

LIBERACION, TEOLOGIA DE LA

El término liberación tiene hoy dos acepciones teológicas diferentes: una genérica, que destaca la capacidad liberadora del evangelio en general respecto a diversos modos de servidumbre humana (la ley, la culpa, el egoís-

mo, etc.), y otra específica, que se refiere precisamente a una liberación socio-política y hace de ella el espacio privilegiado de la reflexión creyente. Aquí se va a considerar sólo la última, es decir, la acepción rigurosa y ya técnica de «teología de la liberación»; no otras posibles maneras de hablar de libertad o de liberación en teología.

1. *Su contexto latinoamericano.* La teología de la liberación tiene su base originaria en el subcontinente latinoamericano. Es algo más que un marco externo y circunstancial, indiferente al contenido mismo de esa teología. Antes al contrario, la referencia geopolítica crea en ella determinaciones internas esenciales. Lo declara de modo abierto el teólogo J. A. Hernández: «Mi punto de partida, debe quedar claro, es el siguiente: América Latina dominada». La situación de dependencia social y económica que padecen los países latinoamericanos y, en general, los del «Tercer Mundo», polariza y mediatiza la reflexión teológica. Para los teólogos de la liberación ese hecho es de tanto bulto que o él o ningún otro será capaz de dar arranque a la teología. Si la situación histórica de dos tercios de la humanidad, con sus treinta millones anuales de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte hoy en punto de partida de cualquier teología cristiana —dice H. Assmann—, ésta no podrá situar y concretar sus temas fundamentales; sus preguntas no serán preguntas reales. Contra la opinión de Rostow, que concibe el subdesarrollo de esos países como una etapa natural en el proceso de formación de las economías modernas, y apoyados en los análisis de otros economistas norteamericanos (A. G. Frank, P. M. Sweezy) y sobre todo latinoamericanos (Furtado, Dos Santos, Cardoso, entre otros), los teólogos de la liberación consideran que el subdesarrollo padecido en sus países no constituye un hecho natural ni un fenómeno social aislado, por extenso que sea, sino que se halla estructuralmente relacionado con el sistema económico mundial. Así lo demuestra el estrepitoso fracaso de los programas de ayuda exterior. Las llamadas «ayudas» de las metrópolis capitalistas (Estados Unidos y Europa central) a los países subdesarrollados no han conseguido sino acrecentar la brecha entre unos y otros. Las metrópolis exportan tecnología y maquinaria a cambio de materias primas, que constituyen la única riqueza de otros países en régimen de monoexportación. El resultado final es que los países metropolitanos exportan subdesarrollo: reclutan fuera de sus fronteras la mano de obra barata necesaria para la producción capitalista; y que en los países subdesarrollados no se promueve desarrollo más que en islotes aislados, ajenos a la generalidad de la población: «sucursales» de la metrópoli en el núcleo de los grandes centros urbanos de América Latina y del Tercer Mundo, opulencia de unas oligarquías en medio de la miseria de multitudes depauperadas. El subdesarrollo aparece entonces estructuralmente ligado al capitalismo de las empresas multinacionales; es la otra cara del sistema de oligopolio a escala internacional, la suma de los efectos que el modo de producción capitalista mundial induce sobre ciertos países. Lejos de representar una fase natural y poco menos que necesaria en el camino hacia el desarrollo, el subdesarrollo no encamina a nada, sino a agravaciones

indefinidas. Caracteriza precisamente a la sociedad subdesarrollada el engendrar tensiones que no pueden encontrar solución dentro del sistema.

