DOMINACION-LIBERACION
UN DISCURSO TEOLOGICO DISTINTO

En este corto artículo, el *discurso* teológico tendrá dos niveles. En primer lugar, será un discurso *metódico* sobre algunos de los temas de la teología tal como se ejerce en América Latina hoy. En segundo lugar, será un discurso *metodológico* sobre el mismo discurso, para mostrar que no sólo es válido para nuestro Continente sociocultural, sino para todas las culturas «periféricas» o, simplemente, para la teología *mundial* (más allá del estricto horizonte de la teología *europea)*.

I. DOMINACION-LIBERACION

En esta primera parte expondremos resumidamente el camino que recorre el discurso teológico latinoamericano, que parte siempre no del «estado *teológico*» de la cuestión, sino del «estado *real*» de la misma. El «punto de partida» no es entonces lo que los teólogos *han dicho* de la realidad, sino lo que la realidad *misma* nos manifiesta. Como se trata de indicar sólo algunos temas posibles, deseamos atacar los tres más graves, tal como nos lo sugiere la tradición. En el pensar semita Hammurabi enunció claramente en su *Código:* «Los he defendido con sabiduría, de modo que el fuerte no oprimiese al débil y se hiciera justicia al huérfano y la viuda». En la revelación judeo-cristiana se indican igualmente los niveles de la *política, erótica* y *pedagógica,* cuando Isaías 1,17 proclama: «Den sus derechos al oprimido, hagan justicia al huérfano, defiendan a la viuda». Los tres niveles son discernidos por Jesús cuando propone: «Yo les aseguro que ninguno dejará casa, esposa, hermano, padres o hijos...» (Lc 18,29). En pleno siglo XVI, en 1552, Bartolomé de las Casas acusa a los cristianos europeos de injusticia, porque a «los hombres varones (ya que comúnmente

no dejan en las guerras a vida sino los niños y mujeres) se les oprime con la más dura, horrible y áspera servidumbre» [1]. La posición hermano-hermano (varón, oprimido, débil) es el nivel *político;* la posición varón-mujer (casa, esposa, viuda) es el nivel *erótico;* la posición padres-hijos (huérfano, niño) es el nivel *pedagógico.* Veamos en estos tres niveles cómo puede originarse un discurso desde la *realidad.*

1. *Punto genético «político» de partida*

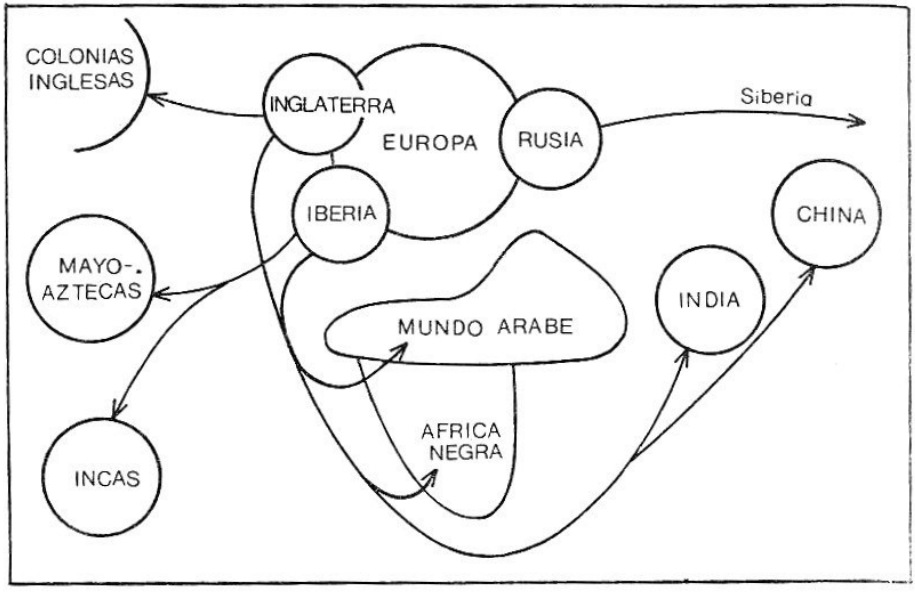
La realidad mundial presente manifiesta en su estructura un desequilibrio que tiene ya cinco siglos. La Cristiandad latina (ya que la bizantina había sido aniquilada en 1453), gracias a las experiencias de Portugal en el norte de Africa, y después de los fracasos de su expansión por el este (movimiento conquistador de las cruzadas, que en la Edad Media quisieron llegar al Oriente atravesando el mundo árabe), comienza la expansión en el Atlántico Norte (centro geopolítico hasta el presente de la historia mundial). Será España primero, luego Holanda e Inglaterra, después Francia y otros países europeos, los que producirán la constitución de una ecumene realmente mundial (porque hasta el siglo XV las ecumenes latina, bizantina, árabe, de la India, China, del mundo azteca o inca, eran meramente regionales). La nueva ecumene tendrá por «centro» Europa (y desde fines del siglo XIX y comienzos del XX a Estados Unidos y Rusia, a la que habría que sumar Japón), y una enorme «periferia» (América Latina, el mundo árabe, Africa negra, el mundo del Sudeste asiático, la India y China).

