casa de las Hermanas de San Canisio, frente a la catedral del santuario de Aparecida, donde nos alojamos y trabajamos del 13 al 31 de mayo de 2007.

El grupo de Amerindia marcó presencia en la Tienda de los Mártires, un espacio de encuentro, oración y celebración; en la "peregrinación popular", de Roseira a Aparecida, organizada por las comunidades eclesiales de base y pastorales de São Paulo, del 19 al 20 de mayo; y en el Seminario Latinoamericano de Teología, del 18 al 20 de mayo. Este seminario, que reunió a 250 personas de 17 países, se realizó en Pindamonhangaba y fue organizado por el Consejo Nacional del Laicado de Brasil (CNLB).

El trabajo principal del grupo Amerindia fue la colaboración con los delegados de las quince comisiones de trabajo de la V Conferencia. Produjimos textos según la demanda de los delegados; atendimos los pedidos de los periodistas por

entrevistas e informaciones especializadas; ofrecimos subsidios sobre la realidad latinoamericana y caribeña, a partir de nuestra mística comprometida con los pobres y otros, y con la Iglesia Pueblo de Dios.

Convivimos fraternalmente, lo que no es obvio, los veinte días de Aparecida a la sombra de la basílica. No es fácil vivir el Reino en grupo y anticipar en el día a día el mundo nuevo que se quiere construir. Al fin y al cabo, somos un producto y retrato de las estructuras eclesiales: especialistas, idealistas y realistas, reproduciendo virtudes y vicios de las iglesias a las cuales pertenecemos. Procuramos, cada uno con su luz propia y las inspiraciones compartidas en grupo, hacer avanzar a la Iglesia por la senda del Vaticano II (1962-1965), en su contextualización ensayada en Medellín (1968) y en la lectura de los signos de los tiempos de hoy. Muchas veces, en la salida de la cripta de la basílica, donde se reunieron todo ese tiempo los delegados de la V Conferencia, esperábamos a los obispos para entregar textos, concertar reuniones y recibir nuevos encargos. El retorno de un "sirvió" fue la mejor recompensa.

4. Documento

La presencia de los/as teólogos/as de la liberación en Aparecida, significaba la voluntad de traer y continuar el recorrido latinoamericano y caribeño posconciliar en la V Conferencia. Si esta propuesta tuvo éxito, no fue nuestro mérito. Trabajamos en Santo Domingo (1992) con el mismo ahínco, pero con menos resultados. El contexto de los "500 años" y la presencia fuerte de delegados no electos, había polarizado aquella conferencia. En Aparecida, el discurso de Benedicto XVI, en la apertura de la conferencia, creó desde el inicio un clima de conciliación porque asumió, aparentemente con una nueva fundamentación que podía contar con una recepción más amplia, varios tópicos de la teología de la liberación. Era posible, sin contorsionismo hermenéutico, ver en ese discurso gran parte de las intenciones fundantes de la teología de la liberación.

Los teólogos y las teólogas de Amerindia en Aparecida fueron sembradores al servicio de los pastores. El sembrador no es fiscal de la cosecha, pero tampoco es ciego. Registra la semilla que cayó sobre la tierra seca. Por motivos extrapastorales, la cuestión de los ministerios aún cayó sobre la piedra. El documento de Aparecida

apunta la contradicción entre el hecho de que "la eucaristía hace Iglesia" y edifica comunidades, y la realidad pastoral en la cual "...millares de esas comunidades [son] privadas de la eucaristía dominical" (DAp 253). No se trata de coraje profético, sino de ética profesional y responsabilidad con el pueblo de Dios, cuando exigimos una solución urgente en esa cuestión. Por otro lado, el grupo Amerindia se reencuentra en muchas partes del documento de Aparecida y en el recorrido por ella trazado. Sobre todo nos alegramos con la reconfirmación de los siguientes ítems y/o compromisos [2]:

- El *método* "ver, juzgar y actuar" (DAp 19).
- La *evangelización integral*: "La evangelización va unida siempre a la promoción humana y a la auténtica liberación cristiana" (DAp 26).
- La *opción preferencial por los pobres* y el reconocimiento de su lugar como sujetos de la evangelización (DAp 8.3; 392; 398). Esa opción "...atraviesa todas nuestras estructuras y prioridades pastorales" (DAp 396), y encuentra su desarrollo en la cristología y eclesiología.
- Una *cristología estructurada por la opción por los pobres*: "El encuentro con Jesucristo a través de los pobres es una dimensión constitutiva de nuestra fe..." (DAp 257) y "Todo lo que tenga relación con Cristo tiene relación con los pobres y todo lo que está relacionado con los pobres clama por Jesucristo" (DAp 393).
- Una *eclesiología atravesada por la opción por los pobres*: La Iglesia, "...morada de pueblos hermanos y casa de los pobres" (DAp 8, cf. 524), está convocada a ser "...abogada de la justicia y defensora de los pobres" (DAp 395, cf. 533).
- Las *comunidades eclesiales de base* fueron reconocidas con su estatuto eclesial y pastoral (DAp 98c, e; 178-180).
- La *causa de los pueblos indígenas y afroamericanos* fue reasumida como en la anterior conferencia de Santo Domingo (SD 243ss; DAp 529ss).
- *Las cuestiones de la tierra y la ecología* fueron presentadas en el contexto de agresión a la naturaleza, del destino universal de

[2] Todos esos compromisos fueron sistematizados en las respectivas acepciones en Paulo Suess, *Dicionário de Aparecida: 40 palavras-chave para uma leitura pastoral do Documento de Aparecida*. São Paulo, Paulus, 2008 (2a. ed.). En español: *Diccionario de Aparecida: 40 palabras clave para una lectura del Documento de Aparecida*. Bogotá, Ed. San Pablo, 2008.

los bienes, de la exigencia de la solidaridad y la promoción de una ecología humana (DAp 125s).

- El *diálogo ecuménico e interreligioso* estimula nuevas formas de discipulado para promover libertad, dignidad, paz y convivencia ciudadana (DAp 233; 239).
- La "*misión*", que se convirtió en el paradigma síntesis de Aparecida, exige "...abandonar y superar estructuras que ya no favorezcan la transmisión de la fe" (DAp 365) y apunta hacia una Iglesia en "estado de misión..." (DAp 213) para el bien de la humanidad.

Aunque la "mirada distante" del antropólogo sea más objetiva que la del militante, no por eso será más verdadera. En Aparecida aprendimos nuevamente que la enseñanza de la cátedra se torna real, verdadera, cuando es cernida en la marcha, en la peregrinación con el pueblo, en la Tienda de los Mártires. La prueba del agua de la utopía del Reino es la sangre de los mártires y el polvo en las sandalias del peregrino.

Traducción del portugués: Graciela Pujol

Parte IV

América del Norte: la irrupción de la diversidad

I Conferencia Teología en las Américas, Detroit 1975. Nuevas voces, desafíos, solidaridades, esperanzas

*Lee Cormie**

Las teologías de liberación, ya sean las de América Latina o de América del Norte, tienen sus raíces en una praxis histórica y constituyen una reflexión sobre el compromiso de todos los que buscan una tierra nueva y un cielo nuevo
Sergio Torres (1976) [1]

Durante los años sesenta, el mundo fue sacudido por una serie de irrupciones en la historia de movimientos sociales progresistas. Pueblos y grupos marginados, sus perspectivas y preocupaciones, sus sufrimientos y esperanzas, encontraron sus propias voces. Mientras que los EE. UU. —su gobierno y poder militar, las corporaciones, los medios de comunicación, la cultura

* Profesor de Teología y Ética de la Universidad de St. Michael de su país, Canadá. Investigador y escritor especializado en teologías asociadas con la liberación: negra y feminista, contextuales; ecología y ética social relativa a la reestructura económica y el militarismo. Dirección electrónica: lee.cormie@utoronto.ca

[1] Sergio Torres, "Opening Address of the Conference", en: Sergio Torres y John Eagleson (eds.), *Theology in the Americas*, documentos y ponencias de Theology in the Americas Conference, Detroit, agosto 1975. Nueva York, Maryknoll/Orbis Books, 1976, p. 271.

y el mundo académico— han sido el eje de los proyectos de un desarrollo de explotación que acrecentó la distancia entre los ricos y pobres, esos movimientos marginados irrumpieron incluso dentro de los EE. UU., especialmente a través de los movimientos de los derechos civiles asociados con Martin Luther King, del Poder Negro y de las iniciativas contra la guerra de Vietnam. En las primeras etapas, sin embargo, con algunas excepciones, esos movimientos enfrentaron la indiferencia y oposición de instancias eclesiásticas y de teólogos académicos. No obstante, ellos irrumpieron en el seno de las iglesias. La "liberación" se convirtió en un tema teológico-bíblico central para muchos/as cristianos/as. Lo mismo pasó con las publicaciones de un número creciente de especialistas que se asociaron con ellos. Entre éstas hay que destacar las de la teología negra [2], la teología feminista [3], la teología indígena [4] y la teología hispana [5]. En cada caso, hubo múltiples pequeños éxitos con algunas señales de solidaridad entre ellos y con otra gente, y muchas razones para celebrar el Espíritu.

Pero la diversidad de los públicos y movimientos llevó a que se separaran más de lo que el símbolo en común de liberación los incitó a solidarizarse. Esto contribuyó a una gran confusión y condujo a conflictos.

1. Los inicios

Impulsado por el golpe de Estado de Augusto Pinochet en Chile (1973), Sergio Torres —junto con otros militantes, teólogos cristianos, entre ellos Diego Irarrázaval— llegaron en medio

[2] Ver James Cone, *Black Theology and Black Power*. Nueva York, Seabury Press, 1969; y su *A Black Theology of Liberation*. Nueva York, Maryknoll/Orbis Books, 1970; y Gayraud Wilmore, *Black Religion and Black Radicalism*. Nueva York, Garden City, Doubleday, 1972.

[3] Ver Valerie Saiving, "The Human Situation: A Feminine View", en: *Journal of Religion*, abril 1960, http://www.as.ua.edu/rel/pdf/rel101saiving.pdf (acceso 14.09.2005); Mary Daly, *The Church and the Second Sex*. Nueva York, Harper and Row, 1968; Rosemary Radford Ruether, *Liberation Theology: Human Hope Confronts Christian History and American Power*. Nueva York, Paulist Press, 1972.

[4] Ver Vine Deloria, hijo, *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*. Nueva York, Avon Books, 1969; y *God is Red*. Nueva York, Dell, 1973.

[5] Ver Virgilio Elizondo, "A Theological Interpretation of the Mexican American Experience", Ecumenical Symposium, Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, 1973.

de este tumulto a los EE. UU. con la misión de organizar una conferencia que pudiese reunir teólogos/as de América Latina y del Norte para confrontar el papel de los EE. UU. en el golpe de Chile. No nos debería sorprender que sus primeros contactos se establecieran con misioneros/as devueltos/as a su país, los cuales ya habían sido influenciados por la bien desarrollada teología de la liberación latinoamericana, junto con sus prácticas pastorales. Estos/as misioneros/as eran ya muy conscientes del imperialismo estadounidense. Ellos/as apoyaban la creciente resistencia a él y estaban en contacto con corrientes emergentes de liberación en los EE. UU. Así es que, conforme avanzaban sus círculos de contactos, la agenda también fue ampliándose. En este contexto tumultuoso y nuevo, y en medio de estas corrientes transformándose rápidamente, fueron imprescindibles la capacidad organizativa de Sergio, su visión, autoridad moral y apertura hacia nuevos desafíos de conversión, al igual que su fe constante en el Espíritu de liberación.

El "teólogo del pueblo" [6] de Chile aportó la visión de un movimiento multifacético que reunía agentes pastorales, activistas políticos, clérigos, educadores populares, teólogos académicos y comunidades de base. Reconociendo que no era posible simplemente importar un estilo latinoamericano y caribeño de hacer teología [7], los organizadores de Teología en las Américas (TIA) construyeron una red de más de cincuenta grupos de reflexión comunitaria en sus contextos locales. Junto con eso se dio un proceso de compartir las reflexiones en toda la red. Sobre esa base organizaron la primera conferencia de TIA en Detroit, en agosto de 1975. Lo consideraban un paso adelante para el desarrollo de nuevas maneras de hacer teología en los EE. UU. [8].

---

[6] "A People's Theologian", en: *One World* No. 70 (1981), p. 19.

[7] "La teología de la liberación de América Latina no es un paquete para la importación" (Sergio Torres, "Goals of the Detroit Conference", en: *Theology in the Americas, op. cit.*, p. 255).

[8] Hubo eventos parecidos también en Canadá. Sin embargo el contexto fue muy distinto, entre otros elementos por la presencia importante de un partido político socialdemócrata, un movimiento bien animado del "evangelio social" y una colección de coaliciones ecuménicas que trabajaban por la justicia social. Es una sociedad con una amplia clase media aunque sin el poder o los sueños imperiales de sus contrapartes en los EE. UU. El teólogo canadiense Gregory Baum expresó, en sus reflexiones sobre la conferencia, que algunos canadienses fueron invitados pero demasiado tarde como para que pudieran organizar una red de grupos preparatorios o transformar el enfoque y las dinámicas tan orientadas a los EE. UU. (ver "The Christian Left at Detroit", en: *Theology in the Americas, op. cit.*, pp.