Los anteriores análisis económicos sobre el fenómeno del subdesarrollo, en principio extrateológicos, deparan la plataforma de salida a los teólogos de la liberación. A partir de ellos se explica el lugar absolutamente central que esos teólogos reconocen a la praxis revolucionaria, a una praxis enderezada a subvertir el actual modo capitalista de producción. Esta praxis resulta hoy ser mediación necesaria de la expectativa evangélica del → reino y del amor a los hermanos. También a partir de ahí se comprende que la teología de la liberación no limite su validez práctica a los confines geográficos del mundo subdesarrollado. Los teólogos latinoamericanos interpelan a los europeos y les piden que su teología ponga igualmente el dedo en la llaga del subdesarrollo. Consideran que todo el mundo está metido en un mismo sistema socioeconómico; que el subdesarrollo no es problema exclusivo de ciertos países, sino efecto necesariamente resultante del sistema mundial de producción; que los países metropolitanos deben asumir el hecho de la miseria que engendran en el exterior mediante bien conocidos procedimientos de dominación y explotación; que todos los hombres en el mundo entero están encerrados en el mismo círculo maléfico sin posibilidad de solucionar las contradicciones sociales a menos que se liberen y deshagan de él. La liberación, en consecuencia, ha de constituir tema central de la teología elaborada no sólo en los países subdesarrollados, sino también en las metrópolis. El reproche que los teólogos latinoamericanos dirigen a sus colegas europeos, incluidos los más sensibilizados al hecho político, como Metz y Moltmann, es el de emplear un lenguaje apenas enraizado en la realidad; lo cual deriva de no haber efectuado un análisis de la realidad social con los medios pertinentes. No es posible hoy hacer → teología de espaldas al hecho de la dominación que una parte del mundo ejerce sobre la otra y sin comprender la teología misma como instrumento crítico de lucha para la liberación. La necesidad de liberación se extiende a todos: los unos han de ser liberados de la inhumanidad de su miseria; los otros, de la inhumanidad de su pasión de poder.

2. *Crítica del cristianismo histórico.* La situación latinoamericana ha hecho posible y necesaria una teología de la liberación todavía desde otro punto de vista. El continente americano es sociológicamente cristiano. Más aún: los países con mayoría católica en Latinoamérica totalizan una población de católicos bautizados superior a la del resto del mundo. Pero su catolicismo es resultado de una colonización que, al mismo tiempo que incorporaba aquellas regiones al área de la cultura occidental, creaba en ellas, mediante estructuras de dominación política y económica, las condiciones de dependencia que finalmente, en la actual fase del capitalismo multinacional, habían de engendrar el subdesarrollo. La religión cristiana ha llegado a las naciones latinoamericanas como un bien de cultura, de la cultura occidental, en indisociable unidad con la imposición de unas condiciones de dependencia. En su solidaridad con una colonización dominadora, el cristianismo ha

desempeñado un papel legitimador de aquellas condiciones. Lo ha desempeñado en el tiempo de la dominación española y portuguesa. Y lo sigue haciendo ahora cuando, tras la independencia, al estatuto político de colonias ha sucedido en esos países un colonialismo económico. Respecto al «orden» que mantiene la situación de dependencia —de dependencia del exterior y también de interiores relaciones de dependencia—, el cristianismo ha adoptado una postura de supuesta neutralidad cuando no de abierta complicidad. La religión cristiana aparece entonces en funciones sociales de legitimación, conservación y consolidación de los poderes que crean el subdesarrollo; se adhiere a la ideología de esos poderes para condenar moralísticamente la revolución y predicar un cauto reformismo; y se convierte a la postre en servidora de los intereses de las clases y naciones dominantes. Frente a esa funcionalidad histórica del cristianismo, la teología de la liberación se presenta como «crítica de la actividad de la Iglesia en América Latina» (S. Galilea), una crítica que denuncia la función ideológica legitimadora que de hecho ha cubierto el orden cristiano en beneficio de un sistema de dominación que lo instrumentaliza. La teología de la liberación hace suya la crítica de las ideologías como autocrítica; se hace cargo de ella no sólo de cara a las ideologías filosóficas, políticas y sociales, sino también y sobre todo de cara a la ideología religiosa tradicional de donde ella misma procede.

El paso de una dogmática ideológica usufructuada por el poder a una teología de liberación se corresponde con la transformación operada entre tanto en amplios sectores del cristianismo latinoamericano; en realidad, no es más que la manifestación a nivel teológico de una profunda conversión social primariamente producida en la base de las comunidades cristianas más responsables. Por parte de la jerarquía católica, la toma de conciencia y la decisión colectiva sobre esa conversión cuajó de manera señalada en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín (26 de agosto a 7 de septiembre de 1968). La significación y trascendencia de esta asamblea para Latinoamérica sólo es comparable a la del Concilio Vaticano II para la Iglesia católica en su totalidad. Desde el punto de vista aquí considerado, Medellín significa la plena instauración de un lenguaje teológico de liberación.

