



Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Teología de la liberación: legado y desafíos para y desde el siglo XXI

-
- 5 ANGEL EDUARDO ROMÁN-LÓPEZ DOLLINGER.: Presentación
-
- 9 ANGEL EDUARDO ROMÁN-LÓPEZ DOLLINGER: Teología clásica de la liberación y educación teológica superior latinoamericana: Presentación de apertura a la Cátedra Juan A. Mackay del año 2023
-
- 33 JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS: La Teología de la Liberación hoy
-
- 53 GERALD WEST: La Biblia como lugar de lucha: El caso de la clase obrera en Sudáfrica
-
- 101 IVONE GEBARA: Un camino más allá de la dogmática patriarcal: Retos para nuestro tiempo desde la ecología y el feminismo

Vida y Pensamiento

ISSN 2215-602X

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Comité Editorial Interno

Dr. Angel Román, Director

Dra. Elisabeth Cook

Dr. Martin Hoffmann

Dra. Ann Hidalgo

Dr. David Castillo



Comité Editorial Externo

DRA. OFELIA ORTEGA

Seminario Teológico de Matanzas, Cuba

DR. PLUTARCO BONILLA

Sociedades Bíblicas Unidas, Costa Rica

DR. JUAN JOSÉ TAMAYO

Universidad Carlos III, España

MSC. SIMONE DOLLINGER

Misión 21, Suiza

DRA. VIOLETA ROCHA

Red Continental por la Paz Latinoamérica, Nicaragua

DR. FRANCISCO MENA

Universidad Nacional, Costa Rica

Vida y Pensamiento es propiedad de la Universidad Bíblica Latinoamericana y se publica desde 1981. Cada número es temático y sus artículos se presentan como un aporte a la reflexión bíblica y teológica desde la realidad latinoamericana y son producto de las investigaciones de docentes de la UBL e instituciones afines. Todas las contribuciones deben ser trabajos inéditos y enviados según las “Instrucciones para autores/autoras” que se detallan en el sitio web de la revista. El Comité Editorial y los árbitros que designe decidirán sobre la publicación de los trabajos presentados. Para información sobre la temática de los siguientes números y fechas de entrega, puede comunicarse al siguiente correo electrónico: publicaciones@ubl.ac.cr

Editorial SEBILA
Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: publicaciones@ubl.ac.cr
www.ubl.ac.cr

Director
ANGEL EDUARDO ROMÁN-LÓPEZ DOLLINGER

♦
Edición de texto
ADRIANA NOEMÍ SALVADOR

♦
Diagramación
LUIS CARLOS ÁLVAREZ MEJÍAS

♦
Esta obra está bajo una licencia de
Creative Commons



ISSN 2215-602X

200

Vida y Pensamiento. - Vol. 43, No. 1
San José, C.R.: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2023.

ISSN: 2215-602X

1. Ciencias teológicas 2. Ciencias bíblicas 3. Pastoral
Publicaciones periódicas

*Teología de la liberación:
legado y desafíos para y desde el siglo XXI*

Vida y Pensamiento
Universidad Bíblica Latinoamericana
Año 2023, Vol. 43, No. 1



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Institución que da continuidad
a las labores educativas iniciadas
por el Seminario Bíblico
Latinoamericano desde 1923.

Presentación

Este número de la revista *Vida y Pensamiento* es muy especial, no sólo por la temática que aborda, sino porque sus contenidos se elaboraron en el marco de la celebración de los 100 años de trabajo teológico de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Desde diferentes perspectivas y experiencias, los artículos de este número se centran en la influencia que ha tenido la teología de la liberación en los procesos de transformación social y en la educación teológica superior. El legado sociopolítico y pastoral de la teología de la liberación es variado y muy complejo, pero sobresale su compromiso histórico de solidaridad activa con los grupos más desfavorecidos de la sociedad y la capacidad que tuvo para promover una disciplina teológica aterrizada en la realidad social. En este contexto, los aportes de este número reflejan los aciertos y desaciertos históricos de la teología de la liberación, así como los desafíos sociales, religiosos y académicos que enfrenta actualmente la educación teológica superior.

Angel Eduardo Román-López Dollinger reflexiona críticamente sobre los procesos históricos, epistémicos y metodológicos de la que él denomina *teología clásica de la liberación*, para diferenciarla de las teologías de la liberación actuales. Según su análisis, para que los procesos de formación académica sean efectivos y coherentes con la función

social del conocimiento teológico, las instituciones de educación teológica deben identificar los desafíos pedagógicos, sociopolíticos y teológicos que exigen los nuevos contextos y movimientos sociales, ya que sólo así puede formar perfiles profesionales con capacidad para contextualizar la praxis cristiana de liberación.

José Ignacio González Faus presenta un análisis sobre los desafíos teológicos y prácticos de la teología de la liberación. Sobre la base de su experiencia docente y pastoral, afirma que, para la teología de la liberación, hablar de Dios significa hacerlo desde la experiencia de exclusión y vulnerabilidad de las víctimas de sistemas sociales injustos. Pero, también es necesario hacerlo desde sus experiencias de fe y desde el compromiso que asumen al involucrarse en las luchas por la reivindicación de sus derechos. Se trata de una teología que profesa (contextualiza) la fe cristiana desde el seguimiento a Jesús.

Desde la experiencia de la teología negra de la liberación en Sudáfrica, *Gerald West* plantea que este enfoque teológico tiene su base en la lectura política de la Biblia, en cuanto que, el texto sagrado, simboliza las luchas de resistencia y esperanza de la clase obrera negra. El referente de su reflexión es el teólogo negro sudafricano Itumeleng Mosala, quien, desde las experiencias de opresión y liberación de la clase obrera negra, desarrolló herramientas metodológicas y analíticas marxistas para la interpretación bíblica, las cuales son la base de una hermenéutica bíblica negra de liberación.

Por último, *Ivone Gebara* aborda un problema fundamental para la teología: superar la dogmática patriarcal que no permite a los seres humanos vivir en armonía con otros seres humanos y con la naturaleza. Según Gebara, el mundo está experimentando un cambio de paradigma estimulado por el feminismo y la ecología, así como por

la crisis del antropocentrismo, el cual se ha quedado sin respuestas para temas y problemas actuales. Este nuevo paradigma está asumiendo responsablemente la interdependencia entre el planeta y las acciones humanas, lo cual también exige contextualizar y diversificar la teología de la liberación.

Esperamos que este número de la revista sea de interés para nuestras lectoras y lectores, y que estimule el diálogo constructivo sobre las actuales teologías de la liberación.

*Angel Eduardo Román-López Dollinger**

Director

* Teólogo anglicano. Es PhD en Teología de la Universität Freiburg en Suiza; Máster y Licenciado en Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Profesor de la Escuela de Teología en el área de Teología Práctica y asesor en investigación en la Universidad Bíblica Latinoamericana. Contacto: a.roman@ubl.ac.cr

Teología clásica de la liberación y educación teológica superior latinoamericana

Presentación de apertura a la Cátedra
Juan A. Mackay del año 2023

ANGEL EDUARDO ROMÁN-LÓPEZ DOLLINGER*

Resumen: La influencia de la teología clásica de la liberación ha sido relevante no sólo para los procesos de transformación social de Latinoamérica, sino también para la educación teológica superior. Este enfoque teológico surgió en una coyuntura latinoamericana específica, caracterizada por la pugna entre el capitalismo y el socialismo. Actualmente está presente en las diferentes teologías que acompañan a los movimientos sociales en sus luchas por la justicia social. Para garantizar que estas teologías sean coherentes con las luchas de nuestros pueblos, es necesario que las instituciones teológicas identifiquen los desafíos de los nuevos contextos y movimientos sociales. Asimismo, es importante revisar los fundamentos epistémicos de la teología clásica de la liberación y, sobre todo, es necesario verificar la pertinencia de su método teológico. Estos aspectos son los que se abordan en esta presentación, como parte de la celebración de los 100 años de compromiso con la formación teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

* Teólogo anglicano. Es PhD en Teología de la Universität Freiburg en Suiza; Máster y Licenciado en Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Profesor de la Escuela de Teología en el área de Teología Práctica y asesor en investigación en la Universidad Bíblica Latinoamericana. Contacto: a.roman@ubl.ac.cr

Palabras claves: teología de la liberación, movimientos sociales, educación teológica, método teológico, coyuntura latinoamericana.

Abstract: The influence of classical liberation theology has been relevant not only for the processes of social transformation in Latin America, but also for higher theological education. This theological approach emerged in a specific Latin American conjuncture, characterized by the struggle between capitalism and socialism. It is currently present in the different theologies that accompany social movements in their struggles for social justice. To ensure that these theologies are coherent with the struggles of our peoples, it is necessary that theological institutions identify the challenges of the new contexts and social movements. It is also important to review the epistemic foundations of classical liberation theology and, above all, to verify the relevance of its theological method. These aspects are addressed in this presentation, as part of the celebration of 100 years of commitment to theological education at the Latin American Biblical University.

Keywords: liberation theology, social movements, theological education, theological method, Latin American conjuncture.

INTRODUCCIÓN

En esta presentación de apertura a la Cátedra Juan A. Mackay del año 2023, la cual se desarrolla en el marco de los 100 años de trabajo teológico de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL)¹, quiero hacer algunas reflexiones sobre el tema de la Cátedra: *La teología de la liberación. Aportes y desafíos para y desde la educación teológica en América Latina y El Caribe*. Este tema es producto de diversas reflexiones realizadas por el Consejo Universitario de la UBL durante la organización de la Cátedra. Nuestro objetivo fue cuestionar – en el buen sentido de la expresión– el impacto de la teología de la liberación en la educación teológica latinoamericana y en las actuales teologías de la liberación. Estas reflexiones se centran en la *teología clásica de la liberación*², la cual se formó hace aproximadamente 50 años, precisamente en la mitad del camino teológico recorrido por la UBL. Por esa razón, en el contexto de la Cátedra, quiero reflexionar sobre las bases epistémicas y metodológicas de la teología clásica de

1 Estos 100 años comenzaron con la Escuela Bíblica de Capacitación para Mujeres, fundada por la misionera Susana Strachan en 1922. En 1923 se constituyó en el Instituto Bíblico de Costa Rica y en 1941 en el Seminario Bíblico Latinoamericano. Desde 1997 se consolidó como la Universidad Bíblica Latinoamericana, con el respectivo reconocimiento estatal del Consejo Nacional de Enseñanza Superior Universitaria Privada (CONESUP) de Costa Rica. Cf. Edgar Salgado García, “El Seminario Bíblico Latinoamericano en la historia de la educación a distancia en Costa Rica”, en *La educación a distancia y virtual en Costa Rica. El desafío de incorporar tecnologías en la enseñanza universitaria*, ed. por Claudio Rama y Nury Bonilla (San José: UTN, 2017), 81-96.

2 Con la expresión *teología clásica de la liberación* me refiero al movimiento teológico que se formó y consolidó en Latinoamérica gracias a dos factores: 1) el contexto sociopolítico de las décadas de 1960 y 1970, y 2) las reflexiones teológicas que resultaron del Concilio Vaticano II, de las conferencias del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y de algunas conferencias y movimientos protestantes. La referencia más conocida de este enfoque es el libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Lima: CEP, 1971).

la liberación, con el fin de identificar los desafíos que plantea a la educación teológica superior y a las actuales teologías de la liberación.

Junto a la influencia de la teología de la liberación en las teologías contextuales, me interesa reflexionar sobre la forma en que este enfoque teológico ha contribuido a la construcción de pensamiento teológico crítico desde la formación teológica. Estos aspectos marcan la estructura de esta presentación. En primer lugar, abordo algunas características del contexto histórico en el que emerge la teología clásica de la liberación y los desafíos teológicos de los contextos latinoamericanos actuales. En segundo lugar, analizo algunas particularidades epistémicas de los sujetos sociales vinculados a la teología de la liberación. En tercer lugar, hago una crítica sobre la pertinencia del método teológico impulsado por la teología de la liberación y sobre la importancia de actualizarlo constantemente. Por último, presento unas conclusiones y desafíos de la teología de la liberación para las instituciones de formación teológica superior.

1. EMERGENCIA HISTÓRICA DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN

La presencia de la teología de la liberación en Latinoamérica y El Caribe significó un cambio fundamental en la responsabilidad sociopolítica del cristianismo local. Este enfoque teológico representó el compromiso profético del cristianismo de base, ya que recuperó su capacidad de denunciar sistemas opresores y anunciar la esperanza y posibilidad de construir sociedades justas. Sobre la base de la reflexión socio-teológica crítica y la lectura política de la Biblia, la teología de

la liberación posibilitó la elaboración de nuevas teologías en y para contextos y situaciones diferentes a las que le dieron origen, pero, sin perder de vista la situación de vulnerabilidad y exclusión social que siguen experimentando muchas personas.

La teología de la liberación también generó cambios sustanciales en los procesos de formación teológica, tanto en el ámbito pastoral y popular, como en la educación superior. En el caso de la educación teológica superior, se auxilió de un paradigma pedagógico diferente al tradicional, en cuanto que tiene su base en la participación dinámica de estudiantes y docentes en los procesos de construcción de conocimiento teológico crítico, colectivo y práctico³. En este contexto, el proceso de enseñanza-aprendizaje se orienta a la formación de perfiles profesionales con capacidad para crear líneas pastorales que respondan, desde la dimensión política de la fe, a las necesidades concretas de los grupos sociales comprometidos con la transformación social.

Ahora bien, tomando como base el hecho de que la teología clásica de la liberación respondió a un contexto social y político específico, cabe plantearse una pregunta que tiene relevancia histórica para el quehacer teológico: ¿Qué tanto cambió el contexto latinoamericano actual con respecto al contexto en el que surgió la teología de la liberación? Responder esta pregunta implica conocer la coyuntura latinoamericana en la que surgió la teología de la liberación. Aunque esa coyuntura estaba representada por diferentes situaciones políticas, económicas, sociales y religiosas, quiero hacer referencia a dos

3 El mayor exponente de este paradigma pedagógico liberador es Paulo Freire y algunos de sus aportes son los siguientes: *La educación como práctica de la libertad* (Bogotá: Convergencia, 1967); *Pedagogía del oprimido* (México: Siglo XXI, 1970); *Las iglesias, la educación y el proceso de liberación humana en la historia* (Buenos Aires: La Aurora, 1974).

aspectos que fueron fundamentales en ese contexto histórico: 1) la guerra fría, la cual reflejaba el conflicto entre el paradigma capitalista y el paradigma socialista; y 2) la presencia de movimientos sociales que se identificaron y comprometieron con un proyecto socialista latinoamericano, el cual se perfilaba como alternativa al capitalismo de esa época⁴.

En relación con el sistema capitalista, cabe recordar que, en esa época, el capitalismo mundial estaba representado por los Estados Unidos y por su política económica de desarrollo, plasmada en el programa *Alianza para el Progreso*, el cual se implementó en 1961, sobre todo con el apoyo del Banco Internacional para el Desarrollo (BID). Esta política generó dependencia económica de los países latinoamericanos con respecto a los Estados Unidos, así como enfrentamientos entre los movimientos sociales y los grupos instalados en el poder local. Esta tensión quedó plasmada en las teorías del desarrollo y en la teoría de la dependencia. Las teorías desarrollistas, expuestas por intelectuales representantes del capitalismo, partían del hecho que los problemas de subdesarrollo se encontraban en el retraso industrial y tecnológico de los países del denominado *Tercer Mundo*, por eso proponían la inversión de capitales en el sector industrial, tecnológico y de servicios.

Algunas teorías desarrollistas proponían que el desarrollo es un proceso marcado por etapas económicas que todos los países deben atravesar, se trata de un desarrollo nacionalista que depende

4 Cf. Ángel Eduardo Román-López Dollinger, “Circularidad hermenéutica y transformación social. Reflexión sobre el método de la teología latinoamericana de la liberación”, en *Símbolos, desarrollo y espiritualidades. El papel de las subjetividades andinas en la transformación social*, ed. por Ángel Eduardo Román-López Dollinger y Heydi Tatiana Galarza Mendoza (La Paz: ISEAT, 2016), 84.

estrictamente de la inversión de capitales extranjeros⁵. Otras teorías del desarrollo, expuestas especialmente por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), explicaban el desarrollo capitalista como una cuestión estructuralista, caracterizada por un sistema de comercio mundial dividido por un sistema económico y político de centro-periferia, donde el centro está representado por países desarrollados y la periferia por países subdesarrollados. Según estas teorías, la inversión de capitales debía estar libre de nacionalismos y de la injerencia política de economías extranjeras⁶.

Por su parte, la teoría de la dependencia estuvo representada por intelectuales que se identificaron con el socialismo. Esta teoría parte del hecho de que la condición de retraso de los países latinoamericanos es producto de las relaciones de dominio-dependencia entre países desarrollados y subdesarrollados, donde el desarrollo de los primeros depende de mantener las condiciones de atraso de los países subdesarrollados. Desde esta perspectiva, el subdesarrollo se consideraba un problema estructural generado por el capitalismo mundial, donde los países dependientes sólo podrían alcanzar su independencia económica, política y social a través de la revolución⁷.

5 Cf. Walt Whitman Rostow, *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*, 2a ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1963); *Estrategias para un mundo libre* (Buenos Aires: Troquel, 1966).

6 Cf. Raúl Prebisch, *Dinâmica do desenvolvimento Latino-Americano* (Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1964); *Transformação e desenvolvimento: a grande tarefa da América Latina* (Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, Serviço de Publicações, 1973).

7 Cf. Helio Jaguaribe, “La asistencia técnica extranjera y el desarrollo nacional”, en *La dominación de América Latina*, ed. por José Matos Mar (Buenos Aires: Amorrortu, 1968), 7-54; Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, “Dependencia y desarrollo en América Latina”, en *La dominación de América Latina*, ed. por José Matos Mar (Buenos Aires: Amorrortu, 1968), 143-180; Fernando Henrique Cardoso y Francisco Correa Weffort, “Ciencias y conciencia social”, en *América Latina, dependencia y subdesarrollo*, ed. por Antonio Murga Frassinetti y Guillermo Boils, 2a ed. (San José: EDUCA, 1975),

Es en este contexto donde la teología de la liberación se constituye en un instrumento para alcanzar el objetivo de transformar las sociedades capitalistas en socialistas, especialmente porque los grupos cristianos de base formaban parte de las masas populares y de los movimientos sociales organizados. Este objetivo se dividía en tres etapas: 1) *concientización social*, para que las masas populares reconocieran su condición opresión; 2) *militancia política*, para insertar a las masas populares concientizadas en la lucha revolucionaria; y 3) *capacitación socialista*, para involucrar a las masas populares en la construcción de un orden socialista con identidad latinoamericana⁸.

2. NUEVOS LUGARES Y SUJETOS TEOLÓGICOS

La coyuntura latinoamericana presentada anteriormente permite identificar el contexto donde la teología de la liberación se compromete a caminar con el pueblo y a luchar junto a él por la justicia social, algo que, hasta ese momento, era una tarea pendiente para la iglesia y la teología. Este desafío teológico y pastoral implicó superar la forma teológica tradicional de comprender la fe cristiana, la cual estaba más vinculada a cuestiones futuristas, angelicales

27-54; Theotonio Dos Santos, “La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina”, en *La dependencia político-económica de América Latina*, ed. por Helio Jaguaribe *et al.*, 12a ed. (México: Siglo XXI, 1980), 141-187.

8 Cf. Pierre Furter, “De la dominación cultural al desarrollo cultural”, en *De la Iglesia y la sociedad*, ed. por Rubem Alves *et al.* (Montevideo: Tierra Nueva, 1968), 111-134; Julio Barreiro, “Dominación, dependencia y ‘desarrollo solidario’”, en *De la Iglesia y la sociedad*, ed. por Rubem Alves *et al.* (Montevideo: Tierra Nueva, 1968), 107-110; Gonzalo Castillo, “La liberación, el nuevo nombre de la paz”, en *De la Iglesia y la sociedad*, ed. por Rubem Alves *et al.* (Montevideo: Tierra Nueva, 1968), 112.

y celestiales, que a reflexionar críticamente sobre la situación de vulnerabilidad y exclusión social que experimentaban especialmente las personas empobrecidas, desempleadas o que tenían puestos de trabajo con salarios indignos. Frente a estas condiciones de injusticia, la teología de la liberación comprendió que, a diferencia de Europa, en Latinoamérica el problema de fondo no era filosófico, sino práctico o pastoral. Aquí es necesario acotar que, como constructo histórico, la teología de la liberación no nace en América Latina sino en Europa. Tanto su epistemología y método, así como sus primeras definiciones del sujeto pobre –formuladas en singular y masculino–, se construyeron desde el imaginario europeo⁹.

Cuando ese imaginario teológico liberador llegó a Latinoamérica, donde las luchas por la justicia social las emprendían movimientos sociales compuestos por personas cristianas empobrecidas, entonces, no es de extrañar que el sujeto pobre tomara otras dimensiones teológicas y pastorales. Ahora, el sujeto pobre se vinculó con Jesús, el siervo sufriente pobre que ejerce su ministerio entre los pobres. Esto generó que algunas personas de los movimientos sociales se descubrieran a sí mismas como los sujetos pobres que luchan por un proyecto liberador que es coherente con el Reino de Dios y su justicia. En consecuencia, a partir de este enfoque teológico, los movimientos sociales tomaron conciencia de que la dimensión política de la fe es una fuerza adicional que motiva a las personas a comprometerse con los procesos de transformación social. De esta forma, se logró vincular la fe a la realidad social de los pueblos latinoamericanos.

Sobre la base de lo expuesto hasta este momento, y en el marco de la celebración de los 100 años de experiencia en la educación teológica,

9 Cf. Román-López Dollinger, “Circularidad hermenéutica y transformación social”, 86-91.

la UBL considera sumamente importante analizar en este momento de su historia el impacto que ha tenido la teología de la liberación en la formación teológica superior. Para la UBL, este enfoque teológico se constituye en un punto de inflexión en la forma de abordar la educación teológica. Es decir, hay un camino recorrido 50 años antes y 50 años después del surgimiento de la teología de la liberación en Latinoamérica. Por esa razón, consideramos necesario detenernos a reflexionar sobre el camino recorrido y los desafíos teológicos y docentes que tenemos. Uno de esos desafíos es conocer la coyuntura latinoamericana actual y, desde los procesos de formación teológica, comprometernos con las diferentes luchas de reivindicación social que emprenden los movimientos y organizaciones sociales.

Aquí es importante señalar que las instituciones de formación teológica tienen la responsabilidad de no quedarse haciendo teología para el pasado. Es necesario que actualicemos las esperanzas que generaron las luchas sociales pasadas, las cuales respondieron a un proyecto liberador específico —representado por el modelo socialista— que ya no está presente. Como docentes y personas teólogas, debemos asumir la responsabilidad de trabajar en la construcción de teologías liberadoras coherentes con los contextos sociales actuales y, sobre todo, es fundamental nuestro compromiso con los sujetos sociales que interactúan en esos contextos. En otras palabras, necesitamos bajar del balcón, salir del escritorio, y hacer la *teología del camino* que nos propuso precisamente Juan Alexander Mackay¹⁰.

Recordemos que, desde sus inicios, la teología de la liberación criticó precisamente la falta de ubicación social de la teología tradicional. Esto significa que, cuando repetimos una teología pasada, sin pasarla por el

10 Cf. *Prefacio a la teología cristiana* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1984).

tamiz de la crítica histórica, por muy teología de la liberación que la consideremos, no será pertinente y, por ende, no funcionará de la misma forma que funcionó en el pasado. Además, vamos a gastar más energía y tiempo en defender argumentaciones teológicas pasadas, que en acompañar los nuevos procesos de liberación que están presentes en los diferentes contextos latinoamericanos. En ese sentido, podemos afirmar que los desafíos de la realidad social actual, así como las diferentes formas que asume actualmente la dimensión política de la fe, exigen más bien fortalecer las actuales teologías de la liberación.

