



Red
Ecclesia
in America

***Teología de la Liberación:
perspectivas para el Tercer Milenio***



CÁTEDRA

Cuaderno Red Ecclesia in America
2022, Año 2, nº 6

presentación

Hace cincuenta años, en 1969, se publicó en Montevideo un volumen titulado “Hacia una teología de la liberación”. El autor era un joven teólogo, Gustavo Gutiérrez, nacido en 1928 en Lima, que estudiaba medicina en su ciudad natal, filosofía y psicología en Lovaina y teología en Lyon. El título resonó con la frase “teología de la liberación”, que se convertiría en una bandera ondeada en toda América Latina, y que provocó grandes movimientos y conflictos en América Latina y más allá, incluso en el Vaticano. Dos años después, en 1971, aparecía en Lima un texto programático de Gutiérrez, con el lapidario título de “Teología de la Liberación”, articulado por una perspectiva disruptiva en relación con la reflexión dominante de la época.

De hecho, el contexto era diferente, los interlocutores eran diferentes, el método era diferente, la estructura temática era diferente. Para el mundo occidental basado en Europa, el desafío que abrió desafíos candentes fue la secularización, la incredulidad. Para el horizonte latinoamericano era la no humanidad, es decir, los pobres, los oprimidos, los explotados: los descartados de la sociedad. El marco religioso no había sido puesto en crisis por un asalto intelectual y teórico, sino por una sociedad inhumana que quebrantaba el canon cristiano de la dignidad personal, los derechos de la persona y la caridad. Así, es comprensible la expresión acuñada ahora en la conferencia de los obispos latinoamericanos celebrada en México, en Puebla, en 1979, casi diez años después del libro seminal de Gutiérrez: «la opción preferencial por los pobres».

La Iglesia debe insertarse como germen y fermento en los procesos de liberación integral de la persona y de los pueblos, ofreciendo su contribución eficaz para que el Reino de Dios, edificado sobre la verdad y la justicia, comience ahora a construirse como primera etapa de la plenitud de los últimos tiempos. La teología tiene la función de elaborar una reflexión crítica del comportamiento eclesial, subrayando algunos pilares, como la dignidad de la persona, la noción del Dios bíblico presente y activo en la historia, la dimensión comunitaria y no íntima de la fe cristiana, la Palabra de Dios no como receptora abstracta de la verdad, sino como promotora dinámica de la caridad y la justicia, para crear el “hombre nuevo”, más libre y en la plenitud de su persona.

Las raíces históricas de la Teología de la Liberación en nuestro continente se extienden más allá de la era del Concilio Vaticano II y sus secuelas inmediatas. Estas raíces están en la tradición profética de los evangelistas y misioneros de los primeros tiempos coloniales en América Latina,

quienes cuestionaron el tipo de presencia adoptada por la Iglesia y la forma en que eran tratados los pueblos indígenas, negros, mestizos y los pobres rurales y urbanos. Los nombres de Bartolomé de Las Casas, Antonio de Montesinos, Francisco de Vitoria, Antônio Vieira, Frei Caneca y otros representan personalidades religiosas que han engalanado cada siglo de la breve historia de nuestro continente. Ellos son la fuente del tipo de comprensión social y eclesial que surgió en los años posteriores al Concilio, las décadas de 1970 y 1980, y que sigue viva hoy.

Este cuaderno recoge los ricos aportes que marcaron esta conmemoración y de ella dan razón hoy en América Latina y en todo el mundo.

Maria Clara Bingemer
PUC-Rio

Peter Casarella
Duke University

*Vigencia de la Teología Latinoamericana
de la Liberación. A cinco décadas de sus
orígenes_____06*

De Liberación a Descolonización_____28

*El desarrollo una Teología Ecológica de la
Liberación: Una nota sobre el método___35*



Vigencia de la Teología Latinoamericana de la Liberación. A cinco décadas de sus orígenes

Jorge Costadoat
Pontificia Universidad Católica de Chile

Introducción

Es difícil datar los comienzos de la Teología de la Liberación o Teología Latinoamericana de la Liberación¹. En este artículo se usará esta última denominación pues, con el correr de los años, la primera teología desarrollada en el posconcilio en América Latina, que puso el énfasis en la liberación de los oprimidos, ha seguido más de un itinerario, se ha abierto a las dimensiones socioculturales de la realidad de los pobres y, en todo caso, ha profundizado sus convicciones principales y

se ha vuelto autocrítica². No es fácil fechar el origen de la Teología Latinoamericana de la Liberación (en adelante, TLL). Ella, además, está estrechamente vinculada a un movimiento eclesial desencadenado por el Concilio Vaticano II y a acontecimientos que han agitado a los pueblos latinoamericanos y al modo de pensar su misma historia. Esto no obstante, es conveniente hablar de cinco décadas porque estos comienzos estuvieron asociados a II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín.

¹ Este texto se enmarca en el proyecto de investigación Fondecyt N° 1190556. Este texto ha sido también publicado, con fecha 6 de abril 2021, en la Revista Theologica Xaveriana.
<https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.vtlldo>

Se reproduce en Cuadernos de la Red Ecclesia in America previa autorización del autor.

² En algunas ocasiones se mantendrá el uso del nombre Teología de la Liberación para hacer referencia a la teología de los primeros años.

Volver sobre el tema es importante. Sobre la TLL se ha escrito mucho. Pero no está demás insistir en su estudio, pues lo publicado en estos últimos cincuenta años no tiene comparación alguna con la creación teológica nativa en los quinientos años que van de Conquista/Descubrimiento de América. Esta parece ser la primera y, en cierto sentido, la única teología propiamente latinoamericana³. El año 1960 Marcos McGrath, entonces decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile, sostenía: “Consúltense cualquier libro de nota publicado en Europa o Norteamérica en Filosofía o Teología. Búsquese la bibliografía. Entre centenares de títulos citados es más que probable que no se encuentre siquiera una obra escrita y publicada en Latinoamérica. No es que nos desconozcan; es que no hay casi nada nuestro que merezca citarse”⁴. No debe esperarse de este artículo dar cuenta completa de la vigencia de la TLL. Su intento, más bien, es mostrar lo que se ha ido decantando con visos de perdurabilidad.

En este artículo, se reitera que la TLL constituye una recepción genuina del Concilio Vaticano II. Se describe, a continuación, el lugar eclesiológico más rico de su elaboración: las Comunidades Eclesiales de Base. Luego, se ofrece una recompreensión de su método; y se da cuenta de dos ramificaciones importantes: la Teología india y la Teología feminista. Por último, se señala la que sería una innovación mayor en el concepto de revelación, a saber, la de reconocer que Dios se revela en los acontecimientos históricos actuales independientemente de la Escritura y la tradición, los criterios por excelencia para interpretarla.

1. La recepción latinoamericana del Concilio

El Concilio Vaticano II tuvo un enorme impacto en la Iglesia latinoamericana. *Gaudium et spes* ha tenido una especial importancia por el modo de ser Iglesia que desencadenó y por ofrecer a los latinoamericanos un método teológico inductivo que ha permitido a la Iglesia del continente atender y discernir sus propios signos de los tiempos⁵ y, por ende, acceder a una mayor adultez⁶. Es así que la convergencia en Medellín de la jerarquía eclesiástica y los teólogos de la naciente TLL debe considerarse un hito de una Iglesia en camino de su autoconciencia y de la autonomía

³ Esta afirmación es discutible. Se ha procurado defenderla en Autor, "Identidad de la teología de la liberación y la teología latinoamericana", 19-40.

⁴ McGrath, "La misión de la teología en Latinoamérica", 15.

⁵ Codina, "Las iglesias del continente 50 años después del Vaticano II", 84.

⁶ Luciani, "Medellín fifty years later: From development to liberation", 589.

que distingue a los mayores de edad obligados a responder ante nuevas circunstancias por sí mismos y ante sí mismos con creatividad. En palabras de Gustavo Gutiérrez: “La Teología de la liberación es una de las expresiones de la adultez que comienza a alcanzar la sociedad latinoamericana y la Iglesia presente en ella en las últimas décadas. Medellín tomó acta de esta edad mayor y ello contribuyó poderosamente a su significación y alcance históricos”⁷.

La recepción del Concilio en América Latina fue “selectiva y creativa”⁸. La II Conferencia General del Episcopado en Medellín (1968) hizo suyos los principales mandatos del Vaticano II, aun cuando las preocupaciones del Concilio fueran prioritariamente dialogar con la Modernidad y desarrollar el ecumenismo⁹. En Medellín –en muy pocos días- los obispos elucidaron cuáles eran las preocupaciones latinoamericanas y, en vista a estos desafíos, elaboraron varias pastorales, muchas de ellas válidas hasta el presente. Obispos y teólogos trabajaron juntos en la redacción de los 16 documentos. En virtud del ejercicio de discernir los propios signos de los tiempos, los obispos latinoamericanos llegaron a concluir en los años sucesivos, por ejemplo, que la pobreza es un pecado social y que Dios opta por los pobres. “La opción preferencial por los pobres”, anticipada en Medellín, proclamada en Puebla (1979) y ratificada en Santo Domingo (1992) y en Aparecida (2007), no es exagerado decirlo, es el nombre de la recepción latinoamericana del Vaticano II¹⁰.

Esta recepción, sin embargo, fue frenada tempranamente por la reacción tradicionalista, asustada y preocupada tanto por cambios tocantes a las formas de la religiosidad como por la orientación social que la Iglesia asumía. La alianza de los sectores eclesiásticos preconciarios, los nuevos movimientos laicales conservadores, las elites ricas del continente e incluso el gobierno de EE.UU¹¹, en un par de décadas, se volvió arrolladora. La Iglesia de Medellín, deseosa de ser

⁷ Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 31.

⁸ Galilea, “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las conferencias de Medellín y Puebla”,

⁹ Los teólogos latinoamericanos han lamentado que la moción de Juan XXIII y del Cardenal Lercaro de una “Iglesia de los pobres” no hubiera cobrado el interés que merecía (cf. Sobrino, “‘La iglesia de los pobres’ no prospero en el Vaticano II. Promovida en Medellín, historizó elementos esenciales en el concilio”; De Aquino Júnior, “La Iglesia de los pobres. Del Vaticano II a Medellín y nuestros días”).

¹⁰ Ernesto Valiente piensa que la opción preferencial por los pobres “provides a hermeneutical perspective that guides the church’s pastoral directives and priorities, orients Christian praxis toward a more authentic following of Jesus Christ, and should be incorporated into the church’s theological reflection. Thus understood, the preferential option for the poor is the most important contribution of the Latin American church to the universal church and is a necessary step in the fulfilling of John XXIII’s wish for the Second Vatican Council: that it would lead us to become ‘a church of the poor’” (Valiente, “The reception of the Vatican II in Latin America”, 823).

¹¹ Dussel, “Teología de la liberación y marxismo”.



solidaria con los pobres, tuvo prontamente dificultades para realizar su proyecto. El Cardenal Alfonso López Trujillo, presidente del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) desde 1972, combatió la renovación comenzada con la II Conferencia. Lo mismo hizo el entonces Cardenal Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe, quien se encargó de poner coto a la Teología de la Liberación. Con su *Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la liberación”* (1984) salió al paso de una teología distinta de la suya¹². Con medidas disciplinares, por otra parte, inició un proceso de hostigamientos, sanciones y condenas a teólogos y teólogas latinoamericanas. Los casos más conocidos han sido los de Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Ivone Gebara y, durante el pontificado de Benedicto XVI, el de Jon Sobrino. También debe recordarse la censura del CELAM al Proyecto Palabra-Vida elaborado por la CLAR (Conferencia Latinoamericana de Religiosos y Religiosas) con reflexiones para religiosos para el quinquenio 1988-1993. Durante este periodo las religiosas, especialmente las insertas en barrios populares, debieron afrontar los maltratos de parte de un nuevo clero sumamente autoritario.

Asimismo, en el frente externo, el movimiento generado por la recepción del Concilio en América Latina produjo mártires. El caso emblemático fue el de El Salvador donde la resistencia a la “Iglesia de los pobres” causó la persecución y el asesinato de miles de cristianos miembros de comunidades. Entre estos, se recuerda a las norteamericanas Dorothy Kazel, ursulina, Jean Donovan, laica y las hermanas Ita Ford y Maura Clarke de Maryknoll. También son de recordar los seis jesuitas de la UCA (Universidad Centro Americana de El Salvador) asesinados en la misma universidad. El crimen de Ignacio Ellacuría da testimonio de una teología martirial. San Romero de América –como ha sido llamado en el continente aun antes de su canonización– representa a estas y a tantas otras víctimas laicos y laicas de las comunidades cristianas.