El hombre europeo dice primero con España y Portugal, con Pizarro y Cortés: «Yo conquisto» al indio. Con Hobbes enunciará todavía más claramente: «Homo homini lupus». Con Nietzsche se manifestará como «Voluntad de Poder». La estructura político-

[1] *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Buenos Aires 1966) p. 36. Para una visión histórica de lo que expondré en este artículo, consúltese mi obra *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1972)* (Barcelona 1972) p. 348; para una visión teológica, *Caminos de liberación latinoamericana* (Buenos Aires 1972-1973) t. I-II; para una visión filosófica, *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires 1973-1974) t. I, II y III.

Esquema 1

EXPANSION DIALECTICO-CONQUISTADORA DE EUROPA
(siglos XV-XVIII)



económica del mundo queda así unificada en un solo mercado internacional de dominación. Tomemos dos ejemplos para mostrar la profunda injusticia ética de dicha estructura inhumanizante.

EXPORTACIONES DE METALES PRECIOSOS DEL SECTOR PRIVADO HACIA EUROPA Y RETORNO DE IMPORTACIONES DE MERCADERIAS HACIA AMERICA LATINA

(En *maravedíes,* moneda española de la época)

PERIODO	*Remesas del sector privado (Millones)*	*Importaciones en mercaderías (Millones)*	*Diferencia en favor de España (Millones)*
1561-1570	8.785	1.565	7.220
1581-1590	16.926	3.915	13.011
1621-1630	19.104	5.300	13.804

FUENTE: Obras de Alvaro Jara, Pierre Chaunu y Osvaldo Sunkel.

Esta *dependencia* e injusticia colonial se conservará ininterrumpidamente desde el siglo XVI al XX. Nos dice Raul Prebisch, en 1964, que entre 1950 y 1961 en América Latina «las aportaciones netas de capital extranjero de todo tipo alcanzaron la cifra de 9.600 millones de dólares, en tanto que las mismas remesas latinoamericanas al exterior sumaron 13.400 millones» [2].

En la posición política (hermano-hermano) la *dominación* es hoy la del «centro» sobre la «periferia», que se reproduce en el interior de la nación como «ciudad-capital», explotando al «interior» o «provincias» [3]; como «clase oligárquica», dominando a las «clases trabajadoras»; como «burocracias», conduciendo a la «masa», etc.