Si hacemos memoria, cuando surgió la teología de la liberación en Latinoamérica, tanto los gobiernos locales como los movimientos sociales eran diferentes a los actuales. La mayor parte de los gobiernos se caracterizaban por la represión social y política. Eran gobiernos militarizados que, con el apoyo económico, político y militar de los Estados Unidos, establecieron la denominada *Doctrina de Seguridad Nacional*¹¹. Si bien es cierto que actualmente existen gobiernos que se construyen alrededor de estructuras militares, también es cierto que ahora las estructuras de poder excluyen y oprimen desde economías globalizadas y controladas por la ideología neoliberal consumista y por la nueva cultura digital mundial. Esas diferentes formas de poder son las que a veces olvidamos cuando seguimos repitiendo una teología de la liberación que fue pertinente para un contexto sociopolítico y económico de hace 50 años.

11 Cf. José Comblin, *El poder militar en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1975); “La nueva práctica de la iglesia en el sistema de la seguridad nacional. Exposición de sus principios teóricos”, en *Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina*, ed. por Enrique Dussel y Enrique Ruiz Maldonado (México: Encuentro Latinoamericano de Teología, 1976), 155-176.

Por otro lado, los movimientos sociales eran muy diferentes a los actuales, tanto en las formas y niveles de organización, como en el compromiso que asumieron con la transformación social¹². Algunos de esos movimientos buscaban la reivindicación de sus derechos sociales y políticos a través de organizarse alrededor de su sector de pertenencia en la producción, servicio o consumo. Otros movimientos sociales buscaban suprimir el sistema capitalista e implementar el socialismo, organizándose en grupos armados o subversivos. Para la teología actual y para la formación teológica, no se trata de intentar explicar si los movimientos sociales del pasado eran más o menos fuertes que los actuales, sino de tener claro que, actualmente, los desafíos sociales requieren nuevas formas de organización social y nuevos proyectos de transformación social. Es sobre esta base donde la formación teológica puede y debe seguir contribuyendo a la transformación social a través de la construcción de nuevas teologías de la liberación, las cuales deben ser coherentes con las luchas presentes de los movimientos sociales.

Actualmente es más complicado para la teología y para la educación teológica visualizar un proyecto común que logre integrar los sueños y luchas por la justicia de los pueblos latinoamericanos. Esto obedece a la complejidad de la realidad social actual y a la falta de utopías integradoras. Por esta razón, cabe preguntarse: ¿Cuál es el proyecto común que puede integrar las diferentes luchas que emprenden los movimientos sociales en la actualidad? ¿Es posible, realmente, tener sólo un proyecto de ese tipo? Si la respuesta es que se requieren

12 Cf. Susan Eckstein, ed., *Poder y protesta popular: movimientos sociales latinoamericanos* (México: Siglo XXI, 2001); Mónica Bruckmann y Theotonio Dos Santos, “Los movimientos sociales en América latina: un balance histórico”, en *Seminario Internacional REG GEN: Alternativas Globalização (8 al 13 de octubre de 2005)*, ed. por UNESCO (Rio de Janeiro: UNESCO, 2005).

diferentes proyectos, entonces, ¿cómo se pueden convertir esos proyectos en una red de resistencia frente a las formas de dominio, exclusión y opresión actuales? Estos aspectos también tienen una complejidad teológica fundamental, pues no basta con decir que el proyecto común es construir el reino de Dios y su justicia, sino, más bien, es necesario explicar las formas sociales que tiene ese proyecto y cómo se puede materializar en las realidades actuales.

En consecuencia, antes de hablar de teologías de la liberación en los contextos actuales de Latinoamérica, debemos tener claro cuáles son esos contextos. Y, dentro de esos contextos, tenemos que identificar los movimientos sociales, las fuerzas de poder que se imponen actualmente y, sobre todo, las luchas y los procesos de transformación social que debe acompañar la teología y la educación teológica. Por esa razón, más que hablar de teología de la liberación, nuestro compromiso docente y teológico debe ser acompañar procesos de liberación.

Quiero hacer un paréntesis en este momento, para compartir la reflexión que hizo un colega teólogo en un encuentro de teología: “¿Por qué nos empeñamos en seguir hablando de teología de la liberación? ¡Ya es necesario tener otro discurso!” Aunque lo dijo en forma irónica, planteó un problema que debemos enfrentar con seriedad. Es necesario que, desde la teología y la educación teológica, elaboremos nuevos discursos teológicos liberadores, tratando de conservar los elementos epistémicos y metodológicos fundamentales de la teología clásica de la liberación, pero respondiendo a los desafíos de las sociedades actuales.

El papel de la teología y de las instituciones teológicas no se fundamenta en generar cambios sociales inmediatos, rápidos, sino en construir pensamiento teológico crítico y perfiles profesionales que

comprendan que los cambios sociales esperados son procesos que se van construyendo en el camino, en el acompañamiento solidario a los grupos y movimientos sociales. Por esta razón, la teología no debe ser, solamente, un acto de reflexión intelectual para decirle a las personas lo que tienen que hacer, sino que debe ser un acto de mediación entre la reflexión teoría y la práctica de la fe, lo cual significa que, como docentes y personas teólogas, debemos estar en ambos lados de esa mediación. Si no estamos en esos procesos de liberación desde esas dos dimensiones, no estamos haciendo teología de la liberación, por mucho que citeamos a los autores y autoras clásicas de esa corriente teológica.

Otro aspecto fundamental, que tiene que ver con lo epistémico, es la cuestión de quiénes son las actoras y los actores teológicos y sociales de la actualidad. Es decir, ¿dónde se encuentran esas *otras personas* que levantan su voz para decir que están presente en las luchas por la transformación social? ¿Dónde y cuáles son los movimientos cristianos de base que están comprometidos con pastorales de la liberación? Esto es fundamental, pues esos espacios son los *lugares políticos* desde donde se puede y debe hacer teología. Esto significa convertir esos lugares políticos en los *nuevos lugares teológicos*, donde se reconoce a los sujetos organizados como posibilidad revelada para transformar la historia. Para la teología y la educación teológica, este reconocimiento de la *otroriedad* (diversidad) como posibilidad teológica transformadora, significa afirmar la *revelación-irrupción transformadora de Dios* en la historia actual. Este encuentro solidario y compromiso empático con el mundo y la perspectiva de las otras personas es lo que conocemos como *alteridad* y lo que nos ayuda a construir un discurso teológico que logra vincular coherentemente los *lugares políticos* con los *lugares teológicos*¹³.

13 Sobre el principio de alteridad y la irrupción de lo otro como posibilidad transformadora, consultar las siguientes obras de Enrique D. Dussel: *Introducción a la filosofía de la liberación*:

3. EL MÉTODO TEOLÓGICO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Otro aspecto importante para la educación teológica superior es reflexionar sobre la pertinencia del método teológico tradicional de la teología de la liberación. En diversas oportunidades, desde la formación teológica, hemos reducido este método a un eslogan que promociona el trinomio *ver, juzgar y actuar*. La dificultad con esto es que se puede generar una interpretación simplista del método cuando no se aborda desde su complejidad, es decir, desde el conjunto de características que le dan vida, sentido y pertinencia. La pertinencia de un método, en cualquier disciplina, no se encuentra en repetir modelos –a manera de recetas– establecidos de antemano, sino que radica en la capacidad que tenga de ser sensible a la actualización o, en otras palabras, que se pueda adaptar a situaciones y contextos diferentes, sin perder sus características fundamentales.

En los procesos de formación teológica –en universidades, seminarios u otros centros de estudio– las personas docentes nos enfrentamos constantemente a la dificultad que implica actualizar el método teológico. En ese sentido, es común que el primer paso del método, conocido como *ver*, se vincule sólo con las ciencias sociales y se separe completamente de la teología. Aquí hay una dificultad metodológica que considero importante analizar, pues las ciencias sociales, en el contexto del método teológico, son instrumentos que nos permiten hacer la mediación teológica con la realidad social actual. Luego, en el segundo paso, denominado *juzgar*, los instrumentos que nos

ensayos preliminares y bibliografía, 5a ed. (Bogotá: Nueva América, 1995); *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 2a ed. (Buenos Aires: Siglo XXI, 2014).

sirven para hacer la mediación teológica son las ciencias bíblicas. Por último, en el tercer paso, conocido como *actuar*, los instrumentos para hacer la mediación teológica son de índole pastoral, y por ello están representados por las diferentes áreas de la teología práctica. Si durante esos tres pasos no está presente la mediación teológica, entonces, es posible que el método no sea pertinente para la teología, entendida esta como disciplina científica¹⁴.

Por esta razón, durante los procesos de formación teológica es más apropiado identificar estos pasos como mediaciones teológicas: mediación socio-analítica, mediación hermenéutica y mediación práctica. De hecho, estas tres mediaciones son hermenéuticas, pues se fundamentan en la interpretación teológica que se hace en cada una de ellas. Ahora bien, estas mediaciones teológicas, por ser hermenéuticas o interpretativas, se constituyen en la construcción formal de la teología, es decir, en el discurso propiamente teológicos. Por esta razón, forman parte del segundo momento de la elaboración teológica¹⁵. El primer momento es la confrontación con la realidad y se caracteriza por el compromiso y solidaridad que asumimos en las luchas que emprenden los movimientos sociales organizados. El segundo momento es hermenéutico y está formado por las mediaciones explicadas arriba, es aquí donde la teología se constituye en un discurso teórico coherente con la realidad del primer momento.

14 Cf. Ángel Eduardo Román-López Dollinger, “Teología Práctica como instrumento de cambio social. Algunas reflexiones teóricas y metodológicas”, en *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, ed. por Ángel Eduardo Román-López Dollinger (San José: SEBILA, 2022), 75-102.

15 Para diferenciar estas tres mediaciones del *círculo hermenéutico* de la filosofía es común encontrarlas representadas por el concepto de *circularidad hermenéutica*. Sobre el *círculo hermenéutico*, se sugiere consultar: Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, 5a ed. (Salamanca: Sígueme, 1993). Sobre la *circularidad hermenéutica*, consultar: Román-López Dollinger, “Circularidad hermenéutica y transformación social”.

El tercer momento es el de la transformación social que se produce a partir de los insumos sociales, bíblicos y pastorales que nos proveen los momentos anteriores¹⁶. La conclusión de este proceso es simple: si la aplicación del método no genera transformación social, el método no es pertinente y debe cambiarse o reformularse.

Antes de cerrar esta parte sobre el método teológico, quiero hacer algunas aclaraciones breves sobre las tres mediaciones que forman parte de la denominada circularidad hermenéutica. En primer lugar, no debemos olvidar que son mediaciones, es decir, instrumentos disciplinarios que nos ayudan a elaborar discursos teológicos coherentes con las realidades que enfrentamos y que se orientan a la transformación social. Son, por así decirlo, una especie de bisagra entre la realidad actual de injusticia y la realidad transformada, constituida por los principios de justicia y equidad social.

En términos de la docencia, las personas estudiantes, quienes provienen de los diferentes contextos que representan la realidad social actual, son quienes nos proveen la materia prima del conocimiento, pues con su experiencia empírica de compromiso cristiano se constituyen en el primer momento del conocimiento teológico. Luego, la formación académica se constituye en el segundo momento, es el encuentro hermenéutico, donde docentes y estudiantes interpretan teológicamente la realidad social y generan líneas pastorales para transformarla en algo mejor. Por último, en el tercer momento del

16 Cf. Ángel Eduardo Román-López Dollinger, “El método de la teología práctica en la formación teológica superior de Latinoamérica y El Caribe. El trinomio práctica-teoría-acción como hilo conductor de la praxis cristiana”, en *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, ed. por Ángel Eduardo Román-López Dollinger (San José: SEBILA, 2022), 181-211; Martin Hoffmann, “Fuentes de la Teología Práctica: Escritura, tradición, experiencia y praxis”, en *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, ed. por Ángel Eduardo Román-López Dollinger (San José: SEBILA, 2022), 105-132.

método, las personas estudiantes regresan a sus espacios vitales, en los cuales ponen en práctica las líneas pastorales que forman parte de su perfil profesional.

No obstante, algunas veces nos saltamos el proceso y cuando vemos una realidad de injusticia, como el empobrecimiento o la exclusión social, recurrimos a discursos teológicos del pasado y, sin la mediación teológica contextual, concluimos: “¡Estos grupos sociales requieren liberación!”. El problema con esta actitud radica en que olvidamos preguntarles a las personas afectadas qué tipo de liberación requieren, cómo la conciben y, sobre todo, cuál es el tipo de compromiso que esperan de nuestra parte. Por eso es importante evitar repetir discursos de liberación de hace 50 años, ya que éstos pueden ser incompatibles con las realidades actuales o puede que no sean prioritarios en este momento. Desde esta perspectiva, la *praxis de liberación*, de la que habló la teología clásica de la liberación, no se puede entender sin comprender la dimensión completa del método teológico latinoamericano.

CONCLUSIONES Y DESAFÍOS

Quiero terminar estas reflexiones recordando que tanto la teología como la educación teológica no son procesos estáticos ni totalmente acabados, sino más bien son procesos dinámicos y en constante construcción. Como personas teólogas y docentes, nuestra tarea debería ser estar presentes activamente en esos procesos, identificando los nuevos contextos y sujetos sociales, reformulando las categorías teológicas y actualizando el método teológico. Esto significa que tenemos la responsabilidad de decidir si nos comprometemos activa

y conscientemente con esos procesos o si nos quedamos enseñando y reproduciendo teologías del pasado.

Según lo anterior, y asumiendo que la teología es un constructo histórico dinámico y en constante transformación, cabe preguntarnos: ¿Es capaz realmente la teología clásica de la liberación de liberar a las personas? Y, si lo hace, ¿de qué las libera? Esto nos lleva a formularnos otra pregunta más compleja y difícil de responder para quienes nos identificamos con la teología de la liberación: ¿Sólo la teología de la liberación tiene la capacidad de transformar la sociedad? Esta pregunta refleja la importancia de pluralizar la teología de la liberación, es decir, en la educación teológica superior se debe tener claro que los procesos que conducen a la transformación social requieren de la presencia de diversas teologías de la liberación, que sean sólidas, pero también dinámicas.

La formulación de diversas teologías de la liberación en los procesos de formación teológica en instituciones de educación superior trae consigo desafíos variados y complejos. En ese sentido, quiero precisar que la base de las reflexiones que he planteado en esta presentación no proviene de mi experiencia pastoral, sino de mi trabajo como docente de teología práctica. Por esa razón, les puedo asegurar que en la docencia tenemos un gran privilegio, porque a nuestras aulas llegan personas de diferentes contextos y representando a diferentes grupos sociales. Estas personas, que ya están comprometidas con procesos de transformación social en sus contextos, son las que nos proveen la información necesaria para actualizar nuestros enfoques pedagógicos y, sobre todo, nuestras teologías, con el fin de que respondan coherentemente a las necesidades de liberación de los grupos sociales que representan. Por eso, el desafío docente no es simplemente proveerles lecturas sobre la teología de la liberación, sino,

más bien, junto a esas lecturas, construir colectivamente instrumentos eficaces que les permitan mejorar su trabajo y así alcanzar el objetivo de transformar la sociedad.

No obstante, uno de los mayores desafíos para la docencia es ser pacientes y tener mucho cuidado cuando analizamos y transmitimos las posibilidades de transformación social que queremos generar a través de la formación teológica. Esto es fundamental, especialmente cuando abordamos temas sociales muy sensibles. Por ejemplo, temas relacionados con la categoría de género. Si centramos los procesos de formación en la asignación de lecturas sobre teología feminista o teología queer, hemos hecho solamente una parte del trabajo. La otra parte, la cual considero más importante, consiste en construir, junto a las personas estudiantes, instrumentos bíblicos, teológicos y pastorales, que les sirvan para realizar las mediaciones pertinentes en sus contextos sobre este tipo de temas. De lo contrario, las personas regresarán a sus realidades con un lenguaje y capacidad de análisis académicamente correctos, pero totalmente extraños para las otras personas y, algunas veces, hasta ofensivos. Los perfiles profesionales que formamos deben tener la capacidad de leer teológicamente los signos de los tiempos, pero también deben ser pacientes y capaces de generar procesos pastorales sólidos orientados a la transformación social.

Espero que estos apuntes personales estimulen la crítica constructiva sobre el papel que ha jugado la teología de la liberación en la formación teológica superior y, por otro lado, confío que estas reflexiones nos ayuden a comprender la responsabilidad docente y teológica que tenemos en hacer que los procesos de transformación social sean más efectivos. Asimismo, espero que las reflexiones de la Cátedra se constituyan en un paso más en la consolidación de las nuevas teologías de la liberación. Considero que esta es una buena forma de

celebrar los 100 años de compromiso educativo de la UBL, así como de evaluar los aproximadamente 50 años de presencia de la teología de la liberación en el contexto latinoamericano y caribeño.

BIBLIOGRAFÍA

- Barreiro, Julio. “Dominación, dependencia y ‘desarrollo solidario’”. En *De la Iglesia y la sociedad*, editado por Rubem Alves, Richard Shaull, Leopoldo J. Niilus, Mauricio López, Julio Barreiro, Furter Pierre, Julio De Santa Ana, *et al.*, 89-110. Montevideo: Tierra Nueva, 1968.
- Bruckmann, Mónica y Theotonio Dos Santos. “Los movimientos sociales en América latina: un balance histórico”. En *Seminario Internacional REGGEN: Alternativas Globalização (8 al 13 de octubre de 2005)*, editado por UNESCO. Rio de Janeiro: UNESCO, 2005. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/reggen/pp13.pdf>
- Cardoso, Fernando Henrique y Francisco Correa Weffort. “Ciencias y conciencia social”. En *América Latina, dependencia y subdesarrollo*, editado por Antonio Murga Frassinetti y Guillermo Boils, 2a ed., 27-54. San José: EDUCA, 1975.
- Cardoso, Fernando Henrique y Enzo Faletto. “Dependencia y desarrollo en América Latina”. En *La dominación de América Latina*, editado por José Matos Mar, 143-180. Buenos Aires: Amorrortu, 1968.
- Castillo, Gonzalo. “La liberación, el nuevo nombre de la paz”. En *De la Iglesia y la sociedad*, editado por Rubem Alves, Richard Shaull, Leopoldo J. Niilus, Mauricio López, Julio Barreiro, Furter Pierre, Julio De Santa Ana, *et al.*, 173-187. Montevideo: Tierra Nueva, 1968.
- Comblin, José. *El poder militar en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Comblin, José. “La nueva práctica de la iglesia en el sistema de la seguridad nacional. Exposición de sus principios teóricos”. En *Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina*, editado por Enrique Dussel y Enrique Ruiz Maldonado, 155-176. México: Encuentro Latinoamericano de Teología, 1976.
- Dos Santos, Theotonio. “La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina”. En *La dependencia político-económica de América Latina*, editado por Helio Jaguaribe, Aldo Ferrer, Miguel S. Wionczek y Theotonio Dos Santos, 12a ed., 141-187. México: Siglo XXI, 1980.

- Dussel, Enrique D. *Introducción a la filosofía de la liberación: ensayos preliminares y bibliografía*. 5a ed. Bogotá: Nueva América, 1995.
- Dussel, Enrique D. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. 2a ed. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.
- Eckstein, Susan, ed. *Poder y protesta popular: movimientos sociales latinoamericanos*. México: Siglo XXI, 2001.
- Freire, Paulo. *La educación como práctica de la libertad*. Bogotá: Convergencia, 1967.
- Freire, Paulo. *Las iglesias, la educación y el proceso de liberación humana en la historia*. Buenos Aires: La Aurora, 1974.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI, 1970.
- Furter, Pierre. “De la dominación cultural al desarrollo cultural”. En *De la Iglesia y la sociedad*, editado por Rubem Alves, Richard Shaull, Leopoldo J. Niilus, Mauricio López, Julio Barreiro, Furter Pierre, Julio De Santa Ana, et al., 111-134. Montevideo: Tierra Nueva, 1968.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*. 5a ed. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP, 1971.
- Hoffmann, Martín. “Fuentes de la Teología Práctica: Escritura, tradición, experiencia y praxis”. En *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, editado por Ángel Eduardo Román-López Dollinger, 105-132. San José: SEBILA, 2022.
- Jaguaribe, Helio. “La asistencia técnica extranjera y el desarrollo nacional”. En *La dominación de América Latina*, editado por José Matos Mar, 7-54. Buenos Aires: Amorrortu, 1968.
- Mackay, Juan Alexander. *Prefacio a la teología cristiana*. México: Casa Unida de Publicaciones, 1984.
- Prebisch, Raúl. *Dinámica do desenvolvimento Latino-Americano*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1964.
- Prebisch, Raúl. *Transformação e desenvolvimento: a grande tarefa da América Latina*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, Serviço de Publicações, 1973.

- Román-López Dollinger, Ángel Eduardo. “Circularidad hermenéutica y transformación social. Reflexión sobre el método de la teología latinoamericana de la liberación”. En *Símbolos, desarrollo y espiritualidades. El papel de las subjetividades andinas en la transformación social*, editado por Ángel Eduardo Román-López Dollinger y Heydi Tatiana Galarza Mendoza, 83-110. La Paz: ISEAT, 2016.
- Román-López Dollinger, Ángel Eduardo. “El método de la teología práctica en la formación teológica superior de Latinoamérica y El Caribe. El trinomio práctica-teoría-acción como hilo conductor de la praxis cristiana”. En *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, editado por Ángel Eduardo Román-López Dollinger, 181-211. San José: SEBILA, 2022.
- Román-López Dollinger, Ángel Eduardo. “Teología Práctica como instrumento de cambio social. Algunas reflexiones teóricas y metodológicas”. En *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, editado por Ángel Eduardo Román-López Dollinger, 75-102. San José: SEBILA, 2022.
- Rostow, Walt Whitman. *Estrategias para un mundo libre*. Buenos Aires: Troquel, 1966.
- Rostow, Walt Whitman. *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*. 2a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Salgado García, Edgar. “El Seminario Bíblico Latinoamericano en la historia de la educación a distancia en Costa Rica”. En *La educación a distancia y virtual en Costa Rica. El desafío de incorporar tecnologías en la enseñanza universitaria*, editado por Claudio Rama y Nury Bonilla, 81-96. San José: UTN, 2017.

Artículo recibido: 18 de marzo del 2023.

Artículo aprobado: 26 de abril del 2023.

La Teología de la Liberación hoy

JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS*

Resumen: Ante la pregunta por el pasado y presente de la teología de la liberación, el autor valora aquello que es definitivo en este movimiento, los elementos con los que ha fecundado a la Iglesia y a la teología y cómo puede y debe ser completada ante nuevos contextos. Con base en las obras centrales de los primeros años de la TL, resalta la historia – particularmente la realidad de quienes sufren - como lugar de revelación y la liberación como utopía permanente. Afirma la vigencia de la TL frente a la realidad de sufrimiento y la opción preferencial de Dios por los pobres que asume carácter cristológico. En su valoración crítica, el autor resalta un excesivo optimismo inicial y la necesidad de abordar no solo la liberación estructural sino también la personal. Para el autor, la TL no solo debe renovarse sino también retomar el fuego inicial que la impulsó.

Palabras claves: liberación, sufrimiento, opción por los pobres, reforma.

Abstract: Faced with the question of the past and present of liberation theology, the author evaluates what is definitive in this movement, the elements with which it has fertilized the Church and theology and how it can and should be completed

* Sacerdote jesuita. Es Doctor en Teología por la Universidad de Innsbruck (Austria). Profesor emérito de la Facultad de Teología de Cataluña. Miembro del Área Teológica de Cristianisme i Justícia. Contacto: gfaus@fespinal.com

in new contexts. Based on the central works of the first years of TL, he highlights history - particularly the reality of those who suffer - as a place of revelation and liberation as a permanent utopia. He affirms the validity of TL in the face of the reality of suffering and the preferential option of God for the poor, which assumes a Christological character. In his critical assessment, the author highlights an excessive initial optimism and the need to address personal liberation along with structural. For the author, liberation theology should not only renew itself but also take up again the initial fire that propelled it.

Keywords: liberation, suffering, option for the poor, reform.

He escrito ya varias cosas sobre la teología de la liberación (TL)¹ y no voy a añadir aquí mucho más. Pido pues que se tomen mis palabras como eso que los ejercicios ignacianos llaman “una repetición”. Repetición que los ejercicios la proponen porque el tema es tan serio y tan importante que nunca estará suficientemente asimilado.