Tal como Sergio lo explicó en su discurso de apertura a los 200 participantes del congreso (que incluía alrededor de 25 teólogos/as latinoamericanos/as), frente a los pobres, ellos/as encontraron muchos grandes desafíos para superar las distancias y barreras enraizadas entre religión y política, teoría y práctica, teoría social y teología, investigadores/as académicos/as y activistas populares [9]. Había asimismo barreras en el trabajo ecuménico entre denominaciones con distintas tradiciones de interpretación del evangelio social y de la enseñanza social, como también diferentes culturas y estructuras eclesiales. Finalmente, hubo dificultades en el esfuerzo para alentar el diálogo entre movimientos de liberación, teniendo cada uno sus propias tradiciones, argumentos internos y conflictos.

2. La diversidad irrumpe con fuerza

Inevitablemente, la diversidad y el conflicto estallaron en TIA también. Como Martín Gárate, otro chileno, comentó en un intercambio acalorado:

> Los teólogos negros sospechan que la teología latinoamericana es una teología de los blancos, de la misma manera que los teólogos latinoamericanos sospechan que la teología negra es más estadounidense que negra [10].

Las feministas tuvieron sospechas en cuanto a las teologías negras y latinoamericanas, y viceversa. Por último, hablando en nombre del comité organizador, Sergio se vio obligado a ofrecer disculpas a una coalición de otras minorías raciales y étnicas, incluyendo hispanos, indígenas y asiático-estadounidenses, quienes protestaron por su marginación en la agenda de la conferencia [11]. Como es obvio, hubo muchos caminos hacia la

411s). Aun así, los participantes canadienses volvieron a su país con el propósito de constituir una red similar en Canadá. Esto sería otra historia.

[9] "Opening Address...", *op. cit.*, pp. 266-268.

[10] Citado en "Black Panel: Excerpts from the Discussion", ibid., p. 356.

[11] Ver "Statement from the Coalition of U.S. Nonwhite Racial and National Minorities", *ibid.*, pp. 359s. Al mismo tiempo, estos grupos descubrieron diferencias importantes dentro de sus propios grupos y entre ellos. Esto complicó aún más sus políticas internas y sus relaciones con otros grupos oprimidos.

No obstante, el discurso de "clase social" no ofrecía una alternativa sin ambigüedades. En los EE. UU., durante las purgas anticomunistas de la época McCarthy (los primeros años de la década de los cincuenta), los discursos

liberación y la inclusión plena quedó como un sueño lejano. Sin embargo, en medio de tanta diversidad y de conflictos caóticos, se vivió también una experiencia ampliamente compartida de espíritu de diálogo y solidaridad, junto con compromisos renovados para continuar el proyecto de TIA[12].

Mientras, nuevas voces de grupos oprimidos seguían irrumpiendo en África, en Asia, al igual que en Europa y América del Norte, junto con nuevos desafíos a la conversión. Aparecieron proyectos para un diálogo más amplio, por ejemplo con la Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (ASETT). Ésta fue fundada en Dar-es-Salaam, Tanzania, en 1976, y otra vez Sergio cumplió un papel fundamental en ese momento.

---

marxistas/socialistas que hablaban de "clase obrera", "lucha de clases" y "socialismo", habían sido perseguidos y marginados en los movimientos políticos y la academia. Así es que no fue una sorpresa, como lo señaló Sergio, que "...uno de nuestros fracasos principales [en el proceso de la preparación de la conferencia] fue la ausencia de una presentación escrita por un miembro de la clase obrera" ("Opening Address...", *op. cit.*, p. 268).

Retrospectivamente, estuvimos en las primeras etapas de una expansión enorme de la participación política y en la emergencia de nuevos discursos de raza, etnia, género y nación (y después de ecología y orientación sexual) en los cuales las abstracciones "clase dominante", "clase obrera" y "sistema", de las generaciones anteriores, fueron cada vez más inadecuadas. Además, a medida que las diferencias interiores y entre los grupos raciales y étnicos se hicieron más evidentes, y conforme las voces de las mujeres irrumpieron dentro de cada grupo, el dualismo simplista "opresor" versus "oprimido" se volvió también problemático.

En los EE. UU., el ser "blanco" se transformó asimismo en un hecho siempre más complejo. Fue problemático para los blancos de "clase media", quienes se habían beneficiado de muchas maneras del "sistema" y fueron impulsados de varias formas hacia conversiones radicales. Pero además, y de modo especial, fue problemático para los blancos de la clase pobre y obrera, quienes fueron —y son— explotados y oprimidos de múltiples maneras. Con todo, con frecuencia éstos fueron presentados como "privilegiados, "ignorantes" y "conservadores" incluso por numerosos estudiantes, profesores y portavoces blancos de la "nueva izquierda" provenientes de la "clase media". Las políticas de identidad y solidaridad se complicaron todavía más para los varones blancos, quienes fueron presentados como beneficiarios del sexismo, sin distinción de clase, raza u origen nacional. Estas cuestiones dominaron la política en los EE. UU. durante los años subsecuentes y se volvieron centrales igualmente en TIA. Ver TIA Secretariat (ed.), "Is Liberation Theology for North America? The Response of First World Churches to Third World Theologies", documento presentado en un taller realizado del 17 al 19 de junio de 1978 en Nueva York, en: *Theology in the Americas* (Nueva York), 1978.

[12] Ver Cornel West, Caridad Guidote y Margaret Coakley (eds.), *Theology in the Americas: Detroit II Conference Papers*. Nueva York, Maryknoll/Orbis Books, 1982; y Donna Buell, "A Study of Theology in the Americas, 1980-1985: Detroit II and the Inter-Ethnic/Indigenous Dialogues", tesis inédita, Union Theological Seminary, Nueva York, 1985.

Nuevas voces y momentos sociales siguieron irrumpiendo, junto con nuevas perspectivas teológicas. Surgieron teologías de la tierra, teologías gais, teologías de los limitados físicos y teologías de la paz. Pero, igualmente, la oposición se intensificó. El nuevo proyecto de la globalización neoliberal avanzó mucho en los años ochenta y noventa, y se constituyó en oposición a estos movimientos, en particular a la teología latinoamericana y caribeña de liberación y a las diversas expresiones de un cristianismo norteamericano progresista. Durante las dos décadas siguientes, estos movimientos y las esperanzas que ellos encarnaron sufrieron muchas derrotas [13].

De todos modos, al final del siglo XX, las dimensiones y la velocidad de cambio se intensificaron en todas partes por los avances científicos, las nuevas tecnologías y los niveles de organización social, es decir la llamada "globalización". Así es que ahora estamos forjando una nueva civilización global y transformando —para bien y para mal— las relaciones humanas con los demás seres de la naturaleza.

Inevitablemente —con los ojos de la fe— fuimos testigos de múltiples resurrecciones de movimientos progresistas, lo mismo que de esfuerzos renovados para la promoción del diálogo y la solidaridad a escala mundial. Esto se advierte sobre todo en el Foro Social Mundial, símbolo de la emergencia del "otro superpoder" [14]. Además, en la línea de la esperanza de que "Otro mundo es posible", una nueva iniciativa de diálogo teológico mundial fue lanzada: el Foro Mundial de Teología y Liberación. Allí también Sergio fue una vez más una persona clave. Mirando hacia atrás, queda claro que el liderazgo de Sergio —y su estilo de liderazgo— han sido primordiales en las historias de los movimientos progresistas durante este último medio siglo. Se trata de un liderazgo que demuestra una fe profunda en el Espíritu de Pentecostés derramado a pesar de las diferencias, distancias y barreras que dividen los pueblos. Ese Espíritu nos invita al arrepentimiento y a la conversión, inspira solidaridades más amplias e identidades más inclusivas, apunta a un camino compartido en estos tiempos en los cuales toda la creación gime con dolores de parto de un nuevo nacimiento (Rm 8, 22).

[13] En este contexto, a finales del decenio de los ochenta, al igual que muchas organizaciones progresistas, TIA cerró sus puertas.

[14] David Cortright, "Civil Society: The 'Other' Superpower", en: *Disarmament Diplomacy*, marzo-abril 2004, http://www.acronym.org.uk/dd/dd76/76dc.htm (acceso 01.07.2009).

Teología de la liberación y los hispanos de los Estados Unidos Una teología del mestizaje y cruces fronterizos

*Virgilio Elizondo**

1. Introducción

En los EE. UU., la década de los sesenta fue una época de gran agitación debido a las expectativas a lo largo de todo el país: los movimientos de los derechos civiles desafiando el orden racista profundamente arraigado en el país, los indígenas estadounidenses pidiendo reconocimiento respetuoso y los mexicanos estadounidenses enfrentando las estructuras que han privado a nuestra gente de oportunidades, mientras las mujeres empezaban a demandar igualdad dentro de una sociedad machista. Desde diferentes puntos de partida, todos los grupos históricamente oprimidos y excluidos luchaban por el pleno reconocimiento de nuestra humanidad básica e igualdad. La segregación, explotación y exclusión estaban arraigadas en pro-

* Sacerdote católico de origen mexicano estadounidense. Párroco en San Antonio, Texas, y profesor de la Universidad de Nôtre-Dame, Indiana. Es uno de los principales teólogos de la teología de la liberación y la teología hispana. Su libro, *Diario de Galilea: la promesa méxico-americana*, examina las similitudes entre Jesús de Galilea y la experiencia mestiza.

fundidad, tanto dentro de la sociedad como en las iglesias. Como pequeños volcanes irrumpiendo de manera simultánea en distintas partes del país, comenzaron a surgir diversos movimientos por el pleno reconocimiento, la igualdad y aceptación. Estos movimientos fueron un desafío para la sociedad y nuestras propias confesiones religiosas que, de muchas formas, habían sancionado y legitimado las diferentes estructuras de opresión y exclusión.

Con un sacerdote estadounidense-mexicano ordenado en 1960 en San Antonio, Texas, algunas cuestiones de justicia social fueron irrumpiendo con mucha fuerza entre nuestro pueblo, especialmente en relación con preguntas acerca de la identidad y pertenencia étnica y racial. Como mexicanos, habíamos nacido de los españoles con la conquista de México, y como mexicanos estadounidenses nacimos de la conquista del norte de México por parte de los EE. UU. —esto ha producido nuestro segundo mestizaje—. El suroeste de los EE. UU. fue la gran "frontera" entre los mundos de católicos mestizos latinoamericanos y blancos protestantes de Norteamérica, entre México y los EE. UU., y las personas estadounidense-mexicanas vivían en este gran "intermedio". Nos dimos cuenta de que nuestro rincón en los EE. UU. había sido el hogar de grandes poblaciones nativas, de Nueva España y México, y empezamos a ver la ironía del hecho de que nuestro pueblo era considerado demasiado mexicano por los grupos más representativos de la sociedad de los EE. UU., y "gringo" por nuestra familia y amigos en México.

Celebramos todas nuestras fiestas católicas y cívicas y mantuvimos gran lealtad al santuario de Nuestra Señora de Guadalupe en México, aun cuando a menudo éramos ridiculizados por nuestras peregrinaciones a él. Más allá de que nos guste o no, consciente o inconscientemente, a través de tensiones, conflictos, trabajo y amistades, sentimos que formábamos parte de los grupos más representativos de la cultura de los EE. UU., sin perder nuestra alma mexicana. Algunos sacerdotes y religiosos de los EE. UU. nos decían que nuestras prácticas religiosas eran demasiado paganas y supersticiosas, mientras los de México nos decían que estábamos perdiendo el catolicismo verdadero y siendo cada vez más protestantes. La Iglesia Católica de los EE. UU. de la década de los cincuenta y primeros años de los sesenta, equilibrando los restos de la contrarreforma con el deseo de aceptación en una cultura predominantemente protestante, ofrecía expresiones religiosas que parecían extrañas a nuestra sensibilidad. Es cierto,

compartimos el mismo credo y los mismos sacramentos, pero nuestras expresiones cotidianas de lo que significa ser un buen católico eran notablemente diferentes.

2. Memoria histórica y mestizaje

El movimiento de los derechos civiles despertó expectativas con respecto a la igualdad racial y étnica; a un tiempo, el Concilio Vaticano II suscitaba esperanzas de un sentido más auténtico de la unidad cristiana, destacando no la uniformidad sino la unidad en la diversidad. Los líderes de la Iglesia proclamaron el derecho de los pueblos a mantener su propia cultura y tradiciones espirituales, tal como ellos concebían la comunión de los fieles. Los documentos de la Iglesia aconsejaron que esa diferencia cultural debía considerarse un enriquecimiento de la catolicidad, no una amenaza a la unidad.

