

El/la teólogo/a de la liberación latinoamericano/a: ¿un intelectual orgánico?

The Theologian of the Liberation Theology: An Organic Intellectual?

*Jorge Costadoat**

Resumen

El propósito de esta investigación es dar cuenta de la noción de “teólogo(a)” en la Teología de la liberación latinoamericana. A este efecto se estudia a autores seleccionados (J.L. Segundo, J.F. Gómez, P. Trigo, M.P. Aquino, E. López). Entre las conclusiones más importantes cabe mencionar que el sujeto que hace teología en América Latina es una suerte de “intelectual orgánico” (Gramsci). Por una parte debe ilustrar al colectivo del cual es teólogo(a) con la tradición de la iglesia y el conocimiento de la realidad que facilitan las ciencias sociales y, por otra, debe hacerse a la comunidad a la que pertenece como un cristiano entre otros, pues la índole inductiva de esta teología le exige pensar una praxis creyente de liberación. Este mismo carácter inductivo de la Teología de la liberación hace posible prever que, donde haya colectivos oprimidos cristianos emergentes, serán necesarios teólogos(as) que reflexionen sobre su praxis de liberación.

Palabras clave: Intelectual orgánico, teología feminista, teología india

Abstract

The purpose of this research is to account for the notion of ‘theologian’ in the Theology of Latin American Liberation. For this purpose, selected authors are studied (J.L. Segundo, J.F. Gómez, P. Trigo, M.P. Aquino, E. López). Among the most important conclusions, it is worth mentioning that the subject doing theology in Latin America is a kind of ‘organic intellectual’ (Gramsci). On the one hand, he must illustrate to the group of which he is a theologian with the tradition of the Church and the knowledge of reality facilitated by the social sciences. On the other, it must be done to the community to which he belongs as a Christian among others, because the inductive nature of this theology requires him to think about a believing praxis of liberation. This same inductive character of Liberation Theology makes it possible to foresee that wherever there are emerging Christian oppressed collectives, theologians will need to reflect on their praxis of liberation.

Keywords: organic intellectual, feminist theology, indian theology

* Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana (PUG), Roma. Actualmente se desempeña como investigador del Centro Teológico Manuel Larraín. Correo electrónico: jcostadoat@gmail.com.

En las teologías inductivas el teólogo (a) profesional tiene una importancia particular, pues su quehacer, compenetrado con la praxis de liberación de los colectivos a los que pertenece, constituye de suyo objeto de reflexión teológica. No ocurre lo mismo en las teologías modernas incluso cuando son conscientes de su relatividad hermenéutica.

En esta investigación he querido dar cuenta de la noción del teólogo de una selección de teologías y de autores más representativos. Comienzo con un trabajo muy iluminador de José Francisco Gómez sobre el “intelectual orgánico” que sirve para pensar la relación del teólogo con el colectivo social y cultural al cual sirve. A continuación, doy cuenta del pensamiento de Juan Luis Segundo y de Pedro Trigo en quienes se describe cómo esta relación constituye una tensión compleja en la Teología de la liberación. En tercer lugar, me detengo en la concepción que la Teología feminista tiene de la teóloga, para lo cual recurro a las publicaciones de María Pilar Aquino. Y, en cuarto lugar, procuro mostrar cómo el tema es entendido por la Teología indígena.

Este trabajo concluye con una reflexión personal sobre el tema. En el último acápite no hago un resumen, pero recojo los principales asuntos del tema y los relaciono con otras cuestiones de la teología que se han desarrollado en América Latina del post-concilio.

El teólogo como “intelectual orgánico”¹

A partir de la costumbre de los teólogos de la liberación de hablar del teólogo como “intelectual orgánico”, José Francisco Gómez Hinojosa, en un artículo basado en su tesis doctoral, desarrolla este concepto tal como Antonio Gramsci lo forjó². El propósito de Gómez es “establecer hasta qué punto concuerda o difieren los contenidos que la TL (Teología de la liberación) atribuye a la locución ‘intelectual orgánico’ y los que el mismo Gramsci quiso expresar”³. Por cierto, este autor quiere que los teólogos de la liberación sean, en un sentido correcto, “teólogos orgánicos”⁴.

Gómez explica que, según Gramsci, las relaciones entre los intelectuales y la masa ha de cumplirse en un proceso que va del “mundo epistémico” (como *terminus a quo*) al “mundo crático” (como *terminus ad quem*). El intelectual tendría que acercarse al “mundo epistémico” de la “masa”, es decir, a la “problemática cultural” o a la “cultura popular”, a aquella realidad que para el marxismo es la “superestructura”⁵. En ella encontrará el sentido común, el lenguaje, la religión y el folklore, manifestaciones culturales que tienen potencialidades positivas pero también, y fundamentalmente, negativas. El

intelectual tendría que “encarnarse en la masa para sacarla de su pasividad e ignorancia”⁶, para llevarla a la sabiduría de la praxis (marxista) y para incorporarla a la modernidad. El intelectual ha de difundir en la masa la filosofía de la praxis, principio de solución de todos los problemas que el “mundo crático” le plantea. La masa, por su parte, ha de iniciar en este mundo su “proceso de superación y concientización, ayudada por el intelectual”⁷.

El fin del proceso es el “mundo crático”, el mundo del poder, en cual han de converger políticamente los intelectuales y la masa. El partido es el lugar por excelencia de esta convergencia. En este el intelectual tiene una función pedagógica y de mediación. Pero, en todo caso, ha de tenerse siempre presente que el “intelectual orgánico” pertenece a un grupo social determinado, sea el del proletariado sea el de la burguesía. La categoría de “intelectual orgánico” de Gramsci es ambivalente. En el “mundo crático” la masa toma conciencia de su esencia: su ser-política⁸, lo cual no apunta a un “bien común” sino a la “consecución efectiva del poder”⁹. El objetivo es alcanzar “una reforma intelectual y moral con la instauración de una voluntad colectiva”¹⁰. La masa no puede realizar esto por sí sola. Necesita del intelectual. La masa se constituye en “masa orgánica” cuando cuenta con “intelectuales orgánicos”.

Para Gramsci —continúa Gómez— la unión entre la cultura y la política, el salto de un mundo al otro, se realiza en virtud de la relación de la teoría y la práctica. La unidad que puede cumplir esta función es dialéctica, es “acción recíproca” entre ambos polos; es “acto crítico” “en cuanto la práctica deviene, gracias a la teoría, racional y necesaria, y la teoría a su vez, realística y racional”¹¹. Gramsci ve “las relaciones entre los intelectuales y la masa como una impostación de las relaciones entre teoría y práctica”¹². Sin embargo, el rol del intelectual no es meramente abstracto, pues él actúa en terreno. Asimismo, la masa, que ocupa el lado práctico de la relación —que pone la realidad y los problemas de que trata la vida— no carece de interés por la teoría. “Intelectuales y masa, teoría y práctica, conocer y querer, disciplina y acción, programa y voluntad, son todas expresiones de una misma realidad: la unidad de la praxis”¹³. Por esta vía se aspira a un “consenso” social que va más allá de la convergencia de los intelectuales y la masa en el “mundo epistémico”. La praxis unifica los mundos epistémico y crático en un proceso de integración mutua, en vista de la instauración política de una “voluntad colectiva”¹⁴. En todo caso, debe quedar claro que “el intelectual gramsciano no ‘aprende’ nada de la

¹ Gómez Hinojosa, “Teólogo de la liberación, ¿‘intelectual orgánico’?”, *Pasos* 10 (1987): 7-18.

² La tesis doctoral tuvo por título: “La relación entre el intelectual y la base. Aproximación epistémico-crítica a textos de Antonio Gramsci” (Pontificia Universidad Gregoriana, 12 de junio de 1986).

³ Gómez Hinojosa, “Teólogo de la liberación, ¿‘intelectual orgánico’?”, 13.

⁴ *Ibid.*, 7.

⁵ *Ibid.*, 8.

⁶ *Ibid.*, 9.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, 10.

⁹ *Ibid.*, 11.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, 12.

¹⁴ *Ibid.*

masa sino que esta es un objeto con el que se debe trabajar; en la medida en que se liga orgánicamente al intelectual —‘masa orgánica’— sale de su situación de negatividad para llegar a la positividad política”¹⁵.

