



SEÇÃO TEMÁTICA

Medellín: del cristianismo colonial al cristianismo liberador

Medellín: from Colonial Christianity to Liberating Christianity

Juan-José Tamayo*

Resumen: El artículo problematiza la Conferencia de Medellín a partir del supuesto de que, en este evento, se pasó del paradigma de una Iglesia colonial a una Iglesia liberadora. En ese sentido, los documentos de Medellín siguen siendo, todavía hoy – y lo serán más en el futuro –, una buen programa para la renovación de las instituciones eclesiales. El artículo demuestra que la Conferencia de Medellín tuvo dos grandes impactos: en la pastoral, al renovar las prácticas pastorales y orientarlas hacia el oficio de las comunidades eclesiales de base; en la teología llevando a la Iglesia latino-americana a descubrir la importancia del lugar social de la teología, cuestión casi descuidada hasta entonces por considerarlo irrelevante, ya que lo que importaba era elaborar una teología formalmente rigurosa.

Palabras claves: Concilio Vaticano II. Cristianismo colonial. Cristianismo liberador. Medellín.

Abstract: The article problematizes the Medellín Conference based on the assumption that, in this event, the paradigm of a colonial Church was changed to a liberating Church. In that sense, the documents of Medellín continue to be, still today – and will be more so in the future – a good program for the renewal of ecclesial institutions. The article demonstrates that the Medellín Conference had two major impacts: in the pastoral, by renewing pastoral practices and orienting them towards the office of the basic ecclesial communities; in theology leading the Latin American Church to discover the importance of the social place of theology, a matter almost neglected until then and deemed irrelevant, since what mattered was to elaborate a formally rigorous theology.

Keywords: Vatican Council II. Colonial Christianity. Liberating Christianity. Medellín.

Medellín: cambio de paradigma eclesial

¿Acontecimiento perdido en la noche de los tiempos?

Han pasado cincuenta años de la celebración de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que tuvo lugar en Medellín (Colombia). Algunos pensarán que se trata de un acontecimiento del pasado, perdido en la noche de los tiempos, que nada tiene que aportar o decir hoy, y menos aún de cara al futuro. Y lo mejor que puede hacerse es dejarlo en manos de los historiadores para que lo incluyan en sus historias de la Iglesia latinoamericana como momentos puntuales de su itinerario, pero nada más. Quienes así opinan creen que hay que olvidarse de dicha efemérides y mirar hacia

* Doctor en teología y director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones “Ignacio Ellacuría”, de la Universidad Carlos III de Madrid, España. Contacto: juanjotamayo@gmail.com

adelante intentado responder a los nuevos desafíos que nos depara el cambio de época que estamos viviendo. Así piensan algunos sectores cristianos *posmodernos*.

¿Pesadilla de la que hay que liberarse

Habrán quienes crean que Medellín fue una pesadilla que ha durado demasiado tiempo y de la que ya es hora de liberarse, o de una página incómoda del calendario “liberacionista” que hay que arrancar o pasar de prisa, para volver a la Iglesia de Cristiandad, donde todo estaba en su sitio: los religiosos y religiosas practicaban la obediencia; los teólogos seguían las orientaciones del magisterio eclesiástico; los cristianos acataban sumisamente las directrices de sus pastores hasta en sus más mínimos detalles; las verdades de la fe eran incontrovertibles; la Iglesia se dedicaba a cultivar su parcela religiosa, sin injerirse en la vida política y social, y menos aún en la economía, como hace ahora sin ton ni son. Así pensarán algunos sectores cristianos que identifican – o al menos asocian – el cristianismo con el modelo de cristiandad.

¿Control de la aplicación de Medellín?

No faltarán quienes sigan recordando y citando a Medellín con profusión, pero haciendo de dicho acontecimiento una interpretación preconiliar y antiliberal y controlando su aplicación para evitar -dicen- que se vaya más allá de donde quiso llegar aquella Conferencia. Es una posición netamente eclesiástica, que consiste en citar los documentos reformadores del magisterio papal y episcopal, pero dándoles hábilmente la vuelta y haciéndoles decir justamente lo contrario a lo que dicen. Así opera un importante sector conservador dentro de la Iglesia hoy.

Importancia de Medellín, ¿solo para América Latina?

Otros reconocerán la importancia y significación especiales de Medellín, pero limitándolas a América Latina y creyendo que sus planteamientos poco o nada pueden aportar a otros continentes donde la problemática y los desafíos son diferentes. En el fondo se trata de una postura autosuficiente que no admite lecciones de nadie, porque cree que las suyas son las mejores. Y, en el caso de América Latina, con más motivo, ya que – se dice – fue un continente “descubierto” (¿?) y “evangelizado” por nosotros (¿?). Además, es pobre en todos los aspectos y poco puede enseñarnos en ninguna materia. Vuelve a repetirse la reacción de sus conciudadanos ante Jesús: “¿De Nazaret puede salir algo bueno?”.

Medellín, entrada en la mayoría de edad de la Iglesia latinoamericana

Mi punto de vista difiere sustancialmente de las posiciones que acabo de describir. Medellín es uno de los acontecimientos más relevantes del cristianismo latinoamericano

en toda su historia. Es la entrada en “la mayoría de edad de la Iglesia latinoamericana”..., el acta de nacimiento de una Iglesia adulta. Las viejas cristiandades protectoras deberán tomar nota de este acontecimiento. América Latina se ha descubierto a sí misma, ha comprobado el vigor interno y la radical originalidad que ya intuía, y es de esperar que en adelante querrá ver respetado el gozoso descubrimiento de su propia personalidad (Camps, 1969, p. 8).

Cambio de rumbo

En Medellín se pasó del paradigma de una Iglesia colonial a una Iglesia liberadora. A ello cabe añadir como elemento fundamental de su significación histórica que tuvo importantes repercusiones en todos los ámbitos de la vida de ese continente más allá de la esfera religiosa: social, político, económico, cultural, étnico, y en otros entornos religiosos geoculturales y políticos, más allá de América Latina.

En otras palabras, cambió el rumbo de la Iglesia latinoamericana, que venía de una larga etapa de cristiandad colonial, orientándola hacia la liberación y el diálogo interreligioso en un continente caracterizado por un amplio pluriverso étnico y religioso. La liberó de la vieja hipoteca colonial y le devolvió la faz profética de los grandes evangelizadores defensores de las comunidades indígenas: Bartolomé de Las Casas, Antonio Montesinos, Antonio Valdivieso, Vasco de Quiroga, etc. Se dejaron oír en toda su radicalidad las voces de estos profetas a través de las intervenciones de los proféticos obispos latinoamericanos reunidos en aquella memorable Asamblea, que inauguraron un nuevo magisterio social bajo la guía ético-evangélica e la opción por los pobres.

Medellín constituye una referencia obligada para los países latinoamericanos porque defiende sin ambages los derechos humanos al tiempo que denuncia sus violaciones, propicia la democratización del continente al tiempo que critica las tendencias dictatoriales, aboga por un modelo de desarrollo solidario al tiempo que critica al capitalismo, devuelve a esos países a sus propias raíces e identidades culturales, al tiempo que los orienta hacia la nueva civilización que entonces estaba gestándose.

Vigencia de Medellín

El mensaje de Medellín no sólo no está superado, sino que en muchos aspectos se ha quedado en el papel y no se ha puesto en práctica. Peor aún, el propio Vaticano, con el apoyo de influyentes sectores de la jerarquía eclesial latinoamericana, e incluso del Pentágono, no cesaron de obstaculizar su proyecto liberador y de denunciar a quienes, fieles al magisterio episcopal latinoamericano y al Vaticano II, intentaron convertirlo en criterio de su reflexión teológica y de su actuación pastoral.