Como hacían los antiguos escolásticos, antes de hablar de algo es mejor definirlo. Esta será nuestra primera parte. Después, por el momento en que hablamos, habrá que responder a esa pregunta hecha a veces con tono malicioso: ¿Qué queda de la TL? Y finalmente, con toda la

1 Algunos textos que pueden consultarse son: “Una tarea histórica: de la liberación a la apocalíptica”, *Sal Terrae* 83 (1995): 717-728; “¿Qué queda de la Teología de la Liberación?”, *Revista Latinoamericana de Teología* 93 (2014): 307-313; “Presentación de la Teología de la Liberación”, en *Re-encantos y Re-encuentros. Caminos y desafíos actuales de las Teologías de la Liberación*, ed. por Daylins Rufin Pardo y Luis Carlos Marrero (La Habana: Centro Oscar Arnulfo Romero, 2017), 4-13.

honestidad posible, estamos obligados a hacer una especie de examen de conciencia preguntándonos cuáles son sus virtudes y cuáles sus defectos.

1. ¿QUÉ ES?

A veces, la mejor definición es una especie de fotografía de lo definido. Comenzaré, pues, enumerando una serie de títulos de libros que me parecen significativos de lo que dice (o, al menos, de lo que quiere decir) la TL. Helos pues aquí, sin más añadido que el de su autor:

1. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente y En busca de los pobres de Jesucristo* (ambos de Gustavo Gutiérrez; el segundo es un estudio sobre la teología de Bartolomé de Las Casas)
2. *Jesucristo liberador* (Leonardo Boff)
3. *La praxis de Jesús* (Hugo Echegaray)
4. *Jesús hombre en conflicto* (Carlos Bravo)
5. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (Jon Sobrino)
6. *El principio misericordia* (Jon Sobrino)
7. *Liberación de la teología* (Juan Luis Segundo)
8. *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres lugar teológico de la eclesiología* (Jon Sobrino)
9. *Teología de lo político: sus mediaciones* (Clodovis Boff)

Esta rápida ojeada a sólo diez títulos pone de relieve una síntesis que cabe en cuatro puntos:

1º. En general, si la teología pretende “hablar de Dios”, *no hay más que un lugar adecuado* para hacer esto (o, al menos, es un lugar que nunca debe faltar cuando se habla cristianamente de Dios). Ese lugar privilegiado

son las víctimas inocentes de la historia. Toda otra teología que pretenda hablar de Dios al margen del dolor de los sufrientes es una teología de la que hay que “liberarse” porque se parece a la teología “de los amigos de Job” que pretendían desentenderse del dolor del inocente y hacerle culpable de su sufrimiento, creyendo que, con ello, defendían a Dios. Pero que, en realidad, como dice el mismo Yahvé al final de la obra “[...] no habéis hablado bien de mí, como mi siervo Job” (42,7)².

El punto de partida del pensar teológico no es, por tanto, la pregunta metafísica griega de “¿Por qué hay ser en lugar de nada?”. Por válida y razonable que parezca, esta pregunta (que antes que pregunta debe ser objeto de una admiración agradecida) queda eclipsada por la otra pregunta de *¿Por qué el mal sobreabunda de ese modo y tiene tanto poder?* Gustavo Gutiérrez explicaba que, si la pregunta del teólogo en Europa puede ser cómo hablar de Dios a un hombre autónomo que se cree casi divino, la pregunta en América Latina es cómo explicar que Dios es Padre a aquel que casi no es hombre. Esta distinción pudo ser pedagógica en los inicios y todavía vale, pero hay que añadir que, con la globalización, las distinciones se difuminan y que el primero y tercer mundo quedan cada vez más relacionados.

2º. En segundo lugar, esa teología está muy vinculada a la persona y al *seguimiento de Jesús*. Incluso cuando se pasa del seguimiento a la fe, esa fe se expresa “desde las víctimas”. La TL parece brotar de lo que dice sobre el juicio final el capítulo 25 de *Mateo*: todo aquello que se hace al necesitado (alimentar, visitar, vestir...) se le hace a Dios, aunque el agente ignore esa identificación. No es casualidad que sea propia de muchos teólogos de la liberación la frase de que “a Jesús sólo se le conoce siguiéndolo”.

2 Para las referencias bíblicas se emplea la quinta edición de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2019).

3º. Por eso mismo es una teología *inevitablemente conflictiva*. Para los poderes de este mundo y sus imperios, pero también para la misma Iglesia: porque en hacer de los pobres el centro de su reflexión sobre sí misma se juega la Iglesia el ser o no ser verdadera Iglesia de Cristo. Esta afirmación puede parecer muy radical, pero Juan Pablo II la retoma en el n.º 8 de la *Laborem Exercens* (en la fidelidad a los pobres se juega la Iglesia su fidelidad a Cristo³); y también había sido anunciada por Juan XXIII en los albores del *Concilio Vaticano II* cuando afirmó que el verdadero ser de la Iglesia era ser “Iglesia de los pobres”⁴.

Inevitablemente, pues, la TL pone a la Iglesia ante la necesidad de una conversión y una reforma muy radicales en las que se juega su verdad como Iglesia de Cristo. Y esto fue, en el fondo, lo que más asustó a la institución eclesial⁵.

4º. Añadamos a esta síntesis rápida un par de eslóganes de Ignacio Ellacuría: *El pueblo crucificado*⁶, que realiza una identificación entre el Crucificado y los pobres de la tierra a través de la figura del Siervo

3 “La Iglesia está vivamente comprometida en esta causa, porque la considera como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la ‘Iglesia de los pobres’” Juan Pablo II, *Carta encíclica Laborem Exercens*, n.º 8 (Roma, 1981).

4 “La Iglesia se presenta como ella es y quiere ser: la Iglesia de todos pero hoy más que nunca, como la Iglesia de los pobres” Juan XXIII, Radiomensaje del 11 de septiembre de 1962, citado por Eloy Bueno de la Fuente, *Eclesiología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998), 42.

5 Remito al capítulo “La teología de la liberación como segunda reforma de la Iglesia” en *El Factor Cristiano* (Estella: Verbo Divino, 1994). Anteriormente publicado como “La Teología de la Liberación como segunda reforma de la Iglesia”, *Revista Catalana de Teología* XV/1 (1990): 139-153.

6 Cf. Ignacio Ellacuría “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórico”, en *Cruz y Resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, ed. por Gustavo Gutiérrez (Ciudad de México: Centro de reflexión teológica Servir, 1978), 49-82.

en el capítulo 53 de *Isaías* y que tiene mucho que ver con la radical proclamación de Pablo a los corintios mundanizados: “[...] sólo quería manifestaros mi saber acerca de Jesucristo, y además crucificado” (1 Co 2,2). El otro eslogan, más filosófico y de tonos zubirianos, define la misión del hombre en la historia como un “hacerse cargo de la realidad” (dimensión cognoscitiva), “encargarse de la realidad” (dimensión práxica) y “cargar con la realidad” (dimensión mística), a la que Jon Sobrino añadirá la de “ser cargados por la realidad”, para subrayar el aspecto gratuito de la lucha liberadora de modo que ésta no pretenda ser una tarea redentora sino una *liberación con espíritu*, título de otra obra de Sobrino⁷. Así se comprenderá mejor la cita de Santo Tomás que recuperó el cardenal Gerhard Müller: “teología no es sólo hablar de Dios sino (sobre todo) hablar de la realidad desde Dios”⁸.

Por eso Monseñor Romero tituló una carta pastoral como “La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia”⁹, enriqueciendo así la definición que dio de la Iglesia católica el *Concilio Vaticano II*: “Sacramento” de salvación, tal como lo presenta la Constitución *Lumen Gentium* n.º 1, al convertirla en sacramento “histórico”. Y volviendo la Iglesia de cara a la historia humana en lugar de vivir de espaldas a ella.

Estas cuatro pinceladas rápidas permiten resumir el mensaje de la teología de la liberación de la siguiente forma: *el verdadero encuentro con el Dios revelado en Jesucristo tiene lugar en la lucha y en el esfuerzo por transformar este mundo –siguiendo a Jesús– en un lugar de justicia, de fraternidad*

7 Cf. Jon Sobrino, *Libertação con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad* (San Salvador: UCA Editores, 1987).

8 Cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* I q. 1 a. 7, en Gerhard L. Müller, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (Barcelona: Herder, 2009), 16.

9 Cf. Oscar Romero, *Cartas pastorales y discursos de Monseñor Oscar A. Romero* (San Salvador: Centro Monseñor Romero, 2007), 39-66.

y de paz. O, con otra formulación menos pretenciosa de Jon Sobrino: en “bajar de la cruz a los crucificados de la tierra”¹⁰. De modo que los teólogos de la liberación harían suyo el apotegma de Nicolás Berdiaev que responde de antemano a todas las acusaciones interesadas de materialismo o reduccionismo de la fe: “el pan para mí es una cuestión material; el pan para mi hermano es un asunto espiritual”¹¹. Y esto no sólo por razones ulteriores de “caridad” sino porque la historia, lejos de ser una dimensión ajena a la religiosidad y a la fe, es más bien, desde el punto de vista cristiano, el lugar privilegiado de la revelación de Dios: “no hay dos historias” (una sagrada y otra profana) sino “una sola historia”, había escrito Gustavo Gutiérrez en su primer libro, que es considerado como el nacimiento de la TL¹².

De aquí surge un último elemento de novedad: si la fe cristiana está de esa manera vuelta a la historia y a las víctimas de la historia (precisamente porque anuncia una meta de la historia: la resurrección), entonces se sigue que no sólo la filosofía podrá ser instrumento de reflexión para el teólogo. También deben serlo necesariamente *las ciencias sociales*. En la TL no se parte de principios abstractos y se baja luego desde ellos a la realidad: se parte de la realidad bien conocida, para poder juzgarla y actuar sobre ella.

Esto llevó a algunos especulativos egóticos a considerar a la TL como una teología “de segunda división”. Pero, además, como en los

10 Cf. Jon Sobrino, *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados* (Santander: Sal Terrae, 1992).

11 Frase citada de forma destacada en el informe sinodal del 2010 de las Iglesias luterana y reformada de Francia: “Solidaires au nom de Jésus-Christ. Quand l’Église reconnaît sa vocation diaconale”. Cf. Isabelle Grellier, “La diaconie: du pain, du soin, de la fraternité, pour les pauvres et pour l’Église”, *Cahiers de l’Atelier* 530 (2011): 31.

12 Cf. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca: Sígueme, 1972).

momentos de gestación de la TL, el catolicismo había desarrollado muy poco las ciencias sociales¹³, fue casi obligado el recurso a los análisis sociales (¡no a sus ideas metafísicas!) de Karl Marx: porque eran los únicos existentes o, al menos, los únicos hechos desde la óptica de los pobres. Ello suministró a quienes no querían escuchar su interpelación, una excusa ideal para rechazar la TL, tachándola de “marxista” o de peligrosamente cercana al ateísmo. Como aquellos que buscaban defenderse de Jesús tachándolo de blasfemo.

Todo esto convierte a la TL en un nuevo testigo de esa “vigencia de la utopía” (pese a ser utopía) que hace de hilo conductor en todo este libro. Si en sus albores la TL pudo parecer ingenua, ya entonces decían sus representantes que ellos no hablaban de libertad sino de “liberación”, para aludir a un proceso constante (H. Assman). Y cuando la TL todavía era una niña en edad de primera comunión, L. Boff comenzó ya a hablar de teología “del cautiverio”, sin abandonar por ello la palabra liberación. Ésta podría no tener lugar (u-topía), pero seguía teniendo vigencia¹⁴.

2. ¿QUÉ QUEDA?

Se ha hecho varias veces la pregunta de qué queda de la TL. Y, como dije antes, se ha hecho por lo general con todo crítico y algo burlón. Una

13 Desde la época de Carlomagno el catolicismo tiene una especie de parálisis congénita que le hace caminar por la historia con “doscientos años de retraso”, como señaló en su entrevista-testamento el Cardenal Martini. Cf. Carlo Maria Martini y George Sporschill, *Coloquios nocturnos en Jerusalén. Sobre el riesgo de la fe* (Madrid: San Pablo, 2008).

14 Esta primera parte reproduce, casi al pie de la letra, las páginas 327-331 de mi libro *Utopía y espiritualidad* (Bilbao: Mensajero, 2015).

respuesta en el mismo sentido irónico podría limitarse a decir que lo que se teme no es la Teología de la Liberación sino el sufrimiento que ella puede suponer. Pero de su carácter profundamente humano pueden dar cuenta estas dos estrofas de un grande y malogrado poeta costarricense, Jorge Debravo, muy anterior a ella: “Sufro tanto que a veces ni siquiera sé si sufro por mí o por el obrero”¹⁵. Esto a niveles individuales. Pero ese dolor tiene que ver con una situación social: “[...] vivimos en un tiempo de vino muy amargo; de calles muy violentas, de esperanza muy pobre. El corazón no cabe, ni a lo ancho ni a lo largo. Ni por dulce ni triste ni salobre”¹⁶. Esto debería llevar a esos preguntantes irónicos a preguntarse a sí mismos cuál era el sentido y la finalidad que daban a su pregunta. No obstante, como no nos toca a nosotros hacer un juicio de intenciones, preferimos encararnos honestamente con la pregunta.

En un congreso celebrado en Brasil en el año 2012 se dio como respuesta: “quedan Dios y los pobres”¹⁷. Era como una forma de decir que queda todo. Pero se puede argüir que Dios y los pobres ya estaban antes de la TL. Matizando un poco esa respuesta se podría decir: queda la predilección de Dios por los pobres y, como consecuencia de esa predilección, queda el hecho de que la cuestión de los pobres no es una cuestión meramente ética, sino cristológica. Así lo formuló el mismo Benedicto XVI cuando intervino en la asamblea de Aparecida¹⁸. Y como consecuencia de eso queda nuestra negativa a reconocer que nos

15 Jorge Debravo, *Antología mayor* (San José: Editorial Costa Rica, 1988), 81.

16 Debravo, *Antología mayor*, 87.

17 Congreso Continental de Teología celebrado en São Leopoldo/RS (Brasil) del 7 al 11 de octubre de 2012.

18 “[...] la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza” Benedicto XVI, *Discurso inaugural de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe* (Aparecida, 2007).

negamos a aceptar esa predilección de Dios y esa presencia de Cristo allí donde Él está y donde quiere ser buscado. Sobre esto último remito a lo que diré en el apéndice, comentando esas excusas habituales de que Dios es de todos porque “todos somos pobres”.

Lo que quizá no se ha dicho tanto es que la TL no era más que la traducción latinoamericana de un problema que había nacido también en Europa con otra formulación cultural y que hoy preferimos olvidar: la doble pregunta de cómo hablar de Dios después de Auschwitz y cuáles son las relaciones entre emancipación y redención. En América Latina se preguntaba más bien cómo decir que Dios es el padre de esos millones de miserables que cada día no saben si podrán comer algo; y cuáles son las relaciones entre “liberación y salvación”. Como se percibe es, en realidad, el mismo problema inculturado en dos universos distintos. Pero en Europa se evaporó pronto mientras que en América Latina cuajó mucho más.

De todos modos, esta pregunta puede servirnos para un aviso importante: todas las hogueras, materiales o espirituales, que encendemos los humanos están sujetas a un proceso como este: una primera explosión inicial que expande el fuego; luego este tiende a irse serenando y amenaza con apagarse si no echamos más leña al fuego. Si la Iglesia es la “siempre necesitada de reforma”, la TL lo es también. Y esta reforma no consiste sólo en adaptarse a circunstancias nuevas sino en reavivar el fuego inicial, en eso que se llama “volver al amor primero”. La Iglesia se ha renovado volviendo a la experiencia inicial de los apóstoles con Jesús, las órdenes religiosas volviendo a la experiencia primera de Francisco con los suyos o Ignacio con su grupo. Parafraseando a Henri de Lubac, “nada nos es dado como posesión sino como tarea y como punto de partida”.

Esquematisando mi exposición, a modo de un discernimiento ignaciano (o de uno de esos balances de “pros y contras”), diría yo lo siguiente:

3. EXAMEN DE CONCIENCIA

1º. En el “haber” de la TL está la universalización y reconocimiento de una expresión antes mal vista: “la Iglesia de los pobres” que recoge enseñanzas muy serias y olvidadas de la mejor traducción cristiana; valga como único ejemplo el increíble discurso del obispo francés Bossuet sobre “la eminente dignidad de los pobres en la Iglesia”¹⁹, donde queda claro que la Iglesia sólo es Iglesia de Dios cuando es Iglesia de los pobres.

Está también la aparición de una serie de mártires, algunos de ellos obispos y alguno ya canonizado, que constituyen el mejor certificado de validez y que —como decía Tertuliano— son “semilla” de futuro. Está también el que todo eso se ha reflejado luego en la práctica de Francisco, obispo de Roma, sobre todo en sus viajes.

Está también (inesperadamente) el influjo de la TL fuera de América Latina, sobre todo en África y en India, donde también ha producido persecución y algún mártir, y el influjo (aún más inesperado) en cierta recristianización de la Europa del Norte descristianizada²⁰. Y, finalmente, (también contra pronóstico) el descubrimiento de las

19 Sermón dado en 1659 por Jacques-Bénigne Bossuet. Cf. Alain Supiot (ed.), *De l'émminente dignité des pauvres* (Paris : Mille et une nuits, 2015).

20 Debido en parte a inmigrantes huidos, por ejemplo, de Chile Pinochet, y a la presencia posterior de algunos pastores en países de Centroamérica como El Salvador y Nicaragua.

ciencias sociales (¡y de la misma economía!) como interlocutores de la teología; de manera que, aunque no se la elimine, la filosofía deja de ser el único interlocutor de la teología y ésta desciende desde sus niveles ontológicos anteriores, a niveles más antropológicos pudiendo así mostrar mejor el carácter de “buena noticia” de Jesús de Nazaret.

Y, aunque esto sea más difícil de precisar, está la transformación sufrida por muchos teólogos de la liberación que, además de su ejemplaridad, han llenado la historia de la Iglesia latinoamericana de nombres de grandes teólogos: Gutiérrez, Libanio, Sobrino, Trigo, Ellacuría, Segundo, etc. Alguno de ellos, además, muy reconocido en Europa.

2º. En el “debe” de la TL hay al menos dos cosas importantes que conviene citar: la primera fue un excesivo optimismo inicial, como el mostrado en las conversaciones con los discípulos y fariseos al preguntar “¿Cuándo serán estas cosas?” o “¿Cuándo llegará el reino de Dios?” olvidando la respuesta de Jesús de que a nosotros no nos toca saber el día ni la hora sino dejarnos invadir por el Espíritu (véase Mc 13; Lc 17,20-22). Esto es lo que pudo dar a entender el nombre de “teología de la liberación” que más que a un imperativo sonaba a una profecía. Por algo, poco después, Leonardo Boff le añadió el nombre de “teología del cautiverio”²¹. Y aquí pudieron encontrar sus enemigos razones para preguntar con tono de superioridad “¿Qué queda de la TL?”. Pero no caían en la cuenta de que eso era como preguntar “¿Qué queda de la tierra prometida?” a aquellos judíos salidos de Egipto y que andaban pasando hambre y sed por el desierto.

También podría señalarse un olvido progresivo de otras esclavitudes muy reales, pero de carácter más individual que estructural: alcoholismo,

21 Leonardo Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación* (Madrid: Paulinas, 1978).

mujeres abandonadas por el marido y que han de sacar adelante los hijos, muchachos de las maras, entre otras. A los humanos nos es muy difícil atender a la vez a las dos dimensiones de lo real, porque nuestros ojos miran siempre los dos en la misma dirección. No es que se negaran esas liberaciones personales, simplemente se las daba por sabidas y así se iban olvidando al no cultivarlas, con la amenaza de un descuido progresivo de la relación entre libertad exterior, estructural y libertad interior personal²². Toda revolución estructural no es un fin en sí misma, sino un medio para una mejor realización personal y comunitaria, y el ser humano es un ser que necesita ser liberado para poder realizarse.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

Saliendo ahora del campo específico de esta charla, me parece importante notar que, si hay una palabra que pueda resumir todo el mensaje del *Nuevo Testamento*, es esta palabra: libertad (o liberación), junto con la palabra amor. No son palabras como las que suelen decirse: adoración, culto, mandamientos, obediencia, etc. Y vale la pena citar unos cuantos ejemplos porque nos permitirán concluir que la TL, bien construida, supone una importante reforma de la manera como muchos cristianos conciben el cristianismo; y no es casualidad que, cuando Lutero quiso reformar la Iglesia, escribió también un texto sobre la libertad del cristiano²³. Pero veamos los ejemplos del *Nuevo Testamento*²⁴:

22 Estaban más presentes al principio, por ejemplo: Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo* (Lima: CEP, 1983).

23 Cf. Martín Lutero, *La libertad cristiana* (Buenos Aires: La Aurora, 1983).

24 Se trata, evidentemente, de textos en que la palabra tiene un sentido global, no sólo sentidos particulares como cuando desea ser liberado de este cuerpo mortal o de la esclavitud social.

- “Para ser libres nos ha liberado Cristo [...]. Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad” (Ga 5,1.13).
- “Porque el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, ahí está la libertad” (2 Co 3,17).
- “Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres [...]. Si, pues, el Hijo os da la libertad, seréis realmente libres” (Jn 8,32.36).
- “La creación, en efecto, fue sometida a la caducidad, no espontáneamente, sino por voluntad de aquel que la sometió; pero latía en ella la esperanza de verse liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios” (Rm 8,20-21).

Curiosamente, el texto de 2 Tm 1,9 tiene dos versiones latinas: una dice que nos liberó y otra que nos salvó: “[...] que nos ha salvado/ liberado y nos ha llamado con una vocación santa”. Esa identidad entre salvación y libertad es otro buen ejemplo de ese carácter globalizador de la palabra “liberación”. De modo que cabe afirmar que toda teología o es “de la liberación” o no es teología cristiana.

Y si éste es el mensaje cristiano y ésta la situación de nuestro mundo, permítanme concluir otra vez con unos versos del poeta antes citado. Pero, esta vez, no unas estrofas, sino un poema concreto en forma –casi– de oración dirigida a Cristo:

Perdona si te doy estos consejos,
sabes que lo hago en calidad de amigo.
Yo no quisiera que las gentes hablen
mal de ti, Cristo.

Por eso te propongo que este año
aún recién nacido
vengas a visitarnos con frecuencia.
Y nos ayudes a buscar caminos.
Podrías darles lecciones a los curas:
recordarles lo que es el cristianismo.
Cambiarles el cerebro a algunos tipos,
a los políticos y a algunos dictadores presumidos.
Podrías darles consejos a los padres y a los hijos.
También podrías traer algunos panes
para los mendigos.
En fin, ya tendrás tiempo de ir pensando
todo lo que hay que hacer en estos sitios²⁵.

¿Y si dijéramos que la teología de la liberación fue como una respuesta a esta plegaria? Habría, entonces, que preguntar ¿“qué queda” o “qué hemos hecho nosotros” con esa respuesta?

APÉNDICE 1

Para que se vea lo elemental y tradicionalmente cristiano de eso de la TL permítaseme citar un texto que no es de ningún teólogo, es de 1945 y es obra de una mujer, la gran poetisa chilena Gabriela Mistral, premio Nobel de literatura²⁶:

25 Debravo, *Antología mayor*, 44.

26 Hay un resumen de ella en la p. 151 de mi libro *Acceso a Jesús* (Santander: Sal Terrae, 2018) tal como la cantaba el cantante Vaquerizo. Entonces (para vergüenza mía) no conocía yo a la verdadera autora.

- ¿De qué quiere usted la imagen? Preguntó el imaginero. Tenemos santos de pino, hay imágenes de yeso, mire este Cristo yacente, madera de puro cedro, depende de quién la encarga: una familia o un templo, o si el único objetivo, es ponerla en un museo.

- Déjeme, pues, que le explique, lo que de verdad deseo.

Yo necesito una imagen, de Jesús, el Galileo, que refleje su fracaso intentando un mundo nuevo, que conmueva las conciencias y cambie los pensamientos, yo no la quiero encerrada en iglesias ni conventos.

Ni en casa de una familia, para presidir sus rezos, no es para llevarla en andas cargada por costaleros, yo quiero una imagen viva de un Jesús Hombre sufriendo, que ilumine a quien la mire el corazón y el cerebro.