Gómez, a partir de lo anterior, concluye que la idea de “intelectual orgánico” de Gramsci y el modo como entienden este concepto los teólogos de la liberación corresponden en parte y en parte no. El “intelectual orgánico” de la Teología de la liberación está ligado a un grupo social determinado y, en su caso, al proletariado. “Su teología arrancará desde las bases materiales en que se encuentra su discurso, con una ubicación precisa y partidaria (de ‘parte’ no de ‘partido’) y orgánicamente ligado al proyecto popular de liberación”¹⁶. Sin embargo, piensa Gómez, han de reconocerse diferencias, pues no todos los teólogos de la liberación admiten el recurso al marxismo de la misma manera. Es, por cierto, mucho más importante la divergencia respecto de la idea que tienen de la masa. Para Gramsci, se ha dicho, el “intelectual orgánico” no aprende nada de la masa. En esta solo hay caos. Los teólogos de la liberación, en cambio “respetan y aceptan el aporte de la masa que les ofrece; la ya clásica frase ‘los pobres nos evangelizan’ no se refiere a un intercambio espiritualista entre pobres y teólogos, sino que implica una dialéctica en la que ambos tienen mucho que aportar”¹⁷. No obstante lo anterior, Gómez piensa que en la Teología de la liberación de América Latina aún está pendiente la solución de un “serio problema epistemológico”¹⁸, a saber, precisamente la relación entre el teólogo como “intelectual orgánico” y la base popular. Por su parte, distingue entre modelos de relación con la intención de encontrar el adecuado. Gómez establece una diferencia entre un modelo de relación “oposicional” o de relación “unitaria negativa” y un modelo de relación “unitaria positiva”.

Sobre el primero Gómez, a la vez, introduce una diferencia entre un modelo en el cual el intelectual y la base se excluyen. Por ejemplo, cuando el intelectual se vuelve intolerable a la base porque se expresa de un modo incomprensible para ella o, por otra parte, porque la base es rechazada por él por ignorante. Pero, en otros casos, la oposición no es cerrada, sino que admite una fluidez, aunque en definitiva “negativa”. Tres son estos casos: a) el del intelectual que “considera a la base como un ‘vacío que hay que llenar’”¹⁹; b) aquel en que se supone que la base “tiene errores que deben ser corregidos”²⁰; c) uno en que se piensa que la base tiene un saber que es necesario purificar. “En estos tres modelos, la figura del intelectual es la misma: él mantiene un estatuto privilegiado de superioridad

15 Ibid., 13.

16 Ibid.

17 Ibid., 14.

18 Ibid., 15.

19 Ibid.

20 Ibid.

sobre las bases”²¹. En ninguno de estos casos la relación es entre iguales. Gómez cree que el teólogo de la liberación debiera superar todos estos modelos.

En cambio, en el “modelo de relación unitaria positiva” “tanto intelectuales como base tienen mucho que ofrecerse mutuamente, ofrecimiento que es intercambio, pues entre saber intelectual o científico y saber básico o popular se da una diferencia natural ya que son dos modos naturales de abordar el mundo, plantear problemas y resolverlos; es decir, tanto el intelectual como la base ‘saben’ pero de distinta manera”²². En esta relación el intelectual aporta información, consejo y animación. La base, por su parte, pone una “práctica histórica” y “creatividad”. Ha de tenerse en cuenta que “hay una íntima conexión entre la vida de la base y su expresión simbólica; ella vive su vida, la piensa y expresa su pensamiento; ella sabe lo que vive y no se preocupa de la complicación que significa vivir lo que científicamente se sabe”²³.

Gómez, en fin, postula la necesidad de relacionarse dialécticamente los intelectuales y la base. Entre ellos puede darse una “acción recíproca”²⁴, un “acompañamiento y respeto”, “pues en América Latina vivimos una situación de estar-en-proceso, de ir-en-camino”²⁵. De este caminar unidos surge “un ‘nuevo’ intelectual y una nueva ‘base’”²⁶. Para este autor, la más importante de las dialécticas es la que se da entre el “lugar epistémico” (representado, aunque no exclusivamente, por el intelectual) y el “lugar social” (representado, aunque no exclusivamente, por la base). El primero atañe al discurso científico y a ciertas reglas epistemológicas. El segundo, tiene que ver con el “topos” en el que se encuentran la base y el teólogo.

El aporte de Gómez es importante. Como se verá en adelante, permite valorar en su mérito la Teología feminista y la Teología india. A ambas les abre un espacio de legitimidad respecto de la Teología de la liberación tradicional. Ellas han lamentado a veces que esta les haya cerrado el paso. En lo inmediato, por cierto, las distinciones de Gómez facilitan distinguir diversas teologías de la liberación. Unas, lo veremos en el siguiente acápite, ha podido acentuar la relevancia de la liberación sociopolítica y otras la capacidad de los oprimidos de ser teólogos de su propia liberación.

El teólogo en la Teología de la Liberación

El planteamiento de Gómez ilumina un asunto importante en la Teología de la liberación acerca de la concepción del teólogo. En esta el énfasis puede ser puesto en la

21 Ibid.

22 Ibid., 16.

23 Ibid., 17.

24 Ibid, p. 17.

25 Ibid.

26 Ibid.

liberación de una colectividad con los instrumentos que facilita la modernidad ilustrada o en la calidad de sujeto del latinoamericano oprimido. En otro artículo he sostenido que la reunión de ambos aspectos en una sola teología hace posible identificar la Teología de la liberación latinoamericana (que acentúa la necesidad de liberación) y la Teología latinoamericana de la liberación (que se caracteriza por reconocer a los sujetos latinoamericanos, incluso a los pueblos, una capacidad teológica).

El artículo de Gómez sobre el teólogo como “intelectual orgánico” ayuda a entender la función del teólogo profesional en su relación con aquellas colectividades que él tiene por misión conducir (si se le concede un protagonismo mayor) o acompañar (si, más bien, debe cooperar con otros sujetos a los que también se les reconoce capacidad teológica)²⁷. A continuación me detengo en dos autores de la Teología de liberación tradicional —por llamar de algún modo a aquella teología que más es identificada con esta denominación—, en quienes se advierte la tensión señalada. Estos son Juan Luis Segundo, a quien Gómez se refiere en su artículo, y a Pedro Trigo que escribe muchos años después. En justicia debo también mencionar la importante contribución en este tema de Leonardo Boff²⁸.

En J.L. Segundo, Gómez Hinojosa había reconocido la dialéctica que él explica in extenso²⁹. J.L. Segundo sostiene que en la Teología de la liberación se dan “dos tendencias claras”³⁰. Una de ellas asigna toda la tarea de comprender la fe “al pueblo como lugar teológico al que tiende como a su objeto”³¹. La otra, en cambio, “considera a ese mismo pueblo como sujeto colectivo de donde parte la correcta interpretación y comprensión de la fe”³². Para J.L. Segundo el “intelectual orgánico”, en este caso el teólogo, suele transitar de una a otra. No es fácil ubicarlo.

A efectos de ilustrar su planteamiento, el teólogo uruguayo extrema las diferencias. Recuerda que la primera tendencia puso el acento en la liberación. Es decir, en los comienzos primó la perspectiva ilustrada. Es el caso, no sin matices, de Jon Sobrino quien, sin embargo, toma distancia de la primera ilustración europea. Sobrino ubica a la Teología latinoamericana en el registro de la segunda ilustración. J.L. Segundo no pretende “desacreditar” la tendencia teológica que a unos u otros teólogos los identifica, “sino mostrar, con pruebas fehacientes, que no es fácil para ninguna de las dos tendencias, y tal

vez lo es menos para la segunda (debido a la precedencia temporal de la primera), llegar a una formulación concreta, coherente e inequívoca de aquello que se propone”³³.

J. L. Segundo formula una pregunta que también Gómez habrá podido plantearse: “¿Cómo se puede hacer teología para el pueblo sin tener como sujeto agente al mismo pueblo?”³⁴. J.L. Segundo construye una respuesta atendiendo al uso que se hace de “las mediaciones intelectuales”³⁵. Apoyándose la teología en las ciencias sociales, que permiten conocer y transformar la realidad, se llega a un cierto callejón sin salida. En la medida que esto significa reemplazar la mediación filosófica se impide al pueblo convertirse en sujeto de su propia liberación. La mediación ilustrada de las ciencias sociales difícilmente puede aprender de los pobres. “En este contexto, las ciencias sociales, con sus análisis sobre los mecanismos de opresión ocultos al propio pueblo, aunque introyectados en él, aparecen más y más como una presunta ‘ayuda generosa’ ofrecida al pueblo desde fuera de él por gente que pretende hablar en nombre de los ‘sin voz’”³⁶.

No debiera extrañar, en consecuencia, que si no se da voz al pueblo los teólogos vuelvan a la filosofía o a una teología filosófica. La teología de la segunda tendencia, menos proclive a diagnosticar y superar los males que aquejan a los latinoamericanos, asuntos a los que las ciencias sociales se abocan, es más defensiva que crítica de lo popular. De acuerdo con J.L. Segundo, ella “justifica (‘la espontaneidad popular’) como enseñanza radical para el teólogo y, más en general, para el intelectual”³⁷. El teólogo debiera aprender del pobre. Este es el planteamiento epistemológico de la segunda tendencia.