Yo creo que los documentos de Medellín siguen siendo, todavía hoy – y lo serán más en el futuro –, un buen programa para la renovación de las instituciones eclesiales, un aliciente para continuar la reflexión teológica de la liberación en sus diferentes y creativas tendencias y una buena guía para la regeneración de la vida política y de la

actividad económica en América Latina. Conserva, por tanto, la misma actualidad o mayor que cuando se celebró. Eso sí: sus textos deben ser leídos, interpretados y actualizados mirando al futuro y atendiendo a los cambios producidos en el mundo y en las propias sociedades del continente en los cincuenta años siguientes a su celebración.

Diría más: Medellín anticipó en treinta años la entrada de la Iglesia latinoamericana en el siglo XXI. De no haber sido por aquel encuentro episcopal, aquella Iglesia se hubiera quedado no ya en el siglo XX – donde cultural y religiosamente apenas estuvo –, sino en el XIX.

Lectura del Concilio Vaticano II a luz de la realidad latinoamericana

Juan XXIII: Iglesia de los pobres

Al finalizar el Concilio Vaticano II, el obispo chileno Manuel Larraín, entonces presidente del CELAM, tuvo la feliz idea de celebrar un encuentro de obispos latinoamericanos para analizar la realidad del continente desde la perspectiva del Vaticano II. “Lo que hemos vivido –afirmaba, es impresionante, pero si en América Latina no estamos atentos a nuestros propios signos de los tiempos, el Concilio pasará al lado de nuestra Iglesia y quién sabe lo que vendrá después”.

Aquella idea se materializó en la celebración de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en la ciudad colombiana de Medellín en 1968, que tuvo el acierto de asumir la propuesta que hiciera Juan XXIII en vísperas del Concilio: “La Iglesia se presenta para los países subdesarrollados, como es y quiere ser: como la Iglesia de todos y, particularmente, la Iglesia de los pobres”. Fue en Medellín donde cobraron sentido y tuvieron su concreción histórica la opción por los pobres y el diseño de una Iglesia de los pobres.

De hecho, la intención de la Conferencia de Medellín era aplicar la reforma conciliar de la Iglesia a la realidad latinoamericana, como estaban haciendo otras iglesias nacionales. Pero en el caso de América Latina, observa certeramente Gustavo Gutiérrez, el contacto con la realidad invirtió la orientación de la Asamblea episcopal y el resultado fue: la Iglesia del Vaticano II a la luz de la realidad latinoamericana” (Gutiérrez, 1987, pp. 213-237).

Aplicación creadora del Vaticano II

Sucedió entonces que Medellín acogió y aplicó el Concilio no miméticamente, sino con fidelidad creadora, extraordinaria madurez y e inusitada originalidad. Siguiendo el análisis de Jon Sobrino, puede afirmarse que el Vaticano II hizo posible Medellín y este a su vez potenció a aquel, lo enriqueció e incluso lo transformó al descubrir y hacer realidad sus virtualidades, algunas de ellas previstas y otras imprevistas (Sobrino, 1985, pp. 104-134).

Gracias a Medellín, el Vaticano II tuvo en América Latina una buena acogida en el pueblo creyente que vio en el Concilio una esperanza popular para la transformación

eclesial y la liberación de los pueblos oprimidos. Medellín interpretó el Concilio como una llamada a la mayoría de edad eclesial y como una invitación a asumir la propia realidad, a vivir la fe en su propio entorno y momento histórico y a hacer teología contextual.

Injusticia estructural y dolorosa pobreza

En su análisis de la realidad, constata “la existencia de tremendas injusticias sociales en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria” (*La pobreza en la Iglesia*, n. 1). Son millones los seres humanos que se encuentran marginados y excluidos de la sociedad y no son dueños de su propio destino. Se trata de un hecho colectivo de gran magnitud que Medellín califica de “injusticia que clama al cielo” (*Justicia*, 1), de un “sordo clamor” que “brota de millones de hombres (sic)” que esperan “una liberación que no les llega de ninguna parte” (*La pobreza en la Iglesia*, n. 2).

Anhelo de liberación de toda servidumbre, en el umbral de una nueva época histórica

La constatación de la injusticia estructural, empero, no impide ver los signos de esperanza. Muy al contrario. Medellín es consciente de que América Latina se encuentra “en el umbral de una nueva época histórica... llena de anhelo de una emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de madurez personal y de integración colectiva”. Si de la situación de pobreza dice proféticamente que es una injusticia que clama al cielo, de los signos de esperanza de liberación afirma que son “un evidente signo del Espíritu” y descubre en la voluntad de transformación “las huellas de la imagen de Dios en el hombre (sic) como un potente dinamismo”. Por eso sus análisis críticos de la realidad no son iconoclastas ni catastrofistas, sino abiertos a la esperanza de transformación.

Autocrítica

Los obispos reunidos en Medellín fueron sensibles a dicha situación e hicieron *autocrítica* reconociendo su responsabilidad no pequeña en dicha situación por el anti-testimonio de la jerarquía, el clero y los religiosos, a quienes los pobres ven como “ricos y aliados de los ricos” y “sienten que sus obispos, sus párrocos y religiosos no se identifican realmente con ellos, con sus problemas y angustia, que no siempre apoyan a los que trabajan con ellos o abogan por su suerte” (*La pobreza en la iglesia*, n. 3).

No puedo ocuparme aquí de los aportes de Medellín en todos los campos. En los próximos artículos me centraré en tres: las Comunidades eclesiales de base (CEB), la reflexión teológica y la crítica del colonialismo.

Carta de ciudadanía de las comunidades eclesiales de

La Iglesia se articula en torno a las comunidades de base

Medellín ha tenido una importancia fundamental en el desarrollo y evolución de las CEB. Mientras estas eran consideradas un movimiento marginal y subterráneo en Europa y U.S.A., e incluso estaban perseguidas por sus jerarquías, la Conferencia de Medellín reconoció su plena eclesialidad y las convirtió en el quicio de la acción pastoral. Desde entonces fueron en muchas diócesis el elemento comunitario enucleador que sustituyó a la estructura jerárquico-patriarcal de la Iglesia latinoamericana.

Antes de Medellín, las comunidades de base constituían ya un fenómeno sociológico, teológico y pastoral ampliamente difundido, con una presencia significativa en la Iglesia y la sociedad latinoamericanas. Algunos obispos las habían promovido, animado e incluso privilegiado como motor de renovación eclesial y cauce prioritario de evangelización liberadora. Veamos un ejemplo. En el encuentro de pastoral de la diócesis brasileña de Crateús celebrado en 1967, siendo obispo Dom Antonio Frago –uno de los firmantes del “Pacto de las Catacumbas” en 1965–, se aprobó la siguiente propuesta: “La comunidad de base es una respuesta a las exigencias de renovación de la persona. La educación y la responsabilidad sólo son posibles en grupos pequeños”.

Partiendo de este principio, la diócesis de Crateús se propuso tres prioridades pastorales: a) la Iglesia se articula en torno a las comunidades de base; b) la educación en la fe tiene lugar en el seno de esas comunidades; c) la vida de las comunidades comporta la creación de ministerios eclesiales que han de ser ejercidos por los cristianos de cada comunidad.

Según el certero análisis de José Marins, gran conocedor y animador de las CEB en América Latina, lo que marcó realmente su nacimiento fue “la preocupación de evangelizar en un continente de bautizados, sin contacto permanente con la vida sacramental, con la palabra de Dios, y contacto comunitario de los bautizados entre ellos [...]. Juntamente con esa preocupación evangelizadora y partiendo de ella, se sintió la responsabilidad de mirar a la realidad global del mundo haciendo que los cristianos entrasen en la tarea de liberación del mundo, comprometiéndose con los más pobres e injusticiados. Por eso también aparecieron comunidades eclesiales de base y de modo más intenso en las áreas más desafiantes, cuando el hombre (*sic*) estaba aplastado por las condiciones adversas” (MARINS, 1975, p. 33).