Después de Medellín, la conferencia de Puebla, inaugurada por Juan Pablo II, experimentó ya fuertes tensiones. No fue fácil volver a utilizar el método *ver-juzgar-actuar*, útil para escrutar los signos de los tiempos e impulsar cambios pastorales, tal como hizo Medellín. Tampoco habría debido ser fácil adoptarlo, si se tiene en cuenta que el método inductivo de la misma *Gaudium et spes* fue foco, durante el Concilio, de fuertes discusiones entre franceses y alemanes. Ni Ratzinger

¹² Segundo, *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, 27. Dos años después, el Cardenal Ratzinger publicó un nuevo documento sobre el tema, este más benévolo, titulado *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* (Ciudad del Vaticano: 1986).

ni Rahner entendían bien su novedad teológica¹³. Bien puede decirse que en Puebla hubo un “empate” entre conservadores y progresistas. Estos últimos, sin embargo, sacaron mejor partido de la novedad pastoral principiada en la conferencia anterior. En Santo Domingo, en cambio, la curia romana, en particular los cardenales Sodano y Medina, intervinieron la Conferencia al punto de poner en peligro la publicación del documento final. También en Aparecida, varios años después, volvió a levantarse la preocupación por el método *ver-juzgar-actuar*. Es sintomático que, a propósito de este método, su definición haya vuelto de Roma cambiada. La última redacción no se entiende (Aparecida 19). El texto definitivo de Aparecida volvió de Roma con correcciones al texto de los obispos latinoamericanos tales como la mencionada y, otra muy importante, la atingente a las Comunidades eclesiales de base.

Si bien Aparecida concitó un acuerdo entre los congregados, y no pocos teólogos han sabido valorar varios de sus textos, solo con la llegada de Jorge Bergoglio al pontificado la Iglesia latinoamericana parece haber recuperado la senda de Medellín. Especialmente con *Evangelii gaudium*, *Laudato si'* y los discursos a los encuentros mundiales con los movimientos populares¹⁴, además de una infinidad de gestos simbólicos, Francisco, en poco tiempo, recuperó la confianza de los sectores progresistas de la Iglesia latinoamericana incluidos los teólogos de la liberación. Pero no puede decirse lo mismo del impacto del Papa entre los obispos. Estos, hasta ahora, no muestran especial entusiasmo por el “papa de los pobres”.

2. Las Comunidades Eclesiales de Base y la Lectura Popular de la Biblia

Mención aparte merece la recepción de *Dei Verbum*. Tal vez, no haya mejor recepción latinoamericana del Concilio que la lectura eclesial de la Biblia que ha tenido lugar en las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), no tanto por la extensión de la experiencia, cuanto por

¹³ Schickendantz, “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”. En *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, editado por Virginia Azcuy et al, 78-79; Schickendantz, “¿Una transformación metodológica inadvertida? La novedad introducida por *Gaudium et spes* en los escritos de Joseph Ratzinger”.

¹⁴ Francisco, http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html, (consultado 7 de enero de 2020); http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/november/documents/papa-francesco_20161105_movimenti-popolari.html, (consultado 7 de enero de 2020).

su densidad eclesial y teológica. Vistas las cosas a la distancia, creo que este es el *locus* epistemológico emblemático de la TLL.

Si en los años sesenta esta teología puso su acento en la lucha contra las estructuras injustas, con el correr del tiempo valoró aún más la lucha de los pobres por una vida digna; esta, a la vez, se comprendió a partir de la lectura de la palabra de Dios (y la palabra de Dios, al mismo tiempo, fue comprendida a partir de la vida)¹⁵. El ícono de la TLL es *gente pobre con la Biblia en sus manos*¹⁶, sobre todo cuando su lectura se realiza durante la eucaristía.

Esta nueva hermenéutica de la Biblia es sin duda fruto del Vaticano II. Si tenemos presente que la celebración de la Eucaristía es el lugar por excelencia para escuchar la Palabra¹⁷ y consideramos que en este espacio se ha concretado como en ningún otro la idea de la Iglesia como Pueblo de Dios que, además, lee los acontecimientos y las vidas en vista a reconocer los signos de los tiempos, concluimos que la llamada lectura popular de la Biblia no solo es fiel a las cuatro grandes constituciones del Concilio, sino que responde exactamente a la intención de *aggiornamento* del Vaticano II. Esto es, y dicho en breve: liturgia participativa, acceso universal a la palabra de Dios, Iglesia pueblo de hermanos y hermanas iguales en dignidad, y apertura a la realidad histórica en su dimensión trascendente.

En estas comunidades solidarias se ha dado, según Pablo Richard, una lectura de la Palabra cuyo objetivo es “devolver la Biblia al Pueblo de Dios, pues allí nació y ahí vive el sujeto de su propia interpretación”¹⁸. El mismo Richard piensa que los pobres son los intérpretes por excelencia de la Biblia porque a ellos fue revelado el Evangelio¹⁹. Severino Croatto opina prácticamente lo mismo. Al biblista argentino no le parece exagerado “afirmar que los pobres y los oprimidos poseen la ‘pertenencia’ y la ‘pertinencia’ más adecuada para releer el mensaje de la Biblia”²⁰. A ellos les pertenece, a nadie le es más pertinente. Los biblistas latinoamericanos renuncian claramente a tener ellos la última palabra sobre la interpretación de la Biblia. Para Carlos Mesters,

¹⁵ La versión ilustrada de la Teología de la liberación predominó en sus primeros años. Pero ya en sus comienzos también se dio en ella una valoración de la sabiduría del pueblo como instancia fundamental de su elaboración. Cf. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 58-59; Scannone, “El método de la Teología de la liberación”, 374.

¹⁶ Richard, “Interpretación latinoamericana de la Biblia. Realidad, método, prospectiva”, en *Comentario bíblico latinoamericano. Nuevo Testamento II*, dir. Armando J. Levoratti. 16.; Noguez, “Hermenéutica bíblica latinoamericana. A 50 años de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, en *Comentario bíblico-teológico sobre Medellín*, coord. José de J. Legorretta. 246.

¹⁷ Konings, “O Sínodo da Palavra de Deus”, 26.

¹⁸ Richard, “Un nuevo espacio para la palabra de Dios”, 255.

¹⁹ Richard, “Un nuevo espacio”, 13.

²⁰ Croatto, “La contribución de la hermenéutica bíblica a la Teología de la liberación”, 59-60.

“interpretar la Escritura no es una actividad informativa exclusiva del exégeta que estudió para ello, sino una actividad comunitaria a la cual todos deben contribuir, cada uno a su modo, inclusive el exégeta”²¹. Esta, sin el auxilio del Espíritu que habita en la comunidad sería imposible²².

Otro asunto característico, y clave en los biblistas latinoamericanos, es otorgar suma importancia a la anterioridad de la palabra de Dios respecto del texto que la custodia. Este sirve de criterio para interpretarla. Lo fundamental es saber qué es lo que Dios quiere decir en el presente a sus lectores a través de sus vidas y en los acontecimientos que les afectan. Uno es el “libro de la vida”, insisten, y otro “el libro de la Biblia”, y en ambos habla Dios²³. Dios escucha, pero también habla²⁴. La “verdad plena” del texto bíblico emerge en la lectura fecundada por la experiencia actual de Dios en la vida²⁵. Todo esto es posible porque los pobres creen que la Biblia es efectivamente la palabra de Dios. La fe es fundamental para su lectura. “Sin ella, el pueblo ya no tendría más ningún interés por la Biblia”²⁶.

De aquí la gravedad de haber dejado caer la jerarquía eclesiástica y el clero las CEBs, cuando no las liquidaron simplemente. Los cambios culturales, por otra parte, también han minado comunidades de todo tipo²⁷. Sea por esto o aquello, el desaparecimiento de estas comunidades compromete en la actualidad la recepción eclesial más rica del Concilio.

3. Definición y Método de la TLL

La Teología de la liberación se planteó desde un comienzo como “un nuevo modo” de hacer teología²⁸. Una mirada atenta al uso de la expresión, sin embargo, deja la impresión de que no todos los teólogos entienden lo mismo al respecto. Por cierto, Agenor Brighenti ha probado que el método *ver-juzgar-actuar* con el cual tanto se la ha identificado no solo es europeo, sino que se

²¹ Mesters, “Oír lo que el Espíritu dice a las iglesias. Interpretación popular de la Biblia en el Brasil”, 145; Mesters, “Leitura popular da Bíblia”, en *Dicionário do Concílio Vaticano II*, coord. João Décio Passos y Wagner Lopes Sanchez, 535.

²² Mesters, “O projeto Palavra-vida. A leitura fiel da Bíblia de acordo com a Tradição e o Magistério da Igreja”, 459.

²³ Richard, “Un nuevo espacio”, 249.

²⁴ Konings, “O Sínodo”, 25.

²⁵ Konings, “Ler a Bíblia com o povo e como povo”, 31.

²⁶ Mesters, “O projeto”, 452. Traducción propia.

²⁷ Legorreta, “La erosión en las formas comunitarias tradicionales en la Modernidad/Posmodernidad”.

²⁸ Autor, “El método de la teología latinoamericana”, 241-272.

utilizó en América Latina aún antes del Concilio²⁹. La gran novedad, por tanto, ha podido ser la importancia que se ha dado a este método en el continente y los resultados a que ha llevado.

Los autores, cuando hablan de un “nuevo modo” de hacer teología suelen remitirse a Gutiérrez. Este, en su obra *Teología de la liberación. Perspectivas* (1972), formula la idea en estos términos:

Por todo esto la Teología de la liberación nos propone, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una *nueva manera* de hacer teología. La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también, de la porción de ella —reunida en *ecclesia*— que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose —en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal— al don del reino de Dios³⁰.

En otra ocasión, en esta misma obra, Gutiérrez define la Teología de la liberación como “una reflexión crítica de la praxis a la luz de la palabra de Dios³¹ Después de años de lecturas de los teólogos latinoamericanos, yo mismo me atrevo a proponer, en línea con Gutiérrez, una definición más precisa: *es una reflexión crítica sobre la praxis (en el más amplio de los sentidos) de cristianos y cristianas pertenecientes a colectivos humanos oprimidos, realizada por teólogos y teólogas comprometidos con su liberación con los instrumentos de conocimiento de la realidad de las ciencias sociales y discernida en virtud de la tradición de la Iglesia.*

Las siguientes serían, a mi parecer, las nociones teológicas principales que los autores explicitarán y desarrollarán después de Gutiérrez:

²⁹ Brighenti, “Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana”.

³⁰ Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 72.

³¹ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 32; cf. 22, 37, 61-70, 72, 126, 187. Gutiérrez también ha distinguido en su método dos momentos: un “acto primero” (práctica y mística) y un “acto segundo” (reflexión teológica). Cf. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, 17. Sobrino, en continuidad con Gutiérrez, ofrece una definición de la Teología de la liberación que ha tenido gran impacto. Cf. Sobrino, “Teología en un mundo sufriente. La Teología de la liberación como ‘intellectus amoris’”. Ver también: Boff, “Epistemología y método de la Teología de la liberación”, 89; Scannone “El método de la Teología de la liberación”; Trigo, “El método en teología”, en *ITER, XXX años de itinerancia.*; Boff, “¿Qué es hacer teología desde América Latina?”; Codina, *¿Qué es la Teología de la liberación?*; González, *Trinidad y liberación.*

- a) El objeto de reflexión crítica es la praxis. Por cierto, la TLL pretende ser crítica de sus propios fundamentos. Es, en este sentido, teología científica. Pero es crítica, sobre todo, de las praxis y de las estructuras de opresión histórica, de la praxis de la Iglesia que coopera ideológicamente a la configuración de una sociedad injusta y aun crítica de la praxis de los cristianos comprometidos con la liberación de los pobres. En los últimos años, desde Medellín a esta parte, la TLL, por una parte, ha extendido el concepto de praxis al mundo-de-la-vida de sujetos colectivos y, por otra, ha puesto énfasis en que la praxis verdaderamente liberadora es una praxis espiritual. Por esto, si el conocimiento de la naturaleza de la opresión de las víctimas depende en buena medida de las ciencias sociales, en última instancia depende de un discernimiento de la acción del Espíritu en los acontecimientos³².
- b) El sujeto de esta reflexión ha de ser un “teólogo orgánico”³³. El teólogo, sea artesanal o profesional, es en primer lugar un cristiano. La TLL exige fe al teólogo. El objeto primero de esta teología no es la tradición (*fides quae*), sino la praxis espiritual actual de los cristianos (*fides qua*). Se trata de una teología inductiva que parte de la base de que el científico está comprometido, que está implicado, que no es neutral respecto del objeto de su estudio, sino que, por el contrario, es indispensable que, para hacer teología, tome partido por la liberación de los oprimidos. A propósito de la cristología, Jon Sobrino sostiene que “conocer a Cristo es, en último término, seguir a Cristo”³⁴. Por esto el teólogo profesional debe servir, como quien ocupa el último lugar en la actividad reflexiva, a los esfuerzos de los cristianos sin más que, en virtud de su cristianismo, están obligados a pensar su vida a la luz de la fe. De aquí que la reflexión científica de los teólogos de la liberación ha de hundir sus raíces en la sabiduría popular y en los modos de relación con Dios de los colectivos oprimidos. Mención aparte, merece a este propósito, el desarrollo de la Teología argentina del pueblo³⁵.