2. *Punto genético «erótico» de partida*

La realidad interpersonal presente se muestra como portadora de una injusticia en la relación varón-mujer, antigua ya en varios milenios, pero actualizada por la modernidad europea. Si es verdad, como descubrió genialmente Freud, que en nuestra sociedad machista «la *libido* es regularmente de naturaleza masculina *(männlicher Natur)*» [4], no se había visto claramente que el conquista-

[2] *Nueva política comercial para el desarrollo* (México ²1966) p. 30. Si a esto se agrega «el deterioro de la relación de precios» *(Ibíd.*, pp. 21ss) entre materias primas y productos manufacturados, los países llamados subdesarrollados han sido simplemente expoliados, expropiados, robados. De este informe de la C. E. P. A. L. (U. N. E. S. C. O.) surgirá la llamada socioeconomía de la dependencia, desde los trabajos de un Celso Furtado, Jaguaribe, Cardoso, Faletto, Theotonio dos Santos, Gunter Frank o Hinkelammert en América Latina, o de un Samir Amin en Africa, con posiciones europeas como las de Arghiri Emmanuel o Charles Bettelheim. Véase una bibliografía sobre la cuestión en *Desarrollo y revolución, Iglesia y liberación (Bibliografía)*, elaborado por CEDIAL (Bogotá, primera y segunda parte, 1971-1973).

[3] En las elecciones presidenciales de Argentina del 23 de septiembre de 1973, la Capital Federal (Buenos Aires) dio al candidato del pueblo obrero, campesino y marginado el 42 por 100 de los votos solamente, mientras que las más pobres provincias del noroeste (Jujuy, Salta, Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca, La Rioja) dieron más del 75 por 100. Las grandes capitales latinoamericanas (México, Guatemala, Bogotá, Lima, São Paulo, Buenos Aires, etc.) indican el fenómeno de la *dependencia* interna.

[4] *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* III, 4, en *Sigmund Freud Studienausgabe* (Francfort 1972) t. V, p. 123. El error de Freud consiste en confun-

dor es un varón, principalmente, y en nuestro caso, la alienada es la india. El obispo Juan Ramírez, de Guatemala, escribe, el 10 de marzo de 1603, que la peor «fuerza y violencia nunca jamás oída en las demás naciones y reinos se cumple en Indias, ya que son forzadas las mujeres de los indios contra su voluntad, por orden de las autoridades, y van forzadas a servir en casa de encomenderos, en estancias u obrajes, donde quedan amancebadas con los dueños de las casas, con mestizos, mulatos, negros o gente desalmada» [5]. El varón conquistador que se «acuesta» ilegalmente con la india es el padre del mestizo, y la india es su madre. El varón conquistador, encomendero, burocracia colonial primero, oligarquía criolla después, burguesía dependiente, por último, es el que oprime y aliena sexualmente a la mujer india, mestiza, a la mujer pobre del pueblo. El varón de la oligarquía nacional dependiente arrebata a la muchacha de barrio al pobre obrero de la periferia de las grandes ciudades (tema cantado por el tango de Celedonio Flores, llamado *Margot,* 1918) y exige a su mujer aristocrática la «pureza» y castidad; hipocresía indicada por W. Reich, que puede ser mucho más radicalmente estudiada desde el Tercer Mundo.

El «yo conquisto» práctico, el *ego cogito* ontológico, es el de un varón opresor que, como puede verse psicoanalíticamente en Descartes, niega a su madre, amante e hija. Usando una expresión de Maryse Chois y de Lacan, podríamos decir que la falocracia es concomitante hoy a la plutocracia.

3. *Punto genético «pedagógico» de partida*

El dominio opresor político o erótico (el primero, principalmente, económico-político, y el segundo, sexual) se concreta como dominación *pedagógica* (el niño es domesticado en la familia, y la juventud, en la sociedad masificada de los medios de comunica-

dir la «realidad de la dominación masculina» en *nuestra sociedad* con la «*realidad* de la sexualidad» en cuanto tal. Véase mi obra *Para una erótica latinoamericana* (que es el cap. VII de *Para una ética de la liberación latinoamericana,* t. III, 42-47).