Que den ganas de bajarlo de su cruz y del tormento, y quien contemple esa imagen no quede mirando un muerto, ni que con ojos de artista sólo contemple un objeto, ante el que exclame admirado: ¡Qué torturado más bello!

- Perdóneme si le digo, responde el imaginero, que aquí no hallará seguro, la imagen del Nazareno.

Vaya a buscarla en las calles, entre la gente sin techo, en hospicios y hospitales, donde haya gente muriendo, en los centros de acogida en que abandonan a viejos, en el pueblo marginado, entre los niños hambrientos, en mujeres maltratadas, en personas sin empleo.

Pero la imagen de Cristo, no la busque en los museos,
no la busque en las estatuas, en los altares y templos.

Ni siga en las procesiones, los pasos del Nazareno,
no la busque de madera, de bronce, de piedra o yeso.
¡Mejor busque entre los pobres su imagen de carne y hueso!²⁷

¡De qué manera tan sencilla se nos dice dónde está Dios, cómo hay que darle culto, cuál es el significado de Jesucristo y por qué la primacía de los pobres! Y ¿no es eso lo mismo que intenta decir la TL? Por eso la verdadera pregunta no es esa pregunta de si queda algo de ella, sino si nosotros hemos sido fieles o infieles a esa llamada de Dios. Porque excusas para eso son muy fáciles de encontrar, como la que presentaré en el apéndice siguiente.

APÉNDICE 2

Para ayudarnos a comprender hasta dónde puede llegar nuestra capacidad para falsificar al Padre de Jesús, una deformación que sólo Dios sabe si es interesada, pero es indudablemente cómoda, permítaseme evocar un problema lingüístico con el que me he tropezado muchas veces.

Cuando hablas de “los pobres” y de la opción radical por ellos, casi nunca falta la objeción interrogativa del que comenta: “Bueno, claro, pero ¿quiénes son los pobres? Porque en realidad pobres lo somos todos”. Como cantaría Luis Guitarrá: “Cansado, Señor, vengo cansado” de oír esa argumentación.

²⁷ Citado, en línea, por José Manuel Vidal, *Religión Digital* (2020).

De entrada, imaginemos qué ridículo sería si se crease ahora, con motivo de la guerra de Ucrania, una fundación para ayudar a quienes se han quedado huérfanos, y gente acomodada comenzara a decir que también ellos deben participar de esa ayuda porque “todos somos huérfanos”, pues no tenemos aquí a Dios nuestro Padre. ¿Se atrevería alguien a argumentar así?

Pues bien, sin duda existe una pobreza económica y una pobreza ontológica. Pero es hora de que sepamos que cuando la Biblia habla de los pobres se refiere a la pobreza económica. Nuestra pobreza ontológica es designada en la Biblia de modo más bien positivo: como “la imagen de Dios” que siempre tiende a identificarse con el modelo, como cuando Miguel Ángel golpea a su Moisés y le grita: “¡habla!”. O como el heredero que aún no posee la herencia que le corresponde.

Los pobres, en la Biblia y en el lenguaje de Jesús, aluden siempre a la pobreza económica, no a la ontológica. De no ser así, *Amós* nunca habría podido denunciar aquello de que “Venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias” (2,6); ni habría podido apostrofar a los que “[...] convierten en ajeno el derecho” (5,7); ni llamaría “vaca suiza” a la alta dama que tumbada en un lecho pide a su amante: “tráeme otro whisky” (véase Am 4,1. Y perdón por mi traducción, demasiado libre, pero más inteligible hoy).

La lengua catalana tiene una expresión que me parece muy apta para cerrar estas reflexiones: “Tant de bo”. No se trata de un “ojalá” genérico como dice su traducción castellana, sino de una razón muy objetiva de ese deseo: “¡Qué bueno sería!”. Porque sería magnífico si aquella especie de travesura del Dios niño contribuyera a madurar nuestra fe, siempre todavía demasiado infantil.

BIBLIOGRAFÍA

- Benedicto XVI. *Discurso inaugural de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Aparecida, 2007. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html
- Boff, Leonardo. *Teología del cautiverio y de la liberación*. Madrid: Paulinas, 1978.
- Bueno de la Fuente, Eloy. *Eclesiología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.
- Debravo, Jorge. *Antología mayor*. San José: Editorial Costa Rica, 1988.
- González Faus, José I. *Utopía y espiritualidad*. Bilbao: Mensajero, 2015.
- González Faus, José I. *El Factor Cristiano*. Estella: Verbo Divino, 1994.
- Gutiérrez, Gustavo. *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*. Lima: CEP, 1983.
- Gutiérrez, Gustavo (ed.). *Cruz y Resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*. Ciudad de México: Centro de reflexión teológica Servir, 1978.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Grellier, Isabelle. “La diaconie: du pain, du soin, de la fraternité, pour les pauvres et pour l’Église”. *Cahiers de l’Atelier* 530 (2011): 25-31.
- Juan Pablo II. *Carta encíclica Laborem Exercens*. Roma, 1981. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html
- Lutero, Martín. *La libertad cristiana*. Buenos Aires: La Aurora, 1983.
- Martini, Carlo M. y George Sporschill. *Coloquios nocturnos en Jerusalén. Sobre el riesgo de la fe*. Madrid: San Pablo, 2008.
- Müller, Gerhard L. *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*. Barcelona: Herder, 2009.

- Romero, Oscar. *Cartas pastorales y discursos de Monseñor Oscar A. Romero*. San Salvador: Centro Monseñor Romero, 2007.
- Sobrino, Jon. *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Sal Terrae, 1992.
- Sobrino, Jon. *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*. San Salvador: UCA Editores, 1987.
- Supiot, Alain (ed.). *De l'éminente dignité des pauvres*. Paris : Mille et une nuits, 2015.
- Vidal, José M. *Religión Digital* (2020). https://www.religiondigital.org/rumores_de_angeles/quiere-Usted-imagen-iglesia-cristo-semanasanta-cruz_7_2220447951.html

Artículo recibido: 25 de marzo del 2023.

Artículo aprobado: 3 de mayo del 2023.

La Biblia como lugar de lucha

El caso de la clase obrera en Sudáfrica*

GERALD WEST**

Resumen: En 1987, el biblista sudafricano Itumeleng Mosala fue el primer teólogo negro de Estados Unidos o Sudáfrica en defender que la Biblia era intrínsecamente un lugar de lucha de clases. El argumento de Mosala reconocía el valor de la crítica de la redacción, que él amplió para incluir un reconocimiento ideológico de los sectores de clase implicados en la pugna ideológica, lo que le proporcionó un punto de entrada al texto bíblico. Asimismo, las categorías sociológicas marxistas, en particular las nociones en torno al modo de producción, proporcionaron a Mosala recursos con los que asignar una identidad de clase particular a una “voz” concreta. Este ensayo reflexiona sobre la contribución de Mosala y su significado treinta años más tarde, en particular en el contexto sudafricano, y considera el uso que Mosala hace de conceptos marxistas como “modo de producción”, su comprensión de la relación entre texto bíblico y contexto interpretativo, y sus advertencias “proféticas” sobre trabajar con una Biblia ideológicamente incontestable.

Palabras claves: teología negra, identidad de clase, ideología, marxismo, Sudáfrica.

* Este artículo fue publicado originalmente en *Rethinking Marxism*, vol 32, no. 1 (2020): 41-65.

** PhD en Estudios Bíblicos por la Universidad Sheffield (Inglaterra). Catedrático emérito de la Facultad de Religión, Filosofía y Estudios Clásicos de la Universidad de KwaZulu-Natal (Sudáfrica). Contacto: west@ukzn.ac.za

Abstract: In 1987 the South African biblical scholar Itumeleng Mosala was the first black theologian from either the United States or South Africa to argue that the Bible was intrinsically a site of class struggle. Mosala's argument recognized the value of redaction criticism, which Mosala extended to include an ideological recognition of the class sectors engaged in ideological contestation, providing him an entry point into the ideological contestation inherent within the biblical text. Likewise, Marxist sociological categories, particularly notions around mode of production, gave Mosala resources with which to assign a particular class identity to a particular redacted "voice." This essay reflects on Mosala's contribution and its significance thirty years later, particularly in the South African context, and considers Mosala's use of Marxist concepts such as "mode of production," his understanding of the relationship between biblical text and interpretive context, and his "prophetic" warnings about working with an ideologically uncontested Bible.

Keywords: black theology, class identity, ideology, Marxism, South Africa.

La teología negra sudafricana de la década de 1970 asumió o defendió una Biblia ideológicamente alineada con la lucha de raza y clase/raza como clase en Sudáfrica (West 2016, 326-328). Compartiendo la perspectiva de la teología de la liberación latinoamericana, esta primera fase de la teología negra sudafricana trabajó con la convicción de que la trayectoria ideológica o "eje semántico" de la Biblia estaba del lado del "proyecto de Dios" de liberación (véase Croatto 1987; Mesters s.f.). Sin embargo, en la década de 1980, una fase superpuesta pero hermenéuticamente segunda de la teología negra sudafricana defendió una Biblia que era en sí misma, inherente e intrínsecamente, un lugar de confrontación ideológica, un "lugar de lucha" (West 2016, 328-339). El análisis marxista, aunque

evidente incluso en la primera fase (Tutu 1979a), fue un componente distintivo de la segunda fase en la elaboración del argumento de la Biblia como un lugar de lucha.

De hecho, en la segunda fase de la teología negra sudafricana se argumentaba que la Biblia debía ser sustituida por el marxismo. Takatso Mofokeng (1988), en un ensayo fundamental presentado a la Asociación Ecuménica de Teólogos Africanos (EATWOT) en El Cairo, en agosto de 1987 y publicado en el *Journal of Black Theology* en 1988, esbozó por qué la teología negra sudafricana sigue trabajando a regañadientes con la Biblia. La complicidad de la Biblia con el colonialismo misionero y el *apartheid* deja claro, argumentaba Mofokeng, incluso para los sudafricanos negros cristianos, “que la Biblia en sí misma es de hecho un grave problema para la gente que quiere ser libre” (Mofokeng 1988, 37). A continuación, Mofokeng analizó los intentos de los cristianos negros “de localizar y resolver este problema de la Biblia” (1988, 37), y al hacerlo estableció una dialéctica entre la Biblia y el marxismo.

“El enfoque más comúnmente sostenido”, argumentó Mofokeng (1988, 37), “ha sido acusar a los predicadores opresores de hacer un mal uso de la Biblia para sus propósitos y objetivos opresivos. Este mal uso se basa, se argumenta, en interpretaciones erróneas de los textos bíblicos para apoyar o promover intenciones opresivas”. Al responder a este planteamiento, Mofokeng introdujo la diferencia conceptual clave entre la teología negra sudafricana de la primera fase y la de la segunda fase: “Está claro que esta crítica se basa en el supuesto de que la Biblia es esencialmente un libro de liberación. Esta suposición se mantiene a pesar de la evidente presencia en la Biblia de textos, historias y libros que sólo pueden servir a una causa opresiva” (Mofokeng 1988, 37). Frente a la suposición de la primera fase, de que

la Biblia “es esencialmente un libro de liberación”, Mofokeng expone claramente la posición de la segunda fase: “Sostenemos que hay historias y textos que son básicamente opresivos y cuya interpretación (no mala interpretación) sólo sirve a la causa de la opresión. Por el contrario, es (de hecho) su interpretación y uso para la liberación lo que constituiría una mala interpretación y un mal uso” (Mofokeng 1988, 37). Los teólogos negros, argumentó Mofokeng, deben por tanto “abandonar el concepto ideológicamente motivado de la unidad de la Biblia, así como la suposición de que es un libro de liberación *per se*” y al hacerlo “unirse a aquellos cristianos de base que hicieron las distinciones necesarias hace mucho tiempo e identificaron sus textos y los utilizaron excluyendo a otros” (Mofokeng 1988, 37-38).

Según Mofokeng (1988, 37), los biblistas y teólogos negros con formación académica son parte del problema, ya que “han sido introducidos en el universo ideológico del mundo cristiano dominante y opresivo y lo han aceptado”, por lo que intentan “salvar” o “cooptar” textos bíblicos inherentemente opresivos (Mofokeng 1988, 38). Estas tentaciones de utilizar “textos opresivos para los oprimidos sólo sirven a los intereses de los opresores, que desean tener a los oprimidos bajo el mismo universo cultural, espiritual e ideológico que ellos porque lo controlan” (Mofokeng 1988, 38).

Según Mofokeng (1988, 40), otro enfoque del problema de la Biblia ha sido el de los jóvenes negros que “han ido más allá que Steve Biko, que preguntó retóricamente si el proceso de descolonización no debería ir acompañado de un proceso de descristianización de África, un proceso que, de llevarse a cabo con éxito, eliminaría la Biblia de África”. “Los jóvenes negros”, argumentó Mofokeng, “han identificado categóricamente la Biblia como un documento opresivo por su propia naturaleza y hasta la médula (...). Han hecho campaña

celosamente por su expulsión de la comunidad negra oprimida, pero con escaso éxito”. Este fracaso “en renegar de la fe cristiana y, en consecuencia, en librarse de la odiosa Biblia” llevó a Mofokeng a un análisis de cómo el marxismo podría ofrecer recursos para tratar el problema de la Biblia.

1. RELIGIÓN TRADICIONAL AFRICANA, BIBLIA Y MARXISMO

El análisis de Mofokeng (1988, 40) sobre la situación en la Sudáfrica de los años ochenta fue que el fracaso de este proyecto de la juventud negra de librarse de la Biblia “se debe en gran parte al hecho de que no se ofrece ningún depósito o almacén ideológico de fácil acceso a las clases sociales de nuestro pueblo que necesitan desesperadamente la liberación”. Luego identificó las otras opciones disponibles, incluido el marxismo: “Las religiones tradicionales africanas están demasiado atrasadas con respecto a la mayoría de los negros, mientras que el marxismo, en mi opinión, está muy por delante de muchos negros, especialmente de los adultos” (Mofokeng 1988, 40). A falta de una mejor reserva de sustento ideológico y espiritual, la religión cristiana y la Biblia seguirán siendo durante un tiempo indeterminado el refugio de las masas negras por excelencia¹. Mofokeng situó la Biblia dentro de una dialéctica que implica un movimiento anticipado de las religiones africanas tradicionales que pasan, a través de la Biblia, al marxismo. El marxismo tenía la capacidad, según Mofokeng, de proporcionar a las masas las fuentes que necesitaban para luchar contra el capitalismo

1 David Jobling (2005) ofrece una incisiva reflexión de un biblista no sudafricano sobre el análisis de Mofokeng.

colonial de las víctimas del *apartheid*². Para Mofokeng y muchos otros en la lucha contra el *apartheid*, el análisis marxista de la Sudáfrica de los años setenta y ochenta “ofrecía importantes perspectivas sobre el carácter del Estado del *apartheid*” (Helliker y Vale 2013, 25). Tanto la primera como la segunda fase de la teología negra sudafricana se inspiraron profundamente en este análisis marxista (Govender 1987). De hecho, fue el compromiso intransigente con el marxismo de la teología negra sudafricana y la teología Ujamaa tanzana lo que generó tensiones entre estas dos teologías africanas de la “liberación” y otras teologías “africanas” (Mbiti 1979, 88-90; Tutu 1979a, 1979b; Frostin 1988, 34-45, 181-4).

Pero, como lamentaba Mofokeng (1988, 40), el marxismo como reservorio ideológico independiente de la Biblia no era todavía, en la década de 1980, una realidad: “En esta situación de opciones ideológicas muy limitadas, los teólogos negros comprometidos con la lucha por la liberación y conectados orgánicamente con el pueblo cristiano en lucha, han optado por hacer honestamente todo lo posible para convertir la Biblia en un arma formidable en manos de los oprimidos, en lugar de dejar que confunda, frustre o incluso destruya a nuestro pueblo”. Mofokeng hizo un llamamiento a los biblistas y teólogos negros “formalmente formados” para que se alinearan con el “enfoque hermenéutico de los cristianos laicos”, en el que “hermeneutas negros no formados” llevaban su contexto social “a una interacción dinámica y fructífera con la Biblia”, de modo que “los elementos progresistas de la experiencia vital, la historia y la cultura negras interactuaran con la experiencia vital, las historias y las culturas progresistas de algunas comunidades bíblicas”

2 Para un análisis detallado de la “historia de la desigualdad” que ha configurado la Sudáfrica poscolonial, véase Terreblanche (2002).

(Mofokeng 1988, 39-41). Los biblistas y teólogos negros “que están orgánicamente conectados con las comunidades hermenéuticas cristianas mencionadas, pero que también están con los dos pies en la lucha por la liberación, no ven con malos ojos este enfoque hermenéutico de los cristianos laicos”, insistió Mofokeng, sino que “por el contrario, elevan el ejercicio hermenéutico anterior a un nivel formal superior” (Mofokeng 1988, 41), uniéndose a las masas negras “para afirmar su reivindicación de la Biblia como arma de lucha ideológica y espiritual por la liberación”. A medida que afirman esta reivindicación, continúa Mofokeng, “surge un nuevo tipo de lucha, a saber, la lucha por la Biblia o, para ser más precisos, la lucha por el control de la Biblia” (1988, 39).

Mofokeng no desarrolló cómo entendía la tarea de elevar la práctica hermenéutica laica a un nivel superior, pero su camarada y compañero de diálogo, Itumeleng Mosala, sí lo hizo. Mosala (1989a) retomó la tarea hermenéutica donde Mofokeng la dejó, utilizando la teoría y el método marxistas para construir una hermenéutica bíblica histórico-materialista de la liberación. Sin embargo, Mofokeng tenía claro que las “herramientas analíticas” forjadas por la teología negra en colaboración con las masas de cristianos negros laicos debían servir a lo que Marx (2010, 175) denominó “el suspiro de los oprimidos” y a lo que Mofokeng (1988, 41) se refirió como la “historia de dolor, miedos y esperanzas” contada por “los oprimidos de este mundo”:

Utilizando estas herramientas analíticas como miembros de una raza silenciada, marginada y a veces ignorada, descubren a las personas silenciadas, ignoradas y marginadas de la Biblia y desarrollan una afinidad con ellas. También descubren el texto que hay detrás del texto de la Biblia, un texto que ha sido silenciado pero que habla a través de este silencio sobre las luchas de las personas silenciadas y

marginadas de la Biblia. Como miembros de un pueblo cuya historia de dolor, miedos y esperanzas ha sido suprimida, sus cicatrices físicas y psicológicas, junto con las herramientas analíticas que han elegido, les permiten descubrir las historias suprimidas y olvidadas de los débiles y los pobres de la Biblia. Según ellos, éstas parecen ser las historias en las que Dios se identifica con los olvidados y los débiles y los rescata activamente de los márgenes del mundo social. Es a través de estas historias que Dios, el creador de los humanos, se manifiesta como el Dios de los oprimidos y es reconocido como tal. Este Dios creador actúa encarnado en Jesús para poner fin a la enemistad rampante en la creación y devolver la humanidad real a las personas. Sólo la lectura de estas historias del Dios oprimido entre los oprimidos de este mundo fortalece la fe atormentada de los oprimidos de nuestro tiempo, además de aumentar la calidad de su compromiso con la lucha física por la liberación. Este descubrimiento constituye la liberación de la Biblia de las garras de los dominantes del redil cristiano, que imponen a los oprimidos las historias que justifican sus victorias (Mofokeng 1988, 41).

Mofokeng reconoció y ofreció una forma teológica al suspiro de los oprimidos. Mosala proporcionaría herramientas metodológicas y analíticas marxistas al servicio de este suspiro con una hermenéutica bíblica apropiada de la liberación. Yo apelo a la noción de Marx de “el suspiro del oprimido” porque creo que es un componente significativo en la dialéctica de las formas africanas de marxismo. Así que antes de pasar a la contribución hermenéutica marxista de Mosala, quiero hacer una pausa y reflexionar más sobre el *continuum* o la dialéctica invocada por el argumento de Mofokeng sobre las religiones tradicionales africanas que estaban “muy por detrás de la mayoría de los negros, mientras que el marxismo”, en su opinión, estaba “muy por delante de muchos negros” (Mofokeng 1988, 40). La

formulación de Mofokeng es sugerente, pues construye una dialéctica tensa entre la Biblia y la religión tradicional africana (en el pasado) y el marxismo (en el futuro). Aunque Mofokeng no optó por una formulación marxista de la dialéctica, podríamos reformular esta triple dialéctica como una dialéctica entre el suspiro de los oprimidos, el opio del pueblo y el marxismo.

Mi formulación es provocativa, pero capta algunas de las impugnaciones dentro de las apropiaciones del marxismo “clásico” por parte de la teología negra africana –y específicamente sudafricana–. Como argumentó Per Frostin (1988, 182), hay una serie de diferencias entre las teologías africanas de la liberación (específicamente la teología ujamaa y la teología negra sudafricana) y lo que él denominó “marxismo clásico”. De especial relevancia para mi argumento aquí son dos de las cuatro diferencias que Frostin identificó en su cuidadoso análisis de las formas “tercermundistas” –y específicamente africanas– de la teología de la liberación: a saber, “la dimensión cultural de la opresión” y “la creatividad de los oprimidos” (Frostin 1988, 182). Frostin citó el incisivo análisis de Cornel West, que se interrelaciona con las realidades culturales y las capacidades creativas de los pueblos oprimidos:

Aunque los marxistas han considerado a veces a los oprimidos como agentes políticos o económicos, rara vez los han visto como agentes culturales. Sin embargo, sin esta visión no puede haber una concepción adecuada de la capacidad de los oprimidos: la capacidad de cambiar el mundo y mantener el cambio de forma emancipadora. Y sin una concepción de dicha capacidad, es imposible imaginar, y mucho menos crear, una sociedad socialista de libertad y democracia. Es, en parte, el legado de la Ilustración europea –la incapacidad de creer en las capacidades de los oprimidos para crear productos

culturales de valor y grupos opuestos de valor— lo que se interpone entre el marxismo contemporáneo y los oprimidos (Frostin 1988, 183)³.

La teología negra sudafricana de la década de 1980 luchó con la relación entre las formas marxistas de análisis económico y las formas africanas de análisis cultural (Tlhagale 1985; Chikane 1985), sobre todo porque la “raza” era una característica distintiva tanto de la clase como de la cultura en la Sudáfrica del *apartheid*. La religión africana tradicional, junto con sus formas “cristianas”, especialmente evidentes en las Iglesias Independientes Africanas, era un componente integral de la lucha analítica, dado que las Iglesias Independientes Africanas eran los principales emplazamientos de la clase trabajadora negra (Mosala 1985, 1986a). Según Mosala (1996, 54; escrito por primera vez en 1989), estos lugares no sólo eran “iglesias de la clase obrera negra por excelencia”, sino también lugares de lo que Mosala denomina “hermenéutica de la mistificación” (Mosala 1996, 57), o lo que yo prefiero, siguiendo a Marx, y el análisis de Jan Rehman, llamar “lugares del suspiro de los oprimidos”.

2. EL SUSPIRO DEL OPRIMIDO

Dios te salve, Reina santa, Madre de misericordia,
nuestra vida, nuestra dulzura y nuestra esperanza.
A ti clamamos,
pobres hijos desterrados de Eva;
a ti enviamos nuestros suspiros,

3 Véase también West 1984, 17.

luto y llanto en este valle de lágrimas.
 Vuélvete entonces, misericordioso abogado,
 tus ojos de misericordia hacia nosotros;
 y después de este nuestro destierro,
 muéstranos el fruto bendito de tu vientre, Jesús.
 Oh clemente, oh amorosa,
 Oh dulce Virgen María.

—“Salve, Santa Reina”

La oración mariana “Dios te salve, Santa Reina”, conocida en su versión latina como *Salve Regina*, suele recitarse después de completas y es, por tanto, especialmente un himno de la noche. Data al menos del siglo XII, por lo que es considerablemente anterior a Karl Marx. De hecho, esta oración, como argumentaré, bien podría haber sido uno de sus intertextos.