³² Trigo, “El método teológico”, 174.

³³ Gómez Hinojosa, “Teólogo de la liberación, '¿intelectual orgánico?'”; Autor, “El/la teólogo/a de la liberación latinoamericano/a: ¿un intelectual orgánico?”.

³⁴ Sobrino, *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 57.

³⁵ Azcuy, “Introducción”.

c) Dos son las mediaciones para comprender esta praxis. Una es la fe de la Iglesia (*fides quae*) contenida en sus fuentes: la autoridad de la Sagrada Escritura, de las tradiciones de Cristo y los apóstoles, la Iglesia Católica, la autoridad de los concilios, de la Iglesia romana, de los santos antiguos, de los teólogos escolásticos; y los *loci alieni* (“lugares ajenos”): la razón natural, la autoridad de los filósofos y de la historia humana³⁶. Estas fuentes contienen y nos transmiten la que ha sido una experiencia de Dios y, por lo mismo, fungen de criterios de discernimiento de lo que Dios va revelando a lo largo de los siglos. Otra mediación son las ciencias sociales que hacen posible comprender la realidad histórico-cultural en la que se entrelaza aquella praxis cristiana. Gracias a ellas se pueden conocer los mecanismos estructurales de la opresión. En los años sesenta, los teólogos recurrieron a las teorías de la dependencia que postulaban que América Latina debía liberarse de las potencias desarrolladas. Si el desarrollismo prometía que los países subdesarrollados seguirían el curso de los desarrollados, las teorías de la dependencia sostenían, por el contrario, que estos eran subdesarrollados precisamente porque las naciones ricas eran desarrolladas³⁷. Así las cosas, en vez de estrechar los vínculos, lo que había que hacer era romperlos. En los años sucesivos, las teologías de la liberación han recurrido al auxilio de nuevas disciplinas: la historia, la antropología, las ciencias del medioambiente, las teorías de género y otras.

Lo que no se puede olvidar, sin embargo, es que además de tener un origen por los años sesenta, además de depender en buena medida del giro inductivo de la teología, lo que gatilla la TLL es la constatación de la opresión de los pobres como un hecho repudiado por Dios. G. Gutiérrez sostiene que ella nace del imperativo de anunciar el Evangelio a “pueblos dominados, clases sociales explotadas, razas despreciadas y culturas marginadas”³⁸. El mismo Gutiérrez sostiene que la pregunta fundamental por Dios en América Latina es: “¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta? ¿Cómo reconocer el don gratuito de su amor y de su justicia desde el sufrimiento inocente? ¿Con qué lenguaje decir a los que no son considerados personas que son hijas e hijos de Dios?”³⁹. Los demás teólogos siguen en esto los

³⁶ Hünermann, *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad*, 212.

³⁷ Dussel, “Teología de la liberación y marxismo”.

³⁸ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 22.

³⁹ Gutiérrez, *Hablar de Dios*, 18-19.

pasos de Gutiérrez⁴⁰. Hablar de pobres en América Latina, en todo caso, se entiende de un modo análogo. Pobres hay de muchos tipos (Aparecida 65).

En fin, a cincuenta de Medellín, cabe tener presente que en la actualidad se ha hecho muy complejo saber, por una parte, qué es lo que realmente está ocurriendo en el mundo y, por tanto, cuál puede ser la praxis social y política que ha de emprenderse para liberar a una gran cantidad de nuevas víctimas. Debe subrayarse, a este respecto, la importancia del giro de Leonardo Boff hacia la ecología⁴¹. La posibilidad de una catástrofe mundial que afecte en primer lugar a los pobres es ya una realidad. Por otra parte, se constata un problema eclesial. La teología latinoamericana tiene actualmente dificultades para arraigar en una Iglesia cuya institucionalidad necesita cambios profundos. Se está lejos, por ejemplo, de una reforma estructural que se haga cargo de la demanda de autonomía de las iglesias regionales señalada en su momento por Rahner⁴². En lo inmediato urge crear mecanismos que prevengan y reparen los abusos sexuales del clero y su encubrimiento de parte de la jerarquía católica.

4. Nuevas teologías latinoamericanas de la liberación

Bajo diversos aspectos, puede hoy hablarse en América Latina de “la” o “las” teologías de la liberación. A continuación se reseñan dos teologías que en las últimas décadas han enriquecido extraordinariamente la TLL⁴³. Se verá, por otra parte, que, en lo fundamental, comparten el mismo método que el de los teólogos de la primera hora.

⁴⁰ Autor, “La pregunta por Dios en la Teología de la liberación”.

⁴¹ Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*; Florio, *Teología de la vida en el contexto de la evolución y de la ecología*; Guridi, *Ecoteología*.

⁴² Schickendantz, [“De una Iglesia occidental a una Iglesia mundial. Una interpretación de la reforma eclesial”](#).

⁴³ Otras teologías latinoamericanas muy significativas han sido la ecoteología de Leonardo Boff, recién señalada, y la Teología argentina del pueblo, mencionada más arriba.

4.1 El método en la Teología India

La Teología india no ha desarrollado un método propio. Lo que tiene “son pasos metodológicos”⁴⁴. Eleazar López, teólogo zapoteca, el autor más relevante en el tema, ofrece una definición de esta teología:

La Teología India es el conjunto de experiencias y de conocimientos religiosos que los pueblos indios poseen y con los cuales explican, desde milenios hasta el día de hoy, su experiencia de fe, dentro del contexto de su visión global del mundo y de la visión que los demás tienen de estos pueblos. La Teología India es, por tanto, un acervo de prácticas religiosas y de sabiduría teológica popular, del que echan mano los miembros de los pueblos indios para explicarse los misterios nuevos y antiguos de la vida. Por eso no se trata de algo nuevo ni de un producto propiamente eclesial; sino de una realidad muy antigua que ha sobrevivido a los embates de la historia⁴⁵.

A algunos ha parecido que esta no es teología, sino sabiduría. Pero ella comparte, en términos generales, el método de la TLL. Su punto de partida es la situación de opresión centenaria de los indígenas, pueblos vencidos y “empujados a la extinción”⁴⁶. La Teología india reclama justicia para estos pueblos y un lugar digno en la misma Iglesia⁴⁷. También ella es inductiva, pues parte de la experiencia de Dios de los indígenas⁴⁸. Lo mismo que la Teología de la liberación, la Teología india relaciona un acto primero, la praxis, y un acto segundo, la reflexión crítica⁴⁹. Además, da una enorme importancia al quehacer teológico de las mismas comunidades. Son estas fundamentalmente las que hacen teología⁵⁰. Los teólogos profesionales colaboran con las comunidades, arriesgando siempre traicionarlas con conceptualizaciones que se alejen de su realidad.

⁴⁴ “En el proceso de elaboración de la teología india no existe una metodología como tal, bien sistematizada; lo que existe son pasos metodológicos que responden a la creatividad de los sujetos teológicos”. Cf. Sarmiento, *Caminos de la Teología india*, 154.

⁴⁵ López, *La teología india y su lugar en la Iglesia*. Otros: Tomichá, “Aportes de los pueblos indígenas a la iglesia y a la teología hoy”; Estermann (dir.), *Teología Andina*; Irrázaval, *Indagación cristiana en los márgenes. Un clamor latinoamericano*.

⁴⁶ López, *Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios*, 10.

⁴⁷ López, “México: teología india, un aporte para la vida del mundo”.

⁴⁸ López, “La Teología India en la Iglesia. Un balance después de Aparecida”, 87.

⁴⁹ López “Teologías indias de hoy”, 37.

⁵⁰ López, “Hacer teología desde la pastoral”; López, “Teología India hoy”, 78.

Parte importante de la incompreensión de la Teología india también tiene que ver con su lenguaje mítico, simbólico y ritual. Su conceptualización es diferente. No tiene la preocupación “por elaborar *ideas claras y distintas*”⁵¹. Eleazar López es consciente de la dificultad que este planteamiento significa para la comunicación de esta teología con las demás⁵².

Por último, es muy característico de la Teología india la autoconciencia histórica de su desarrollo. En su larga historia, López celebra que la Teología india cristiana haya ido saliendo de la clandestinidad para constituirse en un verdadero aporte a la Iglesia Católica para la inculturación del Evangelio⁵³.

4.2 El método en la Teología Feminista de la Liberación

La teóloga feminista que seguramente ha dado más importancia al tema del método es Consuelo Vélez⁵⁴. Según esta teóloga colombiana, la Teología feminista se beneficia del método de la Teología de la liberación. Pero, recuerda Vélez, la Teología de la liberación “mantuvo ‘invisibilizada’ la realidad de la mujer hasta una década posterior”⁵⁵. También esta teología ha debido luchar por su reconocimiento.

Para Vélez, la Teología feminista es inductiva: “nace como reflexión dentro de los cánones de la Teología de la liberación. Usa la metodología del *ver-juzgar-actuar*: parte de la realidad de la mujer, la juzga a la luz de la Palabra de Dios y toma decisiones respecto de las acciones que deben transformar esa realidad”⁵⁶. Es un “programa de acción” que pretende “partir de la realidad de las mujeres, iluminarla desde la fe y volver a ella para transformarla”⁵⁷.

⁵¹ López, “La teología india”, 88.

⁵² Eleazar López da cuenta de un importante diálogo sobre este tema con Luis Ladaria, entonces secretario de la Congregación para la doctrina de la fe (cf. López, *Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios*, 10-11).

⁵³ López *La Teología india y su lugar en la Iglesia*, 9.14; López, *La Teología India en la Iglesia*, 93.

⁵⁴ Otras teólogas importantes son: Aquino, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*; Tepedino, *Las discípulas de Jesús*; Gebara, “Teología de la liberación y feminismo”; Bingemer, “La mujer teóloga: vocación y ministerio”; De Posada, “Mujeres teólogas: ¿cuál es nuestra identidad y nuestro aporte al quehacer teológico?”. La colección en cuatro tomos de Teologanda titulada *Mujeres haciendo teología* es un trabajo notable: Azcuy, Di Renzo y Lertora (coord.), *Diccionario de obras de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*; Azcuy, Mazzini y Raimondo (coord.), *Antología de textos de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*; Azcuy, García Bachmann y Lértora (coord.), *Estudios de Autoras, en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*; Azcuy, Bedford y Palacio (coord.), *Huellas y cruces del camino*.

⁵⁵ Vélez, “Teología feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro”.

⁵⁶ Vélez, *El método teológico. Fundamentos, especializaciones, enfoques*, 224.

⁵⁷ Vélez, “Teología feminista”, 1811.

Vélez, a este propósito, señala la importancia que tiene la teoría de género⁵⁸. La perspectiva de género ha abierto a las mujeres la posibilidad de verse a sí mismas de otro modo: “De ser *seres-para-los-otros* (sentido patriarcal) se descubren como *seres-para-sí*, es decir, son capaces de enfrentar la opresión, mejorar sus condiciones de vida, ocuparse de sí mismas y convertirse por esa vía en *protagonistas* de su vida”⁵⁹.

La crítica de la Teología feminista a la sociedad patriarcal y “las normas, tradiciones y estereotipos que de ella derivan”, tiene por objeto “una revisión radical de todas esas formas de opresión”⁶⁰. Su intención ulterior es liberar a mujeres y a hombres. No sería posible de otro modo: “La teología feminista comunica la *buena noticia de la igualdad fundamental entre todos los seres humanos*”⁶¹.