Muy pronto quedó claro que sería necesaria una seria reflexión teológica, basada en nuestra memoria histórica y la realidad existencial del *mestizaje*, así como asumir el lugar que nos correspondía en la sociedad y la Iglesia. Esto se hizo evidente para mí mientras asistía a la conferencia de Medellín en 1968[1]. La Iglesia en América Latina y el Caribe ardía en el afán de interpretar y aplicar el Concilio Vaticano II al contexto latinoamericano y caribeño. El Papa, obispos, teólogos, sacerdotes, religiosos y laicos llegaron a profundizar juntos el significado y los desafíos de la fe en el continente. La reflexión teológica fue crítica, dinámica y creativa en la respuesta a la interrogante: ¿qué significa ser Iglesia en el contexto de América Latina y el Caribe, con su larga historia de conquista, colonización, explotación, machismo y racismo, y del incremento de la plaga de la pobreza y la miseria? Surgieron grandes ideas, pero de lejos la más provocativa y esclarecedora fue la opción preferencial por los pobres/excluidos y el percatarse de

[1] Las conferencias generales del Episcopado de América Latina son fascinantes reuniones del Papa, miembros de la curia romana, obispos, clérigos, religiosos, laicos y expertos de diversos campos de la teología, catequesis, economía, sociología, etcétera, para orar, discutir críticamente y elaborar en conjunto un plan pastoral y teológico para América Latina. Las últimas conferencias han incluido a los obispos del Caribe. La primera se celebró en Río de Janeiro (1955); la segunda en Medellín, Colombia (1968); la tercera en Puebla, México (1979); la cuarta en Santo Domingo (1992); y la última fue en Aparecida, Brasil, en 2007. Son un buen ejemplo de una Iglesia regional colaborando en el quehacer teológico.

que el pecado está incrustado en las estructuras sociales injustas de la violencia institucionalizada.

Posteriormente, el papa Juan Pablo II se refirió a esto como pecado estructural o social. Pecado estructural que distorsiona y pervierte las prioridades, los valores, las percepciones, los entendimientos, e incluso la conceptualización de Dios, de aquellos que nacieron y crecieron en entornos sociales bajo su influencia, que hace que hagan cosas malas mientras piensan que están haciendo lo que es bueno y noble. Un pensamiento tan distorsionado ha justificado colectiva e individualmente los crímenes de conquista, exterminio, segregación y esclavitud a lo largo de la historia y, lamentablemente, sigue haciéndolo hasta hoy.

Medellín era fascinante, sin embargo los mexicanos estadounidenses no estábamos en América Latina y el Caribe sino en los EE. UU., enfrentando cuestiones de pobreza y también problemas persistentes de segregación, exclusión y marginación. No obstante, como pronto descubrimos, estábamos de igual modo distanciados de nuestros hermanos y hermanas latinoamericanos y caribeños porque éramos de los EE. UU. Ciertamente, fuimos inspirados de manera profunda y aprendimos mucho de nuestros hermanos de América Latina y el Caribe y continuamos haciéndolo, pero tuvimos que recoger su espíritu y profundizar el significado de fe de nuestra propia realidad dentro de los EE. UU. Nuestros amigos latinoamericanos y caribeños nos desafiaron:

> Ustedes están viviendo una situación completamente nueva, ustedes deben hacer la reflexión teológica y catequética que la Iglesia necesita en su región, nosotros no podemos hacerlo por ustedes.

Al final de la década de los sesenta, algunos mexicanos estadounidenses sacerdotes y religiosos, hombres y mujeres, inspirados en los movimientos de los derechos civiles, las directivas del Vaticano II y el espíritu de Medellín, formaron un grupo para profundizar en nuestra identidad cultural y religiosa y fundaron el Centro Cultural Mexicano Americano en San Antonio, como un centro de reflexión teológica. En ese tiempo, nuestras tradiciones religiosas fueron consideradas por muchos como atrasadas e incluso paganas, si bien para nosotros fueron el lenguaje privilegiado y el espacio donde realmente pudimos ser nosotros mismos. Así fue el comienzo de nuestra búsqueda teológica. Nuestras cuestiones teológicas giraban alrededor de nuestra memoria histórica, el mestizaje y las expresiones de fe

de nuestro pueblo, sobre todo de Nuestra Señora de Guadalupe. Las expresiones de fe de un pueblo excluido y marginado eran el único espacio donde podíamos sentirnos como en casa, entre los nuestros, eran nuestro idioma y expresiones de la última resistencia a la destrucción de nuestra alma colectiva.

Pronto descubrimos que nuestro mejor socio para el diálogo en nuestros esfuerzos para discernir la situación teológica de nuestra situación cultural-histórica sería el Jesús del Evangelio, llamado Jesús de Galilea, quien provenía de la región fronteriza de Galilea, constantemente cruzando las fronteras, y quien vivió y proclamó el Reino de Dios donde ninguna frontera sería un obstáculo para su pertenencia. Su forma festiva e integradora de todo el mundo, en particular de los excluidos por la sociedad, se convirtió en algo especialmente significativo para nosotros, como lo ha sido dentro del contexto de nuestras fiestas religiosas y sociales en las cuales hemos sido más nosotros mismos, con alegría, acogiendo con beneplácito a otros. Es en Jesús de Galilea que hemos encontrado el último significado de nuestra existencia y los objetivos de nuestra misión en la vida. Desde allí ha surgido nuestra teología del mestizaje y cruces fronterizos.

Cuando estábamos empezando, tuvimos la buena fortuna de conocer y reunirnos con Gustavo Gutiérrez, Sergio Torres y muchos otros creativos teólogos de América Latina y el Caribe y, a través de los esfuerzos de Sergio, en la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo entramos en contacto inmediatamente con otros que estaban luchando por problemas similares en otras partes del mundo. La teología de la liberación de Gustavo nos proporcionó a todos un denominador común: pobreza como insatisfacción de las necesidades más básicas, pobreza como exclusión, pobreza como despersonalización, pobreza como insignificancia, pobreza como muerte temprana.

Desde esos primeros tiempos, los esfuerzos teológicos de las minorías de los EE. UU. se han multiplicado. Nuestros teólogos y teólogas latinoamericanos y caribeños siguen haciendo contribuciones significativas en los distintos ámbitos de teología, Biblia, liturgia histórica de la Iglesia y catequesis. La Academia de Católicos Hispanos Teólogos de los EE. UU. (ACHTUS, por sus siglas en inglés), iniciada en el decenio de los ochenta, es ahora floreciente y publica una prestigiosa revista de teología. Además, importantes y creativos libros y artículos de teólogos y teólogas latinos son publicados regularmente.

Traducción del inglés: Sylvia Alsina

Sínodo de América, Roma 1997. El significado de la presencia de Amerindia

*Ana Varela**

1. Un trabajo de equipo

A fines de 1997, en el Vaticano se realizó el Sínodo de América y en las calles de Roma, además de los innumerables turistas, circulaban algunas personas que estaban vinculadas al quehacer de la asamblea. Entre estas personas se hallaba un pequeño grupo que había conseguido un apartamento para instalar allí las oficinas de Amerindia, y que tenía como propósito apoyar a quienes participaban en el sínodo y lo solicitaran.

Este pequeño grupo estaba integrado por sacerdotes, religiosos/as y laicos/as de América y Europa, quienes teníamos en común una profunda fe cristiana, un gran amor por la Iglesia y estábamos vinculados entre nosotros por Amerindia. Muchas de las personas que trabajamos en este grupo ya habíamos prestado asesoría a los obispos en las conferencias episcopales de Puebla (1979) y de Santo Domingo (1992).

---

* Uruguaya. Notaria, docente de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de la República. Secretaria ejecutiva del Departamento de Laicos de la Conferencia Episcopal Uruguaya y secretaria latinoamericana del Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos (MIIC-Pax Romana). Es, desde 2002, directora del Servicio Ecuménico para la Dignidad Humana.

La labor no era sencilla, se trabajaba a contrahorario de la realización de la asamblea y se hacían reuniones grupales o individuales con las personas participantes del sínodo, antes o después de terminar su trabajo en el Vaticano. Fundamentalmente se preparaba el material que nos solicitaban, lo que realizaban las personas que estaban en Roma, o bien otras personas de América vinculadas a la organización que se encontraban en sus respectivos países. Ese material era entregado a los participantes de la asamblea, antes de su entrada a las reuniones. Todo ese trabajo implicaba una organización eficiente entre quienes se hallaban en Roma, tanto en la asamblea sinodal como fuera de ella, y quienes estaban en América. Se sabía, además, que el fruto del trabajo no se vería de inmediato, sino al conocerse el documento que elaboraría el Papa. Corresponde destacar que ese trabajo que se realizó no hubiera sido posible sin el apoyo brindado por personas católicas que viven en Roma, ya sea por su pertenencia a congregaciones religiosas, parroquias o movimientos, quienes nos brindaron generosamente su apoyo, tanto intelectual y pastoral, como cubriendo detalles prácticos y de acogida.

Algunos obispos habían llegado muy preocupados a la asamblea. Con el paso de los días, y debido a que fueron sintiendo que podían plantear las dificultades y los problemas que vivían en el desarrollo cotidiano de su tarea evangelizadora y misionera, su espíritu fue cambiando.

Dado que la metodología de trabajo seguida en el sínodo no facilitaba el diálogo entre los obispos, Amerindia fue generando, fuera de la asamblea, espacios de diálogo y conocimiento personal entre los participantes en razón de sus intereses particulares y preocupaciones, de los desafíos eclesiales y sociales de sus realidades pastorales, y en respuesta a los diferentes contextos de los que cada uno de ellos provenía.

Se podría decir que a partir del trabajo en el sínodo, y fuera de él, surgieron desafíos nuevos para la práctica social y pastoral, los cuales aún hoy nos interpelan y que han dado sus frutos en instancias posteriores y en la práctica cotidiana.

2. El desarrollo de la asamblea

Fue entre el 16 de noviembre y el 12 de diciembre de 1997 que se llevó a cabo en el Vaticano la Asamblea Especial del Sínodo de Obispos para América, mismo que convocó a cardenales y

obispos, junto con algunos invitados sacerdotes, religiosos/as y laicos/as. Por primera vez, se integraron delegados de los EE. UU. y Canadá con quienes provenían de América Latina y el Caribe.

Juan Pablo II definió el tema de la asamblea como: "Encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América".

Los objetivos generales propuestos fueron: "...incrementar la cooperación entre las diversas Iglesias particulares", para afrontar juntas "...la problemática de la nueva evangelización en las dos partes del mismo Continente, tan diversas entre sí por su origen y su historia, y sobre la cuestión de la justicia y de las relaciones económicas internacionales, considerando la enorme desigualdad entre el Norte y el Sur" (EA, No. 2).

El mecanismo de desarrollo de la asamblea fue muy complejo. El llamado *Instrumentum laboris*, de una manera muy simplificada, sirvió de esquema general para la presentación de las intervenciones y propuestas. La dinámica de las sesiones requería que en los plenarios los participantes, al momento de pedir la palabra, debían entregar por escrito la exposición a realizar y luego hacer la intervención verbalmente. Posteriormente hubo una síntesis general como propuesta que recogía las proposiciones, llamadas "modos", a ser votados por todas las personas participantes habilitadas para ello, que eran sólo los cardenales y obispos. El texto finalmente aprobado, con sus 76 proposiciones, se entregó a la Secretaría General del Sínodo para que, con la comisión postsinodal, preparara un borrador para ser entregado al Papa. Fue entonces, a partir de ese documento, que surgió la Exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in America* (EA) del Santo Padre Juan Pablo II, a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a los consagrados y consagradas y a todos los fieles laicos, sobre el encuentro con Jesucristo Vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América, dada a conocer en México el 22 de enero de 1999 y que contiene 76 párrafos.

Del contenido de esa exhortación apostólica surgen los elementos fundamentales que se habían planteado en la convocatoria, y que fueron discernidos por los participantes del sínodo: el encuentro con Jesús en la diversa realidad de las Américas; la conversión, fruto del encuentro con Dios; la comunión y la solidaridad en la misión con los pueblos diferentes y con los más pobres.

3. Contenidos del documento papal

Analizando someramente el documento, vemos que en el capítulo I se ponen de relieve los tres lugares de encuentro del creyente con Jesucristo vivo: las Sagradas Escrituras, la eucaristía y los pobres, y se hace el Ver de la realidad desde la fe.

Afirma el Papa que "...seremos juzgados sobre el amor a los necesitados, en quienes misteriosamente está presente el Señor Jesús", e insiste en que no se debe descuidar ese tercer lugar de encuentro con Cristo: "Las personas, especialmente los pobres, con los que Cristo se identifica" (EA, No. 12).

En el capítulo II, el Papa plantea el tema del encuentro con Jesucristo en el hoy de las Américas y urge al compromiso ecuménico.

Reconoce la identidad cristiana, no católica, del continente con sus santos del pasado y sus mártires actuales, aunque lamentablemente se omite en la cita a monseñor Oscar Romero, los jesuitas de El Salvador y a muchos/as mártires; no se tuvo en cuenta una proposición que se refería al martirio sufrido por las comunidades de América, aprobada por la asamblea con una amplia mayoría, excepto por aproximadamente diez participantes.

La exhortación valora la presencia de la Iglesia en la acción social, principalmente como servicio a los pobres. Destaca que para ser evangélica y evangelizadora ha de ser fiel reflejo de la actitud de Jesús, renovando así la opción preferencial por los pobres (EA, No. 18).

Hace referencia especial a que "...los derechos fundamentales de la persona humana están inscritos en su misma naturaleza, son queridos por Dios y, por tanto, exigen su observancia y aceptación universal" (EA, No. 19).