Las comunidades eclesiales de base, “factor primordial de promoción humana”

El acto magisterial más explícito y de mayor autoridad pastoral que dio carta de ciudadanía eclesial y reconoció a las CEB fue precisamente Medellín, que define la vivencia cristiana de la comunidad no de manea abstracta e idealista, sino a partir de la “comunidad de base” en estos términos: “La vivencia de la comunión a que ha sido llamado debe encontrarla el cristiano en su ‘comunidad de base’, es decir, una comunidad local o ambiental, que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo, que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros” (*Pastoral de Conjunto*, n. 10).

La acción pastoral propuesta por Medellín se orienta al fomento de dichas comunidades: “El esfuerzo pastoral de la Iglesia debe estar orientado a la transformación de esas comunidades en ‘familia de Dios’, comenzando por hacerse presentes en ella como fermento mediante un núcleo, aunque sea pequeño, que constituya una comunidad de fe, de esperanza y de caridad” (*Pastoral de Conjunto*, n. 10).

Entre las tareas eclesiales y sociopolíticas a asumir por las CEB cita las siguientes: responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe y del culto; ser “célula inicial de estructuración eclesial y foco de evangelización”; actuar como “*factor primordial* de promoción humana y desarrollo”. Medellín resalta la función de los líderes y dirigentes de las comunidades, que pueden ser sacerdotes, diáconos, religiosos/as o laicos y que han de asumir responsabilidades “*en un clima de autonomía*” (*Pastoral de Conjunto*, n. 11).

Las comunidades cristianas de base han de estar abiertas al mundo y plenamente insertas en él, sin caer en los dualismos Iglesia y mundo, historia humana e historia de la salvación. En consecuencia, han de ser “el fruto de la evangelización, así como el signo que confirma con hechos el Mensaje de Salvación” (*Catequesis*, n. 10).

Medellín afirma la necesidad de formar el mayor número de comunidades en las parroquias, especialmente rurales, o en zonas urbanas de marginación, con estas características: estar basadas en la palabra de Dios; realizarse en la celebración eucarística, en comunión con el obispo y bajo su dependencia; tener sentido de pertenencia y conciencia de una misión común; participar activa y conscientemente en la vida litúrgica y en la convivencia comunitaria. El apostolado de los laicos tendrá mayor transparencia de signo y mayor densidad eclesial si está apoyado en comunidades de fe, a través de las cuales acontece la Iglesia “en el mundo, en la tarea humana y en la historia” (*ibid.*, n. 12).

A partir de Medellín, las CEB ocuparon un lugar relevante –preferente, diría mejor– en la eclesiología latinoamericana de la liberación. Ellas han asumido una doble tarea: *re-inventar, re-engendrar nuevamente la Iglesia como comunidad de comunidades desde la experiencia de los pobres e integrarse en los procesos de liberación.*

“Focos de evangelización y motores de liberación”

Once años después, la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Puebla de los Ángeles (México) continuó el magisterio de Medellín y constató la multiplicación y maduración de las CEB, que “se han convertido en focos de evangelización y en motores de liberación y desarrollo” (*Documentos de Puebla*, n. 56). Ve en ellas “una de las fuentes de nacimiento de ministerios laicales: presidentes de asambleas, responsables de comunidades, catequesis, misioneros” (n. 57).

Entre las funciones que Puebla asigna a las CEB, he aquí las más importantes:

- Constituyen un ambiente propicio para el surgimiento de nuevos servicios laicos;
- En ellas se difunde la catequesis familiar y la educación en la fe de los adultos en formas más adecuadas al pueblo sencillo;
- Se acentúa el compromiso con la familia, el trabajo, el barrio y la comunidad local;
- Los cristianos pueden vivir una vida más evangélica en el seno del pueblo;

- Interpelan las raíces egoístas y consumistas de la sociedad y ofrecen un valioso punto de partida en la construcción de la nueva sociedad;
- Son expresión del amor preferente de la Iglesia por la gente sencilla;
- En ellas se expresa y purifica la religiosidad;
- Posibilitan la participación en la acción eclesial y en el compromiso de transformación del mundo;
- Deben constituir un ejemplo de convivencia donde se aúnen libertad y solidaridad, se viva una actitud diferente ante la riqueza, se ensayen formas nuevas de organización y estructuras más participativas.

Comunidades eclesiales de base, aplicación creativa de la eclesiología comunitaria del Concilio Vaticano II

Efectivamente, el reconocimiento de Medellín a las CEB ha tenido importantes y muy positivas repercusiones en el cambio de estructuras dentro de la Iglesia católica, que comenzó a articularse en torno a los carismas, y no desde la jerarquía, que otrora constituía su principio rector y vertebrador. Era la *aplicación creativa de la eclesiología comunitaria* formulada por el Concilio Vaticano II en el capítulo II de la constitución *Luz de las Gentes*: “Quiso... el Señor santificar y salvar a los hombres (sic) no individualmente y aislados entre sí, sino construir un pueblo que le conociera en la verdad y le sirviera santamente” (n. 9).

La Iglesia latinoamericana deja de girar en torno a los binomios clérigos/laicos, Iglesia docente/Iglesia discente, jerarquía/pueblo y se articuló en torno al binomio comunidad/ministerios. Los seglares asumen el protagonismo dentro de las CEB y ejercen los diferentes carismas al servicio del pueblo y de la comunidad. Un protagonismo que no debe entenderse como concesión graciosa de la jerarquía al pueblo cristiano o del clero a los laicos, sino que emana de la igualdad de los cristianos y cristianas por el bautismo, de la común pertenencia a la misma comunidad de fe y de la necesaria corresponsabilidad.

El capítulo II de la *Lumen gentium*, que, al decir de monseñor Suenens, cardenal-arzobispo de Brujas-Malinas (Bélgica) y uno de los principales impulsores de la reforma eclesial, supuso una “revolución copernicana” en la eclesiología, apenas contaba con cauces eficaces de participación de los seglares, ya que se veían obstruidos por el capítulo III de la misma Constitución, que destacaba la “índole jerárquica de la Iglesia”. Volvía a reproducirse el paradigma jerárquico-piramidal anterior al Concilio.

Creo que puede afirmarse que la “revolución copernicana” de la que hablaba el cardenal Suenens se hizo realidad con el movimiento de las comunidades cristianas de base surgidas primeras en América Latina y desarrolladas muy pronto en otras Iglesias locales de todo el mundo.

La eclesiología de comunión de las CEB lograba desbloquear el doble registro de la eclesiología conciliar y evitaba las rupturas y desencuentros producidos en las iglesias europeas entre la jerarquía eclesiástica y los movimientos cristianos comunitarios de base. La opción de Medellín por las comunidades de base como elemento eclesial

fundamental, focos de evangelización y motores de evangelización evitaba tanto la ruptura jerarquía/base como la yuxtaposición de dos paradigmas enfrentados u opuestos.

Jerarquía y CEB son dos dimensiones de la única Iglesia, que se interpelan evangélicamente, se fecundan, enriquecen y convergen en el horizonte del Reino de Dios y en el servicio liberador a las personas y colectivos empobrecidos.

“Eclesiogénesis: las comunidades de base reinventan la Iglesia”

Una década después de Medellín y tras el crecimiento y la consolidación de la experiencia de las comunidades eclesiales de base, Leonardo Boff desarrolló teológicamente el nuevo paradigma eclesial comunitario bajo el título “Eclesiogénesis: las comunidades de base reinventan la Iglesia” (Boff, 1979). Estas comunidades representaron una nueva experiencia de comunidad y fraternidad cristianas, que no solo no se distancian del movimiento igualitario de Jesús de Nazaret y del cristianismo originario, sino que se sitúan “dentro de la más legítima y antigua tradición”, como reconoce Boff.