Dos son, para Vélez, las principales realizaciones de esta teología. La primera consiste en los principios fundamentales que ha podido asentar:

Entre los principios básicos podemos señalar está la afirmación fundamental de la igualdad entre varones y mujeres, el imperativo ético de denunciar toda situación de subordinación y violencia vivida por las mujeres, la necesidad de reconstruir la historia de las mujeres, tanto en los textos bíblicos como en la historia de nuestros pueblos, la apropiación de las categorías críticas feministas de género como opción epistemológica en el quehacer teológico, la incorporación de estudios interdisciplinarios e interculturales para articular la racionalidad afectiva, la estética y la sabiduría del imaginario popular⁶².

Y, sobre todo, sostiene Vélez, esta teología ha dado importancia a temas nuevos: la vida cotidiana, lo lúdico, la fiesta, el cuerpo, la sexualidad y el placer; todo lo cual ha merecido ser reflexionado en la óptica de la liberación del sexismo y el término de la violencia sexual.

5. ¿Hacia un nuevo concepto de revelación?

El desarrollo de la TLL como una teología de la historia, de los acontecimientos o de los signos de los tiempos ha supuesto un modo de entender el fenómeno de la revelación que parece

⁵⁸ Vélez, “Teología de la mujer, feminismo y género”, 560.

⁵⁹ Vélez, “Teología de la mujer”, 562.

⁶⁰ Vélez, *El método teológico*, 224.

⁶¹ Vélez, “Teología feminista”, 1810.

⁶² Vélez, “Teología feminista”. 1806.

ser novedoso y que, en todo caso, merece aún ser profundizado. Si tradicionalmente la teología ha identificado la revelación con la *paretheke*, esto es, la Escritura y la tradición apostólica⁶³, la TLL ha subrayado que ella adquiere toda su importancia en la experiencia actual de Dios. La Palabra de Dios, en este sentido, apela en el presente a los seres humanos al igual que lo hizo en el pasado en Jesucristo. En América Latina se ha procurado conocer esta Palabra mediante el método del *ver-juzgar-actuar*. A través de este instrumento, los teólogos latinoamericanos, en conjunto con el Magisterio, por la senda de *Gaudium et spes*, han descubierto en los pobres la irrupción misma de Dios y han terminado por afirmar que la opción por los pobres es esencial al cristianismo⁶⁴.

La TLL, por esta vía, ha insistido en que la historia, y particularmente los pobres, constituyen un “lugar teológico”⁶⁵. El uso de esta expresión ha sido sin embargo complejo. El catolicismo, durante siglos, ha utilizado el sistema de los *loci theologici* de Melchor Cano para establecer qué es lo que ha de entenderse como revelado⁶⁶, sobre todo desde el momento que la Reforma protestante puso a la Iglesia al borde del subjetivismo. Pero, al utilizar los teólogos latinoamericanos la expresión “lugar teológico” sin hacer suficientemente referencia a las distinciones de Cano entre lugares “propios” y “ajenos”, y al indicar que la “historia”, entendida como acontecimiento y no como archivos, textos, etc. para el estudio histórico, que es el sentido que Cano le dio, han conducido a malos entendidos. Francisco de Aquino ha advertido un “mutación semántica” que no todos los teólogos han captado⁶⁷. El caso de la disputa entre Jon Sobrino y la Congregación para la Doctrina de la fe que terminó con la Notificación en contra de Sobrino, es un buen ejemplo de la complejidad del cambio de paradigma de una teología deductiva a una inductiva. Lo es, sobre todo, porque lo que en el enfrentamiento de las posiciones estuvo en juego fue una nueva manera de entender la revelación, y no solo un uso equívoco de los términos⁶⁸.

En esta disputa con la Congregación, Sobrino no se expresó con la misma claridad con que lo ha hecho en otras oportunidades. Al igual que otros teólogos, también Sobrino pudo considerar la historia como mero contexto a partir del cual comprender esta revelación. Lo verdaderamente

⁶³ Hünermann, *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad*. 22.

⁶⁴ Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 21. La Conferencia de Aparecida hizo suya la idea de Benedicto XVI de considerar implícita la opción por los pobres en la fe cristiana (392-393).

⁶⁵ Autor, “El ‘lugar teológico’ en Jon Sobrino”; cf. “Dios habla hoy. En busca de un nuevo concepto de revelación”; “Novedad de la Teología de la liberación en la concepción de la revelación”.

⁶⁶ Hünermann, *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad*, 205-214.

⁶⁷ De Aquino Junior, *Teologia em saída para as periferias*, 64.

⁶⁸ Autor, “El ‘lugar teológico’ en Jon Sobrino”.

novedoso, en su caso, fue el concebir un habla de Dios que no proviene de las Escrituras sino de la vida y de los acontecimientos del presente. Sostiene el teólogo de la UCA:

El lugar de la cristología es, pues, importante para que ésta use adecuadamente sus fuentes del pasado y del presente. Sin embargo, no hemos mencionado todavía en qué consiste formalmente ese lugar y cuál es su realidad material. En nuestra opinión, aquí se da la opción fundamental. Para unas cristologías, el lugar teológico son sustancialmente textos, aunque tengan que ser leídos en un lugar físico y aunque se tengan en cuenta las exigencias nuevas de la realidad, los signos de los tiempos en sentido histórico-pastoral. Para la cristología latinoamericana, el lugar teológico es ante todo algo real, una determinada realidad histórica en la cual se cree que Dios y Cristo se siguen haciendo presentes; por ello, son lugar teológico antes que lugar teológico, y lugar desde el cual se pueden releer más adecuadamente los textos del pasado⁶⁹.

En línea con Sobrino, también los biblistas latinoamericanos han reconocido una revelación actual de Dios y una prioridad de esta por sobre el texto bíblico, lo que no deja de ser sorprendente. Afirma Carlos Mesters:

A lo largo de estos años, lentamente, desde dentro de este interés renovado por la Biblia, surgió una nueva concepción de la revelación que es de gran importancia para entender la interpretación popular, a saber: ¡Dios no habló solo en el pasado, sino que *continúa hablando hoy!*⁷⁰.

La TLL aún debe clarificar qué significa que la Palabra de ayer sea la de hoy, y que su apelación actual deba considerársela prioritaria. Los teólogos han insistido en la prioridad de la ortopraxis sobre la ortodoxia⁷¹. Lo que ha quedado pendiente es repensar los *loci* de Cano a partir del descubrimiento de la historicidad radical del ser humano, de la salvación y de la revelación. En este horizonte, el recurso a las ciencias modernas mencionado más arriba adquiere una **importancia mucho mayor que el que ha tenido hasta hace poco. Estas no han de aplicarse solo a los textos, lo cual no es poco en el caso de la exégesis. Muchas otras ciencias pueden socorrer a la**

⁶⁹ Sobrino, *Jesucristo liberador*, 46-47; Cf., Herrera Aceves, “La historia, lugar teológico dentro de la experiencia eclesial”.

⁷⁰ Mesters, ““Oír lo que el Espíritu dice a las iglesias””, 144; Cf. Richard “Teología en la Teología de la liberación”, en *Mysterium liberationis*, 204; Croatto, “La contribución de la hermenéutica bíblica a la Teología de la liberación”.

⁷¹ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 66; Segundo, “Libertad y liberación”, en *Mysterium Liberationis*, 380; Sobrino, “Centralidad del reino de Dios en la Teología de la liberación”, en *Mysterium Liberationis*, 589; Pastor, “Ortopraxis y ortodoxia”; Galilea, “Cristología y ortopraxis cristiana”.

labor hermenéutica de desentrañar el fenómeno del habla de Dios en la historia y en la tradición de la Iglesia.

A modo de conclusión: Una teología de la historia in fieri

1.- La TLL es una teología de la historia. En plena postmodernidad esta afirmación encenderá las alarmas contra los “hegelianismos”. Pero esta teología no pretende tener el concepto de la historia ni realizarlo a través de una praxis excogitada a priori. La TLL supone que la historia tiene sentido para aquellos para quienes no parece tenerlo. Ella debe probar teóricamente que Dios ama a los pobres. Es una teología de la historia porque se concentra en pensar la acción auténticamente histórica de un Dios que no interviene la historia, sino que actúa a través de la praxis de seres libres y responsables. Los teólogos de la liberación prometen a las víctimas de los diversos tiempos una razón -una razón que implica a toda la humanidad- para resistir y cambiar su destino. Ellos no poseen el “logos” de la historia, pues este logos es Dios mismo en su misterio, a saber, como Dios de los pobres. La TLL apuesta por ellos contra la pobreza, entendida esta como un pecado, como una realidad que, a los ojos de un cristiano, no debiera considerarse normal.

En la medida que esta teología ha podido ahondar en su índole espiritual ha debido reconocer en los mismos pobres los primeros responsables de su liberación y de su teología. La TLL es una teología de la historia porque, contra todas las apariencias, sostiene que la lucha de los pobres por la vida tiene un valor eterno y que nadie mejor que ellos mismos aprenden y saben cómo vivir y pensar su vida a la luz de su fe. Los teólogos latinoamericanos han resaltado la necesidad de que la teología hunda sus raíces en el modo de los pobres de creer y de pensar. Ellos, como “teólogos orgánicos”, han querido ponerse al servicio de la sabiduría/teología de los pobres.

Este empalme con el quehacer teológico de los pobres, es una característica de la cientificidad de la TLL También lo es su diálogo con las más diversas ciencias sociales. El conocimiento “artesanal” de la realidad no basta para introducir cambios mayores e, idealmente, estructurales contra los mecanismos de opresión. Su método es histórico. La apertura de la TLL a una realidad irreductible a conceptualizaciones definitivas, es equivalente a la de las demás ciencias y, por esta razón, es posible entre ellas un diálogo y una crítica. Por esto mismo, si las ciencias sociales no son neutras, sino que asumen presupuestos intencionales y, por ende, se prestan para tal o cual uso ideológico, la teología también se expone a la crítica. Esta admite

diversas configuraciones e importa los conflictos propios de la sociedad. La TLL es conflictiva. Su opción por los pobres la localiza en un “lugar social” determinado y le hace “parcial”. La apuesta por una fraternidad universal es para ella un objeto de fe en sentido estricto. Lo que los teólogos latinoamericanos captan *prima facie* es una lucha por la vida y contra la injusticia, y ponen su teología al servicio de unos y, a veces, en contra de otros.

La TLL, de acuerdo a su método, es fiel a sí misma en la medida que, a cincuenta años de Medellín, ha podido sustentar las luchas de liberación de nuevos sujetos colectivos oprimidos. No ha podido ser de otro modo. Esta es parte de su novedad. La Teología feminista y la Teología india, por ejemplo, comparten su método con resultados tan disímiles como ricos.

2.- La pretensión histórica de la TLL –su confesado “interés” por liberar a las víctimas de injusticias históricas- no es arbitraria ni ideológica. Pudiera serlo, si no se basara en las fuentes de la revelación. Los teólogos de la liberación establecen una circularidad hermenéutica no solo entre los textos bíblicos y los acontecimientos actuales, sino entre estos y los acontecimientos liberadores de los cuales habla la Biblia. Podrá discutirse la calidad de tal o cual interpretación de la palabra de Dios, pero el argumento es fundado desde un punto de vista científico. El Dios de la Biblia es el Dios de los pobres. Sin la Biblia, la Iglesia no habría descubierto en los pobres la manifestación actual de Dios. Estos, a su vez, han hecho posible redescubrir que Dios opta por ellos, verdad tantas veces oculta a las teologías-de-teologías atentas al credo cristiano (*fides quae*) pero no a la experiencia de fe de los creyentes (*fides qua*).

3.- Una de las mayores novedades de la TLL estriba en sostener que la historia, en particular la de los pobres, constituye un “lugar teológico”. No es nuevo que haya cientistas sociales que crean que desde el contexto se puedan entender mejor los textos. Los teólogos latinoamericanos hacen suya la hermenéutica del siglo XX. El uso del término “lugar teológico” para referirse a la historia, sin embargo, ha dado pie a malos entendidos.

La TLL, al redescubrir la índole radicalmente histórica de la revelación, postula que Dios, que habló en los acontecimientos del pasado, continúa hablando en los del presente independientemente de que se cuente con la Biblia que, sin embargo, hace de criterio último de interpretación para distinguir en los hechos la voz de Dios “en las múltiples voces de nuestro tiempo” (GS 44). La tarea metodológica pendiente, a este propósito, consiste en desplegar la

articulación de la palabra de Dios con el presente. Este presente, según los teólogos latinoamericanos, tiene una densidad teológica que la teología tradicional no le reconoció. Pero, hasta ahora, la TLL, a este respecto, permanece en los “titulares” que anuncian la noticia. Que Dios hable hoy, y que el habla actual de Dios a través de su Espíritu tenga prioridad sobre la misma Escritura, es un postulado, también una práctica en las comunidades de base, pero no aún un tratado de teología fundamental o algo parecido. En este sentido, la TLL como teología de la historia, necesita una estructuración mayor.