[5] *Archivo General de Indias* (Sevilla), Audiencia de Guatemala 156.

ción). Desde Aristóteles [6], por nombrar un clásico autor, la pedagogía dominadora piensa que «los padres aman a sus hijos porque los reconocen como a sí mismo *(heautoús)* [...], ya que son en cierta manera lo mismo *(tautó),* pero diferidos en individuos separados» *(Et. Nic. VIII,* 12, 1161 b, 27-34). La conquista cultural de otros pueblos es igualmente expansión de «lo Mismo». El conquistador o el dominador pedagógico vence por las armas y por la violencia, imponiendo al Otro (al indio, al africano, al asiático, al pueblo, al trabajador, al oprimido) la «civilización», su propia religión, la divinización de su sistema cultural *(Totalidad* ideológica). La dominación pedagógica es dia-léctica (del griego *diá-* = a través de): el movimiento por el que la Totalidad cultural del padre, la cultura imperial o la oligarquía ilustrada se desplaza abarcando al Otro (el hijo) dentro de su horizonte tautológico. La conquista y aculturación de América, de Africa y de Asia; la educación del hijo en «lo Mismo» (tal como lo propone Sócrates en su mayéutica, para «des-olvidar lo mismo») es la pascua negativa de la opresión, es dialéctica ideológica por la que se oculta *al nuevo* (el Otro, el joven) la dominación hecha universal, pero además introyectada en el interior del yo personal y social. A tal punto que el hijo o la cultura oprimida viene a cantar loas al opresor: «[En América Latina] se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una originaria...; otra... la civilización europea» [7]. Sarmiento desprecia la cultura de la «periferia», nacional dependiente, la del *gaucho,* la del pueblo pobre; exalta, en cambio, la cultura del «centro», oligárquica, elitista, opresora.

4. *El «cara-a-cara». Totalidad y Exterioridad*

El punto de partida del discurso ha sido la «realidad» *(realitas)* en tres niveles antropológicos. Pero la «realidad» puede tener dos sentidos fundamentales: es *real* algo intramundano, como un ente en el mundo [8] —y en ese sentido el indio era real como

[6] Véase mi obra *Para una ética de la liberación,* cap. III, 18, t. I, pp. 137ss.

[7] Domingo F. Sarmiento, *Facundo* (Buenos Aires 1967) p. 51.

[8] Tal es el sentido de *Realität* para Heidegger, *Sein und Zeit,* 43 (Tübinga [10]1963) pp. 200ss.

«encomendado»; el negro, como esclavo—, o es *real* algo transmundano [9], como cosa constituida desde su *anterior* estructura física [10]. Los hechos políticos, eróticos y pedagógicos descritos son momentos de estructuras de diversas totalidades, donde los hombres desempeñan diferentes funciones internas: los países dependientes subdesarrollados, la mujer, el hijo. Esas estructuras son, sin embargo, deformaciones o aniquilaciones de una posición originaria propiamente humana, y aun sagrada: el «cara-a-cara». La realidad del hombre *dentro* de sistemas opresores es destitución de la Realidad del hombre como *Exterioridad* (que es el sentido metafísico de «realidad»).

El «cara-a-cara» (en hebreo: *pním el-pním,* Ex 33,11), «persona-a-persona) (en griego: *prósopon pròs prósopon,* 1 Cor 13,12), es una reduplicación usual en el hebreo, que indica lo máximo en la comparación; lo supremo, en este caso: la *proximidad,* la inmediatez de dos misterios enfrentados como exterioridad. En la erótica, el «cara-a-cara» es labio-a-labio, beso: «Que me bese con el beso de su boca» *(Cantar de los Cantares* 1,1). Es un *hecho* primero, *veritas prima:* el enfrentarse al rostro de Alguien *como alguien,* del Otro *como otro,* del misterio que se abre como un ámbito incomprensible y sagrado *más allá* de los ojos que veo y que me ven en la cercanía.