Sin embargo, el caso de Jesús, piensa J.L. Segundo, es el de alguien que se refirió a Israel como “pueblo objeto”. Pero en América latina se hace difícil admitir que la religiosidad popular sea modificada mediante una invocación de Jesús. En Latinoamérica la Iglesia ha jugado un rol activo en favor de la liberación sociopolítica, pero también se ha dado en ella una valoración de lo autóctono que, en definitiva, ha sido promovido por los sectores conservadores. En definitiva, cabe preguntarse: “¿Puede la Iglesia de Jesús de Nazaret contener dentro de sí las masas, es decir, la inmensa mayoría de pobres y marginados? O, dicho en otras palabras, ¿puede la Iglesia ser verdaderamente la Iglesia (que surge) de los pobres? ¿o debe ser una Iglesia puesta al servicio de su humanización desde los medios específicos que ella posee —o que poseen sus miembros específicos— para contribuir a esa humanización?”³⁸.

J.L. Segundo sabe que este planteamiento extrema las posibilidades. Por cierto, en el mundo popular tradicional la religión y la cultura se vinculan estrechamente. En

27 Cf. Wagner, “Teólogo, intelectual orgánico por essência”, *Grande sinal: Revista de Espiritualidade e Pastoral* 71, n.º 2 (2017): 151-60; Clodovis Boff, “Conselhos a um jovem teólogo”. *Perspectiva Teológica*, 31 (1999): 77-96. Se puede consultar otros artículos sobre el teólogo escritos en América Latina que, sin embargo, no tienen un interés directo en la liberación de los oprimidos (Marcelo González, “El teólogo y la Trinidad”, *Nuevo mundo* 55 (1998): 121-29).

28 Boff, “A relação do teólogo com a comunidade eclesial”, *Perspectiva Teológica*, 16 (1984): 229-37.

29 Gómez Hinojosa, “Teólogo de la liberación, ¿‘intelectual orgánico’?” 15.

30 Segundo, “Dos teologías de la liberación”, en *Teología abierta*, vol. III (1984), 129-59. 129.

31 *Ibid.*, 129.

32 *Ibid.*

33 *Ibid.*, 136.

34 *Ibid.*, 134.

35 *Ibid.*, 136.

36 *Ibid.*, 138.

37 *Ibid.*

38 *Ibid.* 148.

este sentido en la cultura popular hay algo de "primitivo". Aún más, ha de tenerse en cuenta que la religión popular se encuentra en peligro de muerte porque la cultura popular lo está. Ella es "primitiva" y, por ende, refractaria a ser evangelizada. No hay en ella una compartimentación de aspectos diversos como se da en la cultura moderna. Es monolítica. La institución eclesiástica se engaña, piensa J.L. Segundo, cuando apuesta a que la pastoral pueda transformarla. En fin, la Iglesia "tendrá que aceptar que hacer la (difícil) opción de determinar si prefiere la fácil y ambigua unanimidad que le brindaba la cultura primitiva o la pertenencia consciente, mucho menos numerosa, que puede surgir de una nueva y madura evangelización" (158). J.L. Segundo se inclina por esta posibilidad.

Pedro Trigo es muy consciente de la dialéctica descrita por J.L. Segundo, aunque él se ubica en la otra orilla. Trigo deplora la reducción de la praxis cristiana a la del socialismo. Este, en cuanto tal, no es liberador. Liberadora solo puede ser una experiencia de Dios. Lamenta, por esto, que haya habido teólogos de la liberación que hayan asumido el paradigma socialista sin más. Trigo no descarta el rol de la política. Pero rechaza su sacralización.

A propósito del teólogo, recuerda que este ha solido asumir fácilmente el imaginario socialista ilustrado con perjuicio de su misión: "si el mundo-de-vida era las izquierdas, el papel de lo teológico era fundamentalmente ideológico"³⁹. "Dicho de otra manera, si la teología es acto segundo y la praxis de liberación el acto primero, desde esta perspectiva esa praxis era simplemente la de la izquierda y en concreto el teólogo participaba en ella en la elaboración teórica, en los análisis de coyuntura, en la discusión de bases programáticas, en la propaganda y defensa de este horizonte, y eventualmente como extensionista y en tareas organizativas y de apoyo"⁴⁰.

Trigo, por su parte, pide al teólogo que asuma "el mundo-de-vida de los pobres". Así podrá librarse de la "relación ilustrada" que entorpece el cumplimiento de su misión: "Mi propuesta es que la Teología de la liberación comienza cuando acaba la relación ilustrada. En este sentido, la condición de intelectual de la Ilustración liberal y la de intelectual de la Ilustración socialista serían igualmente heterogéneas respecto de la Teología de la liberación"⁴¹.

El caso de Trigo es el de un teólogo que inserto como pocos en los medios populares latinoamericanos⁴². Según él, el teólogo ha de llegar a serlo a través de un largo proceso, en tanto se convierte en cristiano con los pobres. Habla de una especie de nuevo nacimiento entre ellos. El teólogo tendría que iniciarse en el mundo de los pobres para poder así "superar la relación ilustrada"⁴³. Pero esto es imposible, ya que él, como los demás teólogos, es ilustrado y este no puede nunca dejar de serlo ya que "se conoce a sí mismo

y se posee a sí mismo, es el que se autolibera por el uso soberano de su razón y de sus facultades, el que tiene en sí su principio y fundamento, el autártico"⁴⁴. El teólogo tendría que topar con un "límite infranqueable", equivalente a hacer "la experiencia del mal en uno, por el convencimiento de la imposibilidad de alcanzar la salvación por las propias fuerzas por la apertura a aquello que va a poner a valer al sujeto"⁴⁵. El teólogo, en cuanto ilustrado, tendría que poder tener una experiencia de Dios trino en medio de la cultura popular, haciendo suyo al Siervo de Yahvé: "un pobre de espíritu, pobre también con espíritu y amigo de pobres y el que se solidariza al modo de Jesús: asumiendo los problemas, cargando con las dolencias y sanando así los ambientes y curando las enfermedades del cuerpo y el corazón, él, pecador y enfermo siempre, sanado y perdonado cada día por Jesús"⁴⁶.

Esta, según Trigo, es el fundamento de una praxis que pudiera ser auténticamente liberadora y, por tanto, considerarse el acto primero del cual la Teología de la liberación quiere ser el acto segundo⁴⁷. Esta praxis debiera radicar en la praxis liberadora de Jesús y llevarse a efecto "con Espíritu", con el Espíritu de Jesús. De la mera praxis política, esencialmente coactiva, no se puede esperar la verdadera liberación.

El lugar donde esta praxis es posible son las comunidades eclesiales de base. En ellas el "teólogo se va haciendo cristiano junto con el pueblo creyente y oprimido"⁴⁸. No se trata de que el teólogo se mimetice con el pueblo. En el pueblo hay pecado y a veces terribles deformaciones. La relación debe transformarlos a ambos. "Un síntoma decisivo de que la relación se mantiene como horizontal (en cuanto cristianos) es que se dé en la casa del pueblo, en sus casas físicas desde luego, pero también en la cultura popular (en su lenguaje, en sus ritmos, en sus tópicos, en su lógica, en sus sentires, en sus expresiones simbólicas, en su modo de organizarse...) y sobre todo, en el catolicismo popular"⁴⁹. Sigue Trigo: "Si la comunidad tiene que mantenerse como de base (si no, no es comunidad sino grupo y no de base ya que en él hay relaciones piramidales), esa casa no puede ser otra que la cultura y religión populares"⁵⁰.

En esta relación el teólogo da y recibe. Recibe nada menos que la fe del pueblo. Pero también da. Pone su persona y su fe, más que un proyecto. Él da también como teólogo. Su tarea específica es vincular a la comunidad con la tradición de la Iglesia. Debe hacer oír la palabra tal como la Iglesia la transmite. Este es para Trigo el "otro modo de hacer teología" que con que la Teología de la liberación suele caracterizarse. Una teología que no tiene que ver tanto con el resultado como con "el modo de producción"⁵¹.

⁴⁴ Ibid., 115.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., 119.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid., 122.

⁴⁹ Ibid., 123-124.

⁵⁰ Ibid., 124.

⁵¹ Ibid., 132-133.

³⁹ Trigo, "Cuál es el acto primero del que la Teología de la liberación es acto segundo", 111.

⁴⁰ Ibid., 112.

⁴¹ Ibid., 113.

⁴² Cf. Trigo, *La cultura del barrio*.

⁴³ Trigo, "Cuál es el acto primero del que la Teología de la liberación es acto segundo", 115.

De lo visto anteriormente, podemos colegir que, si los teólogos como “intelectuales orgánicos” pretenden conducir al pueblo cristiano a su liberación con los instrumentos analíticos de las ciencias sociales, pero sin contar con este pueblo como sujeto de su propia liberación, nada más profundizarán, bajo otro respecto, la alienación que los oprime. Por otra parte, si ellos se limitan a elevar a concepto la experiencia colectiva de Dios del pueblo, con especial respeto de la cultura y religión popular, contribuirán muy poco a sacarlo de la postración social inveterada en que se encuentra y a purificar los aspectos alienantes de su religiosidad. Podrán, en cambio, mistificar un modo de ser latinoamericano impermeable a la dimensión histórica de la realidad en la cual los pueblos crecen en humanidad.