Bibliografía

- Aquino, María del Pilar. *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. Costa Rica: DEI, 1992.
- Autor, "El/la teólogo/a de la liberación latinoamericano/a: ¿un intelectual orgánico?". *Stromata* 74, 1 (2018): 9-32.
- _____. "Identidad de la teología de la liberación y la teología latinoamericana". *Perspectiva Teológica* 50, 1 (2018): 19-40. DOI: 10.20911/21768757v50n1p19/2018.
- _____. "Dios habla hoy. En busca de un nuevo concepto de revelación". *Franciscanum*, Vol LX, 169 (2018): 171-202. DOI: <https://doi.org/10.21500/01201468.3696>.
- _____. "El 'lugar teológico' en Jon Sobrino". *Theologica Xaveriana* 181 (2016): 23-49.
- _____. "El método de la teología latinoamericana". En *Comentario bíblico-teológico sobre Medellín*, coord. José de J. Legorretta, 241-272. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2018.
- _____. "La pregunta por Dios en la Teología de la liberación". En *Trazos de Cristo en América latina. Ensayos teológicos*, 29-57. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2010.
- _____. "Novedad de la Teología de la liberación en la concepción de la revelación". *Revista Teología* LIV, n.º 124 (2017): 27-45.
- Azcuy, Virginia. "Introducción". En *Lucio Gera. La teología argentina del pueblo*, editado por V. Azcuy, 9-49. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2015.
- _____; Gabriela Di Renzo; y Celina Lértora (coord.). *Diccionario de obras de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Vol. 1, Buenos Aires: San Pablo, 2007.
- _____; Marcela Mazzini; y Nancy Raimondo (coord.). *Antología de textos de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Vol. 2. Buenos Aires: San Pablo, 2008.
- _____; Mercedes García Bachmann; y Celina Lértora (coord.). *Estudios de Autoras, en América Latina, el Caribe y Estados Unidos*. Vol. 3. Buenos Aires: San Pablo, 2009.
- _____; Nancy Bedford; y Marta Palacio (coord.). *Huellas y cruces del camino*, Vol. 4, Buenos Aires: Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires, 2013.
- Bingemer, María Clara L. "La mujer teóloga: vocación y ministerio". *Christus* 270 (2000): 21-28.
- Boff, Clodovis. "Epistemología y método de la Teología de la liberación". En *Mysterium liberationis*. Vol. 1 Madrid: Trotta, 1990.
- Boff, Leonardo. "¿Qué es hacer teología desde América Latina?". En *Liberación y cautiverio*, dirigido por Enrique Ruiz Maldonado, 129-154. México D.F.: 1975.

- _____. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 1996.
- Brighenti, Agenor. “Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana”. *Medellín* 78 (1994): 207-254.
- Codina, Víctor. *¿Qué es la Teología de la liberación?* Santiago: Rehue, 1987.
- _____. “Las iglesias del continente 50 años después del Vaticano II”. En *Congreso Continental de Teología, 50 años del Vaticano II*. Bogotá: Paulinas, 2013.
- Corpas de Posada, Isabel. “Mujeres teólogas: ¿cuál es nuestra identidad y nuestro aporte al quehacer teológico?”. *Franciscanum* 51, 151 (2009): 37-76.
- Croatto, Severino. “La contribución de la hermenéutica bíblica a la Teología de la liberación”. *Cuadernos de teología* 6, 4 (1985): 45-69.
- De Aquino Júnior, Francisco. “La Iglesia de los pobres. Del Vaticano II a Medellín y nuestros días”. *Revista latinoamericana de teología* 87 (2012): 277-298.
- _____. *Teologia em saída para as periferias*. São Paulo-Recife: Paulinas-Unicap, 2019.
- Dussel, Enrique. “Teología de la liberación y marxismo”. En *Mysterium Liberationis*, 115-144. Vol. 1. Madrid: Trotta, 1990.
- Estermann, Josef (dir.). *Teología Andina*. Vols. 1 y 2. La Paz: ISEAT, 2006.
- Ferrara, Ricardo y Carlos M. Galli (eds.). *Presente y futuro de la teología en Argentina: homenaje a Lucio Gera*. Buenos Aires: Paulinas, 1997.
- Florio, Lucio. *Teología de la vida en el contexto de la evolución y de la ecología*. Buenos Aires: Ágape, 2015.
- Francisco, http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html, (consultado 7 de enero de 2020).
- Francisco, http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/november/documents/papa-francesco_20161105_movimenti-popolari.html, (consultado 7 de diciembre de 2020).
- Galilea, Segundo. “Cristología y ortopraxis cristiana”. *Christus* 39, 458 (1973):16-20.
- _____. “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las conferencias de Medellín y Puebla”. En *La recepción del Vaticano II*, editado por G. Alberigo y J.P. Jossua, 86-101. Madrid: Cristiandad, 1987.
- Gebara, Ivone. “Teología de la liberación y feminismo”. *Alternativas: revista de análisis y reflexión teológica* 19 (2012): 53-68.
- Gómez Hinojosa, José Francisco. “Teólogo de la liberación, ¿intelectual orgánico?”. *Pasos* 10 (1987): 7-18.
- González, Antonio. *Trinidad y liberación*. San Salvador: UCA, 1994.
- Guridi, Román. *Ecoteología*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2018.
- Gutiérrez, Gustavo. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- _____. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1990.
- Herrera Aceves, Jesús. “La historia, lugar teológico dentro de la experiencia eclesial”. En *Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina*, editado por Enrique Ruiz Maldonado, 341-352. México D.F.: 1975.
- Hünemann, Peter. *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad*. Herder: Barcelona, 2006.
- Irrázaval, Diego. *Indagación cristiana en los márgenes. Un clamor latinoamericano*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2013.
- Konings, Johan. “Ler a Bíblia com o povo e como povo”. *Perspectiva teológica* 71, 27 (1995): 31.

- _____. “O Sínodo da Palavra de Deus”. *Convergencia* 44, 418 (2009): 17-33.
- Legorreta, Jesús de José. “La erosión en las formas comunitarias tradicionales en la Modernidad/Posmodernidad”. En *Hacia otros modelos de comunidad cristiana. Ser y hacer comunidad en sociedades en cambio*, coord. José Legorreta, 107-132. México D.F.: Universidad Iberoamericana, 2015.
- López, Eleazar. *Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios*. México: UNAM, 1999.
- _____. “Hacer teología desde la pastoral”. *Voces* 5 (1994): 126-129.
- _____. “La Teología India en la Iglesia. Un balance después de Aparecida”. *Revista iberoamericana de teología* 6 (2008): 87- 117.
- _____. “México: teología india, un aporte para la vida del mundo”, <http://www.redescristianas.net/mexico-teologia-india-aporte-para-la-vida-del-mundopbro-eleazar-lopez-hernandez/> (consultado 7 de enero de 2020).
- _____. “Teología India hoy”. *Boletín CIHEV* 7 (1991): 77-83.
- _____. “Teologías indias de hoy”. *Christus* 696 (1996): 34-40.
- _____. *La teología india y su lugar en la Iglesia*, http://www.cimi.org.br/pub/assteologica/Eleazar_LATEOLOGIAINDIAYSULUGAREN_LAIGLESIA.pdf, (consultado 7 de enero de 2020).
- Luciani, Rafael. “Medellín fifty years later: From development to liberation”. *Theological Studies* 79, 3 (2018): 566-89. DOI: <https://doi.org/10.1177/0040563918784765>.
- Mc Grath, Marcos. “La misión de la teología en Latinoamérica”. *Anales de la Facultad de Teología* 12 (1960): 13-18.
- Mesters, Carlos. “Leitura popular da Bíblia”. En *Dicionário do Concílio Vaticano II*, coord. João Décio Passos y Wagner Lopes Sánchez. São Paulo: Paulinas, 2015.
- _____. “O projeto Palavra-vida. A leitura fiel da Bíblia de acordo com a Tradição e o Magistério da Igreja”. *Convergencia* 24, 226 (1989): 451-467.
- _____. “Oír lo que el Espíritu dice a las iglesias. Interpretación popular de la Biblia en el Brasil”. *Concilium* 27, 233 (1991): 143-156.
- Noguez, Armando. “Hermenéutica bíblica latinoamericana. A 50 años de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”. En *Comentario bíblico-teológico sobre Medellín*, coord. José de J. Legorreta. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2018.
- Parra, Alberto. *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003.
- Pastor, Félix. “Ortopraxis y ortodoxia”. *Selecciones de teología* 30, 119 (1991):185-201.
- Ratzinger, Joseph. *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*. Ciudad del Vaticano: 1986.
- Richard, Pablo. “Interpretación latinoamericana de la Biblia. Realidad, método, prospectiva”. En *Comentario bíblico latinoamericano. Nuevo Testamento II*, dirigido por Armando J. Levoratti. Navarra: Verbo Divino, 2005.
- _____. “Teología en la Teología de la liberación”. En *Mysterium liberationis*, 201-222. Vol. 1. Madrid: Trotta, 1990.
- _____. “Un nuevo espacio para la palabra de Dios”. *Concilium* 2, 335 (2010): 247-261.
- Sarmiento, Nicanor. *Caminos de la Teología india*. Bolivia: Verbo Divino, 2000.
- Scannone, Juan Carlos. “El método de la Teología de la liberación”. *Theologica Xaveriana* 34 (1984): 369-399.
- Schickendantz, Carlos. “¿Una transformación metodológica inadvertida? La novedad introducida por *Gaudium et spes* en los escritos de Joseph Ratzinger”. *Teología y Vida* 57 (2016): 9-37.

- _____. “De una Iglesia occidental a una Iglesia mundial. Una interpretación de la reforma eclesial”. *Theologica Xaveriana* 185 (2018): 1-28. DOI: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68-185.ioim>
- _____. “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”. En *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, editado por Virginia Azcuy et al. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2013.
- Segundo, Juan Luis. “Libertad y liberación”. En *Mysterium Liberationis*. Vol. 1. Madrid: Trotta, 1990.
- _____. “Revelación, fe, signos de los tiempos”. En *Mysterium Liberationis*. 443-466. Vol 1. Madrid: Trotta, 1990.
- _____. *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*. Madrid: Cristiandad, 1985.
- Sobrino, Jon. “Centralidad del reino de Dios en la Teología de la liberación”. En *Mysterium Liberationis*. Vol. 1. Madrid: Trotta, 1990.
- _____. “Teología en un mundo sufriente. La Teología de la liberación como ‘intellectus amoris’”. *Revista Latinoamericana de Teología* 5 (1988): 243-266.
- _____. *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta, 1991.
- Tepedino, Ana María. *Las discípulas de Jesús*. Madrid: Narcea, 1994.
- Tomichá, Roberto. “Aportes de los pueblos indígenas a la iglesia y a la teología hoy”. *CLAR* 50, 4 (2012): 96-105.
- Trigo, Pedro. “El método en teología”. En *ITER, XXX años de itinerancia*, 135-230. Caracas: ITER-UCAB, 2010.
- Valiente, Ernesto. “The reception of the Vatican II in Latin America”. *Theological Studies* no. 73 (2012): 795-823.
- Vélez, Consuelo. “Teología de la mujer, feminismo y género”. *Theologica Xaveriana* 140 (2001): 545-564.
- _____. “Teología feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro”. *Horizonte* 11, 32 (2013): 1802.
- _____. *El método teológico. Fundamentos, especializaciones, enfoques*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.

Encontrando la teología de liberación

Hace ya más de 30 años salí de Guatemala desilusionado con la manera de la que la población del país—más los pueblos Indígenas—estaban siendo asfixiados por medidas económicas, políticas, y sociales que servían los intereses foráneos de los Estados Unidos de América. La explotación de los pueblos Latinoamericanos por los Estados Unidos no es nada nuevo, de manera que no voy a ahondar al respecto. Lo que he aprendido desde que salí de Guatemala, sin embargo, es que la relación de dicho país con Latinoamérica y con otros países en el mundo

donde ha ejercitado su músculo militar, no es sino la continuación del proyecto de colonización que comenzó a raíz de 1492. Siendo más enfático, la doctrina de Monroe,⁷² y la doctrina del destino manifiesto⁷³ que surgieron alrededor del siglo 19, no son sino una extensión de la doctrina del “descubrimiento”⁷⁴ que justificaba la invasión, ocupación, y colonización diciendo que las tierras de las Américas era terrenos baldíos, inhabitados, o habitados por gente incapaz/subdesarrollada, para quienes ser explotados era un beneficio

72. The Monroe Doctrine is the best-known U.S. policy toward the Western Hemisphere. Buried in a routine annual message delivered to Congress by President James Monroe in December 1823, the doctrine warns European nations that the United States would not tolerate further colonization or puppet monarchs.

