

GENESIS DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN AMERICA LATINA

Dra. Emilia Fonseca de Gómez

Intentar un análisis crítico de los movimientos teológicos que se reconocen en la designación de "Teología de la liberación" es sumamente difícil.

Ya el cambio del singular al plural en el término teología, supone una diferencia conceptual importante. No existe la intención en los pensadores de esta corriente de contribuir su pensamiento en la "teología" sino en una "teología".

Estas pocas líneas vamos a dedicarlas al planteamiento del tema, tal y como se da en la América Latina y por lo tanto, eludiremos la reflexión sobre el aspecto de la pluralidad, antes mencionado.

Aún en el movimiento teológico latinoamericano la heterogeneidad de temas hace difícil la comprensión del discurso.

La teología de la liberación no busca constituirse en una hermenéutica del kerigma que parta de una categoría privilegiada para interpretar la Palabra, ni aún cuando, como podría pensarse, este concepto privilegiado fuese "la liberación". La teología latinoamericana no quiere ser una "teología de genitivos", sino una "nueva forma de hacer teología" (1).

Este pensamiento es una reflexión sobre la praxis de un grupo de cristianos de la América Latina en las luchas por la liberación del subcontinente, que buscan hablar un mismo lenguaje en su compromiso revolucionario y en su vida de fe.

El hecho de que la praxis revolucionaria no sea la misma en todos los países latinoamericanos (dadas las connotaciones político-sociales particulares de cada uno) no permite la homogeneidad

(1) Gutiérrez, Gustavo Teología de la liberación: perspectiva, Sígueme, Salamanca, 1982.

de argumento para la reflexión y nos encontramos frente a una enorme cantidad de escritos (muchos de ellos, sólo mimeografiados) productos de la urgencia de la lucha y por tanto empeñados en los argumentos más distintos y algunas veces atacados, hasta por otros, teólogos del mismo movimiento.

Estos factores hacen difícil la identificación de temas de convergencia para permitir un análisis de esta veta teológica, ya que se presenta más como una unidad de acción, que como una unidad de pensamiento.

Algunas notas sobre la génesis de este movimiento, servirán para aclarar la razón de la asistematicidad y de la heterogeneidad de temas que en él se analizan.

La teoría del desarrollo, que despertara tantas expectativas para los pueblos latinoamericanos, que cifraban sus sueños en una industrialización que permitiera alcanzar un producto nacional bruto lordo semejante al de los países ricos, era una teoría netamente económica y por tanto enfocaba el problema del subdesarrollo en la relación hombre-naturaleza. Esta teoría profesa una total confianza en la tecnología para transformar la relación hombre-naturaleza y por tanto confía en la posibilidad del hombre de dar una respuesta satisfactoria a los problemas económicos que lo aquejan mediante la técnica.

En realidad, el problema del subdesarrollo no es tanto un problema de relación hombre-naturaleza, cuanto de las relaciones entre hombre y hombre, porque es un problema de mercado; el problema de la presencia en un mismo mercado de economía distinta; una primaria (basada en la agricultura, en la casa, en la pesca) y otra industrial.

La desilusión que producen los resultados de los esfuerzos que se realizan en esta dirección, provoca una crítica, cada vez más fuerte al "desarrollismo" que se convierte en sinónimo de reformismo sin eficacia. Esta crítica llega a configurar una teoría de conflicto y de ruptura.

Los años sesentas son de una gran efervecencia, en este aspecto, en todos los países latinoamericanos.

En esta coyuntura histórica es que en el año de 1968 se reúnen en Medellín los obispos latinoamericanos, en un afán de estructurar, a través de una pastoral de conjunto, una respuesta cristiana a los problemas de la Región.

De todas partes del subcontinente llegan a Medellín cartas firmadas por sacerdotes, que piden un pronunciamiento sobre los problemas socio-políticos de la América Latina. En estos manifiestos se insistía obstinadamente porque los obispos optaran en favor de la violencia revolucionaria y se narraban cosas horribles que acontecían en los distintos países del área.

Sin embargo, los obispos reunidos en Medellín no se dejaron llevar por estas peticiones, algunas veces violentas, sino que realizaron su trabajo de aplicación de las enseñanzas pastorales enunciadas en el Concilio Vaticano II y sobre todo, en la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo de Hoy (Gaudium et Spes) que define a la Iglesia, no sólo como comunidad de fe, sino también como misión, como signo sensible entre los pueblos.