Juan Luis Segundo acierta al explicar ambas tendencias de la Teología de la liberación. Pero no queda claro en su planteamiento cómo es posible una comunicabilidad entre la Ilustración y la cultura popular latinoamericana como para que, eventualmente, pudiera un pobre asumir los instrumentos liberadores de la modernidad sin dejar de ser latinoamericano. No basta con que afirme que normalmente las tendencias que distingue se den “mixtas”⁵². Pedro Trigo, por su parte, deja muy claro que el sujeto ulterior de la Teología de la liberación es el pobre cultural y religiosamente considerado, pero en la medida que sea un sujeto que vive espiritualmente su vida y no un pobre cualquiera. Sin embargo, no queda claro en su pensamiento la valoración de la política. Sostiene que es necesaria pero, al menos en el artículo aquí estudiado, su preocupación por no sacralizarla impide aquella valoración.

La teóloga feminista

Me ha parecido justo elegir a María Pilar Aquino como la teóloga que define a la “teóloga”⁵³. Esta autora, por lo demás, asume el pensamiento de otras colegas. Si hubiera que resumir en pocas palabras la idea que María Pilar Aquino tiene en mente de una teóloga en el contexto teológico en el que ella se desempeña, podría decirse, es una mujer, latinoamericana y cristiana que se constituye en sujeto de su liberación personal e histórica mediante una lucha social, eclesial y teológica que es reflexionada a la luz de la fe de la Iglesia. Esta especie de definición que puede ser útil para las teólogas hispanas en Norteamérica, probablemente podría aplicarse en buena medida a otras teólogas de la liberación de América Latina. Por cierto, esta teología se considera una variante de la Teología de la liberación⁵⁴.

⁵² En dos estudios de caso he podido investigar la relación que se ha dado en dos personas del mundo popular entre su cristianismo tradicional y la evangelización ilustrada post-conciliar. Mi conclusión ha sido, en ambos casos, que la compenetración entre ambos cristianismos es posible y feliz, e incluso, en uno de ellos, que es posible la integración entre un catolicismo muy tradicional y una praxis de compromiso político muy de izquierda. Queda en todo caso pendiente explicar cómo es esto posible. (Costadoat, “El cristianismo de Hilda Moreno. Un estudio de caso”, *Cuadernos de teología* IX, n.º 1 (2017): 126-54; Costadoat, “La imagen de Cristo de Edith Cabezas”, *Teología y vida*, LVI, 4 (2015): 407-29).

⁵³ Aquino, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. Debe considerarse también, de un modo especial, a Ivone Gebara, “La mujer hace teología. Ensayo para la reflexión”, en *Aportes para una teología desde la mujer*; Bingemer, “La mujer teóloga: vocación y ministerio”, *Christus*, 720 (2001): 21-28; Corpas de Posada, “Mujeres teólogas: ¿cuál es nuestra identidad y nuestro aporte al quehacer teológico?”, *Franciscanum*, Vol. 51, 151 (2009): 37-76.

⁵⁴ Aquino, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. 105, 108, 112, 169.

La misma M. P. Aquino perfila al sujeto de esta teología como mujer, latinoamericana y cristiana. Las teólogas son mujeres, esto es, personas preocupadas de “ahondar en la propia identidad del ser mujer”⁵⁵. En este proceso ellas “se redescubren como personas humanas que saben integrar la diferencia, la reciprocidad y la peculiaridad de su ser”⁵⁶, en sus relaciones con los hombres y otras mujeres; resisten a lo que la cultura, la religión y la ideología machistas quieren que sean; viven en la tensión de llegar a ser lo que se espera de ellas y lo que ellas quieren ser; en fin, “quieren adueñarse de su propia vocación como mujeres indias, negras, mestizas o blancas, en solidaridad con quienes se suman a la marcha en favor de la plenitud humana”⁵⁷. Además de mujeres, son latinoamericanas víctimas de “dependencia y opresión”, necesitadas de articular su existencia con otros movimientos sociales populares que luchan por una transformación histórica. Estas mujeres comparten con los demás latinoamericanos la expectativa de un futuro que haga justicia a los orígenes indoamericanos. Pues, “mientras existan sistemas opresivos que desplazan a las mayorías, que subordinan a las mujeres, que marginan a las razas distintas de la blanca, que explotan la tierra para usufructuar de ella creando miseria contra los legítimos habitantes ancestrales, la mujer latinoamericana mantendrá el rechazo a estos sistemas y continuará su rebelión resistiendo de mil formas todo proyecto excluyente”⁵⁸. Y, además de mujeres y de latinoamericanas, las teólogas son cristianas. Ellas poseen una tradición y una herencia cultural cristiana, pero sobre todo tienen una vocación, “una manera peculiar de vivir y experimentar el mundo como lugar de la acción divina donde Dios, con rasgos de entraña materna, recrea la vida ahí donde aparentemente hay aridez y desierto”⁵⁹. En virtud del Espíritu de Cristo estas mujeres se experimentan como protagonistas que “quiere(n) conquistar un nombre, pasar de lo invisible a visible, de objeto(s) a sujeto(s)”⁶⁰.

La teología feminista tiene como punto de partida, como lugar de inserción, las luchas de las mujeres por abrirse un legítimo espacio. Estas luchas se inscriben en las de los movimientos sociales populares “activados por la defensa de la vida de los pobres y oprimidos”⁶¹ y, especialmente, consisten en “luchas cotidianas por la sobrevivencia”⁶². Esta lucha de las mujeres por derechos que les han sido negados tiene varios aspectos.

- Debe considerarse un hecho extraordinario el modo como la mujer ha llegado a comprenderse a sí misma, distanciándose del modo como los otros la ven.

⁵⁵ *Ibid.*, 114-115.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, 115.

⁵⁸ *Ibid.*, 116.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, 117.

⁶¹ *Ibid.*, 47.

⁶² *Ibid.*, 48.

Ella, en la medida que ha tomado conciencia de su identidad histórica, se ha convertido en protagonista de su destino, aun en el plano de la participación social y política.

- En la emergencia del movimiento popular, otro asunto relevante en cuanto a las mujeres es la doble opresión que padecen. Esta es ilustrada por la “doble jornada”. Al incorporarse al mundo del trabajo asalariado, las mujeres “además de trabajar fuera del hogar, siguen manteniendo la exclusividad de las tareas domésticas”⁶³. Por más que se discuta el tema, es un hecho que la división sexual del trabajo existe y que el capitalismo profita de ella en perjuicio de las mujeres.
- Otro aspecto de la luchas de las mujeres es el machismo que deben soportar en sus propias casas, en la relación con su pareja y en su familia. Ellas son oprimidas por ser mujeres.
- Por último, la constitución de las mujeres como “sujetos históricos”, “como sujeto(s) de propio derecho en las transformaciones sociales y en las decisiones sobre el destino que afecta al mundo, la historia y la humanidad”, debe considerarse una contribución a la construcción de una “nueva sociedad igualitaria”⁶⁴. “La problemática que afecta a las mujeres no es solo *cuestión de mujeres*; nos envuelve a mujeres y hombres por igual ya que, todo logro en orden a nuevas formas de convivencia social, incluye la superación de toda relación opresiva, la que afecta a los pobres como sector empobrecido y la que afecta a las mujeres como pobres y como mujeres”⁶⁵.

La teología feminista latinoamericana también tiene como punto de partida el hecho de que, hasta hace muy poco, la teología ha sido una disciplina exclusivamente de hombres. “Se ha excluido a la mujer de la historia, de la preparación teológica, de la elaboración del conocimiento y de sus herramientas, de los ministerios sagrados, de la expresión simbólica y sacramental de la fe, por causa sólo y exclusivamente por su sexo: por ser mujer”⁶⁶. Para M. P. Aquino la teología ha sido una “profesión sexista”⁶⁷. La mujer históricamente no ha tenido importancia ni como tema ni como sujeto capaz de hacer teología. Este fenómeno se explica en buena medida por el tipo de vida de los que, de hecho, han sido los teólogos, a saber, los eclesiásticos y los hombres, “en general alejados de los avatares de la vida cotidiana” en virtud de la “división sexual del trabajo”⁶⁸. La emergencia de las teólogas, en consecuencia, no debe ser vista como un lujo

sino como una necesidad. La mujer ha de “reapropiarse del derecho a la propia palabra”⁶⁹. Para M.P. Aquino el teologizar de la mujer hoy, exige un enfrentar a la teología tradicional por su carácter *logocéntrico*; por su índole impositiva, por su *lógica conquistadora y colonial*, por su perspectiva *unilateral*, por ser *unívoca* y por su antropología *dualista*⁷⁰.