Los católicos, y en particular las mujeres de fe católica, llevaban siglos recitando esta oración antes de que Marx hablara del “suspiro de la criatura oprimida”. No he podido encontrar a nadie que argumente una relación o alusión directa entre el “Seufzer der bedrängten Kreatur” de Marx y la versión alemana de “Hail, Holy Queen” (Zu dir rufen wir verbannte Kinder Evas; zu dir seufzen wir trauernd und weinend in diesem Tal der Tränen), pero existe una conexión bíblica. En un perspicaz análisis de la crítica de Marx a la religión, el erudito marxiano Jan Rehmann cuestiona gran parte de la historia de la recepción del tan citado eslogan de que la religión “es el opio del pueblo”. Al considerar el contexto de la frase, sostiene Rehmann, “el panorama cambia considerablemente”. Rehmann (2013, 6; citando a Marx 2010) sitúa esta frase en su contexto literario dentro de la obra temprana de Marx, centrándose, específicamente, en “las dos frases

que la preceden” en la introducción de Marx a *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: “La angustia religiosa [das religiöse Elend] es al mismo tiempo la expresión de la angustia real y también la protesta contra la angustia real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida [Seufzer der bedrängten Kreatur], el corazón de un mundo sin corazón, del mismo modo que es el espíritu de las condiciones sin espíritu”.

Rehmann (2013, 6) plantea a continuación una serie de preguntas retóricas:

¿No es el suspiro una condición previa y el fundamento mismo de la resistencia de las clases explotadas y marginadas? ¿Pueden los marxistas prescindir de la religión cuando ésta constituye una de las principales formas de protesta contra la miseria y el sufrimiento reales? ¿No significaría eso que el marxismo se aísla de los movimientos populares de protesta en la sociedad? Además, es muy probable que la expresión “suspiro de la criatura oprimida” tiene origen bíblico.

La frase “puede rastrearse”, argumenta, “a través de *La esencia del cristianismo* de Ludwig Feuerbach y el místico alemán Sebastian Frank” hasta el texto bíblico de la carta a los *Romanos* en la que Pablo “describe cómo la creación entera ‘ha estado gimiendo con dolores de parto hasta ahora’ y también que nosotros ‘gemimos interiormente mientras esperamos (...) la redención de nuestros cuerpos’” (Rehmann 2013, 6).

Elaborando su comprensión del argumento de Marx aquí, Rehmann (2013, 7) señala que “no hay ningún marcador en el texto que indique una oposición lingüística entre el ‘suspiro’ y el ‘opio’”. Lo importante es que

incluso si Marx nunca lo hace explícito, contiene la conclusión de que el “suspiro de la criatura oprimida”, debido a su inmediatez y distancia de una “negación determinada”, debe conectarse con un análisis crítico de la explotación y la opresión, y una estrategia racional para superar las causas estructurales de la miseria y el sufrimiento.

Esta comprensión de que “el suspiro de los oprimidos” requiere un análisis crítico de la explotación y la opresión —precisamente para evitar que la religión se convierta simplemente en “el opio del pueblo”— se hace más fácilmente evidente dentro del contexto discursivo más amplio del ensayo de Marx, que no es estrictamente hablando un ensayo sobre la religión, sino, como sostiene Rehmann (2013, 7), un llamamiento a los filósofos hegelianos “para que abandonen su ficción sobre la religión, la limitación obsesiva de su crítica al dominio de la religión”:

Marx pide a los filósofos críticos que dejen de obsesionarse con desmontar la “forma sagrada del auto-enajenamiento humano” y pasen a una crítica del “valle de lágrimas, cuyo halo es la religión”, para desenmascarar el auto-enajenamiento humano ya no en sus formas sagradas, sino en sus formas seculares: el “criticismo del cielo” debe convertirse en la “crítica de la tierra”, la crítica de la religión en la “crítica del derecho”, la crítica de la teología en la “crítica de la política” (Rehmann 2013, 7-8)⁴.

Pero habiendo invocado la religión, dice Rehmann, Marx pide un cambio, siguiendo la cuarta tesis sobre Feuerbach, “para analizar ‘la lucha interna y la contradicción intrínseca’ del mundo real, su ‘base

4 La metáfora del “valle de lágrimas” de Marx es otra alusión, al parecer, a la oración mariana “Dios te salve, Santa Reina”.

secular” –o, como diría Marx en *El Capital*–, para analizar “el núcleo terrenal de las nebulosas creaciones de la religión” (Rehmann 2013, 7-8). Según Rehmann, Marx se aleja de la crítica de la religión, pero “retoma el modelo de la crítica de la alienación religiosa y lo aplica a las formas seculares de la ideología”, en particular “la crítica del mercado capitalista ‘fetichizado’ y sus relaciones de producción subyacentes” (Rehmann 2013, 8). Como señala Rehmann (2013, 8), en los *Manuscritos económicos y filosóficos*, “Marx sostiene que el producto del trabajo se aleja de los trabajadores y se enfrenta a ellos como un poder extraño, como en la religión. El verdadero Dios de la sociedad burguesa es el dinero, observa; domina a los seres humanos, que se inclinan ante él, y degrada a los dioses tradicionales convirtiéndolos en mercancías”. En *El Capital*, señala Rehmann, Marx recurre de nuevo a la Biblia⁵ ilustrando la omnipotencia del dinero con una referencia, en latín, al libro del *Apocalipsis* combinando los versículos 17,13 y 13,17, y argumentando que la sociedad burguesa ha entregado su poder y autoridad a la “bestia”.

Itumeleng Mosala también se volvió hacia la Biblia, para apartarse de ella hacia las luchas económicas sistémicas que la sustentan, que residen dentro de su construcción redaccional y que, a menos que se desenmascaren con recursos metodológicos marxistas, convierten el suspiro de los oprimidos en un opiáceo en lugar de la hermenéutica resistente y resistente que podría ser.

5 Para un análisis detallado de cómo Marx y el marxismo han abordado la Biblia, véase el trabajo en curso de Boer 2003, 2005, 2007a, 2007c.

3. LAS IGLESIAS INDEPENDIENTES AFRICANAS COMO LUGARES DE LUCHA INTERPRETATIVA

La Biblia desempeña un papel crucial en la vida de la clase trabajadora negra de Sudáfrica. Tiene tal influencia en las mentes y los corazones de la mayoría de ellos que a menudo no pueden permitirse el lujo, como los miembros de otras clases y razas, de elegir ser o no ser cristianos (...). Esta situación se da con mayor fuerza entre los miembros de las Iglesias Independientes Africanas. Puede ser algo natural que sea así con estas iglesias, ya que están formadas predominantemente por las clases bajas de la clase trabajadora negra (Mosala 1996, 43).

Basándose profundamente en el trabajo de “estudios culturales” de orientación marxista del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos (CCCS) de la Universidad de Birmingham en Inglaterra (Schulman 1993), Mosala (1996, 45) analizó la hermenéutica bíblica de las Iglesias Independientes Africanas (AIC) dentro de una concepción histórico-materialista de los estudios culturales como “una configuración cultural en articulación con otras configuraciones sociales más amplias”. Para Mosala (1996, 45; citando a Johnson, Critcher y Clarke 1980), siguiendo la formulación del CCCS, “la cultura es la manera, las formas, en que los grupos ‘manejan’ las materias primas de su existencia social y material”. Y los AIC “pueden entenderse como una subcultura (...) relacionada con, y distinta de, tanto la cultura de la clase trabajadora negra como la cultura dominante [de los colonos blancos del *apartheid*]” (Mosala 1996, 46).

Invoco el análisis de Mosala (1996, 47) sobre las AIC porque a continuación se pregunta si existe “una forma particular de apropiación de la Biblia que refleje esta manera sub-culturalmente distintiva de ‘manejar’ la materia

prima de su existencia”. Mosala insistió en que la necesidad de estudiar esta cuestión se ve acentuada por la analítica teórica del CCCS:

Negociación, resistencia, lucha: las relaciones entre una cultura subordinada y una dominante, dondequiera que se sitúen dentro de este espectro, son siempre intensamente activas, siempre de oposición, en un sentido estructural (...). Su resultado no viene dado, sino que se hace. La clase subalterna aporta a este “teatro de la lucha” un repertorio de estrategias y respuestas, tanto de supervivencia como de resistencia. Cada estrategia del repertorio moviliza determinados elementos materiales y sociales reales: los convierte en los soportes de las diferentes formas en que la clase vive y resiste su continua subordinación (Mosala 1996, 47).

La “investigación preliminar” de Mosala, que requiere “un estudio más completo y detallado”, como él mismo reconoció, se refiere a la hermenéutica bíblica de los AIC como “la hermenéutica de la mistificación” (Mosala 1996, 55, 57). Los AIC, al carecer de “un conocimiento alfabetizado de la Biblia”, derivan su conocimiento de la Biblia “no de los propios textos bíblicos”, sino que “tienen un conocimiento oral de la Biblia”, la mayor parte del cual “procede de la socialización en las propias iglesias al escuchar oraciones y sermones”, apropiándose de la Biblia “en términos de lo que representa: una autoridad canónica” (Mosala 1996, 55).

Mosala (1996, 55) reconoció que sectores de la cultura de la clase trabajadora negra –como los movimientos Madodana (gremios masculinos) y Manyano (gremios femeninos) dentro de las iglesias históricamente iniciadas por misioneros/colonos, incluida su propia Iglesia Metodista, que “se apropian de la Biblia en términos de su contenido”– habían sido “asimilados a una cultura de lectura de

la Biblia”. La alfabetización aumenta la capacidad de “abordar la contradicción de clase” en el texto bíblico, sacando “armas en gran medida de las experiencias del lugar de trabajo”. Aunque no está precisamente claro lo que Mosala estaba argumentando aquí, parece que la capacidad de leer la Biblia como texto permite que la “lucha” en el lugar de trabajo se comprometa con la “lucha” en “los propios textos bíblicos”. Una “Biblia no leída” es el problema para los AIC: las “mistificaciones generadas por el estatus autoritario de una Biblia no leída”, aunque “les permite negociar su realidad e incluso resistir a las fuerzas de embrutecimiento a las que se enfrenta toda la clase”, no facilita el acceso a las “armas hermenéuticas (...) de las experiencias concretas del lugar de trabajo”. En lugar de que la lucha en el lugar de trabajo se relacione con la lucha dentro de los textos bíblicos, los AIC –a diferencia de sus primos de clase obrera más alfabetizados– utilizan los “símbolos africanos y los discursos [tradicionales]” que caracterizan su fe AIC para relacionarse con “los misterios de la Biblia”.

Si bien Mosala (1996, 55) tiene claro que los movimientos confesionales alfabetizados del cristianismo sudafricano, en concreto los movimientos Madodana y Manyano, representa “una mejor oportunidad de permitir a sus portadores encontrar una solución a la problemática de toda la clase de la que son miembros”, aún se necesitan otras “herramientas” o “armas hermenéuticas, situadas externamente en la cultura matriz de la clase trabajadora negra” antes de que “pueda esperarse la transformación”. Lo que Mosala busca, pero no encuentra en las AIC, es una “deliberación hermenéutica en la manera en que el movimiento se apropia de la Biblia desde la perspectiva de una raza dominada” (Mosala 1996, 56).

Mosala continuaría en su obra principal forjando las “armas hermenéuticas” necesarias como contribución de los teólogos negros

que son a su vez intelectuales orgánicos de la clase obrera negra. Pero antes de pasar a esta contribución, es importante reconocer el privilegio epistemológico que Mosala concedió a los AIC. Aunque a Mosala (1996, 55) le preocupaba el compromiso en gran medida “simbólico” entre el contexto sociocultural de la clase obrera AIC y una Biblia icónico-semiótica, lamentando su falta de capacidad para comprometerse con el detalle del texto bíblico, afirmaba su realidad como el sitio/texto primario del suspiro de los oprimidos: “¿No deberíamos”, preguntaba Mosala, “al examinar la hermenéutica bíblica de las AIC, ampliar nuestro concepto de texto para incluir el texto histórico de la vida de los propios miembros?” (Mosala 1996, 57). La aspiración encarnada de los oprimidos es el “primer texto”, la Biblia es el “segundo texto”⁶.

En este trabajo seminal sobre el desarrollo de una hermenéutica bíblica negra de la liberación, Mosala situó el texto histórico de las vidas de la clase trabajadora negra —representada por excelencia por la subcultura AIC⁷— como punto de partida hermenéutico de una hermenéutica bíblica negra de la liberación. Quienes están comprometidos con las luchas de los negros oprimidos y explotados “no pueden ignorar”, insiste Mosala (1986b, 197), “la historia, la cultura y las ideologías de los negros dominados como su principal punto de partida hermenéutico”. Sin embargo, para que la Biblia se convierta en un “arma” de lucha en manos de la clase obrera negra, la Biblia no puede entenderse “como un contenedor inocente y transparente de un mensaje o mensajes” (Mosala 1989a, 40, 41,

6 Una máxima de las teologías de la liberación sostiene la teología como reflexión crítica (el segundo texto) sobre la praxis de la vida (el primer texto). Véase Gutiérrez (1973, 6) y Bonino (1975, 61).

7 Mosala (1986a, 98-9) expone un argumento similar con respecto a las “religiones tradicionales africanas”.

193; véase Mofokeng 1988, 40). De hecho, como Mosala (1989a, 41) argumenta extensamente, es precisamente esa comprensión no ideológica de la Biblia “la que ha hecho que los teólogos negros y de la liberación no sean conscientes –o, más correctamente, se apropien de lo contrario– de la presencia y significado de la opresión y los opresores, la explotación y los explotadores en las prácticas que son realmente los textos bíblicos”.

Servir al anhelo de la clase trabajadora negra –encarnado más claramente en la hermenéutica de la mistificación de las AIC– requiere, según Mosala (1989a, 32), las fuentes marxistas de “un trabajador cultural revolucionario”. Además, “mi objeción fundamental a la hermenéutica bíblica de la teología negra” (en su primera fase), afirma Mosala, “es que no sólo adolece de una ‘comprensión no estructural de la Biblia’ [véase Gottwald 1985, 5], sino que –como consecuencia y como razón– también adolece de una comprensión no estructural de la experiencia y la lucha negras”. La teología negra hasta la fecha ha fracasado, argumenta Mosala, en lo que Terry Eagleton (1981, 113) ha denominado “la triple tarea de un trabajador cultural revolucionario”:

Según Eagleton, un trabajador cultural revolucionario debe (1) participar en la producción de obras y acontecimientos, pretendiendo con ello los efectos acordes con la victoria del socialismo; (2) funcionar como crítico, exponiendo las estructuras retóricas de las obras y combatiendo cualquier engaño que se pretenda a través de ellas; (3) interpretar obras y acontecimientos “a contrapelo”. Presumiblemente, al hacer este último comentario Eagleton pretende recordarnos que la apropiación de obras y acontecimientos es siempre un proceso contradictorio que encarna alguna forma de “lucha” (Mosala 1989a, 32).

Los teólogos negros, formados formalmente en la disciplina crítica de los estudios bíblicos, no tienen excusa, argumenta Mosala, y sin embargo no han sabido reconocer que las tres tareas de un trabajador cultural revolucionario –“proyectiva, polémica y apropiativa” (Eagleton 1981, 97)– están interrelacionadas:

Nunca se insistirá lo suficiente en la interrelación de las tareas de un trabajador cultural revolucionario. No cabe duda de que la teología negra es “proyectiva” y “apropiativa”, aunque de forma vaga y poco precisa, en su uso de la Biblia. Ciertamente, no es polémica –en el sentido de crítica– en su hermenéutica bíblica. Más bien se apropia de temas del Éxodo, la profecía y la tradición de Jesús para ponerlos al servicio de un proyecto de liberación. Enlista acríticamente las estructuras retóricas que encierran y circunscriben esos temas –y que tienen una tendencia inherente a producir efectos políticamente indeseables– del lado de la lucha por la liberación de los oprimidos. Y no detecta opresión y opresores, explotación y explotadores en el texto de la Biblia. Nada, por supuesto, podría ser más subversivo para la lucha por la liberación que alistar a los opresores y explotadores como compañeros de armas (Mosala 1989a, 33).

Es el reconocimiento de que los textos bíblicos son productos ideológicamente inscritos de la lucha de clases lo que lleva a Mosala a insistir

en que esta lucha es una categoría clave para desarrollar una hermenéutica bíblica de la liberación. La lucha consiste, según las fuerzas de clase implicadas, en armonizar las contradicciones inherentes a las obras y a los acontecimientos o en ponerlas de relieve con vistas a permitir opciones de clase social en su apropiación (Mosala 1989a, 32).

4. EL MÉTODO MARXISTA DE MOSALA

Una contribución significativa de los estudios bíblicos a las apropiaciones contemporáneas de los textos bíblicos, sostenía Mosala (1989a, 101), es que “siempre han sido conscientes de la tendencia en la literatura bíblica a reutilizar tradiciones antiguas para abordar las necesidades de nuevas situaciones”. Dentro de los estudios bíblicos esto se conoce como “crítica de la redacción”. Lo que Mosala (1989a, 125) quiso añadir a las interpretaciones habituales de la crítica de la redacción –véase Römer (2013)– es que tales interpretaciones reutilizan “lo que hasta ahora [en la década de 1980] ha sido un rasgo elusivo de los textos escriturales: su naturaleza ideológica y de clase”. Aunque Mosala se basó en el trabajo de los pocos biblistas que han analizado “la naturaleza de clase y los compromisos de las diversas ediciones o recomposiciones” de los textos bíblicos (véase Coote 1981), su trabajo “se queda corto”, argumentó Mosala (1989a, 125), “a la hora de proporcionar una apropiación hermenéutica adecuada de estos textos en términos de clase e ideológicos”. Mosala buscaba un reconocimiento de “la cuestión de la ‘lucha’ como factor hermenéutico fundamental en el texto, como de hecho en las comunidades que están detrás del texto y en las que se apropian del texto en la actualidad”.

Mosala se apresuró a rechazar un enfoque redaccional que reconoce y valoriza “un profeta [bíblico] original rodeado de adiciones secundarias” (Mosala 1989a, 125). Para Mosala, cada edición redaccional tiene su valor, pues representa la contestación dentro de un momento particular de lucha sociohistórica. Así pues, el reconocimiento redaccional “no tiene como finalidad la selección de una edición y la desestimación de otras. Por el contrario, el objetivo

es resucitar e identificar las fuerzas de lucha inherentes y dominantes en cada edición” (Mosala 1989a, 125-126). “En pocas palabras”, dijo, el análisis ideológico redaccional “reconoce el valor de todas las ediciones de los textos”. Pero, insistió con respecto a la apropiación contemporánea, “dicho valor es variado: puede ser positivo o negativo. Está fundamentalmente enmarcado por la naturaleza de las luchas sociales e ideológicas en el texto, así como de luchas similares en la vida de los lectores” (Mosala 1989a, 126). Y aunque Mosala aceptaba la forma canónica final de la Biblia y sus diversos libros bíblicos como punto de partida para el trabajo crítico de redacción ideológica, reconocía que la forma final “no puede proporcionar inspiración a los pueblos oprimidos porque es inherentemente una teología de dominación y control” (Mosala 1989a, 134).

La clave para que Mosala (1989a, 148-149) entienda la tarea redaccional es el reconocimiento de que la voz del profeta bíblico –en este caso el profeta Miqueas, un profeta que se levanta y habla, en primer lugar, contra las ciudades-templo-estado locales y, en segundo lugar, contra los poderes imperiales que luchan por ejercer su control sobre dichas ciudades-templo locales “israelitas” o “judaítas”– “re-presenta” la voz de las clases explotadas. Las voces de las clases explotadas están casi totalmente redactadas en la forma final, excepto en su re-presentación fragmentaria y en las reverberaciones de sus luchas en discursos más dominantes.

Se trata, pues, de los dos extremos de una orientación ideológica hacia la crítica redaccional. En un extremo están las voces de las clases explotadas; en el otro, la forma final del texto. En medio hay capas de redacción. Sin embargo, como hemos visto, Mosala no negaba que hubiera rastros incluso de las voces más marginadas en la capa final literaria canónica. Estoy de acuerdo, argumentando a favor de una presencia mayor de la que Mosala reconoce, basándome como

hago en nociones de hegemonía más finas que las de Mosala, así como en nociones postestructuralistas de presencia/ausencia. Las voces marginadas siempre están presentes de alguna forma (West 2009; véase también Wittenberg 2007). El propósito de una crítica de la redacción ideológicamente determinada (en ambos sentidos de la palabra inglesa) es precisamente indagar en todas y cada una de las voces, por muy cooptadas y “redactadas” que estén.

La aportación fundamental de Mosala a la crítica de la redacción fue su elaboración del reconocimiento por Robert Coote de la dimensión ideológica de la recomposición redaccional. El propio trabajo de Mosala sobre *Miqueas* siguió los contornos del trabajo de Coote sobre *Amós*. Sin embargo, es importante señalar que el trabajo de Coote (1981, 2) se centraba en “el proceso por el que el libro de *Amós* llegó a ser”, por lo que ofreció un análisis preciso pero simplificado del proceso de composición redaccional, limitando su análisis a “un proceso de tres etapas” de redacción (Coote 1981, 3). Esto permitió a Coote identificar tres ediciones redaccionales significativas en *Amós*: los oráculos del propio profeta Amós, etapa A (Coote 1981, 11-45); una recomposición de los escribas de los oráculos orales tal como fueron “reactualizados en el siglo VII”, etapa B (Coote 1981, 147, 46-109); y una edición “actualizada” de un escriba “ingenioso e imaginativo que recogió y leyó la etapa B de Amós en algún momento del último tercio del siglo VI a.C.”, etapa C (Coote 1981, 110-134).

Mosala (1989a, 126) adoptó el proceso de tres etapas de Coote para su análisis redaccional de *Miqueas*, aunque no argumentó, como Coote, que un proceso de tres etapas está en línea con la erudición redaccional sobre *Miqueas*. Coote era consciente, con respecto a *Amós*, de que la erudición redaccional había argumentado a favor de más de una etapa-Edición B, entre los oráculos originales y la forma final. Tenía

claro que “reducir la composición del libro de *Amós* a un proceso de tres etapas es una exageración” (Coote 1981, 8), y sólo planteó una redacción en tres etapas para ilustrar el proceso redaccional. Reconoció que “el análisis de las etapas de composición tiene que hacerse por separado para cada libro profético” (Coote 1981, 9). Coote fue claro sobre su sobreimplificación; Mosala, no.

La sobresimplificación de Coote (1981, 5) le permitió demostrar los movimientos ideológicos que realiza el proceso redaccional y, específicamente con respecto a *Amós*, cómo el “editor de Betel” (etapa B) recogió algunos de los oráculos del profeta Amós (etapa A), combinándolos juntos en una recomposición escrita con sus propias composiciones, y cómo el editor de la etapa C “reescribió esta obra con la adición de una apertura y un cierre”. Coote describió minuciosamente este proceso de tres etapas, reconociendo en todo momento que el detalle redaccional podía ser elaborado. Coote quería que comprendiéramos que el proceso redaccional de recopilación y recomposición “implica selección [ideológica], narración y organización” (Coote 1981, 4).

El énfasis de Mosala no estaba tanto en el proceso de redacción como en la identificación de las voces ideológicas dentro de cada redacción. Mosala trabajó hacia atrás, hacia el profeta y las clases explotadas que el profeta representa, rastreando las diversas voces redaccionales desde la forma final hacia atrás en el tiempo histórico y su entorno sociológico hasta la voz del profeta y las clases explotadas representadas por el profeta. Trabajando hacia atrás a la manera de Mosala desde la forma redaccional final que es la Biblia tal como la tenemos en su(s) forma(s) canónica(s), podemos plantear la voz más prevalente de la edición final como la voz de la ideología dominante, con aspiraciones hegemónicas, ya que “la perspectiva de estos

textos enmarca las diversas otras capas de significado del discurso de tal manera que relega estas capas de significado a una posición secundaria” (Mosala 1989a, 131). Esta redacción final, la etapa C de Coote, procede de grupos de la clase dominante, incluidas las casas reales israelitas y judaítas, los sacerdotes alineados con la ciudad-templo y los terratenientes y mercaderes de la ciudad-templo.