El Papa también llama la atención sobre los efectos negativos de la globalización cuando ella se rige por las meras leyes del mercado, aplicadas según las conveniencias de los poderosos y en perjuicio de los más débiles (EA, No. 20).

En el capítulo III expone la necesidad de la conversión e insiste en su dimensión social, llamando a superar la división entre fe y vida (EA, Nos. 26-27) y a dar testimonio en el correr de toda la vida (EA, No. 28).

Afirma el Papa muy claramente que

> ...la espiritualidad no se contrapone a la dimensión social del compromiso cristiano. Al contrario, el creyente, a través de un

> camino de oración, se hace más consciente de las exigencias del Evangelio y de sus obligaciones con los hermanos, alcanzando la fuerza de la gracia indispensable para perseverar en el bien (EA, No. 29).

El capítulo IV plantea la necesidad de seguir un camino hacia la comunión, y hace referencia a la exigencia de conversión para cada estamento: obispos, presbíteros, diáconos permanentes, consagrados, laicos, mujer, familia, jóvenes y niños.

La exhortación postsinodal no tomó en cuenta una proposición de la asamblea sobre las comunidades eclesiales de base, la cual tuvo una mayoría muy significativa —apenas 21 participantes aproximadamente no la apoyaron— y recogía en lo fundamental el numeral 51 de la encíclica *Redemptoris missio*.

En el capítulo V se indica la necesidad de un camino para la solidaridad. Se afirma que ella se expresa en el amor cristiano que busca especialmente el bien de los más necesitados, y se insta a promover una globalización de la cultura de la solidaridad que incentive oportunas iniciativas de ayuda a los pobres, marginados y refugiados, los cuales se ven forzados a dejar sus pueblos y tierras para huir de la violencia (EA, No. 52).

Enumera los que llama "...los pecados sociales que claman al cielo..." y que son "...el comercio de drogas, el lavado de las ganancias ilícitas, la corrupción en cualquier ambiente, el terror de la violencia, el armamentismo, la discriminación racial, las desigualdades entre los grupos sociales, la irrazonable destrucción de la naturaleza". Denuncia el neoliberalismo, y para responderle propone la promoción de la solidaridad y la paz, para hacer efectivamente realidad la justicia (EA, No. 56).

Reitera que el fundamento sobre el que se basan todos los derechos humanos es la dignidad de la persona, subraya la centralidad de la persona humana en el orden natural, el social y el religioso, incluso respecto a la Ley, y ratifica que esta dignidad es común a todos los seres humanos sin excepción, ya que todos han sido creados a imagen de Dios (EA, No. 57).

Recuerda que la Iglesia debe encarnar en sus iniciativas pastorales la solidaridad de la Iglesia universal hacia los pobres y marginados, incluyendo tanto la asistencia, la promoción, la liberación, la aceptación fraterna, como el atender el clamor de los más necesitados (EA, No. 58).

Se refiere a la deuda externa que asfixia a muchos pueblos del continente y reclama que los cristianos deberán hacerse voz

de todos los pobres del mundo, proponiendo el Jubileo como un tiempo oportuno para pensar, entre otras cosas, en una notable reducción o en una condonación total de la deuda (EA, No. 59).

Reitera que todos los seres humanos son creados por Dios a su imagen y semejanza, y que por consiguiente no puede haber discriminación en razón de su etnia o el color de la piel (EA, No. 64).

Resalta los esfuerzos de la Iglesia por atender pastoralmente a los inmigrantes, al igual que la necesidad de que sea abogada del derecho que cada persona tiene de moverse libremente dentro de su nación y de una nación a otra (EA, No. 65).

Los párrafos 64 y 65, como tantos otros referidos a los pueblos indígenas y a los americanos de origen africano, recogen el fruto de la práctica pastoral de muchos pastores que supieron trasmitirla de viva voz en la asamblea sinodal.

En el capítulo VI se formula la misión de la Iglesia en América hoy, es decir, la Nueva Evangelización.

Reitera que "...los fieles laicos, precisamente por ser miembros de la Iglesia, tienen la vocación y misión de ser anunciadores del Evangelio", han sido "...hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo", por lo que están plenamente implicados en esta tarea de la Iglesia, y por ello deben sentirse llamados y enviados a proclamar la Buena Nueva del Reino (EA, No. 66).

Reclama como esencial, para la eficacia de la Nueva Evangelización, un profundo conocimiento de la cultura actual, en la que los medios de comunicación social tienen gran influencia. Por lo cual, con el uso correcto y competente de éstos, se puede llevar a cabo una verdadera inculturación del Evangelio (EA, No. 72).

Los temas de la cultura y la inculturación, que fueran tratados en Puebla y Santo Domingo, se plantean en la exhortación apostólica como motivo para rescatar las raíces de la evangelización y como factor de comunión y solidaridad entre los pueblos de América. Estos dos temas son retomados en diferentes párrafos del documento (EA, Nos. 2, 5, 11, 16, 27, 40, 51, 55-56, 58, 64, 70-72).

La exhortación apostólica establece prácticas comunes para la Iglesia Católica panamericana y de ella surge que se mantuvieron, en líneas generales, las propuestas recogidas por el Concilio Vaticano II y las conferencias de Medellín, Puebla y Santo Domingo.

Sínodo de América, Roma 1997. El desafío del sínodo como alternativa a una conferencia general del CELAM

Roberto Oliveros Maqueo[*]

Dos rasgos, entre otros, que han caracterizado a "los patriarcas" de la Iglesia de los pobres y la teología de la liberación en América Latina y el Caribe es su amor incondicional a la Iglesia de Jesucristo y su "esperar contra toda esperanza".

Las circunstancias socio-eclesiales de la década de los noventa fueron particularmente agresivas contra la fidelidad y esperanza, para los que luchaban y trabajaban por una sociedad donde se viviera en justicia y fraternidad, y de una Iglesia comprometida con ello. En aquella euforia del auge y la hegemonía neoliberales, aun se llegó a afirmar que ya estábamos en el mejor de los mundos posibles, o sea, "en el fin de la historia". Por ello, a mitad de aquella década, buena parte de los esfuerzos de los teólogos latinoamericanos y caribeños se encaminaron a reforzar la esperanza, como lo muestra aquel estupendo artículo de Pablo

[*] Mexicano, sacerdote jesuita, doctor en Teología. Ha ayudado en el equipo nacional de las Comunidades Eclesiales de Base (1977-1987), y en el equipo de la CLAR (1979-1993). Pertenece a Amerindia desde su fundación. Desde el año 2001 es el coordinador de parroquias jesuíticas en América Latina y el Caribe.

Richard: "Las raíces históricas de la esperanza". Así pues, por esta coyuntura y la naturaleza misma de aquellos sínodos (realizados en Roma, que no publican documentos, etcétera) se explica, en gran medida, que el esfuerzo de Sergio Torres para conformar y acompañar al pequeño equipo de Amerindia que logró reunir fue especialmente meritorio y difícil.

1. Vayamos también nosotros a luchar o morir con Él (Jn 11, 16)

Una expresión semejante dicha por Tomás apóstol, refleja con claridad la falta de alternativas que le concedía a Jesús y su proyecto. Ir a Jerusalén se veía como el fin del camino. La "subida" a Roma para el sínodo parecía para algunos críticos, análogamente, que la Iglesia de los pobres sufriría un juicio condenatorio y sería crucificada. *Se temía justificadamente que el futuro sería para los sínodos y no para las conferencias generales del episcopado latinoamericano y caribeño.* Si bien el Sínodo de América convocado por Juan Pablo II se daba en el marco preparatorio de la celebración del segundo milenio del natalicio de Jesús, el contexto eclesial inclinaba a pensar que se quería también cerrar el "indeseable" proceso pastoral y teológico generado e impulsado a raíz de las conferencias de Medellín y Puebla.

Este modo de pensar se corroboraba por "medidas y tiempos" que usó la curia romana para la convocatoria a participar en el sínodo. Por ejemplo, para los episcopados con más de cien obispos, elegirían solamente un representante por cada veinte obispos. De esa manera se debilitó la presencia de obispos de Brasil y los EE. UU. (temida en esos años por su defensa de los derechos de la mujer en la Iglesia). Es más, a los obispos elegidos por la conferencia de los EE. UU. se les atrasó la requerida confirmación por Roma, hasta apenas dos semanas antes del inicio del sínodo. Por eso, no tuvieron tiempo para organizarse ni prepararse en conjunto, lo cual es característica de este episcopado.

Ahora bien, a pesar del oscuro y poco alentador contexto que envolvía la realización del sínodo, brillaba sencillamente en el interior de los pastores comprometidos con los pobres la luz de la esperanza que motivaba a luchar "contra toda esperanza". Les alentaban el ejemplo y testimonio que nos legaron anteriores generaciones de cristianos y cristianas que vivieron duras pruebas para llevar adelante la fe: "Cuando los entreguen, no se preocupen

por lo que van a decir, pues no serán ustedes los que hablen, sino el Espíritu de su Padre hablará por ustedes" (Mt 10, 19-20).

2. Fidelidad y lucha por el proyecto pastoral y teológico latinoamericano y caribeño en el "invierno eclesial"

Un ambiente propicio facilita la fidelidad al Señor y su Reino. Pero en un entorno hostil, dicha fidelidad es puesta a prueba. Como en la experiencia reciente de Aparecida, de esa inesperada mayoría de obispos que reivindica el dar continuidad creativa y renovado impulso al proyecto pastoral y teológico emanado de Medellín, igualmente se vivió esa positiva "sorpresa" en el Sínodo de América, si bien en un entorno mucho más difícil. Solo hago aquí memoria de tres hechos significativos que manifiestan esa lucha fiel.

En primer lugar, el texto del mensaje del sínodo. El único escrito propio emanado de los obispos participantes en un sínodo es el mensaje que dirigen a sus pueblos. Escrito en la misma Roma, ese mensaje adquirió características proféticas. Ya en su saludo, se dirige primeramente al pueblo de Dios en general y, enseguida, a las mujeres, los trabajadores y por último a sus servidores, vale decir, a los diáconos, presbíteros y obispos. Por tanto, de manera consciente quiso injertarse y recuperar la eclesiología del capítulo II de la *Lumen gentium*. Y en el desarrollo del mensaje se retoman el análisis y la denuncia (enraizados en Medellín) de la injusticia social imperante, no como fruto de la casualidad, sino como algo causal y pecaminoso. Y en esa realidad se subraya que la Iglesia hace la opción preferencial por los pobres en la vida cristiana y eclesial de América, así como la necesidad de un nuevo orden social.

Otro hecho de singular relevancia fue el nombramiento de los secretarios para recoger, sistematizar y redactar un texto sobre lo expresado en el sínodo, el cual se entrega al Papa para que lo tome de apoyo para la publicación de su exhortación apostólica postsinodal. Tomando en cuenta ese trabajo, Juan Pablo II, en enero de 1999, publicó la exhortación apostólica *Ecclesia in America*. Por eso, en los sínodos la elección más importante que se realiza es la de los secretarios. En esta ocasión, los coordinadores del sínodo indicaron que serían electos doce obispos, que representaran las regiones y países de América, y el Papa elegiría posteriormente

otros tres. De esos doce, los participantes del sínodo eligieron a nueve obispos con clara orientación y trabajo por el proyecto latinoamericano y caribeño surgido en Medellín y dejaron de lado a miembros de la jerarquía, algunos de ellos cardenales, reconocidamente conservadores.

Por último, quiero destacar que en la primera etapa de los sínodos, que se dedica a escuchar intervenciones (máximo de ocho minutos) de los padres sinodales en torno a asuntos que consideran de especial relieve a tenerse en cuenta en el sínodo, el tema eclesial y pastoral más mencionado, para apoyarlo y darle proyección, con ocho intervenciones, fue el de las comunidades eclesiales de base (CEB). Se deseaba superar algunas ambigüedades que había dejado la conferencia de Santo Domingo. Es claro que en fidelidad a lo expresado en el sínodo, el equipo de secretarios redactó unos párrafos que recogían el sentir positivo acerca de las CEB y el deseo de impulsarlas. "Extrañamente", esos párrafos "desaparecieron" del texto publicado por el Papa. En Aparecida también "desaparecieron" los párrafos sobre las CEB, de la segunda a la tercera redacción, y únicamente después de dura lucha se logró reincorporarlos.

En el Sínodo de América podemos afirmar que se continuó la antiquísima tradición del Concilio de Jerusalén (Hch 15, 1-21), que nos manifiesta desde entonces que la actuación del Espíritu Santo se realiza más fácilmente en colegio, que de manera aislada o en burocracias. Estos hechos que acabo de abordar, por una parte, hablan de la fuerte y valiente fidelidad de un buen grupo de nuestros pastores en el sínodo al evangelio y la eclesiología fundante de la Iglesia de los pobres, como a su vez, del poder de algunos sectores de la curia vaticana para imponer sus intereses, facilitado en esa etapa de muy recio invierno eclesial.