Los documentos conclusivos del encuentro de Medellín, son por tanto, estrictamente pastorales, y no un escrito de teología (por cuanto, en tema teológico, se mantienen estrictamente apegados a las resoluciones del Concilio Vaticano II y en esta sede no se discuten temas doctrinales en sentido estricto). La publicación del CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana) busca ser una adecuada guía para los cristianos (sacerdotes o laicos) comprometidos en la evangelización de la América Latina.

La novedad del Congreso de Medellín, está en el estudio profundo de la realidad del subcontinente, vista siempre en relación a los problemas de la Iglesia y de su misión en esta realidad. No existe otra toma de posición que aquella en favor de los pobres y de los más necesitados en cuanto privilegiados destinatarios del mensaje evangélico, no se abraza ninguna táctica política y menos un sistema político particular que se quiera impulsar.

En suma, Medellín confía la responsabilidad concreta en la promoción social, a los laicos guiados por la Iglesia como educadora (teorías de los dos planos).

En estos mismos años sesenta, los sociólogos latinoamericanos elaboran una "Teoría de la dependencia", que parte de la interpretación de los problemas de la región como dependientes, no de la relación hombre-naturaleza, sino más bien hombre-hombre, esto es, de las relaciones de mercado.

La urgencia de una solución a los graves problemas planteados y la ausencia de mucho tiempo de una pastoral adecuada a la búsqueda de tales evoluciones, son en muchos casos la causa de la toma de

posición de muchos cristianos en favor de los grupos revolucionarios, contrastando con la teoría de los dos planos (estado-iglesia) que ellos consideran una máscara religiosa de sustancial sanción del status quo (2).

De los años sesentas en adelante, un grupo cada vez más amplio de sacerdotes y laicos toma posiciones radicales en la política latinoamericana. Este grupo, que José Miguez Bonino llama "una nueva raza de cristianos" (3), funda su escogencia política en la previa aceptación de la "Teoría de la Dependencia" que, como se ha dicho anteriormente, había sido elaborada por los sociólogos latinoamericanos después del evidente fracaso de la "Teoría del Desarrollo" de los años 61-64, así como en la crítica a la Iglesia y al principio de la división de planos (considerado ajeno a la realidad de la América Latina) y, en la aceptación del socialismo como único sistema capaz de resolver los problemas de la Región (un socialismo cuyas categorías de análisis político son de tipo marxista).

La crítica a la Iglesia, la basa este grupo en una concepción más amplia de lo "político", que hace que toda la realidad pueda y deba ser leída en clave política (4). Esta primacía de lo político permite interpretar la teología de la tensión dialéctica entre Reino de Dios y mundo social, como una ideología justificadora del sistema imperante.

Se debe subrayar la conflictualidad implícita en estas nuevas posiciones, que han provocado fuertes tensiones dentro de la misma iglesia latinoamericana, como en el caso de Camilo Torres, el sacerdote colombiano guerrillero, que fue reducido al estado laical por su obispo.

(2) "Se descubre, entonces, que la no intervención en materia política vale para ciertos actos que comprometen la autoridad eclesiástica, pero no para otro. Es decir, este principio (la distinción de planos) no se aplica cuando se trata de conservar el statu quo, sino que viene recordado cuando, por ejemplo, un movimiento de apostolado laico o un grupo sacerdotal toma una posición considerada subversiva respecto al orden establecido. Concretamente, la distinción de planos sirve, en América Latina, para esconder la verdadera escogencia política de la Iglesia en favor del orden establecido" Gutiérrez Gustavo, op. cit. p. 69.

(3) Miguel Bonino, José, Hacer teología en una situación revolucionaria, Sígueme, Salamanca, 1977.

(4) Assmann, Hugo, Teología desde la praxis de liberación, Sígueme, Salamanca, 1974.

Es interesante verificar el cambio de posición de estos cristianos en declaraciones significativas y algunas veces sorprendentes. En una ciudad uruguaya, por ejemplo, un joven afirma: "Para nosotros, Jesucristo es el Che Guevara (5)".