«Cara-a-cara» estuvo un día el conquistador ante el indio, ante el africano y el asiático; el patrón, ante el desocupado que le pedía trabajo; el varón, ante la mujer desamparada que le imploraba; el padre, ante el hijo recién nacido: «cara-a-cara como el hombre que habla con un íntimo». Desde la Totalidad del mundo (lo ontológico) se abría Europa, el varón y el padre ante la Exterioridad (lo meta-físico, si la *phýsis* es el «ser» como horizonte del mundo)

[9] Expresión usada por el viejo Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie,* XXIV; *Werke,* Ed. Schröter (Munich 1959) t. V, p. 748: *Transmundan,* aunque no con el mismo sentido. *Más allá* del ser, del mundo, se encuentra «el Señor del ser *(der Herr des Seins)» (Ibid.).*

[10] Xavier Zubiri, *Sobre la esencia* (Madrid 1964) p. 395: «La *realidad* es la cosa como algo *de suyo.* La cosa se actualiza en la inteligencia, se nos presenta intelectivamente, como siendo de suyo *antes (prius)* de estarnos presente». En el mismo sentido, *Autrui* (el Otro) para Levinas es lo real *más allá* de la Totalidad, del ser; cf. *Totalité et Infini* (La Haya, 1961). Véase mi obra *La dialéctica hegeliana,* 10-11 (Mendoza 1972) pp. 141ss.

de las culturas periféricas, la mujer y el hijo, o mejor, ante «el extranjero, la viuda y el huérfano», como proclamaban los profetas.

El Otro es lo primero (los progenitores que pro-crean el hijo, la sociedad que nos acoge en la tradición, el Creador que nos da el ser real). El hombre, antes que relacionarse a la naturaleza (la *económica),* se expone a otro hombre: nacemos en el útero de Alguien (nuestra madre), comemos originariamente a Alguien (mamamos de los pechos maternos), anhelamos permanecer en el «cara-a-cara». Para la *proximidad* del «cara-a-cara», la *lejanía* de lo económico es un penoso rodeo.

5. *La praxis dominadora. El pecado y el «pobre»*

Permítasenos esquematizar el movimiento de nuestro discurso a fin de no perdernos en la resumida exposición que a continuación emprendemos.

La *simbólica* bíblica nos revela, por medio de las tradiciones proféticas, un discurso o una lógica que expondremos apretadamente. En primer lugar, «Caín se arrojó sobre su hermano Abel y lo mató» (Gn 4,8), a lo que Jesús agrega: «El *santo* Abel» (Mt 23,35). El *No-al-Otro* es el único pecado posible, es el «pecado del mundo» o pecado originario. No-a-Abel, el Otro, dicen también el sacerdote y levita de la parábola del Samaritano (Lc 10, 31-32). Agustín, en su formulación *política* del pecado original, dice claramente que «Caín fundó una ciudad y que Abel, como peregrino, no la fundó» [11]. Histórica y realmente, el pecado desde el siglo XV se reviste de la figura concreta del *No* del «centro» noratlántico al indio, al africano, al asiático, al obrero, al campesino, al marginado. Es *No* a la mujer en la familia patriarcal y al hijo de la pedagogía dominadora.