Las comunidades de base no responden a una moda pasajera, sino que constituyen una respuesta específica a los nuevos desafíos culturales y políticos y a la nueva conciencia eclesial. Nueva conciencia eclesial que ya no tiene su base en el clero, “esa especie que desaparece”, como dijera Ivan Illich en su memorable artículo de 1965, ni tampoco en un sacramentalismo desvinculado de la lucha por la justicia, sino en la dimensión comunitaria, constitutiva de la Iglesia, y en el compromiso por la liberación. En sus análisis de la década de los setenta y ochenta del siglo pasado, Boff distinguía con gran lucidez sociológica y teológica dos modelos de Iglesia: el integrado en la clase hegemónica y el encarnado en las clases oprimidas. En el primer modelo, la Iglesia en su doble dimensión: religiosa-eclesiástica (institución) y eclesial-sacramental, se ajusta a los intereses de las clases hegemónicas y ejerce la función ideológica legitimadora de los diferentes poderes: económico, jurídico-político y cultural, que conforman el orden o, mejor, el desorden imperante.

En el segundo modelo, la Iglesia deslegitima a las clases dominantes, se pone del lado de las personas, clases sociales y colectivos oprimidos y acompaña sus luchas de liberación haciéndolas suyas, respetando, eso sí, el protagonismo del pueblo organizado. A su vez lleva a cabo una restructuración interna conforme al ideal evangélico. Ello exige una ruptura con las tradiciones eclesiásticas hegemónicas.

Boff habla de la “emergencia de una Iglesia popular con características populares”. Es a este fenómeno es al que Boff llama “una verdadera eclesiogénesis”, que se realiza en las bases de la Iglesia y en las bases de la sociedad, es decir, entre las clases oprimidas, depotenciadas religiosamente (sin poder religioso) y socialmente (sin poder social)” (p. 62).

¿Dónde radica la novedad del fenómeno de las comunidades eclesiales de base? En que rompen con el monopolio del poder social y religioso e inauguran un nuevo proceso religioso y social de estructuración de la iglesia y la sociedad. Ahora bien, Boff matiza que “la génesis de una nueva iglesia no es diversa de la de los Apóstoles y de la Tradición”.

Las características de la Iglesia de base encarnada en las clases oprimidas son, según Boff, las siguientes: pueblo de Dios, Iglesia de los pobres y débiles, de los expoliados, de los seculares, o koinonía de poder, toda ella ministerial, de diáspora, liberadora, que sacramentaliza las liberaciones concretas, prolonga la Gran Tradición, está en comunión con la gran Iglesia, construye la unidad a partir de la misión liberadora, con una nueva concreción de su catolicidad, toda ella apostólica y realizadora de un nuevo estilo de santidad (*Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, 61-73).

Hoy es necesario ampliar el análisis socio-económico-ecclesial de Boff visibilizar y luchar contra las diferentes discriminaciones de que son objetos las personas más vulnerables y los grupos humanos marginados por razones de género, etnia, cultura, clases social, identidad afectivo-sexual, pertenencia religiosa, procedencia geográfica, etc. Hay que crear comunidades eclesiales inclusivas de las personas y los colectivos afectadas por las discriminaciones indicadas.

Impulso a la teología de la liberación naciente

Gustavo Gutiérrez, “el teólogo del dios liberador”

Un mes antes de la celebración de la Asamblea episcopal de Medellín, en el II Encuentro Nacional del Movimiento Nacional de Sacerdotes (ONS) celebrado del 21 al 26 de julio de 1968 en la ciudad peruana de Chimbote el sacerdote Gustavo Gutiérrez pronunció una conferencia que, reelaborada un año después en un encuentro de SODEPAX en Cartiny (Suiza) sobre Teología del Desarrollo, se publicó con el título “Hacia una teología de la liberación” (Gutiérrez, 1969).

A la conferencia asistió su compatriota el escritor y antropólogo José María Arguedas, que en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* define a Gutiérrez como “el teólogo del Dios liberador” y lo contrapone al “cura del Dios inquisidor” de su propia novela *Todas las sangres*. En un texto fechado en Santiago de Chile el 20 de agosto de 1969, Arguedas recuerda a Gutiérrez que le había leído en Lima las “páginas de *Todas las sangres* en que el sacristán y cantor de San Pedro de Lahuaymarca, quemada ya su iglesia y refugiado entre los comuneros de las alturas, le replica a un cura del Dios inquisidor con argumentos muy semejantes a los de las lúcidas y patéticas conferencias pronunciadas, hace poco, en Chimbote”.¹

Llega, incluso, a establecer una similitud entre esa conferencia y las palabras y actitudes del sacristán y cantor de San Pedro de *Todas las sangres*. El propio Gutiérrez considera al sacristán de San Pedro “precursor de la teología de la liberación” y dedica a José María Arguedas el libro *Teología de la liberación*, que se abre con el siguiente texto de *Todas las sangres* al que se refería el escritor peruano.

Nunca quiso ayudar a la misa en las fiestas principales de la comunidad. El cura de un distrito vecino que venía a celebrarlas le pidió que hiciera de sacristán, le exigió muchas veces. Lahuaymarca tenía un sacristán indio.

1 Para un análisis de la relación entre Arguedas y Gustavo Gutiérrez, cf. Tamayo (2013).

– Ese no sabe. Repite las palabras como loro, no entiende; casi no es cristiano. Tú eres mestizo, organista, contestas en latín. La misa será más grande contigo – le dijo el cura en la víspera de una fiesta grande.

– Quemado yo padre. Mi iglesia dentro de mi pecho, quemado. ¿Cómo voy a cantar? La Gertrudis igual que ángel canta. El sacristán contesta.

– La Gertrudis no piensa en Dios; canta triste, sí, porque es deforme

– Padrecito, tú no entiendes el alma de indios. La Gertrudis, aunque no conociendo a Dios, de Dios es. ¿Quién, si no, le dio esa voz que limpia el pecado? ¿Consuela al triste, hace pensar al alegre; quita de la sangre cualquier suciedad.

– Bueno, terco. No puedo obligarte. Esa ‘Kurku’ tiene algo, algo extraño, duele.

– El Dios, pues, padrecito. Ella ha sufrido entre los señores. Dios de los señores no es igual. Hace sufrir sin consuelo.

Ha llegado amarillo, roto, sin chullu siquiera. Ha regresado igual de su ropa, pero en su ojo había Dios...

– ¿Qué Dios? ¿Cómo sabes?

– Dios es esperanza, Dios alegría. Dios ánimo. Llegó ‘unpu’, enjuermo, agachadito, salió ileso, juirme, águila. Era mozo no más. Dios hay aquí, en Lahuaymarca. De San Pedro se ha ido, creo que para siempre.

– Tú tampoco eres cristiano verdadero, hijo. Tantos años de sacristán! Y piensas como brujo. Dios está en todas partes, en todas partes...

El viejo sacristán de San Pedro movía negativamente la cabeza.

– ¿Había Dios en el pecho de los que rompieron el cuerpo del inocente maestro Bellido? ¿Dios está en el cuerpo de los ingenieros que están matando ‘La Esmeralda’? ¿De señor autoridad que quitó a dueños ese maizal donde jugaba la Virgen con su Hijito, cada cosecha? No me hagas llorar, padrecito. Yo también muerto ando. Don Demetrio tiene Dios, en la ‘Kurku’ está Dios, cantando; en don Bruno pelea Dios con el demonio; para mí no hay consuelo, de nadie”.²

Arguedas afirma que quizá con él se cierra un ciclo y se abre otro en Perú: “se cierra el de la calandria consoladora, del azote, del arrieraje, del odio impotente, de los fúnebres ‘alzamientos’, del temor a Dios y del predominio de ese Dios y sus protegidos, sus fabricantes” y se abre el ciclo “de la luz y de la fuerza liberadora invencible del hombre de Vietnam, el de la calandria de fuego, el del Dios liberador”.