73. Manifest Destiny, a phrase coined in 1845, is the idea that the United States is destined—by God, its advocates believed—to expand its dominion and spread democracy and capitalism across the entire North American continent. The philosophy drove 19th-century U.S. territorial expansion and was used to justify the forced removal of Native Americans and other groups from their homes. The rapid expansion of the United States intensified the issue of slavery as new states were added to the Union, leading to the outbreak of the Civil War.

74. The Doctrine of Discovery provided a framework for Christian explorers, in the name of their sovereign, to lay claim to territories uninhabited by Christians. If the lands were vacant, then they could be defined as “discovered” and sovereignty claimed. See Néstor Medina, *On the Doctrine of Discovery* (Toronto, ON: Canadian Council of Churches, 2017)

porque traía consigo civilización y cristianismo.

Ahora, mi trayectoria académica ha sido de encontrar aspectos de la teología de la liberación y avanzarlos en la medida que estos abren una visión más amplia hacia las posibilidades de construir sociedades más humanas y con mayor armonía con el resto de la creación. Quiero mencionar dos aspectos claves que ocupan mi mente, compromiso social, y quehacer teológico. Ambos surgen de mi querer entender el desarrollo de ideas desde los primeros encuentros entre europeos y pueblos Indígenas y Afrodescendientes. Estos dos elementos, lo cultural y lo económico—aunque me enfocaré mayormente en el segundo—como fenómenos sociales, revelan nuevas avenidas para pensar teológicamente. A estas ideas de lo cultural y lo económico aplico también la perspectiva decolonial, que me permite identificar aspectos claves a nuestra realidad contemporánea

Lo Económico

En lo que respecta a lo económico como fenómeno social, permítanme reiterar que, desde una postura de retrospectiva histórica, el ímpetu liberacionista original de y por los pobres y oprimidos no ha cambiado y continua necesariamente siendo relevante hoy. De hecho, es aún más relevante hoy que cuando este surgió, particularmente si hablamos de cómo el empuje rapaz del capitalismo ha recrudecido la condición de los pueblos en muchos sectores a nivel geopolítico. Mi trabajo considera qué papel formativo de las sociedades y urbes juega la economía capitalista y cómo las fuerzas violentas de las presentes estructuras económicas destruyen pueblos enteros y conforman procesos irreversibles de empobrecimiento.

No busco exponer el capitalismo como la expresión concreta de intercambio dentro del que trabajadores/as son explotados y enajenados de su propio trabajo—como lo diría Marx. Lo que me interesa mostrar más específicamente es cómo las medidas y estructuras económicas constituyen una compleja máquina social dentro de la cual no solamente el trabajo ha sido cosificado y convertido en elemento de consumo y ganancia. Para ser más directo, la vida misma se ha convertido en producto para la venta, material de consumo, y fuente de ganancia. Esta es una característica muy propia de nuestra realidad planetaria contemporánea que surgió de las estructuras del proyecto de colonización europeo occidental.

Sin complejizar mucho mi presentación, quiero mencionar tres aspectos. Primero, el capitalismo opera como eje central alrededor del cual asuntos relacionados con la naturaleza, como el calentamiento global deben ser discutidos. Si bien es cierto que teólogos/as de la liberación como Leonardo Boff,⁷⁵ Ivonne Gebara,⁷⁶ y más recientemente los obispos de la Amazonía incluyendo el Papa Francisco,⁷⁷ han trazado la magnitud de los asuntos ecológicos. Estas discusiones liberacionistas han logrado demostrar esa íntima conexión ecología-economía. En estos, el empuje liberador aparece en el recuento del daño irreversible que se ha hecho a la naturaleza por actitudes extraccionistas que no toman en cuenta las voces de los pueblos locales, que terminan siendo los más afectados. No necesito recontar esos aspectos; Franz Hinkelammert correctamente decía que la humanidad está cortando la rama sobre la que está sentada, al referirse a los efectos destructivos de la economía/capitalismo en el ambiente.

Pero lo que me preocupa un poco más son las nuevas “tecnologías ecológicas” que han surgido y que parecen/prometen detener el tren desbocado del calentamiento global. Estas nuevas tecnologías y productos “ecológicos” no han logrado desmontar la complicidad del movimiento ecológico con la economía. Por ejemplo, la producción de materiales o productos ecológicos, digamos bolsas biodegradables/compostables, paneles solares o para producir electricidad a partir de la energía solar, la emergencia de programas de reciclaje y de reducción, y productos domésticos con menos químicos que contaminen el ambiente, no han podido deshacerse del ímpetu neoliberal dominante de obtener ganancia. Tampoco han reducido el exceso de desperdicio y producción de deshechos que, aunque puedan tener menos químicos, igualmente continúan contaminando el planeta. En otras palabras, los productos orgánicos y nuevas tecnologías ambientales verdes-“green” intentan satisfacer el apetito de continuar consumiendo de la misma manera que antes, excepto con el “engaño” que ahora se puede hacer sin el sentimiento de culpa por contaminar el ambiente. La solución descansará cuando la ganancia no venga a ser el motor que empuje estas tecnologías.

75. Leonardo Boff, *Cry of the Poor, Cry of the Earth* (Maryknoll: Orbis Books, 1997); *Documento Final del Sínodo Especial para la Amazonía* (Rome, 2019), [Http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispo.pdf](http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispo.pdf).

76. Ivone Gebara, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*, trans. David Molineaux (Minneapolis: Fortress Press, 1999).

77. Francis, *Laudato Si [Encyclical Letter on Care for Our Common Good]* (2015), [Http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.pdf](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.pdf) (accessed September 3, 2015).

Segundo, éste mismo ímpetu orientado hacia la ganancia en el capitalismo es responsable del abaratamiento de materias primas—que no es nada nuevo, pero que esta vez incluye el abaratamiento de la vida misma de quienes trabajan. De manera que el capitalismo no puede presentarse como ser un intercambio económico regido por cálculos éticos que busca el bienestar de trabajadores y sus contextos sociales. De hecho, el capitalismo tiene su propia ética de ganancia que ha logrado producir poblaciones que sobran, que se pueden comprar-cosificadas, o que se pueden desechar cuando estas ya no son necesarias.⁷⁸ Vale resaltar, que dichas poblaciones sobrantes o desechables terminan siendo las identificables masas racializadas del sur global.

Otro aspecto del capitalismo que se ha hecho más obvio y merece ser resaltado es su carácter seductor. En este tercer punto noto que uno de los aspectos más “brillantes” o insidiosos del capitalismo es su capacidad de seducir y cambiar los más íntimos deseos humanos, y que en algunos respectos amenaza cambiar nuestra misma humanidad ontológicamente hablando. Me refiero a la intersección entre economía y humanidad y el rol de consumir como aspecto humanizante. Las dinámicas de clases sociales y económicas siempre han jugado un papel formativo muy importante. Racialización y cultura también siempre han sido aspectos contribuyentes a dichas dinámicas de jerarquización social. Pero estas dinámicas se han mutado; hoy las diferencias sociales se hacen manifiestas en el poder de adquisición y consumo por las personas.

Parece que las personas que consumen más y/o que pueden consumir más, se encuentran, como resultado, en condiciones de realizarse como seres humanos, de desarrollar sus potencialidades. Por supuesto esta dinámica esta entrelazada con un hiper individualismo narcisista que se preocupa solamente de sí mismo. De manera que el capitalismo, o acceso al dinero y capacidad de consumo están redefiniendo nuestro entendimiento de humanidad. Lo que aún no sé, que me preocupa más, es si las implicaciones del empuje por ganancia, la cosificación de la vida, y la realidad de pueblos desechables podrán expandirse en su alcance al grado de impactar ontológicamente nuestra humanidad, es decir, de redefinir qué significa ser humano. De manera que ya no nos veamos como creación y mucho menos como hechos a la imagen de Dios, sino como

78. Un buen ejemplo en mi context canadiense son los trabajadores de otros países que vienen a trabajar en las fincas, a ahacer lo que la población misma no quiere hacer, que arriesgan su propia salud, bienestar y familias, pero que cuando la temporada se acaba, estas personas no tienen el chance de quedarse y obtener residencia, si no se les regresa sin preocupación de las condiciones sociales a las que van.

consumistas cuyas relaciones son determinadas y definidas por el lugar que ocupamos y el rol que desempeñamos en las relaciones económicas.

Tomando estos tres puntos anteriores en relación a la economía/capitalismo, quiero ofrecer un cuarto, y es su función colonizadora. Nuevamente, la identificación de la interrelación entre economía y colonización aparece en la teología de liberación muy temprano. Por ejemplo, en Pablo Richard's *Ídolos de muerte y Dios de vida*.⁷⁹ La conexión entre economía y colonización aparece por supuesto aún más temprano en el libro de Gutiérrez, *Dios o el oro de las Indias*⁸⁰ y en los documentos finales de *Medellín*.⁸¹ Pero lo que no aparece es una más detallada conexión entre la explotación de los pobres y el empobrecimiento de pueblos como mecanismos de colonización, o, mejor dicho, como la expresión más reciente del proyecto colonizador que se gestó en 1492. Nuevamente, las teorías de la dependencia ya habían expuesto el sofisticado aparato de estructuración económica utilizado por el Banco Mundial y el Fondo Mundial Monetario y por medio del cual los pueblos eran empobrecidos durante las décadas de los 60s y 70s. Pero lo que no se había hecho tan evidente era un entendimiento de la economía como mecanismo formador y transformador de las mentes y disciplinario de los cuerpos, que es un resultado del impulso colonizador sobre las poblaciones. Visto de esta manera la economía o el capitalismo, en sus múltiples expresiones, ha tomado no solamente matices religiosas, que sirven una función de garantizar las ganancias y aumentar las plusvalías, sino también opera como dispositivo gobernante y reductor de la vida al mínimo común denominador de la moneda/capital, que—quiero sugerir—es la etapa final de los procesos de colonización de los pueblos. Por etapa final quiero decir que, hay una lógica que ha logrado desconectar a las personas mismas de sus vidas mismas y que al hacer eso, ha logrado desplazar el valor de la vida (que es incalculable) y reemplazarlo por el costo de la vida, un elemento calculable y comprable. La vida misma se ha convertido en producto de consumo y compra.

En este contexto de colonización y abaratamiento y cosificación de la vida, me pregunto, que puede la teología ofrecernos. ¿De qué maneras a contribuido el cristianismo a esta perversión

⁷⁹ Pablo Richard, ed., *The Idols of Death and the God of Life: A Theology*, trans. Barbara E. Cambell and Bonnie Shepard (Wugen, OR: Wipf & Stock, 2008).

⁸⁰ Gustavo Gutiérrez, *Dios o el oro en la indias siglo XVI* (Lima, Perú: Instituto Bartolomé de Las Casas; Centro de Estudios y Publicaciones, 1989).

⁸¹ Consejo Episcopal Latinoamericano, *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Documentos finales de Medellín* (Bogotá, Colombia: Editora CELAM, 1968), https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf (accessed December 16, 2017).

del deseo humano de consumo y adquisición de riquezas? Necesitamos recobrar el clamor de Dios por la dignidad de la vida, humana y de la naturaleza, en el evento mismo de la encarnación. También necesitaremos las enseñanzas de los pueblos Indígenas al invitarnos a trabajar hacia un *Buen Vivir*.

Lo Cultural

Mis consideraciones de las sociedades coloniales en las Américas me han empujado también a explorar las complejas redes de formación identitaria y su impacto cultural. En este segundo punto, por un tiempo he estado estudiando las diversas intersecciones entre etnoracialidad, civilización, y epistemología, dicho de otra manera, el aspecto cultural. Nuevamente, lo que ocurrió entre europeos e Indígenas y luego afrodescendientes fueron encontronazos de primer orden. Es decir, no fueron solamente encuentros inocentes de culturas y civilizaciones diferentes. De hecho, la subsecuente imposición de las culturas europeas en las américas causó la desarticulación de las cosmovisiones Indígenas y afrodescendientes de las cuales no se han podido reponer porque no se les ha permitido por regímenes políticos eurocéntricos y por profundos prejuicios internos racializados heredados de la colonización. La pesadilla de la colonización no ha terminado para los pueblos Indígenas y afrodescendientes.