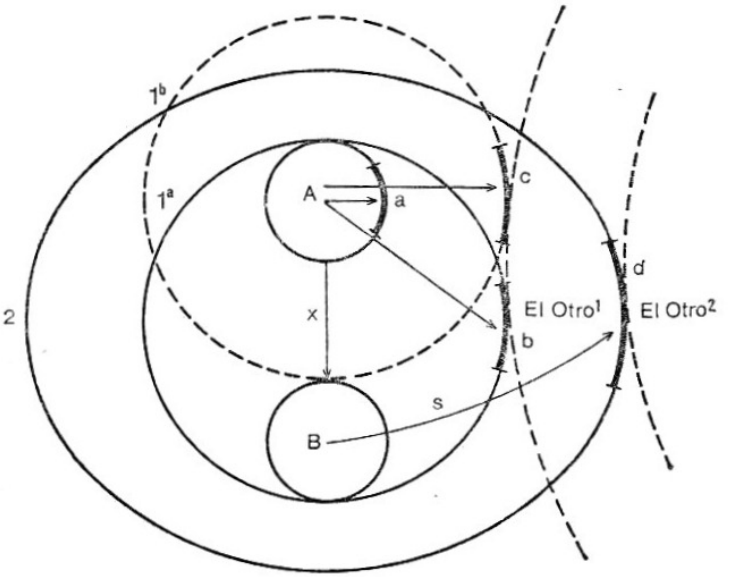
[11] *De Civ. Dei XV,* 1. En *De Civ. Dei* expresa Agustín las dos categorías bíblicas fundamentales: la totalización, que se funda en el amor autoerótico *(libido),* y la destotalización, que se abre al futuro como amor alterativo al Otro *(caritas).* Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana,* cap. IV, 20-23, y cap. V, 26-28, t. II, pp. 13-88.

El *No-al-antropológicamente-Otro* (fratricidio) es la condición de posibilidad de la totalización de la «carne» *(basar* en hebreo, *sárx* en griego). La estructura de la *tentación* (y no del «Prometeo encadenado» a la *anánke)* es la propuesta de la Totalidad o el «sistema» en aquél: «Seréis como dioses» (Gn 3,5). El pecado, que se inicia como No-al-Otro, se afirma como autodivinización, como fetichización, idolatría, como No-al-Otro-creador. Para poder decir con Nietzsche «Dios ha muerto» era necesario antes matar a su epifanía: al indio, al africano, al asiático.

La idolátrica totalización de la *carne,* en nuestro caso del sistema moderno de la Cristiandad europea, produce, dentro de la

Esquema 2

ESQUEMA REPRESENTATIVO DE LOS DIVERSOS MOMENTOS DEL PROCESO DE ALIENACION TOTALIZANTE Y DE LIBERACION ALTERATIVA



A: dominador; a: pro-yecto del grupo dominador; b: el pro-yecto *a* impuesto a la Totalidad; c: en la conquista, el proyecto *a* se impone a otros hombres; 1a: Totalidad dominada por A; 1b: orden imperial conquistado; B: el dominado sin pro-yecto propio establecido; d: pro-yecto de liberación; 2: la patria *nueva* o el «nuevo» orden gestado como «servicio al Otro»; flecha *x:* dominación; flecha *s:* servicio.

Totalidad (en el esquema 2, el círculo 1a), una escisión entre el que domina el «mundo» (nueva denominación de la *carne,* pero ahora ya divinizadamente totalizada) y el dominado. Por una parte están «los príncipes *(árkhontes)* de las naciones [que] las dominan *(katakyrieúousin)* y los poderosos [que] las violentan» (Mt 20, 25) (en nuestro esquema 2 = A). Son los «ángeles» (enviados) del «Príncipe de este mundo»; son Pilatos que «pidió agua y se lavó las manos» (Mt 27,24). El «sistema» económico mundial, cultural, sexual, estético es la estructura vigente del pecado en cuanto opresora del pobre. Los «príncipes» (A) tienen su proyecto de grupo (a) que lo objetivan como el proyecto de todo el sistema (b), y que se expande como proyecto imperial por la conquista (c) en Latinoamérica, Africa y Asia: «lo Mismo» (1a) permanece «lo Mismo» (1b). La «praxis de dominación» del que usurpa el lugar de Dios y se fetichiza es el pecado en sentido actual y estricto. Es «praxis» de No-a-Abel, al hermano oprimido, a la mujer como objeto sexual, al hijo como recipiente rememorante.

El «oprimido *como oprimido*» es Job. Sufre porque el pecado (la «praxis del poderoso *como dominador»)* lo aliena; pero tiene conciencia de no haber cometido pecado alguno. Los sabios del «sistema» (Bildad y Sofar) quieren convencer al oprimido, en nombre de Satán, que es pecador; con ello declaran inocente al verdadero pecador: a los opresores.