Tal vez para evitar los vicios de la teología tradicional, pero ciertamente por la necesidad de tomar en serio la calidad de sujeto de las mujeres, la teología feminista de M.P. Aquino desarrolla *in extenso* los *presupuestos* de su quehacer. Si la mujer ha tomado conciencia como sujeto histórico, la teología contribuye a este proceso liberador en la medida que la teóloga es consciente de la teología que le interesa desarrollar. Entre estos *presupuestos* están:

- La necesidad de cultivar una “antropología igualitaria”. Toda teología implica una antropología. Hasta ahora la teología, lamentablemente, ha sido dualista. Al conceder al varón una superioridad sobre la mujer, la ha excluido. La lectura de la biblia ha respondido a una antropología androcéntrica, siendo que la “estructura fundamental de la relación es dialógica (el yo-tú de la autocomunicación de Dios a la humanidad: mujeres y hombres y de ambos entre sí)”⁷¹. La plena humanidad se cumple en el hombre y la mujer como “sujetos iguales, ya que cada cual, en su mutua referencialidad, adquieren consistencia en la misma realidad divina”⁷². Para que esta manera de entender al ser humano prospere, se requiere prestar una “*atención especial* a las mujeres que están del otro lado del poder, de la holgura y del paradigma humano propuesto por el pensamiento dominante masculino”⁷³. La teología feminista asume la causa de una *antropología igualitaria*. Lucha por la justicia en favor de las mayorías cuya humanidad les es negada. “Al mismo tiempo, implica oponerse conscientemente a la larga tradición de perspectivas antropológicas que admiten en sí mismas modelos asimétricos, tanto en su concepción de la humanidad, como en las relaciones que establece en los ámbitos público y privado”⁷⁴. M. P. Aquino deplora las antropologías de Santo Tomás y San Agustín que subordinan la mujer al hombre sin apelación.

La teología feminista de la liberación tiene una propuesta antropológica propia. Esta propuesta postula una “antropología humanocéntrica”. La humanidad, el

⁶³ Ibid., 50.

⁶⁴ Ibid., 53.

⁶⁵ Ibid., 54.

⁶⁶ Ibid., 110.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid., 113.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid., 118-124.

⁷¹ Ibid., 153.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid., 153-154.

⁷⁴ Ibid., 154.

hombre y la mujer, han de constituir el “centro de la historia”⁷⁵. “La humanidad entera, mujeres y hombres (...) se convierten en portadores de la divinidad y (...) pueden revelarla en plenitud”⁷⁶. Esta óptica “rescata la acción histórica de las mujeres en favor del reino, sustrayéndola del papel subalterno que le adjudica la antropología tradicional”⁷⁷. Y denuncia “perspectivas teológicas que no expresan la vivencia concreta de las mujeres y los hombres”⁷⁸.

Esta propuesta, además, promueve una “antropología unitaria”. El ser humano es uno. La historia es una; y no profana y sagrada por separado. Hombres y mujeres debieran, por lo mismo, constituirse en “*sujetos* de su propio devenir”⁷⁹.

Esta propuesta consiste también en promover una “antropología realista”, pues “quiere asumir la realidad humana tal como se nos presenta en su contingencia, conflictividad, contradicción, así como sus luchas y esperanzas”⁸⁰.

Por último, ella plantea la necesidad de una “antropología pluridimensional” en contra del “idealismo esencialista” que determina de un modo abstracto qué es el ser humano, de espaldas a los rostros históricos concretos y a las vidas que, en la perspectiva cristiana, tienen una virtud sacramental. En esta perspectiva es posible recuperar en la antropología la corporalidad del ser humano y no solo, y en abstracto, la del puro varón.

- Otro presupuesto es la afirmación del derecho al “uso de la palabra” mediante el cual las mujeres autocomprenden su identidad de sujetos. El camino de las teólogas asume el acto de mirarse las mujeres a sí mismas y “establecer las raíces de su propio ser”⁸¹. Al apropiarse de la palabra las mujeres se levantan sobre sus propios pies, tras haber sido acalladas⁸² por la “lógica canceladora de la *barbarie e inhumanidad* de los pobres”⁸³. El mero hecho de reivindicar el uso de la palabra se convierte en criterio de distinción respecto del uso machista de ella que supone que la voz del hombre es superior y que es la única verdadera⁸⁴. Es más, la recuperación de la palabra explicita el origen mismo de la reflexión de la mujer sobre sí misma. “La originalidad de este teologizar está, pues, en que la

mujer parte de sus problemas, de ella misma y de los problemas que comparte con otros hombres y mujeres de los pueblos oprimidos”⁸⁵.

- Un tercer presupuesto es reconocer a la sexualidad su capacidad liberadora. Según M.P. Aquino “en el quehacer teológico que realizan las mujeres, la sexualidad humana, además de ser un tema sobre el que es necesario pronunciarse, constituye una dimensión que ejercitan formalmente en el mismo acto de teologizar”⁸⁶. En ningún otro ámbito la mujer ha sufrido tanto abuso de parte de los hombres que en su existencia de seres sexuados: represión, culpa y sacrificio. Pues bien, la elaboración conceptual de las teólogas “envuelve la inteligencia y el cuerpo, la razón y el afecto, la cordura y el placer, el cariño y la firmeza”⁸⁷. Las teólogas parten de la base de la defensa y la lucha por la vida que tiene lugar en los movimientos sociales. Últimamente estas luchas, por ejemplo, han asumido la defensa contra la violencia sexual⁸⁸.
- Un último supuesto es la búsqueda de nuevos conceptos que recojan “los compromisos y los conocimientos de la mujer en su lucha cotidiana por la vida”⁸⁹. En esto se está. La teología arraiga en esta búsqueda de nuevas categorías hermenéuticas—dada la nueva fuente epistemológica— para expresar una experiencia humana que ha sido silenciada injustamente. Así prevalecerá la *lógica de la vida* por sobre la lógica machista predominante. Por cierto, esta vida se expresa en el descubrimiento de la originalidad de la mujer latinoamericana, su resistencia a la opresión y sus luchas por la sobrevivencia, su creatividad, su entrañable solidaridad, su libertad y sobre todo su esperanza⁹⁰.

En esta idea que M.P. Aquino tiene de la teóloga se advierte una novedad que enriquece el concepto que la teología tradicional tiene del sujeto del quehacer teológico. La teóloga de la liberación es extraordinariamente consciente de la unidad de su ser y de su praxis teológica como presupuesto fundamental de su propia liberación. La teóloga, bajo este respecto, ha sido completamente ignorada. La mujer ha sido ignorada como “tema” y como “sujeto” capaz de hacer teología. Por otra parte, si a la teología tradicional deductiva la condición de mujer del teólogo no le dice nada, aún más, debiera considerársela un prejuicio que eventualmente puede perjudicar la neutralidad del oficio, la Teología de la liberación debe reconocer, como teología inductiva que es, que la Teología feminista, precisamente en cuanto a una profundización en el sujeto teólogo, le lleva la delantera.

⁷⁵ Ibid., 156.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid., 157.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid., 158.

⁸⁰ Ibid., 158.

⁸¹ Ibid., 163.

⁸² Ibid., 163.

⁸³ Ibid., 163.

⁸⁴ Cf. Ibid., 167.

⁸⁵ Ibid., 169.

⁸⁶ Ibid., 171.

⁸⁷ Ibid., 171.

⁸⁸ Cf. Ibid., 175.

⁸⁹ Ibid., 178.

⁹⁰ Cf. Ibid., 178-186.

Los pueblos y las comunidades indígenas como sujetos de teología

Nicanor Sarmiento es el autor que ha sistematizado este tema⁹¹. Sarmiento se basa en los principales encuentros sobre Teología india tenidos en México (1990), Panamá (1993) y Bolivia (1997)⁹². Me basaré en él principalmente, haciendo referencia a otros teólogos importantes de mencionar.

En el caso de la Teología india es conveniente tener un concepto de esta antes de hablar de los sujetos que la practican. Dice de ella Eleazar López, su principal representante, a modo de explicación a Luis Ladaria, Secretario de la Congregación para la Doctrina de la fe:

La Teología India es el conjunto de experiencias y de conocimientos religiosos que los pueblos indios poseen y con los cuales explican, desde milenios hasta el día de hoy, su experiencia de fe, dentro del contexto de su visión global del mundo y de la visión que los demás tienen de estos pueblos. La Teología India es, por tanto, un acervo de prácticas religiosas y de sabiduría teológica popular, del que echan mano los miembros de los pueblos indios para explicarse los misterios nuevos y antiguos de la vida. Por eso no se trata de algo nuevo ni de un producto propiamente eclesial; sino de una realidad muy antigua que ha sobrevivido a los embates de la historia⁹³.