3. La Iglesia de América, una Iglesia solidaria

La solidaridad es la dimensión y el rasgo que caracterizó el Sínodo de América, y esto se recogió en la exhortación apostólica pontificia, la cual no solamente le dedicó un capítulo entero, sino que es en éste donde encontramos la mayor riqueza teológica y pastoral (SA, 52-65). Es más, en la transmisión del sínodo, en un notable grupo de países, el aspecto que más se subrayó fue el de la solidaridad. Dicha solidaridad, fruto de la comunión con Dios y

su Amor, "...se expresa en el amor del cristiano que busca el bien de los otros, especialmente de los más necesitados" (SA, 52). Y poco después se subraya que la Iglesia en América debe esforzarse para que los organismos internacionales establezcan un orden económico tal que en realidad favorezca la distribución equitativa de los bienes y la promoción integral de nuestros pueblos.

En ese capítulo quinto de la exhortación, hallamos elementos que los obispos expresaron en sintonía con la tradición surgida en Medellín, por su análisis de la realidad y el discernimiento a la luz del evangelio, así como con su llamada a la puesta en práctica de una evangelización integral, donde se destaque la urgente promoción humana que deriva de nuestra condición de hijos e hijas de Dios. Por ello, se ponen de relieve "...los pecados sociales que claman al cielo" (SA, 56). Y además de señalar las llagas sociales que hieren el cuerpo de Cristo en nuestro continente, se convoca a participar en una efectiva conversión a la vida que impulse decididamente a "la globalización de la solidaridad" (SA, 55). Y como poco después se indica, ésta se vive en la opción y el amor preferencial por los pobres y marginados (SA, 58). Y por eso, "...la Iglesia debe vivir con los pobres y participar de sus dolores... y testificar por su estilo de vida que sus prioridades, sus palabras y sus acciones, y ella misma, está en comunión y solidaridad con ellos" (SA, 58).

La feliz y profunda llamada de la Iglesia en América a cooperar y tener como eje fundamental de su misión el "globalizar la solidaridad", que viene a ser su aporte central, nos sitúa en lenguaje apropiado a nuestra realidad actual y en el centro mismo del proyecto salvífico del Señor. Dios es Vida y fuente de ella, como expresan los primeros capítulos del Génesis. En este horizonte se comprende que el proyecto todo de Jesús, para el que fue enviado, fue y es el comunicarnos la vida y ésta en plenitud (Jn 10, 10). Por ello podemos decir que su misión es globalizar la Vida. Y el generador fundante y sustancial que impulsa toda esa energía es el Amor, como bien comprendió San Pablo (I Cor 13, 1-3), y expresó sintéticamente San Juan, cuando nos escribió: "Dios es amor" (I Jn 4, 8). Así pues, el proyecto salvífico de Dios es globalizar la Vida, esto es, globalizar el amor. Pero en la realidad actual de la hegemonía neoliberal, que predica y promueve una sociedad injusta y desigual, fundada en el individualismo egoísta, el antídoto antiguo y nuevo es el anteponer el bien común, la justicia, la fraternidad: en una palabra, la solidaridad. Por eso, bien se indica que el nuevo nombre del amor es la solidaridad. Y

desde esa óptica, la misión humana, la evangelización cristiana es globalizar la solidaridad y esto desde los pobres y marginados.

Desde los primeros cristianos, la Iglesia evangeliza por "atracción" y no por proselitismo. Por ello, esos primeros seguidores de Cristo, de condición humilde y pobre, se comprendieron como "testigos del Resucitado". Su testimonio de vida en fraternidad y solidaridad proféticas eran su principal fuerza misionera: "... nadie consideraba sus bienes como propios, sino que todo lo tenían en común" (Hch 4, 32). En estas últimas décadas, la Iglesia latinoamericana y caribeña, en un significativo grupo de agentes de pastoral, laicos/as, religiosas/os, presbíteros, y aun en algunos de sus pastores más destacados, como monseñor Oscar Romero o Pedro Casaldáliga, se ha esforzado y dado testimonio de evangelizar en pobreza, en coherencia con el modo de comunicar la Buena Noticia de Jesús. Y en el sínodo se reconoció y quiso dar continuidad, en su coyuntura histórica, a ese "estilo cristiano" en el modo de evangelizar en esa coyuntura histórica, cuando expresó que la Iglesia "debe testificar por su estilo de vida" su solidaridad con los pobres y marginados. En ocasiones, parecería que esa evangélica llamada se realiza en tierra de sordos. Sin embargo, eso no resta nada a que ése sea el camino verdadero de conversión y "atracción profética" para construir un mundo, una sociedad y una Iglesia solidarios.

4. "Entonces se les abrieron los ojos y lo reconocieron" (Lc 24, 31)

La expectativa y comunicación pastoral de los resultados del sínodo y el documento papal a que dio origen fueron muy bajas, si se las compara con las conferencias generales del episcopado y sus documentos. Un elemento decisivo es que estas últimas publican un documento propio, aprobado por el Papa. En el caso de los sínodos, sus materiales son retrabajados por el Romano Pontífice, quien publica un documento al respecto. De esta manera es un documento pontificio, con todo el valor que ello implica, pero no un documento trabajado por los obispos "en colegio" y aprobado por el obispo de Roma. Con todo, no fue únicamente eso.

Algunos de los que participamos en el equipo de Amerindia coincidimos al regreso con un buen grupo de obispos en el aeropuerto de Roma. Compartían fraternalmente con alegría, aunque viajarían en clase económica. Sus rostros sonrientes contrastaban

con los rostros adustos y poco amigables de los cardenales que también viajaron, aunque en clase diferente. Esta escena reflejó el resultado del Sínodo de América. El segmento conservador de la Iglesia quedó decepcionado del resultado. Ni la experiencia, ni los frutos, les agradaron. Esto explica, en parte, el porqué este sector eclesial no promovió con entusiasmo, en la práctica, "globalizar la solidaridad" y asumir un estilo de vida pobre.

Por otra parte, los obispos latinoamericanos y caribeños cercanos o comprometidos con la evangélica eclesiología conciliar y de Medellín, ciertamente apreciaron los puntos fuertes de la exhortación pontificia *La Iglesia en América*, no obstante también sus claras deficiencias eclesiológicas. Sin embargo, esto no era lo más contundente para el proceso eclesial de Latinoamérica y el Caribe. En verdad, se aprovechó la experiencia sinodal. Pero para este grupo de obispos, el cual fue capaz de congregar a la mayoría de los obispos sinodales, lo necesario e importante era volver a retomar el camino de las conferencias generales del episcopado latinoamericano y caribeño. Poco tiempo después, la convocatoria del papa Juan Pablo II a la V Conferencia (que se verificó en Aparecida) coronó esa lucha y esfuerzos.

Parte V

Una espiritualidad que libera

Conferencia de São Paulo, febrero 1980. Espiritualidad y mística en la militancia política

*Frei Betto**

¿Qué es la espiritualidad? He aquí una pregunta que me hice toda la vida. Ella aún inquieta mi corazón. Es como el nombre de Dios, tan vulgarmente pronunciado por nosotros y, no obstante, impenetrable. ¿Cómo es que se llama? ¿Yahveh, Elohim, Adonai, Alá, Señor?

Al conocer a una persona, nuestra primera curiosidad es preguntar por su nombre. La segunda, quién es, qué hace. Según el Éxodo 3, 1-15, fue Yahveh quien tomó la iniciativa de ir al encuentro de Moisés, mientras éste apacentaba el rebaño de Jetró, su suegro. Antes de identificarse por el nombre, Yahveh prefirió mostrarle el currículo: "Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob".

* Carlos Alberto Libânio Christo, más conocido como Frei Betto, es un fraile dominico brasileño, teólogo de la liberación. Autor de más de cincuenta libros. Ha desarrollado su actividad pastoral con las CEB en los barrios del cinturón industrial de São Paulo. Recibió el Jabuti, el premio literario más importante de Brasil, en dos ocasiones (1985 y 2005). Es asesor del Movimiento de Trabajadores Rurales sin Tierra. Fue Asesor especial del presidente Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2004) y coordinador de Movilización Social del Programa Hambre Cero.

En una cultura politeísta, no se trataba de un dios cualquiera. Era un Dios que tenía historia, y esta historia abarcaba a los patriarcas hebreos. Solo después Yahveh dice el nombre: "Yo soy aquel que es". Puro verbo, acción. Quizá sea esto la espiritualidad: la esencia de nuestro ser, ser lo que se es, para que no tengamos que escribir en la lápida de nuestro sepulcro el terrible aforismo acuñado por Fernando Pessoa: "Fui el que no soy".

Si una persona se nos presenta por teléfono, dice su nombre y quedamos con la expectativa de conocerle el rostro. Es lo que deseaba Moisés: ver la faz de Dios. Me gusta mucho la respuesta de Yahveh en Éxodo 33, 19: "Haré pasar ante ti toda mi belleza", pero se rehúsa a mostrarle el rostro. Creo que aquí reside la clave de la espiritualidad.

La belleza es siempre atrayente, seductora, objeto de nuestra incesante contemplación. Puedo quedar extasiado delante de una mujer bonita y, con todo, ella ocultarme su "rostro", o sea, solamente sabré quién es ella de hecho si me habla, si se revela, si me abre de par en par su mente y su corazón. Y ésa es siempre una experiencia de la subjetividad. Las palabras moldean nuestra interioridad. Por eso toda experiencia estética es subjetiva. Por más que una mujer sea coronada Miss Universo, como la más bella del mundo, su belleza no se compara a la de la mujer amada. Conocer la faz de Dios es dejar que Aquel "que es" sea en mí. Abrir el corazón para que él hable, no en la retórica convencional de dos personas que conversan, sino en el lenguaje sugestivo, simbólico, tejido con pausas de silencio, empleado por los amantes. Eso es la belleza.

1. Múltiples espiritualidades

La espiritualidad constituye el fundamento, la base, la motivación de nuestra vida interior, subjetiva. Dentro del cristianismo existen varias familias espirituales: pentecostal, carismática, militante... En el catolicismo tenemos las espiritualidades dominica, benedictina, franciscana, jesuita, de las hijas de María, de los congregados marianos, en fin, enorme variedad de tradiciones o motivaciones espirituales en las cuales cada uno busca sus referencias. Es el pozo donde cada uno de nosotros se abastece en la vida espiritual.

La espiritualidad es nuestro verdadero yo, que muchas veces no conseguimos vivenciar. Ese yo, en verdad, es Otro Yo, siempre

presto a indicar el rumbo cierto de nuestras vidas. Santo Tomás de Aquino dice que cuanto más penetro en mi interioridad en busca de mí mismo, más encuentro a Otro que no soy yo, pero es él quien revela mi verdadero yo. Tal vez sea ésa una de las razones por las cuales en ocasiones huimos de la oración, por miedo a mirar cara a cara a nuestro verdadero yo. Porque cuando hallamos nuestro verdadero yo, sabemos que es hora de cambiar el rumbo de la vida.

No se penetra la belleza de Dios impunemente. Antes de pasar delante de Moisés, Yahveh le previno que le cubriría los ojos con la palma de la mano "...hasta que yo haya pasado. Después apartaré la palma de la mano y me verás las espaldas. Mi rostro, sin embargo, no se puede ver" (Éx 33, 22-33).

El profeta Elías se "cubrió el rostro con el manto" al salir de la gruta al encuentro de Yahveh (1 R 19, 13). En el evangelio de Lucas (9, 28-36), Jesús se transfigura por haber subido "a la montaña para orar". La oración —la intimidad con el Padre— le modifica "la apariencia". Pedro, Santiago y Juan, que habían subido con él al monte Tabor, lo vieron conversando con Moisés y Elías. Pedro sugiere levantar allí una tienda para los tres, cuando "...descendió una nube y los cubrió con su sombra" y la voz de Dios salió del interior de la nube.

Es curioso cómo cierra Lucas el relato: "Jesús estaba solo". Los discípulos no vieron a Dios, a Moisés ni a Elías, quienes habían desaparecido. No obstante vieron a alguien: Jesús. Para el evangelista, Jesús era el rostro visible de Dios. "Aquel que es" estaba allí, el Verbo hecho carne. Y delante de Jesús no se trata de cubrirse el rostro, sino de cambiar el rumbo de la vida.

La palabra conversión es una categoría de tránsito. Yo venía por aquí y, ahora, debo tomar aquel otro rumbo. La oración hace tener conciencia de eso. Muchas veces dejamos de orar para evitar esa conciencia y exigencia de cambio de vida.

¿Cuál debe ser nuestra espiritualidad? Hay muchas otras tradiciones religiosas: musulmanas, judías, budistas, africanas como el candomblé, indígenas como el Santo Daime. Cada fiel encuentra referencias dentro de su tradición. Sin embargo, en el universo de los cristianos, entre tantas espiritualidades, lo mejor es quedarse con la de Jesús. ¿Cuál es la espiritualidad de Jesús? He aquí una pregunta que me ha acompañado toda la vida. No estoy seguro de haber hallado la respuesta. Me atrevo, sí, a esbozar una respuesta.