El redactor final asume, redactando y, por tanto, cooptando parcialmente –pues las apropiaciones hegemónicas nunca son completas en sus intentos de recodificar las voces que subsumen (Scott 1990)– la “capa intermedia” (Mosala 1989a, 117) profesional, económicamente, las re-presentaciones de la etapa B (en términos de Coote) del texto oral o escrito del profeta, dependiendo del profeta. Esta voz del escriba tiende a acomodar su re-presentación a la clase dominante a la que sirve y de la que depende (Mosala 1989a, 141), utilizando una forma de “código negociado” (42, 138), pero haciendo hincapié en los elementos “adaptativos” más que en los “oposicionales” de este código (Mosala 1989a, 141)⁸. Esta voz redaccional, argumenta Mosala, tiende a estar “plagada de contradicciones”, que surgen de, en palabras de Stuart Hall (citado en Mosala 1989a, 138), “la posición diferencial de aquellos que ocupan esta posición en el espectro, y de su relación diferencial y desigual con el poder”.

La voz redactada por el escriba es la del profeta, aunque Coote (1981, 7) admite que “es dudoso que el primer registrador de las palabras de Amós por escrito fuera el propio Amós”. Como tantos estudiosos de la redacción de la Biblia del *Antiguo Testamento/Hebreo*, Coote no puede imaginar una “composición” oral-aural. Tal como lo conciben tanto Coote como Mosala, el profeta es un

8 Mosala se inspira aquí en el trabajo analítico marxista de Stuart Hall (1980).

intelectual comprometido socialmente, orgánico o solidario con las clases explotadas, los excluidos de los discursos de la ciudad-templo-estado y de los sistemas económicos del imperio que los engloban, que los re-presenta mientras el profeta habla a las estructuras de poder dominantes. Aunque Mosala no es explícito sobre las voces de las clases explotadas (re-presentadas por el profeta Miqueas), aquí también podemos plantear el uso de una forma de código negociado, excepto que el uso de elementos de oposición es más pronunciado. Sin embargo, incluso en este caso se incluyen elementos de adaptación para que los elementos de oposición sean escuchados en la lucha contra el poder de la clase dominante. Entre las clases explotadas, si seguimos el sagaz análisis ideológico de James Scott (1990), existe tanto un “trasunto” público como uno oculto, reservándose el trasunto oculto para la conversación entre las propias clases explotadas y compartiéndose el trasunto público con los sectores proféticos solidarios con ellas. El profeta entonces “re-membraría” los componentes públicos (West 2016, 363-5), reconfigurándolos tanto de forma estratégica como sustantiva dentro de las actuaciones orales-auditivas del profeta -estratégicamente, para asegurar el acceso al poder estatal, y sustantivamente, para responder al poder estatal.

Lo que nos lleva entonces a las voces de las propias clases explotadas, pues como reitera Mosala (1989a, 153), “la tarea de una hermenéutica bíblica de la liberación es ir detrás de los discursos dominantes hasta los discursos de las comunidades oprimidas para enlazar con luchas afines”. Sin embargo, de forma un tanto extraña, ni Coote ni Mosala postulan una capa “textual” distintiva para las clases explotadas. Siempre están sólo re-presentadas. Pero si utilizamos las nociones redaccionales de la investigación evangélica del *Nuevo Testamento*, podemos plantear una capa “textual” oral a cuya transcripción

pública tiene acceso el profeta⁹. Como Scott (1990, xi) argumenta cuidadosamente¹⁰, las clases explotadas no son silenciosas, ya que “crean y defienden un espacio social en el que puede expresarse la disidencia fuera del escenario a la transcripción oficial de las relaciones de poder”. Y cuando se aventuran a hablar en el ámbito público, su discurso adopta “una forma dialógica en la que el lenguaje del diálogo invariablemente tomará prestados en gran medida los términos de la ideología dominante que prevalece en la transcripción pública” (Scott 1990, 102). El discurso dominante se convierte entonces en “un idioma o dialecto plástico que es capaz de portar una enorme variedad de significados, incluyendo aquellos que son subversivos de su uso tal y como lo pretende el dominante”, ya que en la mayoría de los contextos de dominación “el terreno del discurso dominante es el único escenario plausible de lucha” (Scott 1990, 102-103). Así, al reconocer que adoptar y adaptar el discurso dominante es un disfraz inducido por las relaciones de poder que es necesario fuera de la seguridad de la transcripción oculta, y al aprender a leer los dialectos y códigos generados por las técnicas y artes de la resistencia, podemos discernir un diálogo con el poder en la transcripción pública (Scott 1990, 101-105, 138). Las voces de las clases explotadas son una presencia real, incluso en la redacción. Es necesario un análisis ideológico como el de Scott para poder reconocer esta presencia real.

Aunque no siempre tan matizado como podría ser en su análisis del libro de *Miqueas*, Mosala insiste en que hay voces distinguibles y que están comprometidas en una lucha de “clases” a lo largo de

9 Aunque Mosala (1989a, 154-72) analizó *Lucas* 1-2, no profundizó en la crítica de la redacción evangélica. De hecho, en su trabajo sobre *Lucas*, Mosala adoptó un enfoque más literario que redaccional (Mosala 1989a, 161). Como tantos eruditos, Mosala se vio atrapado por las convenciones eruditas de su testamento.

10 Para un análisis más completo, véase West (2004, 2011).

la historia redaccional de un texto bíblico. Reconocer y recuperar estas voces contendientes es tan difícil debido a la realidad del trabajo redaccional, que no es aditivo, con una voz que se añade sobre otra voz. Como argumentó Coote (1981, 5) con respecto a *Amós*, el trabajo de redacción consiste en la revisión y la reescritura más que en la adición o la acreción. La redacción es un proceso de “combinación y recomposición gradual” (Coote 1981, 3). El proceso redaccional “enreda” las voces y el tiempo¹¹, recogiendo y combinando/componiendo y luego volviendo a recoger y recombinando/recomponiendo, una y otra vez. Desenmarañar los textos redactados para discernir las diferentes voces ideológicas es difícil pero necesario para una lectura marxista de la Biblia.

Para Mosala, cada edición redaccional es un lugar de confrontación ideológica, una práctica significativa que representa la confrontación socioeconómica real en determinados lugares sociohistóricos de lucha dentro de lo que Roland Boer (2007b) denomina “la economía sagrada del antiguo ‘Israel’”. Boer se basa en gran medida en la “erudición soviética sobre el Antiguo Oriente Próximo” (Boer 2007b, 30), y utiliza estos recursos relativamente desconocidos (dentro de los estudios bíblicos euroamericanos) de los estudios bíblicos con base marxiana para rastrear “la aparición del Estado en respuesta al conflicto entre la comuna aldeana y el complejo ciudad-templo” (Boer 2007b, 30). Insistiendo en “la necesaria centralidad del análisis económico en cualquier historiografía del Próximo Oriente Antiguo” (Boer 2007b, 29), Boer se centra en los elementos constitutivos del antiguo “sistema de teoeconomía, y sus regímenes constitutivos de asignación y regímenes de extracción” (Boer 2007b, 30). Aunque el énfasis del análisis de Boer son los regímenes de asignación, reconoce,

11 Achille Mbembe (2001, 16) utiliza este término para hablar del “tiempo africano”.

al igual que varios biblistas de orientación marxista, incluido Mosala, que es a través de los regímenes de extracción como “se manifiesta la principal tensión de la economía sagrada” (Boer 2007b, 41).

El régimen primario de extracción en la antigua economía sagrada es un régimen de extracción de tributos, conceptualizado a finales de la década de 1970 por el biblista Norman Gottwald (una de las fuentes primarias de Mosala) como el modo tributario de producción. Gottwald reconceptualizó los estudios bíblicos cambiando la orientación de la reconstrucción histórica a la sociológica, utilizando nociones marxianas de análisis socioeconómico. En particular, Gottwald ofrece a los estudios bíblicos la conceptualización de Marx del “modo de producción” (Gottwald 1999, 631, citando a Marx y Engels 1970, 42). Muchos años después, David Jobling puede afirmar que, en su opinión, “la mayor deuda teórica que los estudios bíblicos tienen con el marxismo (...) es la comprensión de los modos de producción (MP) históricos” (Jobling 2005, 192).

El trabajo de Mosala, truncado por sus compromisos con la participación política activa dentro de la Organización Popular Azaní (AZAPO) a principios de la década de 1990, intenta situar a las clases contendientes dentro de un contexto sociohistórico particular en el mundo antiguo que produjo textos bíblicos concretos dentro del régimen tributario de extracción. Releyendo brevemente el libro bíblico de *Miqueas* hacia atrás¹², Mosala identifica la forma canónica final como surgida “del modo tributario de producción representado por la monarquía israelita” (Mosala 1989a, 118). El “medio de producción más fundamental” en la antigua Palestina “era la tierra” (Mosala 1989a, 103), que fue controlada

12 Mosala (1989b, 103-22) ofrece un amplio análisis de “las condiciones materiales” del libro de Miqueas.

gradualmente por una emergente economía sagrada monárquica, por la que “el incipiente reino [monárquico] requería un sistema de extracción de excedentes cuyo presupuesto era el trabajo humano no recompensado” (Mosala 1989a, 107), construyendo una “estructura de clases” que se caracterizaba por “una división social del trabajo que daba lugar a relaciones sociales antagónicas de producción, intercambio y distribución” (Mosala 1989a, 115). La forma redaccional *final* de *Miqueas* “enmarca” las otras voces de clase de tal manera, argumenta Mosala, que “relega” estas voces “a una posición secundaria” (Mosala 1989a, 131). El escriba que re-presenta la voz del profeta Miqueas ocupa una posición de clase dentro de la capa media de retención del antiguo “Israel”, sirviendo a los grupos de la clase dominante (incluyendo la casa real, los sacerdotes del templo de la ciudad, los representantes imperiales y los latifundistas) y subsistiendo de su patrocinio (Mosala 1989a, 117). La re-presentación de los escribas de la voz oral del profeta Miqueas negocia con la clase dominante, que “constituía el 2% o menos de la población y, sin embargo, controlaba la mitad o más del total de bienes y servicios producidos en la sociedad” (Mosala 1989a, 116), pero se adapta a ella. Las voces orales de las “clases explotadas”, ya sean las de campesinos con tierras en propiedad, campesinos que habían perdido sus tierras por deudas y trabajaban como arrendatarios en las fincas de los latifundistas, o campesinos sin tierra (Mosala 1989a, 117), encuentran una representación oral en la voz del profeta Miqueas, de nuevo en términos negociados, aunque con una orientación ideológica de oposición.

De nuevo, aunque demasiado simplificado, el proceso es claro. Volviendo a Marx una vez más, Mosala es explícito tanto sobre el proceso de redacción como sobre por qué el método marxista es necesario para servir a “aquellos que carecen de los medios de producción mental”:

Las ideas de la clase dominante son en cada época las ideas dominantes, es decir, la clase que es la fuerza material dominante de la sociedad, es al mismo tiempo su fuerza intelectual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios de producción material, controla al mismo tiempo los medios de producción mental, de modo que, en términos generales, las ideas de quienes carecen de medios de producción mental están sometidas a ella (Mosala 1989a, 153; citando a Marx y Engels 1970, 64).

Especialmente significativa de la contribución de Mosala a la teología negra sudafricana es su énfasis en el uso del método marxista tanto para el análisis de la sociohistoria de la producción de la Biblia como para el análisis de los contextos negros sudafricanos contemporáneos. En mis primeras reflexiones sobre el argumento de Mosala, me referí a esto como una “analogía de método” (West 1995, 74-75). Mosala busca que la teología negra sudafricana utilice categorías marxistas para un análisis tanto de los antiguos lugares bíblicos de contestación de clase como de los lugares sudafricanos contemporáneos de contestación de clase y raza/clase como raza. “La tarea”, dijo Mosala (1989a, 153), “de una hermenéutica bíblica de la liberación es ir detrás de los discursos dominantes [de la Biblia] a los discursos de las comunidades oprimidas para enlazar con las luchas [contemporáneas] afines”. A continuación, Mosala ofreció su propia versión de una anécdota popular:

En Sudáfrica, una expresión mitológica común del papel de las desviaciones bíblicas en la desposesión de los negros dice así: “Cuando el hombre blanco llegó a nuestro país, tenía una Biblia y nosotros teníamos la tierra. El hombre blanco le dijo al negro: ‘Recemos’. Después de la oración, el hombre blanco tenía la tierra y el hombre negro tenía la Biblia”. La tarea a la que se enfrenta ahora

una teología negra de la liberación es permitir a los negros utilizar la Biblia para recuperar la tierra y recuperar la tierra sin perder la Biblia. Para que esto suceda, la teología negra debe emplear los aspectos progresistas de la historia y la cultura negras para liberar la Biblia, de modo que la Biblia pueda liberar al pueblo negro. Esa es la dialéctica hermenéutica (Mosala 1989a, 153).

Mosala tenía claro que, para ello, “un enfoque teóricamente sólido e ideológicamente claro del texto de la Biblia es un requisito previo” (1989a, 153). El análisis marxista conceptualizado en el método “materialista” de Mosala (1989a, 103) ofrece el concepto focal “modo de producción” a la teología negra sudafricana. Mosala utilizó una analogía de método para poner en diálogo los modos de producción africanos (los modos de producción comunal, tributario y capitalista) con los antiguos modos de producción bíblicos (los modos de producción agrícola y tributario; 69-99, 103-121). La respuesta de Mosala a la pregunta de Terry Eagleton (1978, 11) sobre cómo debemos facilitar “el conflictivo paso entre texto y lector” implica desatar “las fuerzas de lucha que cada uno aporta en el encuentro con el otro”, “concediendo prioridad metodológica a la ubicación socio-ideológica y al compromiso del lector” (Mosala 1989a, 123, 124).

La categoría de “la lucha negra” es el punto de partida hermenéutico de Mosala (1989a, 123), incluso si las masas negras (y los teólogos negros que las acompañan) a menudo tienen una comprensión “no estructural” o “no sistemática” de su lucha (Mosala 1989a, 32, 191). Utilizando métodos marxistas en su interpretación bíblica, reconociendo que los textos bíblicos son “prácticas significativas” que representan “producciones particulares” de la lucha sociohistórica (Mosala 1989a, 124), tanto las masas obreras como sus compatriotas teólogos de clase media pueden estar capacitados para comprender

la lucha negra “más sistemática y críticamente” dentro de “un marco ideológico y teórico capaz de lograr la liberación material de la clase obrera negra” (Mosala 1989a, 192).

En resumen, a nivel metodológico, la hermenéutica bíblica de Mosala (1989a, 185) se basó en el análisis marxista para ofrecer una visión y un acceso a la historia redaccional ideológica de la Biblia. Su análisis histórico-materialista “dejaba al descubierto”, argumentaba, “el carácter de clase y los compromisos ideológicos de” una capa redaccional concreta del texto, permitiendo a los sudafricanos negros de clase trabajadora reconocer cuatro cosas. En primer lugar, el método de Mosala ofrecía una forma de analizar tanto el texto bíblico como el contexto sociohistórico contemporáneo; el método era útil para cada uno de estos terrenos de lucha, ya fueran los antiguos lugares de lucha que produjeron los textos bíblicos o los lugares contemporáneos de lucha que generaron una clase obrera negra (Mosala 1989a, 4, 192). En segundo lugar, el método de Mosala ofreció a los cristianos negros de clase obrera una forma de conectar las “luchas familiares” a través del tiempo y el espacio (sagrados) (Mosala 1989a, 188), identificando y destacando las conexiones económicas e ideológicas entre el texto bíblico y el contexto contemporáneo (Mosala 1989a, 4-5). En tercer lugar, el método de Mosala, al identificar la agenda ideológica y económica de un (estrato de) texto concreto, permitió a los cristianos negros de clase obrera reconocer cuándo debían interpretar con o contra la corriente ideo-económica de un (estrato de) texto concreto (Mosala 1989a, 32, 41, 123-153, 173-189). Y en cuarto lugar, el método de Mosala pretendía demostrar la realidad de la cooptación ideológica, tanto dentro de la Biblia como en nuestros contextos contemporáneos; una vez más, la metodología bíblica ofrece una forma ideológica a la metodología contemporánea; los recursos marxistas ofrecen modos de análisis significativos para ambos, y en

particular el reconocimiento de que el texto bíblico y el contexto contemporáneo están ideológicamente contrastados con respecto a los modos de producción.

5. EL MÉTODO MOSALA EN ACCIÓN

La insistencia de Mosala en la confrontación dentro del texto bíblico (no solo entre diferentes libros bíblicos, sino también dentro de un mismo libro bíblico)¹³ ha sido adoptada por otros biblistas, incluida una nueva generación de biblistas negros sudafricanos (Nzimande 2008; Ramantswana 2016, 2017). El trabajo de Mosala también ha sido retomado por otros que entienden la relevancia de construir recursos éticos y teológicos sobre el reconocimiento realista de la Biblia como un lugar de confrontación ideo-teológica. David Pleins (2001, vii) ha ofrecido una apropiación fácilmente accesible del método de Mosala en su propia búsqueda de una “visión social” basada en la ética social de la Biblia.

Centrándose en la ética social de los profetas bíblicos, el trabajo de Pleins (2001, 224) sobre el profeta Isaías toma como punto de partida “las trayectorias teológicas contrapuestas del texto”. Su enfoque, que combina el análisis literario y redaccional, le permite identificar nociones contrapuestas de “los pobres” (*‘anî/’ānāwīm*) dentro de las diferentes ediciones redaccionales de *Isaías*: “En los primeros capítulos de Isaías [los que proceden del profeta histórico] se describe a los miembros de la clase dirigente urbana como saqueadores de

13 Para un ejemplo detallado de la contestación ideológica entre libros bíblicos, véase West (2019).

los productos de la viña, el pueblo de Dios, y despojadores de los bienes de los *'ani* (Is 3,13-14). La preocupación principal de las clases altas decadentes es aumentar el placer y la prosperidad material... (Is 5,22-23; cf. 5,18-21)” (Pleins 2001, 254). Además, continúa Pleins, “el profeta especifica el modo de explotación adoptado por los ricos: ‘Ah [ay de] los que añaden casa a casa y juntan campo a campo, hasta que no quede lugar para que nadie más que vosotros habite en la tierra? (Is 5,8)” (Pleins 2001,254). En resumen, argumenta Pleins, “la crítica profética es clara: la prosperidad de los ricos está directamente vinculada a las injusticias contra otros miembros de la sociedad israelita” (Pleins 2001, 254). La pobreza y la riqueza están directa y sistémicamente relacionadas; los pobres son pobres porque los ricos los han explotado (Pleins 2001, 254-259).

Sin embargo, “los pobres” fueron reformulados en redacciones posteriores, ya que las voces de los pobres y de su profeta fueron sustituidas por voces de escribas alineados con la élite. Aunque esta recomposición de “los pobres” es evidente en *Isaías* 40–66, es particularmente prevaleciente en *Isaías* 55–66, argumenta Pleins (2001, 264), donde los términos *'ani*/*'ānāwīm* se utilizaron para “reconceptualizar la experiencia de la élite dislocada de Israel”. Incluso los capítulos 1–39 de *Isaías*, que reflejan una presencia sustancial de la voz del profeta (y de las clases explotadas que representa), se recompusieron cuando se añadieron posteriormente los capítulos 40–55 y luego 56–66¹⁴. Las redacciones posteriores cooptaron y reformularon ideológicamente la voz del profeta (y las clases explotadas que re-presenta), construyendo, en palabras de Mosala (1989a, 118-119), “una armonización de contradicciones de

14 Una vez más, este resumen de la redacción de *Isaías* es una sobresimplificación.

tal manera que los intereses de clase de un grupo se universalizan”. Por ejemplo, refiriéndose a *Isaías* 26,1-7, Pleins (2001, 251) afirma:

Es de suponer que aquí los “pobres y necesitados” son los exiliados que regresan y que reclamarán los puestos de poder. No imaginamos aquí una revolución proletaria de tipo marxista. Como quedará claro en nuestro análisis de los caps. 40-66, el exilio ha traído consigo una adaptación de la antigua llamada profética a la justicia para los pobres. Mientras que antes este lenguaje se utilizaba en relación con las necesidades concretas de los oprimidos de Israel, con el exilio se ha amalgamado, a través de la refundición profética, en el programa político de la élite desplazada del antiguo Israel.

Los materiales de *Isaías* 1–39 que pueden tener su ubicación social en códigos ideológicos relacionados con los pobres de Palestina “han sido groseramente reformulados para seguir el proyecto teológico del autor o autores postexílicos” (Pleins 2001, 264). Las voces de los pobres han sido cooptadas; el problema ya no es la opresión económica sistémica, sino el pecado en un sentido moral más general (*Isaías* 50,1, 59,1-4; Pleins 2001, 265). Refiriéndose directamente al trabajo de Mosala, Pleins concluye: “Este cambio parece imitar el que Mosala identifica para Miqueas, en el que una crítica profética original de la injusticia social se atenúa más tarde para convertirse en un mensaje sobre la ‘justicia’ abstracta, sólo para ser considerado finalmente por la élite como un mensaje sobre su propia situación de juicio” (Pleins 2001, 267).

Si las apropiaciones contemporáneas de la Biblia por parte de las comunidades de fe buscan una ética económica, la preocupación tanto para Pleins como para Mosala es que adopten la ética de la élite, dado que su ética económica da nueva forma a la ética económica de otras

voces a través del poder redaccional y así se representa a sí misma como la ética “final” y “sagrada”. Mosala (1989a, 28) argumentó que la teología negra sudafricana, a menos que adoptara el análisis marxista, se encontraría sucumbiendo “precisamente a este peligro, el peligro de colaborar con las ideologías dominantes de la clase dominante de la Biblia”. Al hacerlo, insistía, estarían participando en una “lucha inútil con el fantasma del opresor, al que (...) ya han abrazado en la forma más peligrosa del opresor, la forma ideológica [final] del texto [bíblico]”.

6. CO-OPTACIÓN IDEOLÓGICA TRAS LA LIBERACIÓN

El llamamiento de Mosala a finales de la década de 1980 para que la clase trabajadora negra liberara la Biblia para que ésta pudiera liberarlos a ellos ha cobrado un especial significado en la Sudáfrica de hoy, veinticinco años después de la liberación política. Digo “liberación política” intencionadamente. La larga lucha por la liberación ha logrado importantes avances políticos y jurídicos. Y 1994 marcó el comienzo de una nueva era y de una “nueva” Sudáfrica, política y jurídicamente diferente de la Sudáfrica del apartheid. El apartheid, una construcción social basada en la raza establecida por los británicos y reforzada por el gobierno nacionalista afrikáner blanco, ha sido sistemáticamente desmantelado, política y jurídicamente. Lo que no ha cambiado lo suficiente es el capitalismo racial, el sistema económico del apartheid (Terreblanche 2002, 15).

La advertencia metodológica marxista de Mosala sobre las luchas de la clase obrera y otros sectores marginados que son cooptados por las ideologías dominantes, un proceso que encontró en la producción de

textos bíblicos, no ha sido tomada en cuenta hasta hace poco. Al no reconocer que la Biblia era en sí misma un lugar de lucha, la mayoría de los practicantes de la teología negra sudafricana de los años ochenta y noventa no dotaron a las formas post-apartheid de la teología de la liberación de la capacidad de resistir la cooptación de la Biblia por el Estado y la Iglesia pos-liberación.

Cuando Sudáfrica entró en el periodo militante de la “acción de masas rodante” a principios de los 90, lo que el Documento Kairos denominaba “Teología del Estado” (la teología de la “ley y el orden” del Estado del *apartheid*) y “Teología de la Iglesia” (la teología de la “piedad personal” de las iglesias bajo el *apartheid*) estaban en retirada, y la “Teología Profética” (la teología de la “lucha” contra el *apartheid*) controlaba el terreno teológico (Kairos Theologians 1985). Se podría argumentar, y así lo hacía la propaganda estatal del apartheid, que la teología profética era “el CNA [Congreso Nacional Africano] en oración”. Aunque se trataba de una forma pegadiza de representar la solidaridad dentro de “la lucha” entre el ala teológica y el ala política de la lucha, respectivamente, sería más exacto representar la relación de la teología negra con la Alianza Tripartita del ANC, el Congreso de Sindicatos Sudafricanos (COSATU) y el Partido Comunista Sudafricano (SACP) como una “solidaridad crítica”, aunque se impugnó precisamente cómo debía entenderse y practicarse este concepto (Vellem 2013).