El punto en discusión ha solido ser acaso la Teología india es sabiduría o teología propiamente tal. No entro aquí en este tema en particular, pero la definición de López permite entrever que estamos ante un caso muy particular. La Teología india en gran medida anida en la tradición de un pueblo indígena a modo de logos vital que se explicita por vías a las que la teología tradicional no reconoce un estatuto teológico estricto.

Por de pronto, otra novedad estriba en la antigüedad de esta teología. Según sus teólogos ella remonta a antes de la Conquista de América. Para López habría que rastrear su origen hace miles de años. Los autores distinguen luego la teología que se desarrolló después de la Conquista, a lo largo de los cuales ella se vio obligada a la clandestinidad. Y, por último, la etapa desencadenada por el Vaticano II en la cual la valoración de las diversas cultura ha hecho posible que los pueblos nativos hayan progresado en la autoconciencia de su adultez teológica. La distinción entre una teología india-india y una teología india-cristiana, en esta última etapa, señala la posibilidad de una Teología india auténticamente eclesial⁹⁴.

Esto y aquello explica la diversidad de sujetos de la Teología india⁹⁵. Octavio Ruiz Arenas toma de López una primera clasificación. Son teólogos:

- “Primero los indígenas cristianizados que, para conocer y explicar a Dios, recurren directamente a los contenidos del cristianismo;
- Segundo los indígenas cristianizados, que desde su identidad indígena cristiana consideran necesario indigenizar su fe;
- Tercero quienes ya cristianizados, a partir de su fe religiosa indígena recobrada, quieren establecer un diálogo con el cristianismo, para hacer ver que su fe indígena es cristiana;
- Cuarto, los indígenas no cristianizados que quieren entrar en diálogo con el cristianismo para ampliar su concepto de Dios;
- y finalmente los no cristianizados que desean mantener su autonomía religiosa”⁹⁶.

Otra clasificación de los sujetos teólogos la extrae Sarmiento de las conclusiones de la asamblea de México (1990):

- Primero, “Cada pueblo indígena es sujeto de su teología de manera general”.
- Segundo, “Las comunidades indígenas cristianas organizadas son sujetos de su teología de manera más precisa o concreta: aymara, quechua, zoque, tsotsil, etc.”.
- Tercero, “Los portavoces indios somos sujetos de la teología india cristiana de manera más específica y mejor elaborada, usando las herramientas científicas: producimos teología indias cristianas de consumo interno y de exportación para el diálogo con las otras teologías cristianas”.
- Cuarto, “Los voceros, que son teólogos profesionales o agentes de pastoral no indios, elaboran y acompañan los procesos de reflexión por su compromiso con la causa de la evangelización de los pueblos indígenas”⁹⁷.

Por último, Sarmiento no deja de mencionar a los “teólogos amigos”, los teólogos “acompañantes” en la tarea de estos pueblos de dar razón de su fe⁹⁸.

En los casos de los sujetos individuales, estos son teólogos en la medida que son indios o se cumple en ellos una profunda inculturación de la fe. Ellos, hombres o mujeres, han de ser intérpretes vivos de una tradición milenaria. Es imperioso que sean

⁹¹ Sarmiento. *Caminos de la Teología india*.

⁹² El último de estos encuentros tuvo lugar en Guatemala (2016).

⁹³ López, “La teología india y su lugar en la Iglesia”, http://www.cimi.org.br/pub/assteologica/Eleazar_LATEOLGIAINDIAYSULUGARENIAIGLESIA.pdf. Consultado el 2 de noviembre de 2017.

⁹⁴ Sarmiento, *Caminos de la Teología india*. 140.

⁹⁵ Octavio, “Reflexiones sobre el método teológico, ante el surgimiento de la Teología India”, *CELAM*, 299 (2003): 20-55.

⁹⁶ *Ibid.*, 48-49. Refiere a López, *Teología india. Antología*, 105-106; Siller, “Metodología de la Teología india”, *Alternativas* 20/21 (2001): 199-210, 201-202.

⁹⁷ Sarmiento, *Caminos de la Teología india*. 140-41.

⁹⁸ Cf. *Ibid.*, 144

leales a ella. Tienen la obligación de conducir a sus pueblos con su quehacer teológico, no pueden desorientarlos. Por lo mismo, dada la indisoluble vinculación entre el ser y el quehacer del teólogo, la conversión de este es indispensable. Solo puede ser buen teólogo alguien que sea testigo de su pueblo, alguien que practique las tradiciones indígenas de un modo eximio; alguien que se haya convertido a Dios y también a su pueblo⁹⁹. El teólogo indígena es responsable de su pueblo. Es una suerte de "intelectual orgánico"¹⁰⁰. No puede atribuirse la autoría de esta teología, es la teología de su pueblo¹⁰¹. Los portavoces – machis, sailas, yatiris, paqos y otros- "habla(n) y reflexiona(n) en nombre de su pueblo"¹⁰². "Ser la 'voz del pueblo' es una responsabilidad muy seria, porque sólo es posible caminar en la verdad con la ayuda de nuestra propias comunidades y el Espíritu de Jesús, nuestro maestro"¹⁰³. Él como persona tiene que sintonizar con sus explicaciones teológicas. E. López desliza una crítica contra la teología tradicional que disocia la vida del teólogo de la teología que produce. La teología andina es "subjetiva", habría que decir. Según López tiene en cuenta el "camino andado para lograr el resultado", el "proceso personal del productor"¹⁰⁴.

La Teología india, al igual que las otras teologías de la liberación, no es neutral. Es una teología "interesada". No solo responde a intereses, sino que los declara como condición de posibilidad de sí misma. La autoconciencia del teólogo indio, al poner en acto el logos de su tradición, es de suyo la teología que procura desarrollar. En el caso de esta teología la unidad del sujeto y del objeto tiene máxima importancia. "Los sujetos para la tarea de describir y narrar la experiencia teológico india deben ser los mismos indígenas"¹⁰⁵, afirma Clodomiro L. Siller. Esto no excluye que haya otros teólogos. "Pero los que acompañan pastoral y evangélicamente a estos pueblos, pueden también hacer teología como una labor convergente, de apoyo y seguimiento en ese caminar que han de hacer los mismos indígenas"¹⁰⁶. El teólogo eleva a concepto la tradición cultural a la que él pertenece y en la medida que pretende que su pueblo se oriente y viva gracias a ella. "La Teología india se hace desde la vida del pueblo, a partir del trabajo cotidiano, para buscar respuestas a sus problemas históricos. Es por ello que recurre a cantos, ritos, cuentos, metáforas que hablen de Dios y permitan hablar con Dios"¹⁰⁷.

En fin, según se ha dicho, la Teología india tiene un objetivo preciso o bien varias finalidades. Ella responde a necesidades bien concretas de los pueblos indígenas.

⁹⁹ López, "Hacer teología desde la pastoral", *Voces*, 5 (1994): 123-32. 128.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 129.

¹⁰¹ Sarmiento, *Caminos de la Teología india*. 141.

¹⁰² *Ibid.*, 142.

¹⁰³ *Ibid.*, 142.

¹⁰⁴ López, "Hacer teología desde la pastoral". 126.

¹⁰⁵ Siller, "Metodología de la Teología india". 205.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Ruíz Arenas, "Reflexiones sobre el método teológico, ante el surgimiento de la Teología india". 48.

Las respuestas que obtiene Sarmiento de las actas de los congresos en los que esta teología se ha desarrollado a la pregunta "¿para qué se hace Teología india?", son diversas: "para hacer renacer nuestra tradición ancestral, para defendernos de la opresión, para buscar la liberación integral, para resistir el aplastamiento de las culturas, para enriquecer a la sociedad y a las iglesias"¹⁰⁸.

Reflexiones finales

Al terminar este artículo, quisiera ordenar los asuntos principales de esta investigación y reflexionar sobre ellos a la luz de otros estudios sobre la Teología de la liberación.

1. Dos períodos

En la historia de la Teología de la liberación latinoamericana, período que abarca más de cincuenta años, es posible distinguir dos grandes etapas. En sus primeros años, esta fue fundamentalmente una teología ilustrada. El teólogo, con la erudición obtenida de sus estudios en Europa o el conocimiento de los grandes autores de la renovación teológica del siglo XX, se sumó a la tarea a conducir a la iglesia y a las comunidades a una liberación socio-política urgente de realizar. Los años sesenta latinoamericanos demandaron a los teólogos asumir compromisos con los movimientos sociales y políticos que, por entonces, prometían liberación de la opresión imperialista y capitalista. El teólogo de esos años fue, por una parte, un ilustrado que debía corregir a una pastoral tradicional considerada alienante y, por otra, un simpatizante o un aliado de las fuerzas revolucionarias que, llegado el momento de un compromiso mayor, debía estar dispuesto a sumarse a la guerrilla inspirada por la Revolución cubana. Puedo exagerar, pero en los años sucesivos se dio más de un caso.