En la conferencia de 1968 Gutiérrez habló de la teología como inteligencia del compromiso. En *Teología de la liberación. Perspectivas* define la teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra, como teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad, que no se limita a pensar el mundo, sino que constituye un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado, abriéndose al don del reino de Dios. Y lo hace “en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad justa y fraternal” (1973, p. 41).

La asamblea de obispos latinoamericanos celebrada en Medellín no fue una Conferencia teológica en sentido estricto. Tanto las ponencias como la orientación general tuvieron un carácter sociológico y pastoral, pero bajo la guía de un importante grupo de teólogos que asesoraron a los obispos y participaron en la elaboración de los documentos finales. El método seguido fue el inductivo. La primera ponencia estuvo a cargo del sociólogo brasileño Alfonso Gregory, quien ofreció una “Visión socio-gráfica de América Latina”. En su análisis sociológico Gregory destacó tres fenómenos que iban

² En *El zorro de arriba y el zorro de abajo* Arguedas dice que él mismo leyó a Gustavo en Lima el texto de *Todas las sangres* con que abre el libro *Teología de la liberación*, pp. 11-12.

a marcar las prioridades a seguir en el trabajo pastoral: la marginalidad en la que vivía la mayoría de la población, sobre todo en el continente dentro del contexto mundial, la consiguiente violencia institucional del sistema y la contra-violencia por reacción.

Superación de la iglesia colonial

Con Medellín la Iglesia católica superó tanto la larga etapa colonial, durante la que teológicamente, salvo excepciones, fue el remedo de una teología neo-escolástica decadente, como la etapa desarrollista, que entonces estaba gestándose, y entró en la órbita de la liberación como respuesta al principal desafío del continente latinoamericano, que era la necesidad de transformar las estructuras injustas generadoras de pobreza y opresión entre las mayorías populares. Era la respuesta al “sordo clamor de millones de hombres (sic), pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte” y “a las “quejas de que la jerarquía, el clero, los religiosos, son ricos y aliados con los ricos” (*La pobreza en la Iglesia*, nn. 1 y 3).

Si el Concilio Vaticano II instaba a los cristianos y las cristianas a estar presentes en el mundo como levadura en la masa y a hacer creíble la fe testimonialmente entre las personas no creyentes, Medellín llamaba al cristianismo latinoamericano a estar presentes en el mundo de la pobreza y hacer creíble la fe optando por los pobres a través de la presencia en los movimientos de liberación. Fue la impronta de los pobres, seña de identidad de Medellín, la que hizo suya las décadas siguientes la teología de la liberación, que logrará reconocimiento y credibilidad no solo en América Latina, sino en otras latitudes, no solo en el entorno eclesial, sino también el social, no solo en la teología, sino en otras disciplinas como las ciencias sociales.

Con Medellín la teología latinoamericana recuperó amplios espacios de libertad, se encaminó por la senda de la liberación y se abrió al pensamiento crítico en la línea del Vaticano II: “El espíritu crítico más agudizado la purifica (a la vida religiosa) de un concepto mágico del mundo y de residuos supersticiosos, exigiendo cada vez más una adhesión verdaderamente personal y operante de la fe, lo cual hace que muchos alcancen un sentido más vivo de lo divino” (*Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual*, n. 7).

Dolorosos procesos por repensar críticamente la fe en el contexto histórico latinoamericano

Ser teólogo o teóloga no puede reducirse a corear las consignas del magisterio eclesial, ni a glosar acríticamente los documentos episcopales o papales, sino que lleva a repensar críticamente la fe para dar razón de ella en cada contexto histórico. Sucedió, sin embargo, que cuando las teólogas y los teólogos latinoamericanos comenzaron a ejercer dicha función, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, bajo la presidencia del cardenal Ratzinger, puso en marcha rígidos controles, sospechas y procesamientos que terminaron en dolorosas condenas y sanciones, pero nunca en rupturas por parte de las personas sancionadas.

Dos de los casos más significativos fueron las dos condenas al teólogo brasileño Leonardo Boff por la Congregación para la Doctrina de la Fe. La primera fue en 1984 con la imposición de un tiempo de silencio. La segunda, 1992, que Boff califica de “más humillante que la primera”, ya que le impusieron una censura previa a todos sus escritos, le separaron de la cátedra por tiempo indefinido, destituyeron a toda la dirección de la revista *Vozes* y le impusieron una censura a ella y a sus revistas. “Me dejaron sin palabra, sin voz. Y eso para un teólogo, para un intelectual, es como una mutilación de los órganos genitales. Me condenaban al silencio, a la invisibilidad. Era como retirarme el aire para respirar. Y no acepté” (Tamayo, 1999, p. 147).

Quien condenó al teólogo brasileño fue el cardenal Ratzinger, que, en apenas tres lustros pasaba de mecenas a detective, ya que, como el propio Boff confiesa, cuando terminó la tesis doctoral en Munich, Ratzinger le dio 14.000 marcos para su publicación porque la consideraba una gran aportación teológica en eclesiología y sacramentos. “Después, me impone silencio y me prohíbe publicar –recuerda con sorpresa Boff- Son las paradojas tan frecuentes en las relaciones entre las personas” (Tamayo, 1999 p. 147).

Con dichas condenas se estaba amonestando a cuantos teólogos y teólogas -también europeos, norteamericanos, asiáticos y africanos- transitaban por las sendas de la libertad y la liberación abiertas por el Concilio Vaticano II y Medellín. Efectivamente, no tardaron en llegar las condenas de otras tendencias teológicas como la teología feminista y la teología de las religiones. Antes se había producido la retirada del reconocimiento como “teólogo católico” a Hans Küng y otros colegas europeos.

La teología latinoamericana, en buena medida por influencia de Medellín, dejó de ser simple remedo de la teología europea –fuera esta conservadora o progresista-, adquirió identidad propia y fue capaz de responder con rigor metodológico, hermenéutica liberadora, epistemología socialmente ubicada en el mundo de las personas y los colectivos empobrecidos, fuerza profética y respuesta a los desafíos de la realidad latinoamericana, entre los cuales cabe citar: la pobreza estructural, la múltiple opresión de las mujeres, la multiseccular marginación de las culturas indígenas, campesinas y afrodescendientes, el colonialismo interno y el neocolonialismo externo.

Medellín ayudó a descubrir la importancia del lugar social de la teología, cuestión casi descuidada hasta entonces por considerarlo irrelevante, ya que lo que importaba era elaborar una teología formalmente rigurosa. El lugar social condiciona la orientación, la epistemología, la metodología y los propios contenidos de la teología. Ciertamente, no todos los lugares sociales son igualmente válidos para hacer teología. Hay uno privilegiado, el de los pobres y excluidos, y no caprichosamente, sino porque es el lugar donde se ubican la revelación de Dios en la historia y el mensaje y la praxis histórica de Jesús de Nazaret, el Cristo Liberador.

La reflexión teológica no arranca de 0 ni se hace desde las nubes, sino que parte de una determinada pre-comprensión, de una opción fundamental y responde siempre a unos intereses, en este caso emancipatorios. Lo que hicieron Medellín y posteriormente la teología latinoamericana de la liberación fue explicitarlos y concretarlos en el compromiso ético-evangélico por la opción por los pobres y en la emancipación de los pueblos oprimidos.