De manera diferente, aunque no menos destructiva, las poblaciones mestizas parecen estar obsesionadas con imitar la misma lógica de desconexión con el medio ambiente, de la urbanización acelerada, y de la organización de sus sociedades usando al norte global como patrón cultural. Más profunda es la colonización epistémica aquí que opera con la misma lógica de valoración, cosificación, y consumo. Dentro de este marco, la tradición intelectual europea occidental y anglo y franco norteamericano juega un papel central en determinar qué se considera conocimiento en nuestros países y qué costumbres, tradiciones o formas de conocimiento pueden ser desechadas. No estoy hablando solamente de mimetismos, como lo diría Homi Bhabha, sino de mentes conquistadas y colonizadas donde lo extranjero, lo blanco, lo europeo o lo anglo norteamericano son las metas de alcance o de referencia epistémica para muchas personas.

Más que nunca, dentro de este nuevo contexto de cambios socio-geopolíticos, liberación tienen que ir más allá de reclamar una distribución equitativa de los bienes económicos y sociales. También tiene que ir más allá de medidas y políticas que contrarrestan nuestro racismo

internalizado y marginación de pueblos. ¿Como podemos hacer esto? Necesitamos afirmar que liberación aquí significa descolonización. Es decir, entrar en el complejo proceso de interrogación de la lógica racializada y jerarquizada que operaba en las sociedades coloniales y que hemos heredado en nuestros países. También significa reclamar las estructuras de conocimiento y del saber de nuestros pueblos Indígenas y afrodescendientes, y desmontar lo europeo como el único modo de interpretar la vida. Descolonización tendrá que incluir lo cultural, pero no solamente como etiqueta de “inclusión” que busca solventar las diferencias de los pueblos al invocar una unidad nacional arbitraria y hegemónica. Lo cultural, como medida de descolonización tendrá que ser espacio de interculturalidad. Es decir, habrá que entrar en los espacios de tradiciones y voces culturales múltiples que se aprenden e interrogan mutuamente. Como eticista y teólogo hablar de economía y lo cultural puede ser visto como irrelevante. Pero el legado de la teología de la liberación me permite entrar en estos espacios para mejor conocer/entender al Dios de la historia que estaba presente en la creación, en la torre de Babel, durante el nacimiento, ministerio, muerte y resurrección de Jesús, en el evento de Pentecostés, y en la vida histórica de los pueblos marginados.

El desarrollo una Teología Ecológica de la Liberación: Una nota sobre el método

Daniel Castillo
Loyola University

En las últimas décadas, ha quedado cada vez más claro que los discursos de la teología de la liberación cristiana deben ponerse en conversación con los de la teología ecológica. Esto se debe a que los “gritos de la tierra y los pobres” están inextricablemente relacionados entre sí, lo que hace que la tarea de cultivar una opción preferencial históricamente concreta por la tierra y los pobres esté igualmente interconectada. De hecho, como he argumentado en otra parte, el lenguaje de la "liberación" que originalmente se empleó para promover una crítica contra la ideología del "desarrollismo" y de la "modernización" debería recuperarse hoy para evaluar críticamente la ideología del "desarrollo sostenible" y de "modernización ecológica". Hoy en día, las apelaciones a las nociones de desarrollo sostenible y modernización ecológica continúan utilizándose para

intentar legitimar un sistema económico globalizado que no es ni sostenible ni justo. Lo que se necesita no es un desarrollo sostenible, es decir, seguir como de costumbre, sino una ruptura radical con el *statu quo*. Fue el lenguaje de la liberación el que originalmente captó la urgente necesidad de tal ruptura.

En mi tiempo con ustedes aquí, en lugar de intentar avanzar hacia un análisis más profundo acerca de la manera en que la economía política neoliberal global no está respondiendo a los gritos de la tierra y los pobres, quisiera dar un paso atrás y considerar un punto metodológico básico para el desarrollo de la teología eco-liberacionista. Mi afirmación es la siguiente: el pensamiento eco-liberacionista debería priorizar los discursos de la ecología política por sobre los de la ecología profunda o la cosmología ecológica.

Vale la pena resaltar esta afirmación porque contrasta con las metodologías de los dos teólogos quizás más estrechamente asociados con el discurso ecoliberacional temprano: Leonardo Boff e Ivone Gebara (¡de los cuales muchos de ustedes aquí deben ser amigos!). Mi objetivo aquí no es de ninguna manera menospreciar el trabajo de Boff o Gebara, de quien he aprendido mucho. Por el contrario, simplemente quiero explicar que la cosmología ecológica debería estar descentrada del discurso ecoliberacionista.

Privilegiando la ecología política

El discurso y las percepciones de la cosmología ecológica, especialmente dentro de las Américas, han sido significativamente influenciadas por el trabajo del paleontólogo jesuita Pierre Teilhard de Chardin y Thomas Berry.⁸² De particular interés para esta charla, la influencia de Teilhard y Berry es evidente en el trabajo de Leonardo Boff e Ivone Gebara, los dos pensadores más estrechamente asociados con relacionar la preocupación liberacionista por los pobres y las discusiones sobre ética ambiental.⁸³ En términos generales, la cosmología ecológica se refiere a un modo de análisis que reflexiona sobre la historia de la evolución cósmica.⁸⁴ Dentro de este marco, el discurso también examina el advenimiento de la vida en el planeta Tierra y las formas en que la vida en la Tierra ha evolucionado a lo largo de miles de millones de años. Por lo tanto, el enfoque de Boff, en su libro ampliamente considerado *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, es característico de las narrativas de la cosmología ecológica. Boff cuenta la historia del universo en evolución desde la “cosmogénesis” hasta el surgimiento de la Tierra como un superorganismo cuyos sistemas funcionan no solo para sostener el superorganismo sino para impulsar la vida hacia adelante para que puedan surgir formas de vida nuevas y más complejas.⁸⁵

⁸² See Pierre Teilhard de Chardin, *The Divine Milieu* (Brighton: Sussex Academic, 2004). See also Thomas Berry and Brian Swimme, *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era—A Celebration of the Unfolding of the Cosmos* (New York: Harper Collins, 1992).

⁸³ See Leonardo Boff, *Cry of the Earth, Cry of the Poor* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997); *Ecology and Liberation: A New Paradigm* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995). See also Ivone Gebara, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation* (Minneapolis: Fortress, 1999).

⁸⁴ For an insightful critical appraisal of this discourse, see Lisa Sideris, *Consecrating Science: Wonder, Knowledge, and the Natural World* (Oakland: University of California, 2017), esp. 116–145.

⁸⁵ See Boff, *Cry of the Earth*, 1–63. Gebara makes similar appeals throughout *Longing for Running Water*. She is, however, suspicious of the progressivism that Boff embraces.

Al narrar la historia del universo, las variaciones religiosas de la cosmología ecológica enfatizan la dimensión espiritual de la evolución y el carácter sagrado del cosmos. Desde esta perspectiva, toda la vida, de hecho toda la materia, es digna de admiración reverente. En consecuencia, tanto Boff como Gebara hacen eco de Teilhard al describir el universo como un “medio divino.”⁸⁶ El carácter sagrado de este contexto cósmico provoca no solo la reverencia de la persona humana por el universo y sus partes compuestas, sino que también exige una transformación de la praxis. Los seres humanos deben adoptar lo que Boff denomina una “postura ecológica holística” para el patrón de la vida humana.⁸⁷ La “omni-relación y conexión de todo” dentro del medio divino exige que los humanos vayan más allá de las formas estrechas de auto-preocupación antropocéntrica y lleguen a vivir en solidaridad con la Tierra y el universo.⁸⁸ La humanidad debe llegar a apreciar, como escribe Gebara, que “[en] cada instante, cada ser mantiene su propia singularidad, y en este contexto cada ser es digno de vivir la plenitud de su propia existencia.”⁸⁹ Para Boff, esto requiere nada menos que una ética de “responsabilidad ilimitada por todo lo existente y vivo.”⁹⁰

No me opongo a muchos de los puntos de vista que respalda la cosmología ecológica. De hecho, el argumento de este libro afirma la bondad de la creación y busca contrarrestar cualquier cosmovisión que presuma que la persona humana es la única medida del universo. Con respecto a las formas de cosmología ecológica articuladas en un registro explícitamente cristiano, este libro también afirma la necesidad de una cristología sapiencial que ayude a apuntalar tanto una visión sacramental de la creación como una cosmología teológica cristiana.⁹¹ No obstante, el discurso de la cosmología ecológica tiene limitaciones significativas en su capacidad para apoyar los objetivos

⁸⁶ Boff, *Cry of the Earth*, 175; Gebara, *Longing for Running Water*, 124. Boff describes this milieu in explicit Christian theological terminology, whereas Gebara inclines toward a generalized account of panentheism, even when making explicit reference to the symbols of Christian theological discourse.

⁸⁷ Boff, *Cry of the Earth*, 34.

⁸⁸ Boff, *Cry of the Earth*, 34. As Boff writes: “We are thereby in synergy with the entire universe and through us, it proclaims itself, advances, and remains open to new things that have never been attempted before, heading toward a Reality that is hidden behind the veils of the mystery located in the realm of what is impossible to humans.”

⁸⁹ Gebara, *Longing for Running Water*, 129.

⁹⁰ Boff, *Cry of the Earth*, 136.

⁹¹ Boff attempts such an articulation at the end of *Cry of the Earth*. See Boff, *Cry of the Earth*, 158–86. Gebara rejects such a proposition, suggesting that an articulation of the cosmic Christ is imperialist in character. For Gebara, it appears that the sacredness of the cosmos is found in interrelatedness as such. See Gebara, *Longing for Running Water*, 137–171. For examples of contemporary cosmic wisdom Christologies, see Celia Deane-Drummond, *Christ and Evolution: Wonder and Wisdom* (Minneapolis: Fortress, 2009); and Denis Edwards, *Jesus the Wisdom of God: An Ecological Theology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995).

de una teología ecológica de la liberación. Estas limitaciones cristalizan en torno a dos características generales del discurso.

Primero, la cosmología ecológica está mal equipada para juzgar, o incluso sacar a la luz, las relaciones complejas y a menudo conflictivas que constituyen la realidad histórica. Como hemos visto, la cosmología ecológica proporciona una gran visión unificadora del universo. La dificultad, sin embargo, como escribe Mary Midgely, es que “una vez que tenemos esta nueva visión, hay muchas interpretaciones diferentes que podemos darle, muchos dramas diferentes que surgen, muchas direcciones en las que nos puede llevar. Es bastante difícil distinguir entre esas direcciones y mapearlas de una manera que nos permita navegar razonablemente entre ellas.”⁹² Aquí, Midgely señala el hecho de que, cuando se toma por sí misma, la cosmología ecológica, de manera bastante dramática, subestima la ética y la praxis.⁹³ Afirmar que el universo es un “medio divino” y la tierra un “cuerpo sagrado” *podría* tener el efecto de socavar formas perniciosas de antropocentrismo, pero hacen poco más que eso. Para decirlo sin rodeos, mientras que la observación a menudo mencionada de que “todo está compuesto de polvo de estrellas” puede engendrar en el sujeto occidental moderno un mayor sentido de conexión con la tierra, no hace nada para aclarar cómo esta persona debe responder cuando se enfrenta a la perspectiva de las cámaras de gas y los látigos de toro de la historia, el virus del Ébola, las armas nucleares y las crecientes concentraciones de dióxido de carbono atmosférico. Después de todo, cada uno de estos también está compuesto por el mismo polvo solar. Con esta indeterminación a la vista, Lisa Sideris encuentra que las narrativas de la cosmología ecológica “fomentan expresiones de asombro que son impotentes para criticar o corregir actitudes y patrones de comportamiento ambientalmente destructivos.”⁹⁴ La descripción de Sideris del carácter ineficaz de la cosmología ecológica no solo es cierta para la ética ambiental sino también para la ética social y, lo que es más importante, las formas complejas en las que ambas se relacionan. Por lo tanto, como observa Peter Scott, aunque la intención de la cosmología ecológica es orientar a la persona humana hacia el mundo, “ha tenido dificultades para comprometerse con el mundo”. De hecho, a pesar de su intención, la cosmología

⁹² Mary Midgely, *Science and Poetry* (New York: Routledge, 2001), 36.

⁹³ This is a point made by Willis Jenkins who notes, “If all possibilities of action can write themselves into a story of nature, then that cosmology has little normative purchase for practical ethics.” See Jenkins, “Does Evolutionary Cosmology Matter for Ecological Ethics? The Case of Geoengineering,” draft paper for Yale Living Cosmology conference.