2. La fe de Jesús

Jesús, al igual que nosotros, tenía fe. He encontrado amigos que, por influencia de una catequesis errada, se imaginan que Jesús era hombre por fuera y Dios por dentro, y que su conciencia permanecía directamente conectada con Dios Padre. ¡Eso es pura mitología! Prueba de que Jesús tenía fe es que él tuvo crisis de fe: "¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?" (Mt 27, 46). ¡Cuántas veces nos sentimos abandonados por Dios! Hay momentos en los que él hace un silencio insoportable. Fue así para muchos judíos y cristianos inseguros en su fe, mientras los hornos crematorios de los campos de concentración consumían a las víctimas del nazismo.

Así también me ocurrió a los pocos meses de ingresar en el noviciado de los dominicos. El Dios que había despertado en mí la vocación religiosa, y me había hecho abandonar la facultad y la militancia estudiantil para entrar en un convento, de repente se silenciaba. En la oscuridad de la noche que se hizo en mi espíritu, como Jacob luché con el ángel "hasta rayar el alba" (Gn 32, 25-30). Fueron por lo menos siete meses de profunda angustia. Como un mosaico que se deshace, sobrevivieron fragmentos de fe y muchas, muchas dudas, que me condujeron a la incredulidad. El maestro de novicios, fray Henrique Marques de Silva, me dispensó de misas y oraciones comunitarias. Dispuesto a retornar a la vida anterior, busqué a mi director espiritual, fray Martinho Penido Burnier, con quien me abrí. Él sonrió e, imbuido de la sabiduría oriental adquirida en los años de estudio bíblico en Palestina, me preguntó: "Si usted estuviese caminando en la noche en un bosque y la pila de su linterna se acabase, ¿qué haría? ¿Continuaría caminando o esperaría el amanecer?". Le respondí lo obvio. "Entonces, espere el amanecer", me aconsejó. Y me recomendó la lectura de las obras de santa Teresa de Ávila, que me rescataron de una religiosidad sociológica hacia una fe teologal. Dios dejó de ser para mí un concepto para tornarse una experiencia de amor.

3. La oración de Jesús

La comprobación de que Jesús tenía fe como nosotros la tenemos es que él dedicaba largas horas del día a la oración. Quien tenga la visión directa de Dios no necesita orar. Únicamente lo hace quien se siente impelido a profundizar su relación de intimidad

con él. Lucas registra con agudeza los momentos de oración de Jesús. "Él, sin embargo, permanecía retirado en lugares desiertos y oraba" (5, 16); "...en aquellos días él fue a la montaña para orar y pasó la noche entera en oración a Dios" (6, 12); "...cierto día, él oraba a solas" (9, 18); "...él subió a la montaña a orar" (9, 28).

La oración es para el cristiano lo que la relación sexual es para la pareja que se ama. La pareja que se ama y no tiene momentos de intimidad es como el cristiano que dice que ama a Dios y al prójimo, pero no reserva momentos de intimidad con Dios. Esos momentos se llaman oración.

Lucas observa que "Jesús se levantó muy temprano y fue a un lugar desierto para orar" (4, 42) o que "...subió al monte y pasó toda la noche en oración" (6, 12). ¿Quién de nosotros pasa "toda la noche en oración"? Nosotros, hijos de la modernidad, al contrario de los pueblos indígenas somos esclavos del tiempo. Llevamos en las muñecas las esposas del tiempo, donde él está dividido en horas, minutos y segundos. No sabemos "perder" tiempo con Dios. Cada vez más, oramos menos. Perdemos la dimensión de la gratuidad del amor de Dios. Imagínense que los padres le dijeran a la hija enamorada: "Ayer te quedaste mucho tiempo con tu enamorado. Hoy, aprovecha para conversar con él lo que tengas que hablar y vuelve pronto a casa". O que le preguntaran: "¿Por qué te quedaste enamorando tantas horas?". Cuando existe amor, el tiempo es un estorbo. El sueño de los amantes es lograr que las manecillas del reloj se paren en el infinito. No obstante, no hacemos eso con Dios. Nosotros, esclavos del tiempo, no sabemos disponer de tiempo para disfrutar de la experiencia amorosa de Dios. Hablamos de Dios, hablamos sobre Dios, rogamos a Dios, suplicamos a Dios... pero no dejamos a Dios hablar en nosotros.

Uno de los mayores desafíos de la vida espiritual es reservar, en nuestro vivir cotidiano, tiempo para disfrutar el amor de Dios, así como destinamos tiempo para comer y dormir. Sí, sé muy bien que esas dos cosas se sitúan en la esfera de la necesidad, mientras "enamorar" a Dios pertenece a la esfera de la gratuidad.

Nuestra cultura enseña que el tiempo es dinero. Solamente se gasta tiempo en aquello que tendrá provecho inmediato y palpable. De ahí la dificultad de abrir, en nuestras vidas, espacio a la oración.

No suele haber dificultad para abrir espacio a la relación amorosa, sobre todo cuando ella irrumpe como pasión. La persona más ocupada del mundo encontrará tiempo para el ser amado, aun cuando se vea obligado a sacrificar el sueño y la agenda de

trabajo. Claro, en tal caso habrá un "retorno", el sentirse amado. La relación costo/beneficio se siente recompensada.

Tratándose de la relación con Dios, las cosas son un tanto diferentes. ¿Y dónde reside esa diferencia? En que Dios es celoso y, por consiguiente, exige que, primero, abandonemos los antiguos "amores", es decir, los muchos apegos y supuestos valores que nos impiden estar próximos a él. Sin tales renuncias, nuestro espíritu permanece opaco a su presencia. Él exige, como todo amante, exclusividad. Aun así, al contrario de los amantes, no nos quiere nada más que para él. Hace del amor que nos tiene a nosotros fuente rebosante del amor a la naturaleza y a los otros. Eso se llama felicidad.

4. Dios nos ama apasionadamente

La catequesis, hasta hace pocos años, nos formaba en la idea de que Dios habita en lo alto de una montaña, Dios que es santo y puro, y solo siendo santo y puro merezco sentirme próximo a él. Dios está allá en la cima y debo subir la escalera que me conduce a él, escalera con muchos peldaños que se llaman virtudes morales. Subo la escalera, pero como soy pecador, ruedo hacia abajo; me arrepiento, me prometo a mí mismo mejorar de vida y, de nuevo, retomo el camino de la subida; no obstante, ruedo nuevamente hacia abajo. Es lo que los griegos llamaban "mito de Sísifo". Sísifo era un hombre que intentaba llevar una piedra a lo alto de la montaña, sin embargo, la piedra era más pesada que su cuerpo, y cada vez que él subía lo obligaba a volver abajo.

Esa idea de que necesito ser santo para estar próximo a la santidad de Dios es extraña al evangelio. Es propia de la espiritualidad pagana. El paganismo es una religión. Muchos piensan que pagano es alguien sin religión. Los paganos, con todo, tenían sus dioses: Afrodita, Apolo, Júpiter. Ésa es una espiritualidad de la meritocracia, del mérito. Porque soy santo, merezco el premio llamado Dios.

El evangelio muestra la espiritualidad de Jesús en la dirección inversa, el que no vino para los santos sino para los pecadores. Vale decir, no hay montaña ni un Dios allá en la cima, lo que hay es un Dios que nos ama, profunda y radicalmente, con amor incondicional. No porque lo merecemos; la cuestión no está en nosotros. Sino porque Dios es amor. Si Dios dejase de amarnos, él se negaría como Dios. El amor de Dios es absolutamente

incondicional. Y en nuestra libertad nos abrimos más o menos a ese amor.

5. Oseas y su mujer

El libro que mejor retrata la relación de amor de Dios con nosotros es el del profeta Oseas. Éste era hebreo y se casó con una mujer pagana llamada Gómer. Ella provenía de otra tradición de valores, de otra espiritualidad. Su matrimonio, como muchos, cayó en la rutina; marido y mujer olvidaron que eran amantes y derivaron en parientes. Gómer abandonó la casa, se separó de Oseas. Él entonces se percató de cuánto gustaba de ella. Ella se casó con un vecino, y Oseas permaneció apasionado por la mujer. Gómer se separó del vecino y se casó con otro. Y Oseas quedó con el dolor por aquellas traiciones. De casamiento en casamiento ella acabó degradándose y se prostituyó. Con todo, Oseas se sintió aún más apasionado por la mujer. Gómer se degradó tanto, que fue vendida como esclava en la plaza del mercado de la ciudad. Oseas fue allá y pujó en la subasta por ella. Como la Biblia es también un libro de poesía, dice el texto bíblico: "...y la llevó al desierto y le habló al corazón" (Os 2, 16). ¿Qué nos quiere enseñar la historia de Oseas? Así es el amor de Dios, nada de lo que hagamos conseguirá que él deje de estar apasionado por nosotros.

6. Espiritualidad del conflicto

¿Cuál es la mejor definición para la espiritualidad de Jesús, quien vivía esa dimensión amorosa con el Padre? Los judíos, en la época de Jesús, no pronunciaban el nombre de Yahveh. Por considerarlo tan sagrado, el nombre de Dios era impronunciable. Jesús, con una espiritualidad forjada en esa intimidad orante, se sentía de tal manera íntimo de Dios que lo trataba de "Padre", utilizando una de las pocas palabras en arameo —la lengua hablada por Jesús— que aparece en el evangelio: *Abba*. Significa 'mi Padre muy amado, muy querido'. Así trataba Jesús a Dios, con gran intimidad amorosa. Su espiritualidad era la espiritualidad del conflicto, y debe ser una espiritualidad de fe y política.

Al entrar en una librería católica y buscar la sección de espiritualidad, encontramos una porción de estampitas religiosas, hojitas, carteles con fotos de bosques maravillosos, montañas

iluminadas, lagos paradisíacos, veredas atravesadas por rayos de luz, como símbolos de espiritualidad. En esas librerías pienso entonces en la pastoral obrera del ABC, allá en mi pueblo. ¿Estarán todos perdidos? Porque nadie se puede dar el lujo de gozar esas maravillas, salvo que puedan comprar un pasaje para Suiza y permanecer allá un tiempo. ¿Dónde hallar tranquilas lagunas, bosques con el suelo cubierto de hojas que caen en el otoño, montañas con nieve, como símbolos de espiritualidad?

Cuando leemos el evangelio, ¿qué vemos en la vida de Jesús? ¿Lagunas paradisíacas, montañas con cumbres nevadas? ¡No! Es conflicto desde el comienzo hasta el fin. El conflicto empieza antes de él nacer, con la sospecha de que María había tenido relaciones sexuales con otro antes de casarse con su novio, que era José. Es muy bonito preparar el pesebre y conmemorar el nacimiento. ¡Pero pongámonos en el lugar de José y María! En una sociedad donde el adulterio era castigado con apedreamiento, José, que tanto gustaba de ella, para no tener que acusarla, como dice en el evangelio, prefirió "huir a escondidas". En caso contrario, María corría el riesgo de ser apedreada, y él no quería ser testigo de eso ni ser su acusador. Hasta que Dios hizo entender a José que aquello era el inicio de una espiritualidad del conflicto.

Toda la vida de Jesús, de punta a punta, es conflictiva. ¿Qué daba el rumbo, la certeza de que, a pesar de toda la incomprensión y persecución, él estaba en el camino cierto? En la vida de Jesús —y ahí entra la dimensión de la mística— reinaba la soberanía de Dios. Eso es lo místico. Mística es toda persona que eligió como factor determinante de su vida la voluntad de Dios, el proyecto de Dios en la historia, en el camino de Jesús.

La espiritualidad de Jesús se componía de dos elementos: uno vertical, la intimidad con Dios, y otro horizontal, su amor, su relación con los otros, en especial con los pobres y la naturaleza. Y amor para Jesús no era mero sentimiento. Amor, en el evangelio, es una motivación que se traduce en acción de justicia. Únicamente existe amor cuando hay un fruto de justicia. Por eso Jesús estaba amando cuando sacó el látigo en el Templo. Su amor exigía la práctica de la justicia. Toda su vida era esa radical opción por los más excluidos de la sociedad. Ésa es la mayor revolución cultural que propone el evangelio. Todavía estamos lejos de llegar allá. Para Jesús, el sujeto podía ser ciego, sordo, mudo, paralítico, leproso, no importaba, él era templo vivo de Dios.

No es fácil ver en el prójimo el templo vivo de Dios. Nuestro mirar está demasiado contaminado por la sociedad capitalista basada en la competitividad, el egoísmo, la soberbia, la arrogancia.

Con todo, existen personas capaces de ello. Hace tiempo un abogado de São Paulo me dio este testimonio. Su hermana fue secuestrada. Permaneció en manos de los secuestradores durante tres días. Se puede imaginar lo que esa mujer sufrió. Después de tres días, sin que la familia pagara el rescate, porque carecía de recursos, y cuando la policía se aproximaba al cautiverio, ella fue liberada y llevada al hospital.

Quince días más tarde los secuestradores fueron encarcelados. El delegado de policía llamó al abogado, le mostró a los bandidos y le preguntó: "Doctor, ¿qué desea que hagamos con ellos? ¿Por dónde quiere que comencemos a usar el hierro caliente en ellos?". El abogado reaccionó: "Si los señores ponen un dedo en ellos, los denunciaré a la Jefatura de Policía". Y no admitió que fuesen torturados. Pregunté a ese muchacho cómo podía actuar así. Él dijo:

> Trato de mirar a las personas, sea cuales fueren, como templo vivo de Dios, y siempre pienso que, si yo hubiese nacido en la condición de aquellos individuos, posiblemente sería yo quien estaría allí como secuestrador.