3. *Opción socialista y de clase.* En una situación conflictiva es preciso optar. Los teólogos de la liberación son conscientes de estar realizando unas opciones teóricas y prácticas no siempre compartidas por la generalidad de los teólogos o de los cristianos. Algunas de ellas, por cierto, son comunes a todas las teologías políticas de hoy: concretamente, la elección de una mediación política como lenguaje y expresión de la fe, la referencia a la praxis como horizonte de formación de la teoría (teológica), la adopción de una actitud práctico-crítica frente al «establecimiento». En esas opciones mismas, sin embargo, los teólogos de la liberación suelen reprochar a la teología → política europea cierta abstracción y generalidad todavía idealistas. Por su parte, renuncian deliberadamente a cualquier universalidad abstracta y tienen clara conciencia de estar escogiendo una particularidad con-

creta e histórica, una particularidad que depara el único acceso posible a la universalidad real. La experiencia del subdesarrollo pone al descubierto la estructura del sistema social, en el que hay explotadores y explotados, opresores y oprimidos enfrentados en irreducible conflicto de intereses. En semejante conflicto no cabe adherirse a intereses generales, porque no los hay. Es preciso elegir intereses particulares. Concretamente, desde el evangelio, no cabe más que ponerse del lado de los pobres y desposeídos. Esto también lo profesa la teología política europea. Lo que aporta la teología de la liberación es una determinación de los desheredados en términos de análisis de clase. Los pobres no lo son por algún designio providencial o por fatalidad de la naturaleza. Son los explotados del sistema social. La existencia y la determinación de esos desheredados viene designada por el modo capitalista de producción. Su pobreza lo es de expoliación: resultado de la plusvalía que a su trabajo le arrebató el capital. Alinear-se del lado de los desposeídos equivale entonces a realizar una opción de clase. La vocación evangélica a la pobreza, mediada por un análisis económico, se transforma en afiliación a la clase trabajadora explotada. La conciencia de los conflictos de clase es asumida activamente en estrategia de lucha de clases. La doctrina tradicional de las Iglesias se ha opuesto a esta lucha en nombre de la universalidad del amor. Los teólogos de la liberación critican dicha doctrina como ideológica, falsamente universalista. En textos que ya se han hecho clásicos, analizando el problema de amor cristiano y lucha de clases, J. Girardi ha dejado muy claro que, en la contemporánea situación de conflicto, universalismo no supone neutralidad, sino elección de clase, de la clase portadora de los intereses de la humanidad, de la que liberándose a sí misma liberará al mundo. La lucha de clases, practicada desde el lado de los oprimidos, resulta ser indisociable del imperativo evangélico del amor, y no contraria a él.

La mediación política concreta de la teología de la liberación es, en consecuencia, una praxis para la construcción del socialismo. Estrechamente vinculado a la teología de la liberación nace el movimiento «Cristianos por el Socialismo», que celebró su primer encuentro en Santiago de Chile en abril de 1972. Este movimiento aparece y se afirma entre las ruinas del ahora llamado «tercerismo social cristiano», es decir, de aquella «tercera vía», ni capitalista ni socialista, preconizada por el magisterio católico como solución específicamente cristiana de la cuestión social. El fracaso de un enfoque así se debe a su planteamiento ingenuamente idealista y a la insuficiencia de sus instrumentos de análisis de la realidad sociopolítica. Los cristianos por el socialismo entienden que no existe una solución específicamente evangélica a los problemas sociales y políticos, que la única alternativa al sistema capitalista está en el socialismo y que sólo éste permite superar la división en clases, la sociedad de explotadores y explotados. La teología encuentra ahí un nuevo *locus* o espacio generador de su discurso: la praxis liberadora, subversiva del falso orden capitalista y constructora de un orden socialista, es reconocida como matriz de la creatividad teológica. Sólo en esa praxis se resuelve la cuestión de la teología actualmente posible y significativa.

Las tesis citadas tienen un claro tinte marxista. La función del análisis materialista-dialéctico en el seno de la reflexión teológica es cuestión apremiante para los teólogos de la liberación. No todos la resuelven con la claridad deseable, exenta de cualquier equívoco. La posición de cara al marxismo suele quedar tácita, dada a entender mediante indicios, y no siempre explícitamente formulada. Dos tendencias se dibujan. La primera distingue netamente entre socialismo y marxismo, reclamando del cristiano una opción socialista, mientras excluye a la vez de modo expreso la opción marxista. En tal posición hace falta descargar a los cristianos socialistas de la acusación de marxismo: «Es facilísimo agitar el comunismo entre los que, aun sin ningún lazo con el partido o la ideología marxista, osan descubrir las raíces materialistas del capitalismo; osan observar que, en rigor, no hay ya socialismo en singular, sino socialismos y capitalismo en plural» (Helder Cámara). La otra tendencia asume a sabiendas el marxismo y toma el análisis materialista-dialéctico como medio imprescindible de conocimiento de la sociedad. La identidad marxista es profesada abiertamente por algunos teólogos latinoamericanos como H. Assmann, en cuya obra pueden leerse expresiones del tipo «nosotros los marxistas». Y también en algunos europeos que comparten las perspectivas de una teología de liberación, así, H. Chaigne declara que sus planteamientos dependen enteramente de la aceptación, como una «evidencia insuperable», del materialismo histórico.