Los cincuenta años posteriores a Medellín han sido, sin duda, los más fecundos y creativos, teológica y eclesialmente hablando, del cristianismo latinoamericano con el nacimiento de la teología de la liberación como nueva manera de hacer teología, su evolución y el desarrollo de las nuevas tendencias en los nuevos escenarios religiosos, culturales, sociales, políticos, económicos globales y locales a partir de los nuevos sujetos históricos de transformación: teología feminista, teología indígena, teología afrodescendiente, ecológica, teología campesina, teología del pluralismo religioso, teología, *queer*, teología económica de la liberación, teo-poética de la liberación.³

Nuevos desafíos, cincuenta años después

Las religiones y sus teologías, respuesta a los nuevos desafíos

Cincuenta años después, el cristianismo latinoamericano debe responder a los nuevos desafíos, como lo hizo en su momento la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Las religiones y sus respectivas teologías no son aerolitos caídos del cielo, ni fenómenos intemporales, ni realidades ahistóricas. Son construcciones humanas, fenómenos sociales y culturales que surgen en un determinado momento histórico como respuesta a los problemas planteados en cada época y en la búsqueda del sentido.

Como tales, son objeto de estudio por parte de las diferentes ciencias de las religiones. La filosofía de la religión analiza la racionalidad o irracionalidad de las afirmaciones religiosas. La fenomenología de la religión estudia los elementos comunes de la experiencia religiosa a partir de las plurales y complejas manifestaciones del fenómeno religioso: lo sagrado, el misterio, la actitud religiosa del sujeto, etc. La psicología de la religión estudia el impulso religioso, su origen y evolución y sus motivaciones: consuelo, necesidad de protección, anhelo de trascendencia, búsqueda de sentido.

La historia de las religiones muestra la gran creatividad mítica y simbólica de la humanidad y su capacidad para plantear las preguntas sobre el origen y destino del mundo, el sentido y sinsentido de la vida y de la muerte, y buscar caminos de salvación, tanto histórica como trascendente. La antropología de la religión estudia la religión como sistema cultural, simbólico, moral, de creencias y de acción. La sociología de la religión analiza la relación de las creencias religiosas con la sociedad, así como sus funciones sociales.⁴

Las religiones tienden a dar respuestas del pasado a preguntas del presente sin ser conscientes de que cuando sabían todas las respuestas les cambiaron las preguntas. De esa manera corren el peligro de tornarse irrelevantes. Si quieren tener significación histórica e intervenir en los procesos socio-culturales de la humanidad con un mensaje ético liberador, deben estar atentas a las nuevas preguntas y a los nuevos desafíos y mirar al futuro sin olvidar, eso sí, su genealogía, pero sin intentar reproducir el pasado miméticamente, sino recreándolo y descubriendo las vetas de utopía ínsitas en la realidad histórica y los caminos de esperanza abiertos por los visionarios.

3 Para un desarrollo de estas tendencias teológicas, cf. Tamayo, 2011.

4 He analizado de manera más pormenorizada el horizonte de estudio de cada una de las ciencias de las religiones, en el capítulo "Teología y ciencias de las religiones" (Tamayo, 2009).

Carácter dialéctico y estudio interdisciplinar de los nuevos desafíos

Ahora bien, la atención a los desafíos no puede ser unidimensional, sino que ha de tener carácter dialéctico, sin caer en el catastrofismo, que generalmente desemboca en pesimismo existencial y fatalismo histórico, pero tampoco en el triunfalismo, que suele traducirse en activismo irreflexivo y optimismo ingenuo. Los desafíos deben ser analizados en toda su complejidad, no quedándose en la superficie, sino yendo a las raíces, a las causas más profundas. Hay que atender a los diferentes factores que intervienen: personales y estructurales, políticos y económicos, sociales y culturales, religiosos y medioambientales, diacrónicos y sincrónicos, éticos y simbólicos.

Los desafíos no se producen aisladamente, sino en interrelación, interacción e interdependencia. No es posible analizar las relaciones políticas sin tener en cuenta las relaciones económicas, como tampoco se pueden estudiar las relaciones con la naturaleza sin vincularlas con la economía y la política. Por lo mismo, los análisis económicos, políticos y ecológicos no pueden llevarse a cabo sin la crítica del patriarcado, sistema de dominación omnipresente. Las reflexiones y los análisis sobre las religiones no admiten un tratamiento aislado, cual si de mónadas autónomas se tratara. Deben atender a la funcionalidad política y económica que ejercen y a su estructura en la mayoría de los casos jerárquico-patriarcal.

A su vez, los desafíos deben ser estudiados interdisciplinariamente. No hay ciencia alguna que agote el estudio de todos los fenómenos que se producen en las diferentes sociedades del planeta. Son necesarias todas las disciplinas si se quiere tener una visión de conjunto. Hay que evitar que una disciplina domine sobre las demás e imponga su metodología, hoy, por ejemplo, la economía, que, sometida al asedio del mercado, pretende dominar todos los ámbitos de la existencia.

Nuevos paradigmas teológicos

He aquí algunos de los desafíos que conforman el cambio de era que estamos viendo que son especialmente significativos para el presente y el futuro de las religiones y de las teologías, muy especialmente para las religiones y teologías del Sur Global:

- La pobreza estructural y la creciente desigualdad, que constituyen “el mal común” y dan lugar al Estado de malestar, y los movimientos de lucha contra la pobreza. A dicho desafío debe responder una teología profética desde la opción por los pueblos oprimidos.
- La crisis y el letargo de la democracia, sometida a la dictadura de los mercados, y los movimientos de despertar de la democracia participativa. A este desafío corresponde una teología que defienda la democracia participativa de base en las religiones y critique la religión “monoteísta” del mercado.
- La globalización neoliberal excluyente, la globalización posliberal y contrahegemónica y los movimientos alterglobalizadores. La respuesta es una teología

contrahegemónica que supere el universalismo abstracto de la salvación, traduzca esta en liberaciones históricas e incluya a quienes la globalización existente excluye.

- La pervivencia del patriarcado, en alianza con otros sistemas de dominación, las discriminaciones de género que desembocan en violencia contra las mujeres, y la alternativa que proponen de los diferentes feminismos, tanto los occidentales como los periféricos. La respuesta es una teología feminista que cuestione el sexismo, la homofobia y la violencia de género y apueste por una comunidad fraterno-sororal.
- La depredación de la naturaleza, el eco-cidio, y la nueva conciencia ecológica que da lugar al paradigma holístico eco-humano. La respuesta es una teología ecológica en defensa de la dignidad y de los derechos de la Tierra.
- El armamentismo, el terrorismo global, y la construcción de una cultura de paz. La respuesta es una teología de la paz basada en la justicia.
- El choque de civilizaciones, la diversidad cultural y el diálogo simétrico entre cosmovisiones, culturas y saberes. La respuesta es una teología intercultural de la liberación.
- La proliferación y el fortalecimiento del fascismo social, el debilitamiento de los procesos democráticos y la democratización de la democracia como alternativa.
- El imperialismo cultural, que desemboca en epistemicidio, y la reconstrucción cultural alternativa. La respuesta es una teología interétnica que reconozca las identidades de las culturas originarias.
- La mercantilización de la vida, la cosificación del ser humano, la depredación de la naturaleza y la desmercantilización de las relaciones humanas y con la naturaleza. La respuesta es una teología de la gratuidad.
- Los fundamentalismos religiosos y los deicidios, el pluriverso religioso y el diálogo entre religiones y espiritualidades. La respuesta es una teología hermenéutica interreligiosa de la liberación.
- La cultura de los derechos humanos y su sistemática transgresión. La respuesta es una teología que defienda los derechos humanos y la igual dignidad de todas las personas.
- Las diferentes formas de increencia religiosa, la idolatría y el despertar, con frecuencia patológico, de las religiones. La respuesta es una teología anti-idolátrica.
- La posmodernidad, la cultura, la sociedad y la vida bajo el signo de la liquidez y la teoría de la complejidad como alternativa. La respuesta es una teología no dogmática, no enrocada en imposibles certidumbres, sino en búsqueda, abierta a la duda y en diálogo con otros saberes.
- Las migraciones y sus respuestas: la xenofobia y el racismo o la hospitalidad y la acogida. La respuesta es una teología de la alteridad, de la hospitalidad.
- La injusticia cognitiva global y la justicia cognitiva alter-globalizadora. La respuesta son las teologías post- y de-coloniales del Sur.
- El colonialismo, el neocolonialismo, los movimientos descolonizadores y las teorías poscoloniales y decoloniales. La respuesta son las teologías pos- y decoloniales del Sur global.