⁹⁴ Lisa Sideris, *Consecrating Science: Wonder, Knowledge, and the Natural World* (Oakland: University of California, 2017), 118.

ecológica “parece extrañamente de otro mundo.”⁹⁵ En última instancia, esta extralimitación tiene el efecto inevitable de silenciar los gritos de la tierra y de los pobres o de hacerlos ininteligibles dentro del marco narrativo de la cosmología ecológica.⁹⁶

Aún más problemático que el carácter éticamente indeterminado de la cosmología ecológica es la forma en que este discurso, de hecho, tiende a *alejarnos* de las opciones preferenciales por la tierra y los pobres de manera activa.⁹⁷ En otras palabras, en la medida en que la cosmología ecológica es determinante de la ética, sus recomendaciones en realidad van en contra de los compromisos de una teología ecológica de la liberación. Esto se debe a que la cosmología ecológica, con demasiada frecuencia, se basa en lo que Johann Baptist Metz describe como una "metafísica falsa" del progreso evolutivo.⁹⁸ Es decir, "la historia del universo", como se narra en los discursos de la cosmología ecológica, se inclina a describir el cosmos en desarrollo como uno en el que la complejidad (de la materia en vida y la vida en formas de vida más intrincadas) es la inevitable y natural teleología de la historia cósmica. Por esta razón, las formas superiores de ser emergen inexorablemente a través de los procesos evolutivos del universo en desarrollo de una manera que *justifica* la disolución de las formas de vida "inferiores" que las precedieron. Por lo tanto, con respecto a la vida en la tierra, los sufrimientos y las tragedias indescriptibles experimentadas en toda la gama de la existencia biótica, incluidas incluso las extinciones masivas, se explican señalando las formas en que estas tragedias han dado paso a la aparición de formas

⁹⁵ Peter Scott, *A Political Theology of Nature* (Cambridge: Cambridge University, 2003), 85.

⁹⁶ I am not suggesting that the narratives of ecological cosmology have not generated inspiring witnesses of solidarity with the earth, they undoubtedly have [see, Sarah McFarland Taylor, *Green Sisters: A Spiritual Ecology* (Cambridge, MA: Harvard University, 2009)]. Rather, my point is that these witnesses often connect strangely to the theoretical accounts that underwrite and energize them.

⁹⁷ Sideris makes a similar observation, arguing that ecological cosmology's narrative frequently leads it to champion a Promethean account of human creativity and technological advancement. As such, Sideris finds that leading advocates of ecological cosmology are curiously sanguine in their views of the Anthropocene. See Sideris, *Consecrating Science*, 129–45.

⁹⁸ Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology* (New York: Herder and Herder, 2007), 158.

superiores de vida.⁹⁹ En efecto, esta interpretación de la historia cósmica se convierte en un relato triunfalista que celebra a los vencedores de la historia.¹⁰⁰

Irónicamente, el problema que plantean las narrativas del progreso evolucionista cósmico para el compromiso ecoliberacionista se evidencia de manera más sorprendente en los argumentos de Boff. Como ya hemos señalado, Boff se basa en gran medida en las ideas de la cosmología ecológica al defender una conexión entre las preocupaciones de la teología de la liberación y la teología ecológica. Sin embargo, el deseo de Boff de escuchar y responder a los "gritos" de la tierra y los pobres se ven socavados por su propia argumentación. Reflexionando sobre los elementos destructivos de la evolución cósmica, Boff escribe sorprendentemente: "En el proceso evolutivo ... hay caídas, pero son caídas en ascenso. El surgimiento del caos significa la oportunidad para que aparezcan formas de vida más complejas y ricas."¹⁰¹ Aquí, Boff justifica la miríada de formas de destrucción, muerte y sufrimiento que han caracterizado a la historia cósmica (y planetaria) simplemente como el medio para el fin de la complejidad progresiva incesante. Pero si este es el caso, si cada "caída" es simplemente una caída "en el camino hacia arriba", entonces ¿por qué debería alguien preocuparse por la sexta gran extinción, o para el caso, la aniquilación de la especie humana (o, en menos, los elementos "menos aptos" de esta especie)? Después de todo, según la opinión expresada por Boff, ¿su destrucción no acelerará simplemente la llegada de formas de

⁹⁹ As J. Matthew Ashley writes, in raising concern over the presentation of cosmic history in Berry and Swimme's *The Universe Story*, "This narrative scheme allows Swimme and Berry to look with relative equanimity on, say, the Permian extinction—in which over 95 percent of marine species and 70 percent of terrestrial species became extinct. For them this mass extinction, as well as others, can and should be understood as setting the stage for a subsequent explosion of biological innovation. At an earlier point in the book, Swimme and Berry tell the story of how the self-assertion of the first cells supersaturated the earth's atmosphere with oxygen. This led to their demise, but it also forced the creative advance of a bacterium that could metabolize oxygen. If taken as a comprehensive narrative template, why might we not look at an ecological collapse in the coming centuries caused by human excess with equal equanimity? Might we not look with a little more serenity at the dangerous self-assertion of modern technological society?" See Ashley, "Reading the Universe Story Theologically: The Contribution of the Biblical Narrative Imagination," *Theological Studies*, 71 (2010): 887.

¹⁰⁰ Celia Deane-Drummond describes this presentation of cosmic history as an "epic." She contrasts the epic reading of cosmic history with that of the "theodramatic," drawing on Hans Urs von Balthasar. For Deane-Drummond, evolution requires a theodramatic reading of cosmic history, one which is more open to contingency and ambiguity. See Deane-Drummond, *Christ and Evolution: Wonder and Wisdom* (Minneapolis: Fortress, 2009). Throughout her writing, Deane-Drummond emphasizes the importance of cultivating the virtue of wisdom for moral discernment amidst nature's ambiguities. See, for example, Deane-Drummond, *The Ethics of Nature* (Malden: Blackwell, 2004), esp. 214–37.

¹⁰¹ Boff, *Cry of the Earth*, 83.

conciencia más intensamente realizadas? Desde esta perspectiva, los gritos de la tierra y los pobres no deben ser recibidos con cuidado y preocupación, sino con apatía o desprecio descarado.¹⁰²

Por las dos razones expuestas anteriormente, la cosmología ecológica no se presta a la articulación de una teología ecológica de la liberación (y ciertamente no de una manera fundamental). Al menos con respecto al primer problema planteado con respecto a los argumentos de la cosmología ecológica, un discurso más útil es el de la ecología política. Como modo de análisis, la ecología política se refiere al estudio de cómo la organización y el ejercicio del poder (ya sea discursivo, político, económico o metabólico) estructura la relación simbiótica / híbrida entre un sistema social y el ecosistema o ecosistemas a los que pertenece. se relaciona. Además, este modo de análisis presta especial atención a los conflictos sociales y ecológicos que subyacen a la formación y mantenimiento de cualquier patrón dado de estructuración eco-social.¹⁰³ Por ejemplo, el trabajo pionero de Joan Martínez-Alier en ecología política analiza la manera en que los intereses políticos y económicos de las corporaciones multinacionales y sus aliados gubernamentales funcionan para rehacer y, a menudo, degradar el contexto eco-social de las comunidades pobres y marginadas dentro del sur global. Asimismo, el trabajo de Martínez's-Alier destaca las formas en que "el ambientalismo de los pobres" busca desafiar estas formas dominantes de estructuración eco-social.¹⁰⁴

Para la tarea de desarrollar una teología ecológica de la liberación, el discurso de la ecología política es de mucha mayor utilidad que el de la cosmología ecológica. Esto se debe a que mientras la ecología política permanece abierta, en principio, a la posibilidad de afirmar la santidad del orden creado, está profundamente interesada en explorar el desorden de la realidad histórica. En contraste con la observación de Scott con respecto a la cosmología ecológica, el discurso de la ecología política sigue siendo decididamente de este mundo en su orientación. Al resaltar el carácter conflictivo de las formaciones eco-sociales del mundo, el enfoque político-ecológico ayuda a iluminar la presencia concreta o las orientaciones hacia el abuso de poder en el mundo. La

¹⁰² Obviously, this is not Boff's desire. He is clear in his intention and often eloquent in his articulation of the need to hear and respond to the cries of the earth and poor. Indeed, later chapters in *Cry of the Earth* (see esp. chapters 3 - 5) take a more politico-ecological turn that orient his argument toward his stated goal. My point here is that his intention is at odds with the way he appropriates ecological cosmology in a foundational manner.

¹⁰³ Political ecology resists any single definition or method. As Darcy Tetrault observes, political ecology can adopt materialist or constructivist modes of analysis, or develop a third mode that mediates between the first two. See Tetrault, "Three Forms of Political Ecology" *Ethics and the Environment* 22 no. 2 (2017), 1-23.

¹⁰⁴ See Joan Martínez-Alier, *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation* (Northampton, MA: Edward Elgar, 2002).

ecología política, entonces, proporciona un modo de análisis que puede ser útil a la teología al nombrar el carácter eco-social del pecado (o, en consecuencia, la presencia dialéctica de la gracia salvadora de Dios) tal como se manifiesta en el mundo. En esta misma línea, también es necesario un modo de análisis político-ecológico para concretar tanto la forma como el contenido de las opciones por los pobres y la tierra dentro de la realidad histórica.

Para terminar, me gustaría señalar que el compromiso metodológico con la ecología política de la teología cristiana ecoliberacionista debería estar ligado a otros dos compromisos metodológicos. Primero, una teología ecológica cristiana de la liberación debería abrazar un antropocentrismo calificado. Con esto, NO me refiero a un antropocentrismo que sostendría que solo la persona humana entre la creación tiene un valor intrínseco. Más bien, es un antropocentrismo que afirma la necesidad de que la persona humana actúe de manera ética y responsable dentro del orden creado en medio de la emergencia planetaria. En segundo lugar, una teología ecológica cristiana de la liberación debe basar su cultivo de la opción preferencial por los pobres no principalmente en su lectura del "libro de la naturaleza", sino más bien, ante todo, en su lectura del "libro de las Escrituras". Estos son puntos que no puedo desarrollar aquí pero que al menos merecen ser mencionados.

Jorge Costadoat ...

...(jesuita chileno) es doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (1993). Ha sido profesor de Trinidad y cristología, y de Teología latinoamericana de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Se ha desempeñado como Director de la carrera de Licenciatura en Teología en esta universidad (2010-2012) y Director del Centro Teológico Manuel Larraín (2004-2016) en el que, en la actualidad, desarrolla labores de investigación. Ha sido Coordinador de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en América Latina en dos períodos (2000-2004 y 2006-2013). Entre sus publicaciones se cuenta el libro Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos, Santiago 2010; Cristianismo en construcción, Talca 2014; La Iglesia todavía. Fracaso y porvenir de la transmisión de la fe, Santiago, 2014; Francisco Papa. Señal de grandes cambios, Santiago 2014; El impacto del Vaticano II en los jesuitas chilenos. A 50 años del Concilio: 1965-2015, Santiago 2015; Cristianismo en tempestad. Fe, coraje y esperanza, Santiago 2016; Francisco: un papa que mira lejos, Santiago 2017; Ideas para la universidad, con Juan Manuel Garrido, Santiago 2018; Jesús, antes y después de Cristo, Santiago 2019.

Néstor Medina...

...is a Guatemalan-Canadian Scholar and Assistant professor of Religious Ethics and Culture. He engages the field of ethics from contextual, liberationist, intercultural, and Post and Decolonial perspectives. He studies the intersections between people's cultures, histories, ethnoracial relations, and forms of knowledge in religious and theoethical traditions. He also studies Pentecostalism in the Americas. He was the recipient of a First Book Grant for Minority Scholars (2014) and a Project Grant for Researchers (2018) from the Louisville Institute. He is currently working on the ethnoracial relations during colonial Latin America and the influence of religion in those relations.

Néstor has an extensive experience in teaching in a variety of cultural contexts and settings. For the last 12 years, he has participated with the United Church as a part of the People in Partnership program by going to Cuba and teach at the Seminario Evangélico de Teología (SET).

Besides teaching and researching, Néstor enjoys good food from different cultural backgrounds.

Daniel Castillo...

...es profesor asociado de teología en la Universidad Loyola de Maryland. Daniel recibió su doctorado de la Universidad de Notre Dame en 2014. Su trabajo se centra en la intersección de la teología de la liberación y la ética ambiental. Su primer libro, *An Ecological Theology of Liberation: Salvation and Political Ecology*, recibió el premio al mejor libro de la College Theology Society de 2020.



Red
Ecclesia
in America