Por los años de Medellín, sin embargo, ya fue posible distinguir una valoración de la religión popular. Lucio Gera fue uno de los redactores del texto de la Segunda Conferencia General del Episcopado. Gera, Tello, Scannone y otros teólogos de la escuela argentina, en los años sucesivos, desarrollaron una Teología del pueblo que supo descubrir en los fieles cristianos una experiencia de Dios profunda y liberadora, aunque bajo otras modalidades religioso-simbólicas. Teólogos como Juan Luis Segundo no vieron en estos intentos teológicos una superación de la religión latinoamericana alienante. Pero los defensores de la religión del pueblo deploran hasta hoy la teología ilustrada iconoclasta y, especialmente, la que tuvo un sello marxista.

En Puebla, podría decirse, se dio un empate entre ambas corrientes teológicas. ¿Puede ser esta Tercera Conferencia General del Episcopado el hito para los teólogos de la segunda gran etapa en la historia de la Teología de la liberación? Probablemente sí.

¹⁰⁸ Sarmiento, *Caminos de la Teología india*. 146.

Habría, sin embargo, que hacer algunas distinciones. A futuro las teologías defensoras de la capacidad sapiencial y teológica del pueblo cristiano, y los documentos de Puebla, abrieron las posibilidades de una Teología india. La Teología feminista latinoamericana tuvo otros orígenes, pero Puebla denunció una doble opresión de la mujer. Estas teologías han valorado sobremanera la aptitud teológica de los sujetos que habrían de ser liberados: los mismos indios y mujeres. Pero, respecto de los teólogos de ambas teologías, los respectivos colectivos han mantenido una cautela, pues debiendo ellos ser teólogos profesionales, han podido mal interpretar, sobre interpretar o herir a sus representados. Estas últimas corrientes teológicas, por esta precisa razón, han hecho una contribución sumamente importante a la primera Teología de la liberación. Los teólogos de la liberación hoy, no serán teólogos verdaderos si no hacen suya la experiencia espiritual de gentes cuya experiencia quieren colaborar en pensar.

2. El problema central: el "teólogo orgánico"

El problema teológico central del tema abordado en este artículo, es la relación entre el teólogo profesional y el colectivo al que pertenece o al que quiere pertenecer, al que desea ayudar o al que se le pide acompañar. Los artículos de J.F. Gómez y J.L. Segundo describen muy bien lo que en esta relación está en juego. Otros teólogos también son conscientes del problema y procuran poner las cosas en su lugar.

El teólogo latinoamericano ha querido ser, respecto del colectivo correspondiente, un "intelectual orgánico". Gómez aprovecha el concepto creado por Antonio Gramsci. Toma del filósofo italiano lo que le sirve del concepto y deja claro cómo la Teología de la liberación debiera utilizarlo para no incurrir en sus defectos. Esta teología ha hecho un progreso toda vez que exige al teólogo un respeto a la "masa" (Gramsci), mejor dicho al "pueblo", en su capacidad evangelizadora. El conocimiento de Dios —del cual trata la teología— también radica en el pueblo creyente. El "teólogo orgánico" ha de contar con este dato epistemológico si quiere ser una ayuda y no un estorbo a su liberación. Solo una relación entre iguales, en la cual cada una de las partes aporta lo suyo, puede darse una Teología de la liberación auténtica.

Antes de Gómez, J.L. Segundo había descubierto esta dialéctica. El jesuita uruguayo describió los extremos posibles entre el teólogo ilustrado que desea conducir al pueblo a su liberación y el teólogo que se mimetiza con él con la ilusión de encontrar en la religión popular los mecanismos de su liberación. Pedro Trigo, por su parte, ha cumplido en persona la apuesta por la inculturación del teólogo en la cultura popular. Su teología rezuma la vida y la religión de los barrios de Caracas. En su caso queda pendiente la recuperación de la política como instrumento de cambio social, tras la decepción de la teología que se puso al servicio del mundo-de-vida-de-las-izquierdas. Pero tiene el valor de subrayar que la "relación ilustrada" del teólogo con las comunidades cuando este es iniciado en su experiencia cultural y espiritual. Trigo demanda como ningún teólogo latinoamericano la necesidad que estos tienen de auscultar la acción del Espíritu en el mundo-de-vida-de-la-gente.

También puedo imaginar —no conozco mayormente el tema— que la Teología feminista latinoamericana ha sido resistida por mujeres que no se han sentido representadas por ella, no en cuanto a su postulado liberador sino en razón de su énfasis rupturista o beligerante. Estas mujeres pueden y no pueden coincidir con la teología que ponen énfasis en la identidad femenina, teología no inductiva que propone una liberación abstracta (no mediada histórica y culturalmente).

Por último, tenemos el caso de la Teología india celosa del talante teológico de los pueblos originarios y de las comunidades indígenas. En el caso de esta teología, el teólogo profesional, y por ende ilustrado, ha de ser idealmente indio y tendrá que ser un eximio representante de su cultura, pues los suyos le reconocen una tarea de conducción y de modelo. Por esta razón, la Teología india es muy cauta en cuanto a sus teólogos y teólogas, más aún si son solo teólogos "amigos" o "acompañantes" no indios.

En suma, las teologías latinoamericanas de la liberación saben que la teología, en un continente mayoritariamente cristiano, es un poder y que los teólogos pueden ser son "poderosos". Desde la Conquista americana hasta hoy, la teología ha cumplido una función ideológica o liberadora. Los teólogos, en este sentido, no pueden ser neutrales. Sirven a las necesidades de las comunidades o colectivos oprimidos o contribuyen a consolidar un trabajo pastoral que asegura a la iglesia un lugar en sociedades injustas.

3. Puntos en común

Una de las notas más notables de las teologías contextuales es que demandan fe al teólogo. Esto puede parecer obvio. No lo es. Los teólogos modernos seguramente en su gran mayoría han sido creyentes, si no todos; pero su fe personal no ha debido intervenir en su método para no contaminar de subjetividad una actividad que debe someterse a los estándares de cientificidad de las ciencias modernas objetivas.

Aun en el caso que la teología actual admita el valor del "pre-judicio" o de la "autoconciencia de sí" del investigador, ella se aboca a la *fides quae*. La Teología de la liberación, en cambio, tiene por objeto directo de su observación la *fides qua* en la cual la *fides quae* opera. El teólogo de la liberación observa y reflexiona la experiencia de otros, los signos de los tiempos tal como son acogidos por la fe de otros, e indaga en la relación de su propia praxis creyente con la del grupo social al que, bajo el respecto teológico, pertenece o desea pertenecer. Por esto, no puede aceptar que haya teólogos que se consideren teólogos latinoamericanos simplemente por haber nacido o por vivir en América Latina. Esto no basta. Dirá, en cambio, que se es teólogo de latinoamericano cuando se es teólogo de una praxis creyente liberadora.

Por cierto, dentro de la misma Teología de la liberación hay necesidad de operaciones teológicas que no requieren *stricto sensu* la fe del teólogo. Hay trabajos auxiliares de orden exegético, histórico, sociológico o filosófico que una teología que se aboca a la realidad histórica demanda para discernir en esta realidad la palabra actual de Dios. Pero

debe reconocerse a la Teología de la liberación que el método inductivo que utiliza es "otra manera" de hacer teología (aun cuando haya sido forjado en Europa).

El teólogo latinoamericano de la liberación sabe la importancia de la relatividad del punto de arranque de su actividad intelectual, y confronta a las otras teologías para que confiesen cuál es el interés histórico que las motiva, en favor de quiénes o en contra de quiénes están. Estas, conforme a su método, no debieran aceptar este emplazamiento. Pero los latinoamericanos dirán precisamente que el problema está en su método. Una teología que no tenga por objeto primero la experiencia personal o eclesial de Dios situada en una cultura y una época determinada, por excelentes que sean sus razonamientos y las pruebas de sus hipótesis, incurre en un vicio epistemológico si pretende ser útil directamente, y no en razón de su índole auxiliar para comprender aquella experiencia de Dios. Los teólogos de la liberación piensan que la pretensión de neutralidad de una teología ignara de su raigambre histórica, es ideológica, pues pretende hacer valer universalmente postulados que no todos tiene por qué aceptar. Esto explica que ellos suelen declarar sus intereses teológicos incluso de un modo desafiante. Los demás teólogos debieran poder aceptar este reto, pues cabe la posibilidad de que su teología no solo sirva para liberar a los oprimidos sino que quede a disposición de quienes la utilicen en su perjuicio.

Esto así, puede decirse que los teólogos(as) latinoamericanos(as) están en camino a constituirse en tales no tanto porque puedan perfeccionar sus herramientas teológicas e incrementar su acervo de conocimientos científicos, sino porque la tarea de adentrarse cada vez más en la experiencia de su colectivo social, experiencia que además muta con los tiempos, es ardua y trascendente como puede serlo el conocimiento de un Dios que se revela en la historia. El teólogo de la liberación escarba en la experiencia de pueblos, comunidades y colectivos humanos buscando en ella al Dios que está "más acá" y no "más allá" de la historia. La relatividad de sus afirmaciones tiene que ver, antes que con el límite de sus formulaciones lingüísticas, con el límite del conocimiento de una experiencia histórica de Dios.