4. *Liberación como concepto teológico.* Hasta aquí liberación ha tenido significado social y político. Toda la teología de la liberación conviene en tal acepción básica, por la cual se refiere a un proceso empírico e histórico de emancipación de los pueblos respecto a los poderes dominantes que los oprimen. Liberación es entonces el hecho social y visible de esa emancipación; y hasta ahí no envuelve ningún concepto teológico tradicional. Generalmente, los teólogos latinoamericanos proceden más adelante; utilizan el mismo vocablo en un sentido teológico, tratando de recoger y reinterpretar el concepto bíblico de salvación en el actual de liberación. Toma entonces este vocablo el valor de categoría teológica de comprensión del proceso emancipador. Estamos en el dominio de la soteriología o, si se quiere, de la visión teológica de una historia de salvación-liberación. En el centro de toda teología cristiana se halla la idea de la → salvación como gracia. La tendencia teológica ahora reseñada se caracteriza y diferencia por una peculiar noción de salvación: liberación del dominio ejercido por poderes no ya cósmicos o demoníacos, sino humanos y sociales. La idea de salvación pasa con eso de una interpretación cosmológica o de ultratumba a una interpretación terrestre, histórica y sociopolítica. Es emancipación de los poderes sociales opresores y deshumanizantes. Para esta última interpretación, aunque en continuidad de tradición con la anterior, se prefiere una palabra diferente: no se hablará ya de salvación, sino de liberación. Ciertos índices determinan y diferencian esta liberación frente a la idea tradicional de salvación: se refiere no sólo a otro mundo, sino primero o también a éste; es colectiva y no sólo individual; se destaca ahora, más que en otro tiempo,

la aportación del hombre a su propia emancipación. Aparece entonces un esquema teológico caracterizado por la puesta en correspondencia de la salvación de Dios y del proceso histórico de liberación del hombre. Los autores que proponen un esquema así, como G. Gutiérrez, tienden a considerar *la idea cristiana de la salvación y el fenómeno social de la emancipación como aspectos o niveles de una misma realidad, de un proceso complejo y unitario, visible ya en la historia, pero cuyo sentido profundo y realización plena se dan en Cristo salvador-liberador.*

El fundamento dogmático de esta teología de la liberación descansa sobre todo en el concepto bíblico de salvación, en el cual se descubren ahora rasgos terrestres y políticos. La principal cimentación la pone el AT con su intenso sentido de la corporalidad del hombre y de su unidad, así como del carácter colectivo e histórico del destino humano. Las promesas de Dios contenidas en la \rightarrow alianza, testimoniadas por el Pentateuco, y su actualización e interpretación por los profetas contienen indudable significado terreno y social. La teología espiritual e idealista se sentía incómoda ante el tenor de los grandes textos veterotestamentarios de promesa y procuraba paliarlo viendo allí la expresión simbólica de bienes espirituales más altos o los rudimentos de una pedagogía divina que iniciaba la educación del hombre atendiendo a sus más materiales intereses para conducirlo luego a otras aspiraciones supraterrenas. La terrenalidad de la \rightarrow promesa, *mal tolerada por la teología espiritualista, recibe, en cambio, todo el énfasis en la teología de la liberación, que encuentra en eso una muestra del realismo de la \rightarrow fe bíblica y celebra la correspondencia entre las aspiraciones actuales de los pueblos por su libertad y la liberación anunciada en la promesa divina. Paradigma histórico de liberación no sólo prometida, sino cumplida ya, es el éxodo de Egipto. En la medida en que pretende hallarse bíblicamente fundamentada, la teología de la liberación presupone una teología del éxodo, de la intervención liberadora de Yahvé en la salida de los israelitas y en su larga marcha hasta la tierra prometida. O también recíprocamente: una teología (bíblica) de éxodo exige una teología (actual) de liberación. Gutiérrez destaca que la liberación de Egipto fue un acto político, ruptura colectiva con una situación social de miseria y alienación. La teología latinoamericana enlaza ahí con una teología del éxodo muy elaborada también fuera del subcontinente. Moltmann ha popularizado la imagen de la Iglesia como comunidad en éxodo, siempre en trance de evadirse de los papeles suyos socialmente fijados. Cox llama la atención sobre el hecho de que el éxodo fue un acto de insurrección, de desobediencia civil. Cardonnel, más aún que otros, coloca el acento en la circunstancia de que precisamente un acto así dé origen al proceso de revelación. Dios manifiesta ser Dios en que hace suya la causa de los tenidos en nada; la revelación comienza por la liberación de un pueblo torturado, que pasa proféticamente de la opresión a la libertad. Sobre ese fondo de antigua alianza y de historia precristiana de revelación-liberación no resulta ya difícil trazar una teología de Cristo liberador, que recoge la temática del mesianismo político de Jesús, tal como la desarrollan igualmente otras teologías políticas.*