Este proceso de compromiso revolucionario de los cristianos—que en muchos casos se alejan de la comunidad de fe (6) porque la acción revolucionaria, muchas veces violenta, ocupa todas sus energías y desarrolla en ellos una concepción del mundo más política que religiosa— llama la atención de los teólogos latinoamericanos y constituye el punto de partida del movimiento que se conoce con el nombre de "Teología de la Liberación". Un movimiento más en las teologías de genitivos (política, de la esperanza, de la revolución, de la pregunta, etc.)? O nos encontramos frente a una experiencia nueva en la reflexión teológica? Para dar respuesta a estas interrogantes conviene revisar un poco la situación teológica latinoamericana de los años anteriores.

Conquistada por la España de la Contrarreforma, la América Ibérica es, en su mayoría, católica. Sin embargo, nuestros conquistadores no supieron valorar objetivamente las religiones aborígenes del subcontinente y buscaron en cambio, cortar de raíz cualquier práctica religiosa que no fuere "ortodoxa". Este error (7), explicable si se toma en consideración la mentalidad española de aquella época, dio origen a una religión que está hecha sobre todo de prácticas externas, ritos sin vida, terreno fértil para las supersticiones. Podría afirmarse que lo que existe en la América Latina es un pueblo de bautizados y no evangelizados.

En esta situación, la misión pastoral resulta extremadamente difícil. Si agregamos el hecho de que, después de la emigración de los sacerdotes españoles que acompañó la independencia política, nos encontramos con una disminución vertiginosa del número de pasto-

(5) José Míguez Bonino, Op. Cit. p. 21

(6) "... la urgencia, muchas veces ambigua, de la acción política, la impresión de alcanzar "lo concreto" con la lucha revolucionaria, hicieron que la revolución social sustituyera lentamente, aquella del Reino, o tal vez más exactamente, que se delinea la relación entre una y otra" Id., Op. Cit., p. 104.

(7) Muchos teólogos de la liberación se han preocupado de revalorar las religiones aborígenes. En esta lucha amerita especial mención Enrique Dussel. Cfr. por ejemplo, su obra: Para una ética de la liberación latinoamericana. Siglo XXI editores, Madrid 1973.

res, así como de vocaciones; podemos entender por qué la reflexión teológica estuvo ausente en la América Latina por mucho tiempo. Los obispos tratan de dar a los sacerdotes una discreta formación pastoral que les permita desarrollar las funciones propias de su ministerio, pero un profesor de teología de tiempo completo, es un lujo raro. Por ello, la formación teológica, para los obispos y los mejores alumnos de los seminarios, era impartida en Roma en el Colegio Píolatinoamericano.

Después del Concilio Vaticano II, la formación del clero no es más privativa de los Colegios Pío Latinoamericanos (a la fecha se habían creado: uno en Méjico y otro en Brasil, siempre dentro de los cánones de Trento y de la Teología Gregoriana), sino que se abre hacia diversos centros teológicos: Lovaina, el Instituto Católico de París, Suiza; y para los jesuitas, Innsbruck, cuando allí se encontraba Rahner. Cuando éste es transferido a Münster, es esta la ciudad que atraerá el mayor número de latinoamericanos. Por esta vía llega la nueva teología alemana a la América Latina.

Una pastoral, que es distinta en muchos aspectos a la europea, reclamaba con urgencia una reflexión teológica que le sirviera de base. Se esforzaron por responder a esta necesidad personas como Marc Mc Grath (que en 1958 organiza un congreso en Santiago de Chile para proponer esta idea), Joseph Comblin (que hoy pertenece al grupo de teólogos de la liberación) y Dom Helder Camara. Estos esfuerzos no van más allá de algunas publicaciones, pero sirven para sembrar la inquietud en el ambiente.

Un tentativo con mayor éxito es el CIDOC (Centro Intercultural de Documentación) que tiene su sede en Méjico que se encarga de formar en la pastoral a los sacerdotes extranjeros que colaboran en la América Latina. Ivan Illich y su grupo de colaboradores publican una revista (CIDOC), que se publica en diversas lenguas, con intención puramente pastoral.

En el campo protestante la situación no es mejor, pero se realizan esfuerzos en el mismo sentido. Los centros de Isal en Uruguay, las Facultades Protestantes de Teología en el Brasil y Argentina, son quizá las respuestas más notables.