El compromiso social, cultural y político de los teólogos(as) de la liberación explica el talante belicoso de sus escritos. Ellos y ellas, ya que toman partido por los pobres, los indígenas o las mujeres de sus comunidades, a menudo han sido atacados desde fuera y desde dentro de la Iglesia, por sus mismas autoridades o por sectores conservadores, y, por esto, han dedicado muchas páginas a defenderse de quienes en la sociedad son, de hecho, enemigos de los pobres, de los indígenas y de las mujeres, enemigos que a menudo cuentan con la jerarquía eclesiástica local o con la Congregación para la Doctrina de la fe para contrarrestar un método teológico original. El hecho es que las teologías de la liberación tienen mártires. Los mártires son pocos, pero los teólogos y teólogas acosados, acusados, molestados, perseguidos y denigrados en América Latina son numerosos.

Esta misma razón explica que, además de compartir las teologías de liberación fundamentalmente el mismo método inductivo, se consideren teologías hermanas y establezcan alianzas entre ellas. Esta solidaridad corresponde al sufrimiento que une -como si a la universalidad se llegara por la vía del sufrimiento- a los oprimidos.

4. Diferencias

En los acápites desarrollados en esta investigación puede apreciarse qué dinámicas son comunes en las relaciones de los teólogos profesionales y sus comunidades, pero también las diferencias que especifican a sus teologías. Esta misma posibilidad de diversidad teológica es inherente al método de la Teología de la liberación que quiere abrirse a la totalidad de la realidad, a los sujetos emergentes y, en particular, a los sujetos oprimidos. Las teologías indias y feministas representan el cumplimiento de la apuesta de diversidad hecha por esta teología. El resultado, como habrá podido apreciarse, es muy rico.

Es muy significativa la ampliación del cristianismo producido por las teólogas latinoamericanas. Ellas han debido sumarse a movimientos liberacionistas y recurrir a teorías de género para, desde la teología, desmontar una versión de la fe cristiana patriarcal y androcéntrica, "machista", para decirlo en una palabra. En el caso de la Teología feminista es más clara la identificación entre el objeto y el sujeto de la teología, aunque esta unidad no cancela la posibilidad de "relación ilustrada" entre la teóloga y sus representadas. La teóloga feminista destapa la riqueza del cristianismo en la misma medida en que ella se adentra en la realidad de las mujeres con la antorcha de la fe. El resultado de esta inmersión reflexiva es notable: temas que nunca fueron tema adquieren una densidad teológica que nutre a hombres y mujeres de dentro y de fuera de la iglesia; observaciones nuevas sobre la condición de la mujer arrojan luz sobre antiguas y actuales mecanismos de opresión entre los seres humanos; la unidad de la humanidad se postula como un tipo de reconciliación e integración de hombres y mujeres que excede con mucho la suma de dos partes.

Los teólogos indios, por su parte, tienen especial conciencia del peligro de la "relación ilustrada", pues ellos son teólogos de pueblos y comunidades que cuentan con una cultura teológica milenaria a la que deben someterse y servir. En relación con esto mismo, en la sección correspondiente se ha visto la dificultad para separar sabiduría de teología. Es novedoso, en el caso de la Teología india, no solo la estrecha dependencia del teólogo a su pueblo sino la necesidad de que él sea íntegro y ejemplar. Estas características abren a la Teología de la liberación un campo nuevo para ampliar el concepto de la tradición.

Por otra parte, no pueden dejar de mencionarse las dificultades que las teologías feministas e indígenas han tenido con la Teología de la liberación ilustrada precisamente en razón de su diferencia. El reconocimiento de la diferencia, que la misma Teología de la liberación postula como apertura a la totalidad de la realidad, ha solido ser invocada por aquellas teologías no sin conflictos con ella. Pero no me alargaré en este punto.

5. Cuestión epistemológica

A terminar quiero dejar planteado un tema que merece más atención. Lo enuncio a modo de pregunta: ¿cómo se produce conocimiento nuevo en la relación de los teólo-

gos(as) con sus comunidades teológicas? Al final de esta investigación es posible concluir que los autores responden solo en parte a esta pregunta. Tal vez quien va más lejos es Pedro Trigo. Lo que se requiere es abordar el asunto epistemológico *in recto*. ¿Cómo Dios se revela en el quehacer de una teología inductiva de teólogos(as) que participan en las luchas de liberación de sus colectivos humanos y se esfuerzan por elevar a concepto teológico tales experiencias en virtud de los lugares teológicos tradicionales de la Iglesia? Pues la apuesta de las teologías de la liberación es que Dios continúa revelándose en la historia y, por ende, es imperioso pensar cómo se discierne esta revelación y cómo se la traduce en vida para la humanidad.

Bibliografía

- Aquino, María Pilar (Ed.), *Aportes para una teología desde la mujer*, Madrid: Nuevo éxodo, 1988.
- , *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, Costa Rica: Editorial DEI, 1992.
- Azcuy, Virginia R., "Una expresión de un signo de los tiempos. Mapas de teología feminista cristiana". En *Teología feminista a tres voces*, por V. R. Azcuy, N. Bedford y M. García Bachmann, Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2016.
- Bingemer, María clara L., "La mujer teóloga: vocación y ministerio". *Christus* 720 (2001): 21-28.
- Boff, Clodovis, "Conselhos a um jovem teologo", *Perspectiva Teológica* 83, Vol. XXXI (1999): 77-96.
- , "Epistemología y método de la Teología de la liberación". En *Mysterium Liberationis*, por I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.). Madrid: Trotta (1990): Tomo I, 79-111.
- Boff, Leonardo, "A relação do teologo com a comunidade eclesial". *Perspectiva teológica* 16 (1984): 229-237.
- Corpas de Posada, Isabel, "Mujeres teólogas: ¿cuál es nuestra identidad y nuestro aporte al quehacer teológico?". *Franciscanum* 51, 151 (2009): 37-76.
- Gebara, Ivone, "La mujer hace teología. Ensayo para la reflexión". En *Aportes para una teología desde la mujer*. Madrid: Nuevo éxodo, 1988.
- Gómez Hinojosa, José Francisco, "Teólogo de la liberación, ¿'intelectual orgánico?'". *Pasos* 10 (1987): 7-15.
- González, Marcelo, "El teólogo y la Trinidad". *Nuevo Mundo* 55 (1998): 121-129.
- López, Eleazar, "Hacer teología desde la pastoral". *Voces* 5 (1994): 123-132.
- Marulanda Díaz, Diego Alonso, "El teólogo como mediador en el proceso de transfor-

mación de la sociedad", <http://fiuc.org/w/cms/COCTII/Actes%20all/paper%20prof%20Marulanda.pdf>.

- Merino Beas, Patricio, "El teólogo como discípulo: experiencia y desbordamiento de Dios". *Medellín* 35, 139 (2009): 391-416.
- Novoa, Laurentino, "El teólogo y la teología en una iglesia-comunión". *Senderos* 56, Vol. XIX, (1997): 211-224.
- Ponte, Paulo, "O relacionamento do teólogo com a comunidade eclesial do ponto de vista de um bispo". *Perspectiva teológica* 16 (1984): 215-222.
- Ruiz Arenas, Octavio, "Reflexiones sobre el método teológico, ante el surgimiento de la teología india". *CELAM* 299 (2003): 20-55.
- Sarmiento, Nicanor, *Caminos de la Teología india*, Bolivia: Verbo Divino (2000).
- Scannone, Juan Carlos, "El método de la teología de la liberación". *Theologica Xaveriana* 34 (1984): 369-399.
- , "Hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación". En *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, por A. Vargas-Machuca, Madrid (1975): 351-376.
- Segundo, Juan Luis, "Dos teologías de la liberación". *Teología abierta*, III vols. Madrid, Cristiandad, (1984): 129-59.
- Silver, Esteban, "Teólogos que la Iglesia necesita. El rol del teólogo laico y de la teología laica en la Iglesia católica". *Labor theologicus* 15(28) (2000): 91-108
- Siller, Clodomiro, "Metodología de la teología india". *Alternativas* 20/21 (2001): 199-210.
- Tamez, Elsa, et al., *El rostro femenino de la teología*, Costa Rica: Editorial DEI, 1986.
- Trigo, Pedro, "¿Cuál es el acto primero del que la Teología de la liberación es acto segundo", *Iter*, 25 (2001): 109-36.
- Wagner, José da Rosa, "Teólogo, intelectual orgánico por essência", *Grande sinal* Vol. 71, 2 (2017): 151-160.
- Zilles, Urbano, "O perfil do teólogo hoje", *Teocomunicação* Vol.38, 161 (2008): 338-347.