El «oprimido como oprimido» no es el «pobre» (el «oprimido *como Exterioridad»).* El «pobre», tanto del «bienaventurado los pobres *(ptokhoí)»* (Lc 6,20), o mejor aún, «siempre tendréis pobres en medio de vosotros» (Mt 26,11), es el Otro (en el esquema 2: *El Otro* [1]*),* en tanto que posee el valor supremo del sistema sociopolítico, económico, cultural, etc. El «pobre» es realidad e igualmente «categoría»: es la nación dominada, la clase dominada, la persona dominada, la mujer oprimida, el hijo domesticado en cuanto *exterior* a la estructura de dominación misma. En este sentido, el «pobre» (en sentido bíblico) no se identifica con el «oprimido *como alienado» en* el sistema, pero posee muchas de las notas del pobre, socioeconómicamente hablando.

6. *Praxis liberadora. La redención y el «profeta»*

A la «lógica del pecado», expuesta en parte en el apartado 5, le anteponemos ahora la «lógica de la liberación, del antipecado o la negación de la negación del Otro [12]. La *simbólica* bíblica nos propone, en el relato de Moisés (Ex 3ss) o en la parábola del Samaritano, un rotundo *Sí-al-Otro* como otro cuando todavía no es sino un oprimido como oprimido *en* el sistema. La luz profética de la fe permite descubrir, tras la apariencia de la *máscara* del oprimido o alienado, el *rostro* del Otro; en el esclavo de Egipto, el hombre libre; en el herido y robado junto al camino, la Exterioridad de la *persona* humana. No es aversión *(aversio)* al Otro, sino conversión *(conversio)* hacia el Otro, como miembro de la «Ciudad de Dios». Como Bartolomé de las Casas, el evangelizador anticonquistador moderno europeo, el justo descubre al Otro como otro: «Estas gentes [los indios] crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces..., sin rencillas ni bullicios, no pendencieros, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas que hay en el mundo» [13].

Para afirmar el *Sí-al-Otro* es necesario antes destotalizar el sistema, abrirlo: *es necesario ser ateos del sistema.* La Virgen de Nazaret, la *carne,* se abre al Espíritu (la Alteridad). Jesús afirma que es necesario «dar al César lo del César y a Dios lo de Dios» (Mt 22,21), es decir, se declara con todos los profetas *ateo del César,* de la carne, de la Totalidad. Cuando Feuerbach y Marx se declararon ateos al «dios» de Hegel y del mundo burgués europeo (que fue el único que conocieron) comenzaron el correcto camino ortodoxo [14].

[12] En Hegel es negación de la di-ferencia y el ente, que por su parte ha sido negación del *Sein an sich* o la Totalidad como Identidad originaria y divina. Por el contrario, en nuestro caso, se trata de negar la alienación del Otro (reducido a ser un ente), es decir, afirmar (= *Si)* al Otro como Distinto (véase *Para una ética de la liberación,* cap. III, 16, t. I, pp. 118ss; cap. IV, 23, y cap. V, 29-31, t. II, pp. 42-127); es entonces negación de lo afirmado por Hegel desde una Exterioridad desconocida por él.

[13] *Brevísima relación,* ed. cit., p. 33.