7. La política como herramienta del Reino

El desafío es justamente unir esas dos dimensiones de espiritualidad de la mística de Jesús —el amor del Padre con el amor al prójimo—, dentro de la gran utopía que orienta su vida, la construcción del Reino. Hoy, hablar de la construcción del Reino no dice nada. Sin embargo, imagínese hablar del Reino que no es del César, dentro del reino del César... Por eso Jesús fue detenido, torturado y condenado a la pena de muerte de la época, como subversivo, porque anunció otro Reino dentro del reino del César. Y que no era cualquier reino, era el Reino que iba a superar, a abolir, el reino del César.

A veces alguien me pregunta: "¿Usted no mezcla demasiado fe con política?". Respondo: "Soy discípulo de un prisionero político". "¿Cómo así?".

> ¡Soy discípulo de Jesús! Él no murió de hepatitis en la cama, ni de un accidente de camello en una esquina de Jerusalén. Murió como preso político, bajo dos procesos políticos. ¿Cómo me viene a decir usted que el cristiano no tiene nada que ver con política?

"La política es el modo más perfecto de caridad", decía el papa Pío XI. A través de mi generosidad puedo dar un plato de comida a un pobre. Pero a través de la política, puedo acabar con el hambre y la pobreza.

Es muy importante centralizar nuestra espiritualidad en la de Jesús, y beber de esa espiritualidad la motivación mística de nuestra práctica política. Tenemos un amplio abanico de opciones políticas, partidarias o no. Debemos evitar la trampa de sentir asco de la política, porque quien tiene asco de la política es gobernado por quien no lo tiene. Y, en la política, muchos que no tienen asco de ella quieren que la mayoría sienta asco, para que queden a sus expensas.

8. Mística y política

Predomina entre los cristianos la idea de que la mística nada tiene que ver con la política. Serían como el agua y el aceite, dos elementos que no se mezclan. Basta observar cómo viven unos y otros: los místicos, encerrados en sus invernaderos contemplativos, ajenos al índice de inflación, absorbidos en sus ejercicios ascéticos, indiferentes a las discusiones políticas que se desarrollan a su alrededor.

Los políticos, consumidos por interminables reuniones, corriendo contra el reloj de la historia, sumergidos en la vorágine de contactos, análisis y decisiones que les saturan el tiempo y no dejan espacio siquiera a la convivencia familiar, menos a la meditación y la oración.

Es verdad: cierta concepción de la mística es incompatible con cierto modo de hacer política. En la Iglesia Católica, la vida religiosa se halla imbuida de ese concepto de que contemplativo es quien da las espaldas al mundo para postrarse delante de Dios. No obstante, las raíces de esa manera de testimoniar el absoluto de Dios no se encuentran en el evangelio, aunque sí en antiguas religiones precristianas —como el mazdeísmo— y en las escuelas filosóficas griegas y romanas que proclamaban la dualidad entre alma y cuerpo, natural y sobrenatural, sagrado y profano.

9. Dualismo profano/sagrado

El monaquismo, que nace en el siglo IV como afirmación de la fidelidad evangélica frente al debilitamiento moral de la emergente

Iglesia constantiniana (léanse las cartas de san Jerónimo), no tiene alternativa histórica sino la de nutrirse de la ideología en boga: el platonismo. La idea de una naturaleza humana conflictivamente dividida entre carne y espíritu representó, para la espiritualidad cristiana, lo que la cosmología de Ptolomeo significó antes de las teorías científicas de Copérnico y Galileo —quien se dedica a las cosas del mundo, a la polis, se arriesga a la perdición.

La santidad era concebida como negación de la materia, mortificación (muerte) de la carne, renuncia de la voluntad propia, fruición de éxtasis espiritual. En esa óptica atomística de comprender la relación de la persona con la divinidad, había una acentuada dosis de solipsismo: el cuidado del perfeccionamiento espiritual del yo se sobreponía a la exigencia evangélica de amor a los otros.

Como ni incluso la discusión en torno al sexo de los ángeles carece de reflejos políticos, tal concepción pagana de la mística —que condujo por desvíos a la espiritualidad cristiana— sirvió de matriz a las utopías políticas de *La república* de Platón, de *La ciudad de Dios* de san Agustín, de las propuestas de Tomás Moro (*Utopía*) y de Tomás de Campanella (*La ciudad del sol*).

En la Iglesia, el equívoco alcanza su punto alto en la Edad Media, confinado entre las fronteras políticas del poder eclesiástico y en la idea de que el Reino de Dios se establecerá en este mundo.

10. Los místicos: militantes activos

Es interesante constatar que los grandes místicos fueron simultáneamente personas sumergidas en la efervescencia política de su época: Francisco de Asís cuestionó el capitalismo naciente (como bien lo demuestra la magistral obra de Leonardo Boff, *San Francisco, ternura y vigor*); Tomás de Aquino defendió, en el *Régimen de los príncipes*, el derecho a la insurrección contra la tiranía; Catalina de Siena, analfabeta, interpeló al papado; Teresa de Ávila, "...mujer inquieta, errante, desobediente y contumaz" —como la calificó monseñor Felipe Sega, nuncio papal en España, en 1578— revolucionó, con san Juan de la Cruz, la espiritualidad cristiana. Thomas Merton, al morir, disertaba sobre la relación entre monaquismo y marxismo...

11. La mística de Jesús

Por más que las escuelas espirituales del Occidente antiguo nos tengan que enseñar, así como las obras de los místicos cristianos, es en el evangelio donde se encuentran los fundamentos de la mística cristiana. La vida de Jesús no busca la reclusión de los monjes esenios ni se pauta por la práctica penitencial de Juan Bautista (Mt 9, 14-15). Ella se inserta en la conflictividad de la Palestina de su tiempo, donde no había distinción entre religión y política. El Hijo revela al Padre andando por los caminos palestinos; seguido por apóstoles, discípulos y mujeres; acogiendo a pobres, hambrientos, enfermos y pecadores; desenmascarando a escribas y fariseos; rodeado por multitudes; haciéndose presencia incómoda en las grandes fiestas en Jerusalén; perseguido y asesinado en la cruz como prisionero político.

Dentro de esa intensa actividad pastoral, con fuertes repercusiones políticas, Jesús se revela místico, esto es, como alguien que vive apasionadamente la intimidad amorosa con el Padre, con el corazón abierto a la voluntad divina.

Hacer la voluntad de Dios con relación al prójimo y a la naturaleza es la primera disposición espiritual del místico. Esa voluntad no se descubre por la correcta moralidad o por la aceptación racional de las verdades de fe. Antes de ser una conquista ética, la santidad es don divino. Por tanto, tras las huellas de Jesús, el místico centra su vida en la experiencia teologal; su conducta y su creencia derivan de esa relación de amor que él tiene con Dios. Teresa de Ávila dirá eso con otras palabras:

> La suprema perfección no consiste, obviamente, en alegrías interiores, ni en grandes éxtasis, visiones o espíritu de profecía, sino en adecuar nuestra voluntad a la de Dios (*Fundaciones*, 5, 10).

12. Oración, fuente de espiritualidad

La oración es el hábito que nutre la mística. En Occidente se perdieron los vínculos que nos ligaban a las grandes tradiciones espirituales y somos herederos de un cristianismo racionalista, fundado en el aprendizaje de fórmulas ortodoxas, así como pragmático, volcado a la promoción de obras o al desempeño inmediato de tareas. La dimensión de gratuidad —esencial

en cualquier relación de amor— queda relegada a momentos formales, rituales, de celebraciones, sin duda importantes, pero insuficientes para hacer de la disciplina de la oración un hábito que permita penetrar los sucesivos estadios de la experiencia mística.

13. ¿Para qué una mística?

Al contrario de ciertas escuelas espirituales no cristianas, la mística cristiana no apunta a ofrecer una técnica que lleve al creyente a las nupcias espirituales con la divinidad —aunque eso pueda ocurrir como don misericordioso del Padre—. Antes bien, ella apunta a enseñarnos a amar —así como Dios ama— la naturaleza como Creación divina, a las personas con las cuales convivimos, a la comunidad con la cual estamos comprometidos en nuestra pastoral, al pueblo al que pertenecemos y, especialmente, a los pobres, imágenes vivas de Cristo. "Nadie jamás contempló a Dios. Si nos amamos unos a los otros, Dios permanece en nosotros y su amor en nosotros es perfecto" (1 Jn 4, 12). El amor de Jesús a su pueblo es proporcional a su fidelidad al Padre. Por eso, él acepta el cáliz: no retiene para sí su vida, porque entiende que el Padre la exige por su pueblo (Mc 14, 36). Es aquí que la experiencia mística encuentra su punto de contacto con la actividad política.

14. Mística y política

El ejercicio político como acumulación personal de poder —igual en la Iglesia— es incompatible con la experiencia mística.

> Los reyes de las naciones las dominan y los que las tiranizan son llamados bienhechores. En cuanto a ustedes no deberá ser así; por el contrario, el mayor de entre ustedes sea como el más joven, y el que gobierna como aquel que sirve (Lc 22, 24-27).

Es importante observar que Lucas nos reproduce la concepción de poder que tenía Jesús —poder como servicio y no como mando— en el contexto de la celebración de la Última Cena, cuando él hizo del pan y el vino su cuerpo y su sangre (entregándonos su vida), para que seamos capaces de hacer de nuestro cuerpo y nuestra sangre pan y vino para que otros tengan vida. Eso es comunión.

El evangelio de Juan también representa en el ámbito de la Última Cena, si bien de otro modo, el poder como servicio (13, 4-17). Jesús se arrodilla a los pies de los discípulos y se los lava. De igual forma, debemos "...lavar los pies unos a los otros. Yo les di el ejemplo: ustedes deben hacer lo mismo que hice" (14-15).

La política que no se hace servicio ni se basa en la participación popular tiende a ser privilegio de un grupo, una casta o clase. Esa participación popular debe abarcar las cuatro esferas de la vida social: políticamente, por mecanismos que permitan a todos participar de decisiones; ideológicamente, por el derecho de crítica y el deber de autocrítica; económicamente, por el igual derecho al acceso a los bienes necesarios a la vida; ecológicamente, por el respeto al medio ambiente y a la sustentabilidad de las futuras generaciones.

Fuera de eso, aunque con el título de democracia, lo que existen son estructuras idolátricas de poder, pues se imponen al pueblo como fuerzas omnipotentes, omniscientes y omnipresentes. Para el político que usufructúa de ellas, la política es una perversa forma de pretender compararse con Dios. Es el Olimpo en el cual lo deseable se vuelve posible. De ahí por qué muchos políticos burgueses, dueños de incontables fortunas y amenazados por la avanzada edad, insisten en soportar hasta reveses y humillaciones en la actividad política, que es, para ellos, una especie de divinización del propio ego. Fuera del poder o de la función política se verían insoportablemente reducidos a su propia identidad, obligados a sufrir el abismo que, para el común de los mortales, existe entre lo deseable y lo posible. Por eso, no son raros los casos de políticos que, excluidos del poder, prefieren la muerte.

"...y el que gobierna como aquel que sirve". En esa dimensión evangélica, la política es compatible con la mística, porque las exigencias fundamentales coinciden: descentralización de sí en los otros, fidelidad a la voluntad ajena y humildad en el compromiso con la verdad. Innumerables militantes políticos, sobre todo cuando aún no han alcanzado el poder, viven esa mística, al punto de aceptar, en la tortura, antes morir que traicionar la causa que abrazaron.

Las adversidades de una práctica política opuesta a la situación dominante son, a veces, comparables con la disciplina ascética necesaria para la expansión mística: las privaciones físicas, el anonimato en la clandestinidad, la fe en el proceso histórico y en el pueblo, la esperanza de victoria, el don de sí en cada momento

de riesgo, etcétera. Aun cuando no haya una conciencia teológica de esa experiencia, es innegable que toda práctica de amor en la cual el bien de los otros se coloca sobre el propio bien es la realización plena del misterio de Dios en la vida humana, ya que "...aquel que permanece en el amor, permanece en Dios y Dios permanece en él" (1 Jn 4, 16).

15. Fe y justicia

Para el cristiano, en su conciencia teológica, esta dimensión mística debe ser entendida como experiencia espiritual: en su amor a los otros y en su comunión con la naturaleza, él vive el amor del Padre. Y para él la política es importante porque se refiere a todos y a casi todo, desde el precio del pan hasta las disciplinas que se enseñan en las escuelas, desde la utilización pornográfica de la mujer en la publicidad hasta el sistema social de salud, todo depende del proyecto político vigente.

Ahora bien, sin repetir errores pasados —como fundar partidos confesionales o creer que por ser cristiano alguien es mejor político— se debe buscar la síntesis entre la política, como ejercicio de transformación liberadora de la sociedad, y la mística, como conversión permanente al Amor. Aceptar que la mística nada tiene que ver con la política, sería desencarnar a Jesús de la historia y afirmar que las cosas de Dios no sirven para este mundo que él creó. Lo que de más íntimo Dios nos puede dar —la unión espiritual con él ya en esta vida— estaría reservado así a quienes hacen el movimiento contrario al de Jesús: salir de la conflictividad histórica para vivir "mejor" su fe.