Las nociones de “solidaridad crítica” implicaban una dimensión comprometida y relacional entre el Estado sudafricano posterior a la liberación y los teólogos de la liberación. Algunos de estos teólogos fueron contratados por el gobierno o por empresas paraestatales, mientras que otros mantuvieron su liderazgo en el Consejo Sudafricano de Iglesias (SACC) y otras ONG confesionales. Por eso

resultó tan inesperado que el Presidente Thabo Mbeki, sucesor de Nelson Mandela, empezara a utilizar la Biblia en clave eclesiástica, alineando lo que podría considerarse una “nueva” teología del Estado con la teología de la Iglesia.

Thabo Mbeki utilizó la Biblia, como he demostrado (West 2016, 445-542), para desviar el compromiso crítico de las formas marxistas de teología profética con las políticas macroeconómicas del Estado sudafricano posteriores a 1996. Tras abandonar el Programa de Reconstrucción y Desarrollo (RDP), favorable a los pobres y de tendencia socialista, con el que llegó al poder en 1994, el Estado sudafricano trató de perturbar y desvirtuar la crítica de las teologías de la liberación de Sudáfrica al sustituir el RDP por una política macroeconómica procapitalista, GEAR (Crecimiento, Empleo y Redistribución). Mbeki utilizó la Biblia a modo de teología eclesiástica para afirmar que las teologías de la liberación debían centrarse en las dimensiones personales y morales de la vida sudafricana y dejar las dimensiones estructurales y económicas al Estado.

El hecho de que Mbeki utilizara la Biblia probablemente refleja su comprensión de la importancia de lo que Gillian Hart denomina “renacionalización”, un proceso que “plantea (...) cuestiones cruciales sobre cómo se produjo la ‘nación’ posterior al apartheid, así como la importancia actual de las articulaciones de la ‘nación’ para el proyecto hegemónico del ANC” (Hart 2013, 156-157). La Biblia, llegó a reconocer Mbeki (al igual que Mofokeng), era un depósito simbólico desde el que una diversa gama de sudafricanos podía encontrar sustento en términos de teología eclesiástica. La Biblia alimentaría sus “almas” colectivas. De hecho, tomando prestada la frase de Nelson Mandela, Mbeki argumentó, utilizando la Biblia, a favor de un “RDP del alma” (West 2016, 498-512), separando eficazmente la noción de

“reconstrucción y desarrollo” del terreno económico y vinculándola (o redistribuyéndola) al terreno religioso.

La teología de la Iglesia se ha convertido en teología del Estado, ya que la trayectoria que Mbeki ha establecido sobre cómo debe utilizarse la Biblia en el ámbito público ha sido imitada por su partido, el CNA, por su sucesor, Jacob Zuma, y recientemente por Cyril Rhamaphosa, nuestro nuevo presidente (West 2016, 512-542). Esta cooptación ha sido posible precisamente porque la Biblia no ha sido entendida como un lugar de lucha por el remanente de la teología profética. Las capas redaccionales de la Biblia que se prestan a la teología eclesiástica, que se encuentran en la forma canónica final de la Biblia, han sido asumidas en el ámbito público, tanto por el Estado como por las iglesias, como si representaran “la” trayectoria teológica de “la Biblia”.

Tanto el Estado sudafricano como las iglesias sudafricanas se han decantado por una Biblia de teología eclesiástica, con énfasis en lo personal y lo moral. Con respecto a lo económico, el énfasis se ha puesto en la corrupción moral personal individual. Y aunque podemos perdonar a los políticos por no comprender el análisis de Mosala de los sistemas económicos explotadores que constituyen parcialmente el texto bíblico, las iglesias no tienen excusa, ya que el análisis de Mosala forma parte de su herencia. Sin embargo, tampoco se han comprometido con los sistemas de explotación económica y de clase que caracterizan la economía sagrada de los sectores dominantes de las sociedades bíblicas. “Hechizadas” por la forma final del texto bíblico, nuestras iglesias sudafricanas son incapaces de ahondar bajo las ideologías de la clase dominante que caracterizan la forma final (canónica) de la Biblia.

Afortunadamente, los recursos que el análisis marxista de Mosala ofrece al suspiro de la opresión siguen estando a nuestra disposición.

Trabajar con una Biblia que es un lugar de lucha tiene un significativo potencial para una teología verdaderamente profética y liberadora, mientras luchamos por “la libertad económica en nuestra vida”¹⁵.

CONCLUSIÓN

Mofokeng (1988, 38) sostiene que existe una larga historia dentro de la iglesia de “las personas más débiles, desatendidas, pobres y marginadas”, que reconocen “la utilidad de la Biblia como libro con un mensaje de supervivencia, resistencia y esperanza”, dándoles “una razón para esperar un futuro diferente y creer en su derecho a una existencia humana decente”. Lo que su suspiro nos ofrece, reconoce Mofokeng, es una praxis histórica que es “un nuevo tipo de lucha (...) a saber, la lucha por la Biblia o, para ser más precisos, la lucha por el control de la Biblia” (Mofokeng 1988, 39). Aunque Mofokeng identifica este “nuevo tipo de lucha”, Mosala (1989a, 192) ofrece las herramientas marxistas con las que analizar cómo leer la Biblia “al revés”, reconociendo la forma final de la Biblia como la forma del opresor (Mofokeng 1988, 28), que representa la ideología de los sectores socioeconómicos dominantes dentro de un modo de producción histórico particular.

El suspiro religioso de los sudafricanos negros de clase obrera encarna su lucha y es el punto de partida de una hermenéutica bíblica negra de la liberación. Aunque la Biblia no puede ser el principal punto de partida de la teología negra, Mosala (1986b, 196) admite que “hay

15 El lema “libertad económica en nuestra vida” ha sido utilizado tanto por la *Liga Juvenil* del CNA como por el partido político de más reciente creación *Economic Freedom Fighters* (EFF).

suficientes contradicciones” en los textos bíblicos “para permitir que los ojos [y los suspiros] que están hermenéuticamente entrenados en la lucha por la liberación hoy en *día observen las luchas de la comunidad* de los oprimidos y explotados de las comunidades bíblicas en las propias ausencias de esas luchas en el texto”. Las contradicciones están presentes en el texto porque la Biblia es en sí misma “un producto y un registro de las luchas de clases” (Mosala 1986b, 196). Los teólogos negros comprometidos con el proyecto de la teología de la liberación de “emancipar a los pobres y explotados del mundo” (Mosala 1989a, 193) deben alinearse con el suspiro de los más marginados de la clase obrera y servir su suspiro con el análisis marxista, de modo que estén capacitados hermenéuticamente para ir más allá de la Biblia como opiáceo. La Biblia es un lugar de lucha, y el análisis marxista permite a las aspiraciones de las masas ir más allá del mero reconocimiento de “atisbos de liberación” (Mofokeng 1988, 40) en la Biblia y avanzar hacia una comprensión y apropiación de lo que es la liberación y cómo se lucha por ella, de los textos bíblicos y de los contextos contemporáneos.

BIBLIOGRAFÍA

- Boer, Roland. 2003. *Marxist Criticism of the Bible*. London: T&T Clark.
- _____. 2005. “Marx, Postcolonialism, and the Bible”. En *Postcolonial Biblical Criticism: Interdisciplinary Intersections*, editado por S. D. Moore y F. F. Segovia, 166–183. London: T&T Clark.
- _____. 2007a. *Criticism of Heaven: On Marxism and Theology*. Leiden: Brill.
- _____. 2007b. “The Sacred Economy of Ancient ‘Israel’”. *Scandinavian Journal of the Old Testament* 21, n.º 1: 29–48.
- _____. 2007c. “Twenty-Five Years of Marxist Biblical Criticism”. *Currents in Research* 5, n.º 3: 298–321.
- Bonino, José Míguez. 1975. *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. Philadelphia: Fortress.
- Chikane, Frank. 1985. “The Incarnation in the Life of the People in Southern Africa”. *Journal of Theology for Southern Africa* 51: 37–50.
- Coote, Robert B. 1981. *Amos among the Prophets: Composition and Theology*. Eugene, Ore: Wipf and Stock.
- Croatto, José Severino. 1987. *Biblical Hermeneutics: Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- Eagleton, Terry. 1978. *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory*. London: Verso.
- _____. 1981. *Walter Benjamin; or, Towards a Revolutionary Criticism*. London: Verso.
- Frostin, Per. 1988. *Liberation Theology in Tanzania and South Africa: A First World Interpretation*. Lund: Lund University Press.
- Gottwald, Norman K. 1985. *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*. Philadelphia: Fortress.

- _____. 1999. *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 BCE*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Govender, S. 1987. *In Search of Tomorrow: The Dialogue between Black Theology and Marxism in South Africa*. Kampen, Neth.: J. H. Kok.
- Gutiérrez, Gustavo. 1973. *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- Hall, Stuart. 1980. "Encoding/Decoding". En *Culture, Media and Language: Working Papers in Cultural Studies*, editado por S. Hall, 1972-1979. London: Routledge.
- Hart, Gillian. 2013. *Rethinking the South African Crisis: Nationalism, Populism, Hegemony*. Pietermaritzburg, S. Afr.: University of KwaZulu-Natal.
- Helliker, Kirk y Peter Vale. 2013. "Marxisms Past and Present". *Thesis Eleven* 115, n.º 1: 25–42.
- Jobling, D. 2005. "Very Limited Ideological Options?: Marxism and Biblical Studies in Postcolonial Scenes". En *Postcolonial Biblical Criticism: Interdisciplinary Intersections*, editado por S. D. Moore y F. F. Segovia, 184–201. London: T&T Clark.
- Johnson, Richard, Chas Critcher y John Clarke. 1980. *Working-Class Culture: Studies in History and Theory*. London: Hutchinson.
- Kairos Theologians. 1985. *The Kairos Document: Challenge to the Church; A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa*. Braamfontein, S. Afr.: The Kairos Theologians.
- Marx, Karl. 2010. "Introduction to Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law". Vol. 3 *de Collected Works*, por K. Marx y F. Engels, 175–187. London: Lawrence and Wishart.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. 1970. *The German Ideology*. London: Lawrence and Wishart.
- Mbembe, Achille. 2001. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.

- Mbiti, John S. 1979. "The Biblical Basis for Present Trends in African Theology". En *African Theology en Route: Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians*, editado por K. Appiah-Kubi y S. Torres, 83–94. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- Mesters, Carlos. s.f. *God's Project*. Cape Town: Theology Exchange Programme.
- Mofokeng, Takatso. 1988. "Black Christians, the Bible and Liberation". *Journal of Black Theology* 2, n.º 1: 34–42.
- Mosala, Itumeleng J. 1985. "African Independent Churches: A Study in Socio-theological Protest". En *Resistance and Hope: South African Essays in Honour of Beyers Naude*, editado por C. Villa-Vicencio y J. W. De Gruchy, 103–111. Cape Town: David Philips.
- _____. 1986a. "The Relevance of African Traditional Religions and Their Challenge to Black Theology." En *The Unquestionable Right to Be Free: Essays in Black Theology*, editado por I. J. Mosala y B. Tlhagale, 91–100. Johannesburg: Skotaville.
- _____. 1986b. "The Use of the Bible in Black Theology." En *The Unquestionable Right to Be Free: Essays in Black Theology*, editado por I. J. Mosala y B. Tlhagale, 175–199. Johannesburg: Skotaville.
- _____. 1989a. *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- _____. 1989b. "Race, Class, and Gender as Hermeneutical Factors in the African Independent Churches". Unpublished report to the Human Sciences Research Council.
- _____. 1996. "Race, Class, and Gender as Hermeneutical Factors in the African Independent Churches' Appropriation of the Bible". *Semeia* 73: 43–57.
- Nzimande, M. K. 2008. "Reconfiguring Jezebel: A Postcolonial Imbokodo Reading of the Story of Naboth's Vineyard (1 Kings 21:1–16)". En *African and European Readers of the Bible in Dialogue: In Quest of a Shared Meaning*, editado por H. de Wit y G. O. West, 223–258. Leiden: Brill.

- Pleins, David J. 2001. *The Social Visions of the Hebrew Bible: A Theological Introduction*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox.
- Ramantswana, Hulisani. 2016. "Decolonising Biblical Hermeneutics in the (South) African Context". *Acta Theologica* 36, n.º 24: 178–203.
- _____. 2017. "Decolonial Reflection on the Landlessness of the Levites". *Journal of Theology for Southern Africa* 158: 72–91.
- Rehmann, Jan. 2013. "Can Marx's Critique of Religion Be Freed from Its Fetters?". *Journal of Theology for Southern Africa* 147: 5–15.
- Römer, Thomas. 2013. "Redaction Criticism: Hebrew Bible." En *The Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation*, editado por S. L. McKenzie, 223–232. Oxford: Oxford University Press.
- Schulman, Norma. 1993. "Conditions of Their Own Making: An Intellectual History of the Centre for Contemporary Cultural Studies at the University of Birmingham". *Canadian Journal of Communication* 18, n.º 1. <https://doi.org/10.22230/cjc.1993v18n1a717>
- Scott, James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Terreblanche, Sampie. 2002. *A History of Inequality in South Africa, 1652–2002*. Pietermaritzburg, S. Afr.: University of Natal Press.
- Tlhagale, Buti. 1985. "Culture in an Apartheid Society". *Journal of Theology for Southern Africa* 51: 27–36.
- Tutu, Desmond. 1979a. "Black Theology/African Theology: Soulmates or Antagonists?". En *Black Theology: A Documentary History, 1966–1979*, editado por G. S. Wilmore y J. H. Cone, 385–392. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- _____. 1979b. "The Theology of Liberation in Africa". En *African Theology en Route: Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians*, editado por K. Appiah-Kubi y S. Torres. Maryknoll, N.Y.: Orbis.

- Vellem, V. S. 2013. “Ecumenicity and a Black Theology of Liberation”. En *South African Perspectives on Notions and Forms of Ecumenicity*, editado por E. M. Conradie, 173–184. Stellenbosch, S. Afr.: Sun.
- West, Cornel. 1984. “Religion and the Left: An Introduction”. *Monthly Review* 36, n.º 3: 9–19.
- West, Gerald. O. 1995. *Biblical Hermeneutics of Liberation: Modes of Reading the Bible in the South African Context*. 2d ed. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- _____. 2004. “Explicating Domination and Resistance: A Dialogue between James C. Scott and Biblical Scholars”. En *Hidden Transcripts and the Arts of Resistance: Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul*, editado por R. A. Horsley, 173–194. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- _____. 2009. “The Not So Silent Citizen: Hearing Embodied Theology in the Context of HIV and AIDS in South Africa”. En *Heterotopic Citizen: New Research on Religious Work for the Disadvantaged*, editado por T. Wyller, 23–42. Göttingen, Ger.: Vandenhoeck and Ruprecht.
- _____. 2011. “Newsprint Theology: Bible in the Context of HIV and AIDS”. En *Out of Place: Doing Theology on the Crosscultural Brink*, editado por J. Havea y C. Pearson, 161–186. London: Equinox.
- _____. 2016. *The Stolen Bible: From Tool of Imperialism to African Icon*. Leiden: Brill.
- _____. 2019. “Scripture as a Site of Struggle: Literary and Socio-historical Resources for Prophetic Theology in Post-Colonial, Post-Apartheid (Neo-colonial?) South Africa”. En *Scripture and Resistance*, editado por J. Havea, 149–163. New York: Lexington Books.
- Wittenberg, Gunther H. 2007. *Resistance Theology in the Old Testament: Collected Essays*. Pietermaritzburg, S. Afr.: Cluster.

Artículo recibido: 22 de marzo del 2023.

Artículo aprobado: 24 de abril del 2023.

Un camino más allá de la dogmática patriarcal

Retos para nuestro tiempo desde la ecología y el feminismo

IVONE GEBARA*

Resumen: La autora aborda la crisis climática y sus implicaciones para pensar el lugar del ser humano, la teología y las religiones en el mundo. Señala que la crisis del antropocentrismo, es decir, la premisa de la centralidad de los seres humanos debe desafiarlos a pensar la vida humana, la teología, las tradiciones religiosas y las relaciones de otra manera. Desarrolla tres elementos claves frente a esta crisis y su lógica patriarcal: la interdependencia como forma de percibir la realidad, la despatriarcalización de la teología, los dogmas y las instituciones religiosas y el retorno a la sencillez de la vida. Propone asumir el camino de la transgresión que promueve la vida, al estilo de Jesús y la tradición profética: la transgresión de la ley, el status quo, de aquello que mata.

Palabras claves: metafísica, historia, transgresión, renovación, sencillez de la vida.

Abstract: The author addresses the climate crisis and its implications for thinking about the place of human beings, theology and religions in the world. She points

* Religiosa católica. Es Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo y Doctora en Ciencias de la Religión por la Universidad Católica de Lovaina. Investigadora independiente. Contacto: ivonegebara@gmail.com

out that the crisis of anthropocentrism, that is, the premise of the centrality of human beings, must challenge us to think about human life, theology, religious traditions and relationships in a different way. It develops three key elements in the face of this crisis and its patriarchal logic: interdependence as a way of perceiving reality, the depatriarchalization of theology, dogmas and religious institutions, and the return to the simplicity of life. She proposes the path of transgression that promotes life, in the style of Jesus and the prophetic tradition: the transgression of the law, the status quo, of that which kills.

Keywords: metaphysics, history, transgression, renovation, simplicity of life.

INTRODUCCIÓN

Estamos en estado de celebración, de agradecimiento a la VIDA Mayor por las semillas de liberación que hemos vivido en América Latina. Semillas sembradas hace 100 años por el Seminario Bíblico Latinoamericano. Tiempo largo para una iniciativa que ha producido frutos en muchas vidas y lugares del mundo. Hoy, aunque seguimos profundamente agradecidos con la herencia recibida, somos confrontadas/os con otros problemas en los que quiero reflexionar con ustedes. Estamos en el 2023 y muchos eventos esperados e inesperados se hicieron dolor y alegría en nuestras vidas. Sentimos un nuevo desamparo y la necesidad de repensar nuestras convicciones y nuestro cristianismo.

En la década de 1970 y siguientes, la teología de la liberación hizo entrar la situación dramática de los pobres en la lectura bíblica y en

la elaboración teológica. La teología feminista, que siguió en gran parte estos caminos, abrió puertas para la entrada de las mujeres como fundamentales protagonistas de la teología a la luz de su nuevo protagonismo en la historia. Hoy, con la crisis climática y la destrucción sistemática de nuestros biomas naturales, un nuevo reto se agrega a los demás. Es en esta perspectiva que ubico la presente reflexión sobre un “más allá de la dogmática patriarcal”.

Muchas veces, desde el universo cristiano, tengo la impresión de que hemos imaginado y acreditado que hay dos historias en conflicto que envuelven el mundo y los seres humanos. Una historia de la evolución del mundo, objeto de ciencias especiales y otra que tiene que ver con lo que llamamos la historia de la revelación de Dios. La primera, parece cambiar nuestra manera de concebir el mundo a partir de su diversificada pesquisa y expresión desde los avances científicos y tecnológicos. La segunda, se presenta a primera vista estable porque tiene un libro básico de referencia, la Biblia.

Aunque existan múltiples interpretaciones y hermenéuticas bíblicas que se han dado a lo largo de los siglos, que crearon avances cualitativos en las relaciones humanas, desestabilizaron, o han traído su contenido, la Biblia sigue siendo una referencia imprescindible para el cristianismo.

La segunda historia, la de la revelación de Dios, es considerada desde el cristianismo superior a la otra y afirma que el mundo va a terminar bien, con los electos en el cielo gozando de la presencia eterna de Dios Padre. Se hace una especie de narrativa creacional y ética donde se dibuja una historia que, en el fondo, se muestra, al menos simbólicamente, más o menos de manera fija. En otras palabras, hablamos de la creación, de los designios, de la voluntad de Dios,

de la salvación de Dios en Jesús como si este personaje escribiera otra historia sobre nosotros y para nosotros, distinta y separada de la historia del universo, y de la real y conflictiva historia de los humanos. Esto refleja también la división que hay en nosotros entre las fuerzas egocéntricas y las que nos invitan a amar el prójimo.

Así, la teología cristiana, a pesar de sus diferencias en los múltiples espacios y tiempos, guarda, de cierta forma, un aspecto de inmutabilidad mítica y hasta filosófica fijada desde un concepto metafísico de Revelación que se termina en Jesús de Nazareth. Él es considerado la cumbre de la revelación divina, y por eso hay, simbólicamente, una historia, antes, y otra historia, después de Él. Y como la historia de Jesús culmina con su muerte y resurrección, así también la historia de los humanos buenos tiene garantizada su felicidad eterna.

Los personajes más importantes de esta historia son ubicados con el sexo masculino y, como son anunciados mayormente por blancos, se cree que los que recibieron la revelación son de etnias blancas. Las mujeres y los no blancos son como seres subalternos que tienen que obedecer a los que tienen el poder y la felicidad de enseñar e interpretar la revelación divina.

El mundo de hoy nos desafía a pensar desde otras categorías y percepciones, a reubicar el cristianismo de otra manera y a presentarlo como una más entre las múltiples tradiciones éticas religiosas que han surgido a lo largo de la evolución de las culturas humanas y de misma historia que construimos juntos¹. Mostrar algunos retos de ese nuevo momento es el objetivo de la presente reflexión.

1 Langdon Gilkey, *Nature, Reality and the sacred. The nexus of Science and Religion* (Minneapolis: Fortress, 1993).

1. LA CRISIS DEL ANTROPOCENTRISMO

Hemos vivido largos siglos creyendo que los seres humanos son el centro y ápice de la creación del universo, y que todo converge para ellos. Y, lentamente, nuestros ojos se están abriendo y estamos dándonos cuenta de que solamente somos una especie entre las muchas que hay, y que nuestra especie se tornó la mayor depredadora de nuestro hábitat vital y, por consiguiente, depredadora de nosotros mismos. Esto nos saca del centro del mundo y de la pretensión de que a nosotros es dado el buen dominio de la tierra.

En nuestros días ya no sabemos bien quiénes somos ni lo que es la tierra con sus miles de formas vivas en relación con nosotros. Hay como que un extrañamiento en nuestras relaciones y en nuestra comprensión de nosotros mismos en el planeta. Ya no nos sentimos reyes de la creación, ni de la evolución, ni de las soluciones para salvar nuestro mundo. Esta sensación se extiende a todas nuestras relaciones, formas de conocimiento, poderes, creencias y pretensiones de conquistar la tierra y también otros planetas. Cada día constatamos los nefastos resultados del desarrollo que hemos querido implantar, de la dominación que hemos pretendido vivir, de las conversiones religiosas que hemos propuesto. La vida que construimos a lo largo de nuestra historia nos revela nuestras limitaciones y la necesidad de recomenzar siempre buscando caminos inclusivos y de vida digna para todos.

Uno de los sentidos más profundo de la crisis del antropocentrismo se manifiesta, sobre todo, por la inadecuación de las explicaciones que desarrollamos sobre nosotros mismos y sobre nuestras creencias religiosas frente al estado de destrucción del mundo humano, del mundo animal, vegetal y mineral al que hoy asistimos. Como esta

destrucción sucede, en gran parte por la acción humana, por nuestras elecciones fundadas en la idea de nuestra superioridad frente a los otros seres de nuestro planeta, entramos en crisis como si estuviéramos perdidos en un inmenso desierto.

¿Al final quién somos? ¿Ya no somos más los mismos hijos/as de Dios? ¿De qué Dios? ¿Y por qué esos Dios sigue en silencio frente a tantos crímenes?

Pienso que no se trata de buscar una nueva teoría o definición de nosotros mismos, sino de un intento real por redescubrirnos desde otras referencias y, desde ellas, afirmar nuestras vidas y tradiciones religiosas. Redescubrir es reconocer que tenemos riquezas, bellezas, ternuras, cuidados como semillas presentes en nosotras/os y quizás olvidadas en las sombras de nuestro ser.

Muchos de nosotros ya no queremos desarrollar la pretensión de que podemos saber todo, ni que podemos tener todo. La forma de saber y poder que hemos desarrollado estos últimos siglos ha producido frutos amargos para la mayoría. Nos gusta pensar en otras posibilidades o, al menos, intentar vivir de otra manera.