En toda esta perspectiva, fundamentación bíblica tiende a equivaler a posibilidad de poner en paralelo la doctrina e historia bíblicas con la teoría y praxis actuales de liberación. Dicho paralelismo presta también el servicio de permitir la apropiación del análisis marxista por parte de la teología. Es característico a ese respecto el estudio de J. P. Miranda sobre *Marx y la Biblia*, cuyas tesis básicas hablan de la profunda convergencia entre el pensamiento marxiano y la enseñanza bíblica acerca de asuntos como el cuestionamiento del derecho de propiedad o la denuncia de la alienación inscrita en las estructuras sociales.

No es seguro, sin embargo, que el esquema de fundamentación teológica por el paralelismo entre la tradición bíblica y las exigencias de una praxis liberadora convengan por igual a todo el espectro de la teología latinoamericana centrada en la liberación. En concreto, el pensamiento de H. Assmann presenta unos matices diferenciales que, sin perjuicio de la unidad del frente teológico latinoamericano, autorizan a reconocer dentro de él una polaridad regida por diferentes centros de preferencia. Assmann hace hincapié en una teología *desde* la praxis de la liberación. La liberación constituye entonces no tanto el tema de la teología o la categoría teológica fundamental cuanto el lugar de emplazamiento de la reflexión del teólogo; es propiamente un lugar teológico. La Biblia y las instancias tradicionales de fundamentación teológica experimentan una sensible relativización. El criterio decisivo, el «hecho mayor» que domina la teología, es el compromiso histórico de los cristianos en una praxis liberadora. Toda pretensión de «purismo teológico» y toda preocupación por señalar desde la teología sola en qué consiste lo específico cristiano en esa praxis quedan severamente descartadas. Lo peculiar de la aportación cristiana se ha de mostrar en la acción misma de los creyentes, en la eficacia humanizadora de los símbolos que profesan los cristianos. Las cuestiones últimas son aplazadas en beneficio de las penúltimas, sociales e históricas, que las median. La teología de Assmann permanece muy cercana de una sociología del cristianismo crítica y revolucionaria ocupada en desvelar el funcionamiento ideológico conservador de la religión tradicional y en destacar la posibilidad de una movilización liberadora de los símbolos cristianos. En definitiva, es un ejercicio teórico del todo subordinado a esta movilización práctica, consistente en la apropiación social del universo simbólico cristiano y en su nueva funcionalidad en la construcción del socialismo.

H. Cámara, *Espiral de violencia*, Salamanca 1970; *La fe, fuerza histórica*, Barcelona 1971; P. Freire, *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires 1972; J. P. Miranda, *Marx y la Biblia*, Salamanca 1972; *Pueblo oprimido, señor de la historia*, Montevideo 1972; *Fe y secularización en América Latina*, Bogotá 1972; R. A. Alves, *Cristianismo, ¿opio o liberación?*, Salamanca 1973; G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972; H. Assman, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973; *Cristianos por el socialismo*, Montevideo 1973; *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca 1973; *Praxis de liberación cristiana. El testimonio de los teólogos latinoamericanos*: Concilium 96 (1974); K. Rahner-C. Modehn-H. Zwiefelhofer (eds.), *Brefreinde Theologie*, Stuttgart 1977; L. Boff, *Gracia y liberación del hombre. Experiencia y doctrina de la gracia*, Ed. Cristiandad, Madrid 1978.