Después de Medellín: pervivencia del colonialismo, estudios post-y de-coloniales y teologías del Sur Global

Crítica de Medellín al colonialismo y al imperialismo

Influencia especial han tenido en la elaboración de una teología post y de-colonial los análisis de Medellín sobre el “colonialismo interno” y el “neocolonialismo externo”. Del “colonialismo interno” destaca los siguientes fenómenos:

- las desigualdades entre las clases sociales, sobre todo en países caracterizados por un “mercado biclasismo”;
- las diversas formas de marginalidad: socioeconómicas, políticas, culturales, raciales, religiosas;
- las frustraciones crecientes por las desigualdades excesivas que impiden “sistemáticamente” a los sectores menos desfavorecidos satisfacer sus legítimas aspiraciones;
- las diferentes formas de opresión de grupos y sectores dominantes y más favorecidos, insensibles a la miseria de los sectores marginados;
- la violencia represiva de los sectores dominantes contra quienes quieren cambiar las estructuras injustas, a los que acusan de subversivos;
- la creciente toma de conciencia de los sectores oprimidos (*Paz*, nn. 2-7).

También es objeto de análisis crítico el “neocolonialismo externo”. Se refiere “a las consecuencias que entraña para los países latinoamericanos su dependencia de un centro de poder económico, en torno al cual gravitan”, cuyo resultado es que “nuestras naciones, con frecuencia, no son dueñas de sus bienes ni de sus decisiones económicas”. Entre las consecuencias del neocolonialismo interno Medellín destaca las siguientes (*Paz*, nn. 8-9):

- distorsión creciente del comercio internacional por la depreciación de las materias primas y la supervaloración de los productos manufacturados, con el consiguiente mantenimiento de los países productores de materias primas en la pobreza y el enriquecimiento cada vez mayor de los países industrializados;
- fuga de capitales económicos de los sectores acomodados de los países latinoamericanos y fuga de técnicos y personal competente en busca de seguridad y de lucro personal;
- evasión de los sistemas tributarios establecidos y fuga de divisas y dividendos al extranjero con renuncia a reinvertir en los propios países de origen;
- sistema de créditos internacionales que no tienen en cuenta las necesidades reales ni las posibilidades de los países latinoamericanos, abrumados por los endeudamientos progresivos;
- monopolios internacionales que, “inspirados en el lucro sin freno, conducen a la dictadura económica y al ‘imperialismo internacional’ del dinero” (*Paz*, n. 8).

Medellín denuncia el “imperialismo de cualquier signo ideológico, que se ejerce en América Latina, en forma indirecta y hasta intervenciones directas” (*Paz*, n. 11), en clara referencia a golpes de Estado del imperialismo, que todavía siguen produciéndose, v. c., en Honduras, Brasil, Guatemala...

Pervivencia del colonialismo

Cincuenta años después de Medellín, el colonialismo interno y el neocolonialismo externo siguen vivos y activos en todos los campos, incluso bajo formas más sutiles de dominación. Lo expresa con gran lucidez la antropóloga Liliana Suárez Navaz:

“El colonialismo no es un periodo histórico superado, un fósil inerte. Es una semilla que aún da sus frutos, reproduciendo una característica administración del pensamiento y sustentando un sistema de extracción de la mayoría de explotación del planeta... Aunque el sistema político de los imperios coloniales en sentido estricto quedó felizmente en el pasado, sus secuelas están presentes en las nuevas formas de imperialismo económico y político {y religioso, añadido yo}, liderado por capitalistas neoliberales en todos los rincones del mundo. Esta globalización tan trillada tiene efectos perversos para las mujeres. Aunque ciudadanas, estas dinámicas nos están empujando hacia una mayor pobreza, más responsabilidades nuevas, formas de migración, nuevas formas de control y violencia” (Navaz, 2008, pp. 31-32).

Conforme a la interpretación del proyecto Colonialidad-Modernidad, la colonialidad pervive aun cuando el discurso políticamente correcto declare que ha terminado el “periodo colonial”. Los sucesivos procesos de descolonización política y jurídica no se tradujeron en procesos de decolonialidad.⁵ Recurriendo a la expresión de Habermas, podemos afirmar que “el mundo de la vida” (*Lebenswelt*), formado por la cultura, la sociedad y la personalidad, se torna cada vez menos independiente al someterse a la monetarización y a la burocratización, y sigue estando colonizado por la lógica del mercado y por el sistema, que ejerce su poder sobre él (Habermas, 1987, pp. 169, 596 e 572).

La pervivencia del proyecto cultural colonial se retroalimenta y refuerza con otros sistemas de dominación como el patriarcado, el capitalismo global, el desarrollo científico-técnico de la modernidad, el antropocentrismo depredador de la naturaleza y los diferentes fundamentalismos. Por eso es tarea prioritaria descolonizar, lo que significa erradicar de las relaciones sociales toda forma de dominación basada en la dialéctica superioridad-inferioridad tanto a nivel individual como colectivo.

Diría más, la tarea de descolonización le afecta especialmente a Europa, que desde siglos constituye el centro del colonialismo moderno. Su complejo de superioridad en todos los órdenes la llevó a creer que tenía una misión regeneradora-redentora del mundo y la incapacitó para descubrir los valores culturales, religiosos, éticos y estéticos de otras cosmovisiones.⁶

Como respuesta a la pervivencia del colonialismo se han puesto en marcha importantes procesos de descolonización en los diferentes campos: las religiones, la teoría del conocimiento, el feminismo, la epistemología, las ciencias sociales, los modos de producción, las formas de organización social y política, los movimientos sociales, la teoría de los derechos humanos, la teoría crítica, la ética, la estética, las teologías, etc.

5 La bibliografía de y sobre los estudios poscoloniales es ingente. Cito tres obras que me parecen paradigmáticas al respecto: Mignolo, 2013; Santos, 2017; AA. VV., 2008.

6 Cf. el excelente análisis crítico de eurocentrismo y de la violencia epistémica ejercida por Europa, *In*: Galcerán, 2017.

Discursos post- y de-coloniales

A su vez se están desarrollando importantes discursos post- y de-coloniales, entre los que cabe destacar los siguientes: la descolonización de las ciencias sociales (Jack Goody, André Gunder Frank, John M. Hobson), los Estudios de la Subalternidad (Ranjit Guha, Gayatri Chakravorty Spivak, Dipesh Chakrabarty), los Estudios Africanos (Achille Mbembe, Paulin J. Hountondji, Amina Mama), la filosofía latinoamericana de la liberación (Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig), la filosofía *Ubuntu* (Mogobe Ramose), el proyecto Modernidad-Colonialidad (Walter Dignolo, Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro Gómez), la teoría del Encubrimiento del Otro y de la Transmodernidad (Enrique Dussel), las epistemologías del Sur (Boaventura de Sousa Santos), la crítica del orientalismo (Edward Said) y los feminismos decoloniales y la interseccionalidad de etnia, cultura, religión, clase social, identidad sexual (Chandra Talpade Mohanty, Gayatri Chakravorty, María Lugones).

Se está produciendo una revalorización de los saberes, las formas de pensar y de imaginar el mundo, la relación con la naturaleza y los modelos de organización social y política de los pueblos del Sur global.