Hoy, la historia humana parece cambiar de forma rápida en sus significados e interpretaciones. Este cambio toca también profundamente las religiones, no para destruirlas, sino para invitarlas a salir de significados estáticos imaginariamente eternos que crean muchas formas de alienación. Con eso entrar en la consciencia de la dinámica histórica actual que toca a todo, y toca también profundamente los significados religiosos que se han formado y establecido desde muchos siglos atrás. Las teologías y prácticas celebrativas litúrgicas, las academias de estudios de las religiones,

las múltiples catequesis son invitadas a la misma evaluación sobre las consecuencias de sus contenidos frente al desastre ecológico y humano que hemos construido y seguimos construyendo.

La dinámica en la cual estamos viviendo es de manera sintética una dinámica no sólo destructiva de las relaciones humanas, como, por ejemplo, en el colonialismo o en muchas formas de capitalismo, sino destructora de los ecosistemas como si fuéramos una plaga de insectos comiendo cuerpos ajenos y nuestros propios cuerpos. Comemos nuestro planeta destruyéndolo para obtener lucro, dinero, oro que no nos permiten vivir en igualdad de derechos, sino que sólo crean ilusiones de riqueza individual y una ansiedad insana de poseer cada vez más bienes.

Todavía hay muchos grupos que no acogen esta crisis antropológica, que casi no la consideran y siguen en su afán de dominación del mundo para provecho de unas minorías. Siguen con variaciones del mismo discurso sobre un mañana mejor, que Dios no va a abandonarnos y nos dará la solución para nuestros males. ¿Acaso estamos seguros de que el Dios que creamos, y frente al cual doblamos las rodillas, no nos abandonó? ¿No sería este Dios imagen de las promesas de los grandes de ese mundo?

Así se abre en la misma historia, una nueva página de conflicto de nosotros contra nosotros mismos, de continuación de la historia de destrucciones mutuas creyendo que seguimos creando un nuevo mundo para la mayoría. Aunque el mal estar sea colectivo, todavía pocos reaccionan contra nuestra terqueza antropocéntrica, y siguen la misma aventura destructiva travestida de progreso. Siguen esperando que otros hagan milagros o que, desde los cielos, pueda acontecer una intervención mágica.

No reaccionamos lo suficiente a lo que pasa en nuestros países con los terremotos, los maremotos, la muerte de florestas, de ríos y lagos, la creciente sequía en muchos lugares. La crisis climática revela que hay algo anómalo en el planeta, que una catástrofe de grandes proporciones se anuncia y que no sabemos cómo contenerla, o, quizás, no queremos contenerla.

Nosotros, humanos, que nos juzgábamos superiores, estamos percibiendo nuestra interdependencia vital con todos los elementos y seres del planeta, pero todavía no sabemos cómo vivirla. Estamos percibiendo que podemos desaparecer como han desaparecido los dinosaurios y seguimos matándonos unos a otros para alargar fronteras, para vender nuestros productos, para dominar con el “vil metal” múltiples vidas.

Se hacen necesarios cambios urgentes. Uno de ellos es sacar las consecuencias de nuestra realidad interdependiente y abrirnos a su significado profundo. Este significado debe contagiar todas nuestras acciones y nuestras creencias. En esta perspectiva se incluyen los cambios en lo que todavía llamamos teología e, inevitablemente, en el concepto de Dios, dioses y sus roles como salvadores y justificadores de muchas de nuestras acciones.

2. LA INTERDEPENDENCIA COMO NUEVA PERCEPCIÓN DEL PLANETA Y DE NUESTRAS ACCIONES

Hablar de interdependencia parece algo evidente y viejo en el conocimiento humano. Pero es un engaño pensar así. El significado de la palabra se restringió a una manera de ver el mundo, y ahora

estamos en otra. Y esto porque, aunque la palabra exista desde mucho tiempo, su aplicación para la comprensión del mundo y de nosotros mismos hoy es nueva. Por mucho tiempo hemos sido dominados por los modelos jerárquicos y dualistas de interdependencia y actuábamos creyendo a la superioridad de los que estaban socialmente arriba. Dependíamos de ellos y creíamos que esta dependencia servil era interdependencia. Les ofrecíamos nuestras vidas, oraciones, canciones, sacrificios para glorificar sus nombres y recibir beneficios individuales. La interdependencia era una dependencia. La interdependencia era comprendida como una forma de sumisión a un poder real, y también imaginario, sin darnos cuenta de que ella dependía también de nosotras/os para mover las piezas del tablado de nuestras vidas.

La destrucción del planeta, las muchas guerras que hicimos y seguimos haciendo, la dominación de las mujeres, de las identidades diferentes a la nuestra nos han despertado a algo mayor. Empezamos lentamente a acordar y a darnos cuenta de la importancia vital de la circularidad como expresión de las diferentes formas de interdependencia que vivimos. Y nos damos cuenta de que el sentido que le atribuíamos antes era marcado por ideologías jerárquicas y dualistas, incluso religiosas, que siempre excluyen a las mayorías del derecho a una vida digna.

Ahora vivimos un tiempo de escuchar las voces de los ríos, de las florestas, de los pueblos nativos, de los que nuestro sistema excluyente mata y sigue esclavizando. Una nueva consciencia lenta y difícil empieza a emerger. Es como una pequeña flor que nace en medio a grandes piedras. El riesgo de morir sin aire es grande, pero la esperanza que despierta es un aliento. Un sentimiento de inseguridad nos asola pues nos damos cuenta de la continuidad de los proyectos de ganancia destructiva que, sin duda, siguen más fuertes; pero algo en nosotros nos dice que hay que intentar otro camino, que hay pequeñas posibilidades de cambio.

Una brisa suave nos toca y se acerca a nuestro hoy. Empieza a tomar cuerpo en nuestros cuerpos en el presente. También una consciencia mayor de la contribución de cada yo a un proceso de cambio colectivo empieza a crecer lentamente. Nos damos cuenta de que de nada sirve apuntar el dedo a lo que el otro no hace si yo tampoco hago de mi parte, mi responsabilidad, mi contribución en la construcción de relaciones de justicia. De nada sirve denunciar la sequilla si no intento abrir un pozo colectivamente.

Frente al colapso social y económico, el colapso del clima y de sus consecuencias en nuestras vidas, percibimos que nuestro bien estar o bien vivir depende del conjunto del planeta, del conjunto del sistema solar al cual estamos arrollados. Pero sabemos bien que esta percepción, todavía epidérmica, no moviliza de inmediato nuestras entrañas más profundas. Seguimos esperando la acción de los otros, la intervención de los poderosos, de los de arriba. Seguimos creyendo en sus promesas y en nuestras ilusiones personales y colectivas.

El cambio es lento, demasiadamente lento. Pienso que es un fenómeno reciente la consciencia contemporánea de que el yo y el todo somos uno en este momento único de la historia del planeta y del universo. En esta perspectiva, las afirmaciones teológicas que seguíamos haciendo podían contener elementos de una visión más inclusiva que emergió en algunas corrientes teológicas², sobre todo en América del Norte. Pero, en general, seguimos viviendo en castillos separados, nos alimentando de carne humana, de sudor y sangre de otros. Seguimos destruyendo nuestro hábitat común y preservando nuestras propiedades.

2 Thomas Berry, *O sonho da terra* (São Paulo: Vozes, 1991).

En las iglesias cristianas hacemos muchas veces una revolución de discursos, de lenguajes superficiales, de disputas de narrativas en el campo semántico, pero nuestro corazón y nuestras entrañas siguen en un lugar protegido con relación a la defensa de nuestro cuerpo/mundo, nuestros pequeños o grandes bienes, nuestro ego superficial, nuestra tradición religiosa, nuestra Biblia, nuestro Dios con imagen masculina. Las ideas viejas nos atraen, pero no parecen tener la fuerza necesaria para un cambio real. Trabas poderosas, y aparentemente desconocidas, les impiden de bajar al fondo de nosotras mismas y hacer cambios dolorosos, pero absolutamente necesarios.

Hábitos seculares nos habitan, hasta la costumbre de imaginar un ideal siempre para mañana o un ideal confortable en nuestro inmediato. ¿Cómo entender algo de esta separación en nosotras desde nuestra intimidad profunda, desde lo que decimos querer? ¿Acaso esta substancia humana podría cambiarse, podría ser mejorada? ¿Qué elementos, aunque provisorios, serían necesarios para mejorar esta substancia que somos, tornar-la más tierna, más con-movida con el sufrimiento y la alegría de unos y otros? ¿Qué caminos para renovarnos personal y colectivamente?

Lo que somos es imagen y semejanza unos de los otros. Lo que somos también es cuerpo de los otros cuerpos, aliento de otros alientos. La cuestión es pasar de lo que podemos admitir, desde una racionalidad rasa, dualista y idealista, para acoger las consecuencias vitales de esta verdad vitalmente interdependiente que nos habita. La unicidad interdependiente nos convoca, pero es muy incómoda para el sistema de competiciones implantadas en nuestras relaciones.

¿Cuál es esta verdad que se anuncia? La de que el yo solo no es nada. Muchas sabidurías ya lo señalaron, pero no podíamos creerlas porque

en Occidente el yo fue concebido separado del tú y del otro. Por tanto, vivimos de ilusiones creyendo en nuestra realización individual y en nuestra fe individual.

Creemos en las oposiciones de género, clase, etnias, países, riquezas y pobrezas desde la periferia de nuestras vidas, o mejor, desde la superficie de nuestras vidas. Creamos sistemas económicos y políticos para mantener la competición entre los individuos, las naciones, las tribus, los dioses. Creamos comercios religiosos con Dios, Jesús y con los que denominamos santos. Un sistema de trueque se establece también en las religiones. Y sufrimos por la producción de muchos sufrimientos, muchas veces evitables, aunque sepamos que el dolor es parte de nuestra constitución ontológica.

La teología es parte integrante de este drama humano. Por eso hay que cambiar, probablemente, desde fuera de las instituciones religiosas, quizás desnudarse incluso de sus propios nombres religiosos, de ese logos pretencioso que llamo de logos metafísico que quiere ubicarse arriba de otros logos. Este parece ser un reto fundamental que debería ocuparnos, ocupar a nosotras que buscamos respuestas a algunas de nuestras cuestiones en las muchas teologías.

3. EL NECESARIO Y URGENTE CAMBIO DE LO QUE LLAMAMOS TEOLOGÍA

Empiezo expresando una vieja sensación que me habita desde la juventud. Un mal estar con la palabra teología. Siempre la sentí como pretenciosa, como atrevida, como impropia. Por eso me dedico a entenderla, abrir sus sentidos, proponer otras palabras que podrían

quizás entregar un significado más amplio y diferente. Me gusta la palabra VIDALOGIA, aproximaciones de comprensiones de lo vivido, de la vida ordinaria, cotidiana.

Sabemos que la teología nace como una reflexión organizada sobre las relaciones de los seres humanos con una poderosa figura que denominaron Dios. Expresa, en forma de explicación, su voluntad como la comprendieron a lo largo de la historia muchas religiones y, en especial, las monoteístas³.

Las teologías en la perspectiva cristiana son un renovado esfuerzo para actualizar, en lenguaje corriente y desde diferentes contextos, las grandes líneas de tradición bíblica que son una inspiración para nuestras relaciones y acciones. En este sentido, se puede decir que todas las teologías son contextuales, aunque se presenten muchas veces como universales e inmutables, en la medida que algunos de sus contenidos son considerados revelaciones divinas. Este fijismo teológico nos permite afirmar que la teología cristiana sufre de la misma crisis antropocéntrica de nuestros tiempos. Además, ella misma también es el reflejo de una crisis androcéntrica y ecocéntrica. El humano masculino ya no da cuenta de mantener su identidad de dominador frente a la destrucción global de la cual es el primer artífice. El fijismo teológico ha sido construido o pensado desde categorías jerárquicas masculinas excluyentes del femenino y de la naturaleza. Los contenidos que han nutrido generaciones, aunque siguen vigentes para muchos grupos, en realidad manifiestan límites que afrontan nuestra razón y los retos de la vida del planeta.

3 Ivone Gebara, *Caminos para comprender a teología feminista* (São Paulo: Recriar, 2023); *Ensayo de antropología filosófica. El arte de mezclar conceptos y plantar desconceptos* (Estella: Verbo Divino, 2020).

Nuestra teología cristiana es, en su totalidad, construida a partir de un referencial antropológico mítico masculino que huele a moho. Dios Padre y Dios Hijo son las masculinidades divinas dominantes que someten a su poder la perdición y la salvación de los seres humanos, olvidándose de los animales, de los campo y florestas, de los ríos y mares. ¿Qué sería de la vida humana sin la vida de la naturaleza y de sus habitantes?

La Biblia se tornó casi una referencia metafísica indiscutible. “Está escrito”, “la Biblia dice”, “esto que afirmamos es bíblico”, “los hombres son la cabeza del cuerpo”, “las mujeres tienen que callarse”. Y con eso crece la exploración, la destrucción, los feminicidios. Sacar la Biblia de la metafísica es sacarla de una historia idealizada, de la consideración heroica de la vida de algunos personajes y replantear su vida en sus múltiples contradicciones. Cuando idealizamos un personaje como Moisés, Isaías, Pablo o Jesús le sacamos el poder de ser nuestro semejante, el poder de luchar desde los límites cotidianos de nuestras vidas, desde los condicionamientos inherentes a todas las vidas. Tornar la Biblia un tótem fijo, “la Palabra de Dios” es destruir su fuerza de inspiración para hoy.

Grupos de mujeres feministas, grupos de lucha anti-racista y anticolonial en sus diferentes formas, incluso con sus límites, nos están mostrando las rupturas en nuestro tejido religioso tradicional. Todo eso nos hace pensar en el rol de los seres humanos en la construcción de nuestras relaciones destructivas y constructivas. Podemos decir que nuestro antropocentrismo corresponde a una limitada forma de pensamiento. Y esto porque no nos damos cuenta de la complejidad de los procesos vitales y del mal estar inconsciente en muchos, pero presente en todos los seres de la tierra. Por eso decimos que hay que cambiar.

¡Cambiar! ¿Qué es cambiar? Si tenemos frío, hay que buscar el sol para calentarnos. Si no hay sol, hay que buscar una frazada y cubrirnos. Si tenemos hambre, hay que buscar el alimento. Cambiar es buscar una situación mejor para vivir. Y este proceso es continuo en nuestras vidas de animales y vegetales. Por eso, hay que buscar sentidos más allá de la dogmática patriarcal, más allá de su metafísica que se quiere una verdad inmutable.

4. ¿QUÉ SIGNIFICA, “MÁS ALLÁ DE LA DOGMÁTICA PATRIARCAL O MÁS ALLÁ DE LA METAFÍSICA”?

La dogmática patriarcal es el cuerpo dogmático de creencias que sostiene la teología y en especial la teología que se estableció desde un mundo políticamente dominado por el Imperio Romano y, en seguida, por otros poderes que le substituyeron en la Europa Occidental. Es un acabose de pensamientos, de teorías generales que legitiman acciones y comportamientos cotidianos controlados por un poder juzgado mayor. Es una forma de organización de la vida propuesta en torno a creencias religiosas que marcan las diferentes culturas. El cristianismo se mantuvo en muchos lugares del mundo desde una dogmática patriarcal, o sea, una afirmación de verdades de las cuales no se podía dudar de forma que toda la diversidad cultural de los pueblos colonizados debería someterse a la teoría de la salvación que se proponía como verdad proveniente del Dios Único.

El control ejercido desde los varones como representantes de un principio paterno organizador de las sociedades mantuvo este poder por muchos siglos y sigue, hasta hoy, influenciando políticas nacionales de dominación, de promesas no cumplidas, de esperanzas imposibles.

En nuestros días, este conjunto de dogmas y creencias ya no se sostiene en un mundo donde la religión no tiene el mismo rol que tenía antes. Frente a la evolución de la historia, de las ciencias y la organización de nuevos movimientos sociales de carácter internacional y nacional hay que repensar la vida de las religiones. Además del referencial mítico masculino que todavía sostiene la teología patriarcal, ella sigue cómplice de diferentes formas de exclusión. Pueblos dominados, etnias consideradas inferiores, y un desprecio y objetivación de la naturaleza nos invitan a salir de la dogmática tradicional y entrar, no sólo en nuevas relaciones, sino en nuevas significaciones quizás menos poderosas en su forma patriarcal, pero más eficaces en relación con la manera de cuidarnos mutuamente.

Hablar de “más allá” de la metafísica o de la dogmática también quiere decir que en este momento no se puede apagar la herencia patriarcal, porque ella nos habita y es parte de nuestro cuerpo, pero hay que transformarla lentamente. Un ejemplo sería lo que llamamos hoy una agricultura ecológica donde varias formas de plantas conviven y se ayudan mutuamente para evitar la reproducción de plagas. Una nutre y protege la otra pudiendo expresar su forma de vida, sin que esa sea la dominante. Quizás ese sería el nuevo sueño de diálogo y cuidado entre los seres humanos en convivencia con el mundo de los animales y vegetales. Sería el convivir de muchas especies, como en el mito de la Arca de Noé, buscando educarnos para el respeto mutuo.

¿Cómo se haría esto en un mundo de violencia de nosotros contra nosotros mismos? No vamos a darle un nombre específico. Los nombres ayudan y limitan. Pero como sólo desde nuestros límites sabemos pensar y actuar con palabras, quizás podríamos simplemente llamarlo de movimiento vital de muchos nombres. Este movimiento exige inspiraciones e iniciativas múltiples que nos ayuden a acoger a

quienes son diferentes de nosotros. Exige una atención a la diversidad de situaciones, a la diversidad de necesidades del momento. No hay un único modelo de acción, una única forma de actuar por relaciones justas. Hay que plantar la diversidad en nuestras miradas, en nuestros análisis. Hay que escuchar nuestros cuerpos. Cuando tenemos sed, hay que tomar agua. Cuando estamos hambrientas, hay que comer pan, arroz, frijoles. Cuando estamos sin medicina, hay que buscarla. Para cada situación, “una salvación”. Y no es para después de esta vida, es para ahora.

5. VOLVER A LA SENCILLEZ E INTERDEPENDENCIA DE LA VIDA

Después de un largo período de alienación de nuestra realidad interdependiente, estamos volviendo, lentamente, a redescubrirnos como elementos, como polvitos de un único cuerpo planetario.

¿Pero, cómo encontrar caminos para afirmar nuevos sentidos adentro de la tradición de Jesús? Pienso que esto se haría por medio del camino de la transgresión. Transgresión al *estatus quo*, a la orden que mata, a la ley que roba la dignidad.

La transgresión está bien presente en los caminos de Jesús, en la tradición profética femenina y masculina. La transgresión puede ser un acto que promueve la vida o que promueve la muerte. Esto indica la fragilidad de nuestras elecciones, nuestras acciones y de nuestras búsquedas.

En la presente reflexión quiero subrayar la transgresión que promueve la vida. A lo largo de los Evangelios, Jesús se ve transgrediendo la

ley del sábado, transgrediendo el sistema de pureza de los judíos, transgrediendo el hecho de sentarse a la mesa con pecadores, cobradores de impuestos, mujeres. Pienso que la transgresión se torna una especie de metodología de la inclusión de los marginados/as en su diversidad existencial. La transgresión, como la de los objetores de conciencia, los/las que no se han sometido a poderes dictatoriales. Podríamos ser cien, miles de objetores adentro de nuestras iglesias, dentro de nuestras escuelas, hospitales, empresas, familias. Transgresión, también a lo que llamamos bíblico, a los principios teológicos cuando la vida está amenazada. Está escrito, pero hay que cambiar por la vida.

Volver a la sencillez de la vida, a lo esencial que nos hace vivir. Ayudarnos a salir de las tentaciones del poder, del tener, del valer que nos toca a todas y todos. Salir de las tentaciones por hacer de nuestros cuerpos modelos para el capitalismo, de nuestras ropas la moda que nos mata, de nuestra comida el sabor impuesto por otros, de nuestra fe la más perfecta. Todo eso nos invita a recordar cómo es aprender desde la sencillez de la vida, cómo escuchar, cómo acoger el dolor ajeno.

6. DEPENDENCIA O AUTONOMÍA DE LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS

Muchos teóricos afirman la importancia de las instituciones religiosas y del establecimiento, a partir de ellas, de conductas para los que se asocian a ellas. Las iglesias institucionales han tenido un rol social y político importante, sobre todo como apoyo de los extremismos. O se aliaron a los ricos o intentaron la defensa de los pobres. Personas y

grupos han ejercido el papel de responder a los extremos de la sociedad. Así, las mismas instituciones jamás han tenido comportamientos homogéneos o iguales. La diversidad, las disensiones, las luchas internas siempre han existido.

¿Cómo ubicarse hoy frente a eso? No podemos suprimir, por un acto de voluntad, las instituciones religiosas. Ellas están ahí y mucha gente las necesita y vive de ellas. Nosotras/os vivimos de ellas y en ellas, y también desde ellas las criticamos. Al criticarlas estamos criticándonos a nosotros mismos y estamos haciendo rupturas adentro de nosotros mismos y adentro de la institución. Me viene al espíritu una imagen que he visto muchas veces cuando vivía en el nordeste de Brasil. En las periferias, donde viven los más pobres, se construye la casa nueva afuera de la casa vieja. Se sigue viviendo en la casa vieja, pero afuera se construye la nueva. La vieja sigue abrigando hasta que, poco a poco, sus muros son quebrados, los viejos ladrillos y la tierra seca retirados, y ya se está habitando una casa nueva. Y hay que seguir hasta que esta nueva sea vieja y seamos invitados de nuevo a hacer otra.

Esto significa que tenemos dependencia y, al mismo tiempo, también autonomía desde nuestras tradiciones. Vivimos la necesidad de renovarlas, de ajustarlas a la necesidad de los nuevos tiempos y desafíos. Por eso, no hay que temer nuevas construcciones, no hay que temer la caída de los viejos muros, no hay que temer el miedo que nos habita, la inseguridad que nos toma el cuerpo. Mirar los cambios cotidianos de la vida en sociedad, aprender de ellos. Darnos las manos, confesarnos nuestros miedos, nuestras incoherencias, compartir nuestro dolor y las pequeñas alegrías, y seguir adelante sabiendo que somos polvito de un universo mayor.

BREVE CONCLUSIÓN

No hay conclusión. Hay que seguir los caminos sabiendo que la fuerza para cada paso nace de nosotras, de los otros, del dolor, del amor, del sol, de la luna, de las aguas, de los vientos, de los vivientes en sus más distintas formas. Todo se mantiene junto como el derecho y el revés de un mismo tejido, para que la vida siga su curso en nosotras y más allá que nosotras/os. Finalmente, todo se mantiene en Dios, fuerza vital en la cual somos.

BIBLIOGRAFÍA

Berry, Thomas. *O sonho da terra*. São Paulo: Vozes, 1991.

Gebara, Ivone. *Caminhos para compreender a teologia feminista*. São Paulo: Recriar, 2023.

Gebara, Ivone. *Ensayo de antropología filosófica. El arte de mezclar conceptos y plantar desconceptos*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2020.

Gilkey, Langdon. *Nature, Reality and the sacred. The nexus of Science and Religion*. Minneapolis: Fortress, 1993.

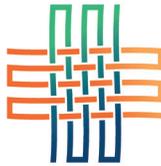
Artículo recibido: 30 de marzo del 2023.

Artículo aprobado: 5 de abril del 2023.

Vida y Pensamiento es una revista semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana que presenta aportes en las áreas de la investigación bíblica, teológica, pastoral y disciplinas afines, en diálogo con la realidad contemporánea de América Latina. Cada número enfoca un tema central desde las diversas disciplinas y contextos del quehacer institucional.

La Universidad Bíblica Latinoamericana es una institución educativa ecuménica que desarrolla su labor en las áreas de la reflexión e investigación bíblico teológica, tanto en su sede central en San José, Costa Rica, como a través de una red de instituciones educativas en diversos países de América Latina y el Caribe.

La UBL ofrece los siguientes programas universitarios:
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Bíblicas
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Teológicas



**UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA**
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Apdo 901-1000 San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: vidaypensamiento@ubl.ac.cr
Facebook: [UBL.SanJose.CostaRica](https://www.facebook.com/UBL.SanJose.CostaRica)
www.ubl.ac.cr