Los esfuerzos realizados para dar a la pastoral en la Región una base teológica propia, habían sido sin embargo, un medio fracaso. Pero la idea caminaba. En efecto, en 1953 aparece en Argentina una obra en la cual la reflexión teológica adquiere una dimensión social:

El cristianismo y la revolución social, escrita por R. Shaul, notable personalidad protestante, que habría trabajado durante 20 años en la Región. Desde eso ha publicado muchos artículos y libros en el mismo sentido, que contienen no pocos de los temas que hoy son la base teórica de la teología de la liberación; con la diferencia de que en Shaul nos encontramos con una concepción más global del cristianismo, que no delimita un contexto social o político determinado, como acontecerá después en la nueva teología de la América Latina, algunas veces en forma exacerbada hasta llegar a afirmaciones como la siguiente: "Sin duda, cualquier latinoamericano que haya estudiado en Europa, debe sufrir un proceso de desintoxicación antes de poder pasar a la acción (8)". Sin embargo, en las obras de Shaul, temas como revolución, cambio, liberación, son lugares comunes. Estos temas encontrarán cada vez un eco mayor.

Es interesante constatar como, no obstante las críticas a veces violentas contra los otros movimientos teológicos (Teología Política, de la Revolución, del Desarrollo, de la Esperanza), muchos teólogos de la liberación, en los años anteriores a 1970 (fecha en la que se puede situar el nacimiento de ésta última, es decir, cuando aparecen los primeros escritos sobre el tema con las características precisas que tienen ahora) habrían publicado obras sobre la Teología del Desarrollo o de la Revolución (9).

Del 62 al 68, junto con el optimismo hacia el desarrollo en el campo político y económico y bajo la influencia de la Encíclica *Populorum Progressio* de reciente publicación, la teología habla de desarrollo, de relación entre el cristianismo y el proceso de desarrollo del pueblo.

Después del fracaso de la Teoría del Desarrollo, a que hemos hecho referencia, cuando los escritos económicos son dominados por la Teoría de la Dependencia, también en la teología aparece el cambio y se da la Teología de la Revolución. Las publicaciones aparecidas entre 1969 y 1970 son una fehaciente prueba de ello.

Una serie de encuentros entre sacerdotes y laicos (algunas veces también obispos) determinaban la organización de una reflexión teológica mejor articulada, que después tomará el nombre de "Teología de la Liberación". (Simposio sobre la "teología de la liberación"

(8) Joseph Comblin, *Cristianismo y desarrollo*, Quito 1970, p. 82.

(9) Encontramos obras de Assmann, Comblin, Gutiérrez y otros sobre estos temas.

—Bogotá, 6-7 de marzo de 1970, encuentro ecuménico sobre la teología de la liberación — ISAL, Buenos Aires, Agosto de 1970; encuentro internacional sobre el mismo tema — Bogotá, julio de 1970; seminario de teología de la liberación — Ciudad Juárez, Méjico, octubre de 1970 y otro encuentro a nivel del CELAM) (10).

Qué temas se analizaban en estos seminarios? Por qué se pueden considerar como puntos de partida de un “nuevo modo de hacer teología”?

Si nos atenemos al contenido de las exposiciones, nos encontramos con una temática que habría sido objeto de análisis en muchos otros encuentros de eclesiásticos y laicos latinoamericanos y hasta europeos: relación entre cristianismo y revolución social, iglesia y mundo, etc. Lo que distingue a estas reflexiones es su punto de partida. No ya la Revelación sino la realidad social; pero no una realidad social que se analiza desde el exterior, sino más bien una realidad social en cuya transformación se está profundamente comprometido. No más una teología como sabiduría o como saber nacional, sino una teología como crítica de la praxis histórica.

Sin embargo, la teología de la liberación quiere continuar siendo una reflexión sobre la fe, pero una fe que se desarrolla a partir del compromiso revolucionario. Una fe que busca fundamentalmente la liberación político-económica y que identifica la caridad cristiana con la lucha de clases.

Se trata de, como afirma Gutiérrez, una relectura en clave marxista del Evangelio (11), que no está exenta de puntos polémicos que podrán ser analizados posteriormente.

(10) Hugo Assmann, *Op. Cit.* pp. 34-36.

(11) Gustavo Gutiérrez, *Op. Cit.*