En América Latina hemos asistido en las dos últimas décadas a importantes avances en los procesos de descolonización, despatriarcalización y desoccidentalización a través de los cambios constitucionales, las nuevas formas de participación política, el reconocimiento del protagonismo de las mujeres múltiplemente oprimidas, de los pueblos indígenas, de las comunidades afrodescendientes y del campesinado como actores de transformación social y sujetos de ciudadanía, de la que antes se veían privados.

La descolonización ha avanzado en estas décadas a buen ritmo y se ha concretado en la liberación de algunos países latinoamericanos de la dependencia de las grandes potencias, el reconocimiento de los saberes y vivires de los pueblos originarios, minusvalorados por el paradigma colonial de la modernidad, la afirmación de la dignidad nacional de los pueblos, el reconocimiento de la plurinacionalidad de los Estados y el cuestionamiento del sistema colonial-capitalista.

Ahora bien, el proceso de descolonización no está terminado. Tiene no pocas carencias y, últimamente, importantes retrocesos por el acceso al poder de organizaciones y partidos neoliberales y sometidos al Imperio. Por eso dicho proceso sigue constituyendo un desafío fundamental y una tarea prioritaria. Sugiero algunas propuestas que pueden contribuir a llevarlo a feliz término:

- Cuestionar las visiones que se han centrado en la descolonización política y económica, pero han descuidado la inter-seccionalidad del poder colonial: etnia, género, sexualidad, cultura, religión, y tomar en consideración el estrecho e indisociable vínculo entre racismo, imperialismo, prácticas e ideologías patriarcales en los procesos de descolonización.
- Elaborar teorías poscoloniales que incluyan las categorías antes indicadas y ofrezcan nuevas herramientas de análisis más acordes con la diversidad cultural de los pueblos.
- Crear nuevas estrategias de lucha para construir sociedades descolonizadas inclusivas, inter-culturales, inter-étnicas, inter-religiosas e inter-identitarias, sin que ninguna cultura, religión o etnia sean hegemónicas.

Reformulación de la teología de la liberación bajo el signo descolonizador

Como respuesta a las transformaciones producidas en el nuevo escenario político, religioso y cultural, en alianza contrahegemónica con los movimientos sociales y apoyándose metodológica y epistemológicamente en los discursos post- y de-coloniales, la teología latinoamericana de la liberación se está reformulando hoy como teología decolonial. El resultado es un cambio de paradigma en el relato teológico bajo el giro descolonizador, que cuestiona el racismo epistemológico europeo, tiene en cuenta los plurales escenarios geoculturales, políticos y religiosos y transita por los caminos del diálogo simétrico entre diferentes cosmovisiones, saberes, religiones, espiritualidades en el horizonte de las teologías del Sur.

Desde el punto de vista teológico, remito a tres obras recientes que incorporan los estudios post- y de-coloniales a la reflexión teológica. Mi libro *Teologías del Sur. El giro descolonizador* hace un recorrido por las teologías del Sur Global: africana, asiática, latinoamericana y negra estadounidense, ubicadas en sus contextos socioculturales y en sus más significativas tendencias: feminista, ecológica, de la liberación y de las religiones. Son teologías emergentes, contrahegemónicas y creadoras de discursos alternativos que intentan responder a los grandes desafíos actuales que dan lugar a los diferentes sistemas de dominación: capitalismo en su versión neoliberal, colonialismo en sus versiones neocoloniales, patriarcado, racismo epistemológico, modelo de desarrollo científico-técnico de la modernidad depredador de la naturaleza, sometimiento de la democracia a la dictadura del mercado, fundamentalismos, etc. Estas teologías transitan, en actitud de búsqueda, por los caminos del diálogo intercultural, interreligioso, interétnico e interdisciplinar Sur-Sur y Sur-Norte.

Provocações decoloniales à Teologia Cristã, de Carlos Cuhna, profesor de teología en la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología en Belo Horizonte (Brasil), me parece especialmente iluminador por el recorrido que hace desde el Post-colonialismo al Pensamiento Decolonial, por la clarificación conceptual, las críticas y provocaciones del pensamiento decolonial a la teología cristiana y por la original propuesta de una “Teología del Reconocimiento”. Tuve oportunidad de compartir experiencias y reflexiones enriquecedoras con el profesor Cuhna en el Foro Mundial de Teología y Liberación, celebrado en Salvador de Bahía del 12 al 17 de marzo de 2018.

El libro *Decoloniality and Justice: Theological perspectives* editado en tres lenguas: castellano, francés e inglés bajo la dirección de Jean-François Roussel, profesor en el Instituto de Estudios Religiosos en la Universidad de Montréal (Canadá), recoge las conferencias del séptimo Foro Mundial de Teología y Liberación (FMTL) celebrado en Montréal (Canadá) del 8 al 13 de agosto de 2016, cuyo título fue “Resistencia, esperanza y creatividad: Otro Mundo Posible”. Es un diálogo riguroso y fecundo entre las diferentes tendencias de las de teologías post- y de-coloniales (Tamayo, 2017; Cunha, 2017; Roussel, 2018).

Referencias bibliográficas:

AA. VV. *Ensayos Postcoloniales*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.

- BOFF, Leonardo. *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 1979.
- _____. *Y la Iglesia se hizo pueblo. Eclesiogénesis: la Iglesia que nace de la fe del pueblo*. Santander: Sal Terrae, 1986.
- CAMPS, José Camps. Prólogo. In: *Iglesia y liberación humana. Los Documentos de Medellín*. Barcelona: Nova Terra, 1969.
- CUNHA, Carlos. *Provocações decoloniais à Teologia Cristã*. São Paulo: Terceira Via, 2017.
- GALCERÁN, Montserrat. *La bárbara Europa. Una mirada desde el postcolonialismo y la descolonialidad*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2017.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- _____. *Hacia una teología de la liberación*. Documentación MIEC-JECI, Montevideo, 1969.
- _____. La recepción del Vaticano II en América Latina. In: ALBERIGO, Giuseppe y JOSSUA, Jean-Pierre. *La recepción del Vaticano II*. Madrid: Cristiandad, 1987, pp. 213-237.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. I. Racionalidad de acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1987.
- MARTINS, José. Comunidades eclesiales de base en América latina. In: *Concilium*, n. 104 (1975), 33.
- MIGNOLO, Walter. *Historia locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. 2 reimpresión. Madrid: Akal, 2013.
- NAVAZ, Liliana Suárez. Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales. In: NAVAZ, Liliana Suárez Navaz y HERNÁNDEZ, Rosalva Aída (eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, 2008, pp. 31-32.
- ROUSSEL, Jean-François (ed.). *Decoloniality and Justice: Theological perspective*. São Leopoldo: Oikos Editora, 2018.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Justicia entre saberes. Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio*. Madrid: Morata, 2017.
- SOBRINO, Jon. El Vaticano II y la Iglesia latinoamericana. In: FLORISTÁN, Cassiano y TAMAYO, Juan José. (dirs.). *El Vaticano II, veinte años después*. Madrid: Cristiandad, 1985, pp. 104-134.
- TAMAYO, Juan José. José María Arguedas y Gustavo Gutiérrez; una relación fecunda y liberadora. In: GÓMEZ, Edgardo Rodríguez (ed.). *Liberación y diálogo de todas las sangres. Homenaje a José María Arguedas*. Madrid: Dykinson, 2013.

_____. *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso*. Valencia; Tirant Lo Blanch, 2011.

_____. *Leonardo Bof. Ecología, mística y liberación*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

_____. *Nuevo paradigma teológico*. 3ª ed. Madrid: Trotta, 2009.

_____. *Teologías del Sur. El giro descolonizador*. Madrid: Trotta, 2017.

Recibido: 28 de julho de 2018.

Aprovado: 10 de agosto de 2018.