La propuesta evangélica va en otra dirección: la comunión con el Padre se manifiesta en la unión con el pueblo liberado de los signos de muerte (Ap 21, 34). En la oración que el Señor enseña hay una relación dialéctica entre el sumergirse en la fe y la promoción de la justicia: al Padre nuestro le pedimos el pan nuestro. Padre nuestro/pan nuestro. Únicamente tenemos derecho a llamar a Dios "Padre nuestro" (y no apenas mío) si luchamos para que el pan —símbolo de los bienes necesarios para la vida— sea de todos, y no solo mío. Y, en los evangelios, desde las bodas de Caná hasta los discípulos de Emaús, es en la partición del pan que se manifiesta la bondad del Padre.

En ese sentido, no habrá completa justicia mientras no se pueda vivir la libertad como mística, o sea, en la dimensión de

que una persona es tanto más libre, cuanto más descentrada de sí misma y centrada en el Otro, en los otros, y capaz de tener una relación de complementariedad con la naturaleza.

Del mismo modo, en este mundo y en esta cultura de proporciones globales, donde el pobre es una innumerable colectividad, el amor ya no puede ser pensado y vivido solamente en términos de relación interpersonal. Él se vuelve también una exigencia política, de entrega de la vida a la conquista de la fraternidad entre las personas, de compromiso liberador. Eso no significa racionalizarlo al punto de, con pretexto de lo colectivo, ignorar lo personal. La raíz y el fruto de toda transformación social que se quiera completa serán siempre únicos: el corazón humano, ahí donde la divinización de la persona se desborda hacia la divinización de la historia.

Traducción del portugués: Guillermo Meléndez

Siglas y abreviaturas

ACHTUS	Academia de Católicos Hispanos Teólogos de los Estados Unidos
AELAPI	Articulación Ecuménica Latinoamericana de Pastoral Indígena
ASETT	Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo
ATC	Conferencia de Teología en Asia (las siglas corresponden al nombre en inglés)
CEB	Comunidades eclesiales de base
CEBI	Centro de Estudios Bíblicos (Brasil)
CEBIPAL	Centro de Estudios Bíblicos para América Latina
CED	Comisión Episcopal de Doctrina (Brasil)
CEHILA	Comisión de Estudios de Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano
CENAMI	Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (México)
CENCOS	Centro Nacional de Comunicación Social (México)
CESEP	Centro Ecuménico de Servicios a la Evangelización y la Educación Popular (Brasil)
CETELA	Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana
CETRI	Centro Tricontinental (Bélgica)
CIMI	Consejo Indigenista Misionero (Brasil)
CIPCA	Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (Perú y Bolivia)
CLAI	Consejo Latinoamericano de Iglesias
CLAR	Confederación Latinoamericana de Religiosos y Religiosas

CMI	Consejo Mundial de Iglesias
CNBB	Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (las siglas corresponden al nombre en portugués)
CONAPI	Coordinadoras Nacionales de Pastoral Indígena (Guatemala, Panamá y Paraguay)
CORA	Corporación de Reforma Agraria (Chile)
CPS	Cristianos por el Socialismo
CRB	Conferencia de Religiosos de Brasil
CRSR	Centro de Investigaciones Socio-Religiosas (Bélgica; las siglas corresponden al nombre en francés)
DAp	Documento de Aparecida
DEI	Departamento Ecuménico de investigaciones (Costa Rica)
DTDW	Conferencia Haciendo Teología en un Mundo Dividido (las siglas corresponden al nombre en inglés)
EA	Exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in América*
EATWOT	Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (las siglas corresponden al nombre en inglés)
ENDEPA	Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (Argentina)
ENU	Escuela Nacional Unificada (Chile)
EPA	Encuentro de Pastoral Afroamericana
FMTL	Foro Mundial de Teología y Liberación
FSM	Foro Social Mundial
GS	Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*
IAM	Asociación Internacional de Misiones (las siglas corresponden al nombre en inglés)
INPROA	Instituto de Promoción Agraria (Chile)
IPLA	Instituto Pastoral Latinoamericano
ISEDET	Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (Argentina)
ITEPAL	Instituto Teológico Pastoral para América Latina
ITESP	Instituto de Misionología y Teología de São Paulo (las siglas corresponden al nombre en portugués)
JEC	Juventud Estudiantil Católica
JOC	Juventud Obrera Católica
MACC	Centro Cultural Mexicano Americano (las siglas corresponden al nombre en inglés)
MFC	Movimiento Familiar Cristiano
MIIC	Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos
MIR	Movimiento de Izquierda Revolucionaria (Chile)
MOAC	Movimiento Obrero de Acción Católica

o. carm.	Orden carmelita
ocd	Orden de los carmelitas descalzos
ofm	Orden de los hermanos menores franciscanos
op	Orden pasionista
op-dom.	Orden de predicadores (dominicos)
OPEP	Organización de Países Exportadores de Petróleo
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
PT	Partido de los Trabajadores (Brasil)
PUC	Pontificia Universidad Católica (Brasil)
REB	Revista Eclesiástica Brasilera
sj	Sacerdote jesuita
sm	Sacerdote marianista
SOTER	Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión (Brasil)
sscc	Congregación de los Sagrados Corazones
TALC	Teología afrolatinoamericana y caribeña
TIA	Teología en las Américas (las siglas corresponden al nombre en inglés)
UP	Unidad Popular (Chile)

Publicaciones de Amerindia

- *Construyendo puentes entre teologías y culturas. Memoria de un itinerario colectivo*
  AA VV. Santiago de Chile, Fundación Amerindia, 2009.
  Bogotá, Editorial San Pablo, 2011.

- *A misão em debate. Aportes a la luz de Aparecida*
  AA VV. Bogotá, Fundación Amerindia/Ediciones San Pablo, 2009.
  São Paulo, Fundación Amerindia/Ediciones Paulinas, 2010.

- *La misión en cuestión: aportes a la luz de Aparecida*
  AA VV. Bogotá, Fundación Amerindia/Ediciones San Pablo, 2009.
  A missão em questão: aportes a la luz de Aparecida
  São Paulo, Fundación Amerindia/Ediciones Paulinas, 2009.

- *Esperanza en contraviento: Medellín 40 años*
  AA VV. Bogotá, Fundación Amerindia/Indo-American Press, 2008.

- *Aparecida. Selección temática: los grandes temas de la V Conferencia en sus textos originales*
  Selección y subtítulos: Ronaldo Muñoz (15 fichas). Bogotá, Fundación Amerindia/Indo-American Press, 2008.

- *Gerardi, memoria viva*
  Santiago Otero. Guatemala, Fundación Amerindia y otros, 2008.

- *Aparecida: renacer de una esperanza*
  AA VV. Montevideo, Fundación Amerindia/Indo-American Press, 2007.
  Bogotá, Fundación Amerindia/Indo-American Press, 2007.
  Quito, Fundación Amerindia/Indo-American Press/Verbo Divino, 2007.
  San José, Fundación Amerindia/Indo-American Press/DEI, 2007.
  Buenos Aires, Fundación Amerindia/Indo-American Press/TCP, 2007.
  Aparecida: Renascer de uma esperança
  São Paulo, Indo-American Press/Ediciones Paulinas, 2007.

- *Sinais de esperança: reflexão em torno dos temas da Conferencia de Aparecida*
  AA VV. São Paulo, Fundación Amerindia/Ediciones Paulinas, 2007.

- *Aportes para Aparecida*
  AA VV. Montevideo, Fundación Amerindia, 2006.
  Santo Domingo, Fundación Amerindia/Amigos del Hogar, 2007.

- *Caminhos da Igreja na America Latina e no Caribe*
  AA VV, Amerindia y SOTER (org.). São Paulo, Ediciones Paulinas, 2006.

- *Tejiendo redes de vida y esperanza: cristianismo, sociedad y profecía en América Latina y el Caribe*
  AA VV. Bogotá, Fundación Amerindia/Indo-American Press, 2006.

- *Monseñor Romero: un pastor al servicio de su pueblo*
  Guatemala, Fundación Amerindia, 2005.

- *¿Es posible "otro mundo"?*
  AA VV. Bogotá, Fundación Amerindia/Indo-American Press, 2004.

- *La fuerza espiritual de la palabra de monseñor Romero*
  Pablo Richard. Santo Domingo, Fundación Amerindia/Amigos del Hogar, 2004.

A força espiritual da palabra de Dom Romero
São Paulo, Fundación Amerindia/Ediciones Paulinas, 2005.

- *El ALCA ¿sí o no?*
  Gregorio Iriarte. Cochabamba (Bolivia), Fundación Amerindia, 2002.

- *El caminar de la Iglesia latinoamericana y caribeña*
Pablo Richard. Santo Domingo, Fundación Amerindia, 2001.

- *Obispos para la esperanza del mundo*
Márcio Fabri Dos Anjos. São Paulo, Ediciones Paulinas, 2000.

- *Globalizar la esperanza*
  AA VV. Cochabamba (Bolivia), Fundación Amerindia, 1997.
  Globalizar a esperança
  São Paulo, Fundación Amerindia/Ediciones Paulinas, 1998.

- *Vida, clamor y esperanza: aportes desde América Latina*
  AA VV. Buenos Aires, Fundación Amerindia/Ediciones Paulinas, 1992.

Publicaciones digitales

- *El neodesarrollismo suramericano entre esperanzas y resistencias populares*
  Manuel Hidalgo. Fundación Amerindia/Observatorio Social, Biblioteca Virtual www.amerindiaenlared.org, 2011.

- *Diálogo interreligioso y opción por los pobres en América Latina*
  AA VV. Fundación Amerindia/Observatorio Eclesial, Biblioteca Virtual www.amerindiaenlared.org, 2011.

- *Prospectivas y tareas desde un mirar crítico sobre los desafíos de la realidad en vistas del Buen Vivir (Sumak Kawsay) de todos*
  Paulo Suess. Fundación Amerindia, Biblioteca Virtual www.amerindiaenlared.org, 2010.

- *La crisis institucional de la Iglesia Católica en el contexto mundial, latinoamericano y caribeño*
  AA VV. Fundación Amerindia/Observatorio Eclesial, Biblioteca Virtual www.amerindiaenlared.org, 2010.

- *La hora de la integración política y soberana de América Latina y el Caribe*
  Manuel Hidalgo. Fundación Amerindia/Observatorio Social, Biblioteca Virtual www.amerindiaenlared.org, 2010 (versión impresa en: *Pasos* (San José, DEI) No. 150 (julio-agosto, 2010), pp. 1-9).

- *Bajo el fuego de la crisis y de la política imperial*
  Manuel Hidalgo. Fundación Amerindia/Observatorio Social, Biblioteca Virtual www.amerindiaenlared.org, 2009 (versión impresa en: *Pasos* (San José, DEI) No. 145 (setiembre-octubre), pp. 1-10).

- *Foro Mundial de Teología y Liberación, febrero 2009: ponencias en los Talleres de Amerindia*
  Fundación Amerindia, Biblioteca Virtual www.amerindiaenlared.org, 2009.

- *Foro Social de las Américas, octubre 2008: ponencias en los Talleres de Amerindia*
  Fundación Amerindia, Biblioteca Virtual www.amerindiaenlared.org, 2008.

Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01500 2670

Amerindia se define como una red de católicos con espíritu ecuménico y abierta al diálogo y la cooperación interreligiosa con otras instituciones. Se propone como prioridad reafirmar la opción preferencial por los pobres y excluidos, inspirada en el Evangelio, actualizando la herencia de las conferencias de Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992), el Sínodo de América (1997) y Aparecida (2007), para responder a los nuevos desafíos planteados a nuestros países por la globalización neoliberal. Esto implica reafirmar la opción por un nuevo modelo de Iglesia comunitaria y participativa y por la teología de la liberación como un aporte a la Iglesia universal.

Amerindia se originó en 1978, con motivo de la preparación de la conferencia de Puebla, como un grupo de teólogos asesores de los obispos. Se transformó luego en una red más amplia de personas e instituciones presente en alrededor de 20 países de América Latina y el Caribe —y en grupos de hispanos de América del Norte— que, desde el paradigma de la solidaridad, trabajan por 'otro mundo posible' en distintas instancias y espacios de la sociedad civil y dentro de la comunidad eclesial.

En la década de los sesenta surgió una tradición espiritual, pastoral y teológica propia de América Latina y el Caribe, que rápidamente se entrelazó con reflexiones provenientes de otros continentes y se conoce bajo el nombre de teología de la liberación. Esta teología se fue gestando al calor de múltiples encuentros, publicaciones, conferencias y organismos.

Este libro es una obra colectiva que recoge en más de treinta capítulos la trayectoria de la teología de la liberación latinoamericana y caribeña, en sus múltiples expresiones actuales y en diálogo fecundo con la elaboración teológica de África y Asia.

Entre sus autores se cuentan figuras fundantes de la teología de la liberación latinoamericana y caribeña y también teólogos y teólogas estadounidenses, africanos, y asiáticos quienes, más allá de las fronteras geográficas, han recorrido juntos este itinerario colectivo de diálogo entre teologías y culturas.