[14] Véase mi ponencia *El ateísmo de los profetas y de Marx,* comunicación a la II Semana de teólogos argentinos, Guadalupe (Buenos Aires 1973) e *Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina,* en *América*

Para poder destotalizarse la Totalidad del pecado es necesario que irrumpa subversivamente la Alteridad. Lo *ana*-léctico (lo que está *más allá* del sistema), el Otro absoluto *(El Otro* [2] del esquema 2), la Palabra *(dabar* hebrea, que nada tiene que ver con el *lógos* griego) se en-totaliza, en-carna: «De condición divina... se alienó *(ekénosen)* y tomó la forma de siervo *(doúlou)*» (Flp 2, 6-7). Cristo, la Iglesia, el profeta debe asumir en el sistema la posición del oprimido como oprimido (posición B en el esquema 2). El *siervo (hebed* en hebreo, *doúlos* o *paîs* en griego) asume realmente la condición sociopolítica, cultural, económica del alienado. Se asemeja en su alienación al indio, al africano, al asiático; a la mujer usada, al niño oprimido pedagógicamente. Se encierra entonces en la prisión del pecado (el «sistema») sin haberlo cumplido.

El «siervo», el profeta, el «pobre según el Espíritu» [15] desde y con los oprimidos cumple la «praxis liberadora» (en hebreo, *habodáh;* en griego, *diakonía),* que es un trabajo de «justicia» y al mismo tiempo «liturgia» al Dios salvador. Ese «servicio» (flecha S del esquema 2) del Samaritano y Moisés al pobre y a los esclavos como Exterioridad es praxis subversiva históricamente (y por ello sociopolítica, cultural, económica, sexual, etc.) y esca-

Latina, dependencia y liberación, G. Cambeiro (Buenos Aires 1973) pp. 193ss. Allí expongo que siempre los profetas comienzan su crítica al sistema del pecado como una «crítica de la religión de los ídolos y fetiches» de dicho sistema. ¿No será profundamente católico y cristiano la crítica al fetichismo del dinero (Marx, *Das Kapital,* I, cap. XXIV, 1: *Das Geheimnis der ursprüglichen Akkumulation)?* ¿No es acaso ortodoxo aquello de que debe negarse la teología (hegeliana) para afirmar una antropología del Tú (Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft),* si se tiene en cuenta que Cristo es Otro hombre y mediación hacia el Dios Padre Creador? Podríamos decir que la «teología de la liberación latinoamericana es atea de la Cristiandad conquistadora europea (no se confunda Cristiandad con cristianismo: véase mi artículo *De la secularización al secularismo de la ciencia:* «Concilium» n.° 47 [1969] 91-114, apartados 1-4).

[15] Permítaseme esta traducción de *hoí ptokhoì tô pneúmati* (Mt 5,3) para distinguir entre el «pobre» como exterioridad (sentido dado en el apartado 5) y el «pobre según el Espíritu» como activa y consciente colaboración liberadora, el profeta. Véase en mi obra *El humanismo semita* (Buenos Aires 1969) el apéndice sobre *Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahvé* (pp. 127ss).

tológica. Para eso ha sido consagrado (Lc 4,18; Is 61,1), para subvertir el sistema y relanzar la historia [16], para liberar al pobre como en un año sabático, un año de jubileo [17].

El liberador, el «siervo» profeta, al responder a la llamada del «pobre» (como Exterioridad) se manifiesta para el sistema o el pecado, para el Imperio o la opresión (internacional, nacional, económica, política, cultural, sexual), como lo que anuncia el *nuevo* sistema (horizonte 2 del esquema 2), y por ello anuncia también la desposesión del poderoso y su muerte como dominador. El «sistema», la Totalidad, la *carne,* transforma la mera dominación (flecha X del esquema 2) en represión, violencia, persecución. El «siervo» liberador es el primero en morir entonces: «¡Jerusalén, Jerusalén! Tú matas a los profetas y apedreas a los que Dios te manda» (Mt 23,37). En este caso, el liberador se transforma en *redentor,* el que en como un auténtico sacrificio de expiación (de *kipper* en hebreo; Lev 16) paga en su carne la liberación del Otro: «El que quiera ser el mejor se hará servidor *(diákonos),* y el que quiera ser primero debe hacerse siervo *(doûlos)* de los demás. A imitación del Hijo de Hombre, que no vino para que lo sirvan, sino para servir *(diakonêsai)* y para entregar la vida en rescate de la multitud» *(lytron antì pollôn* [el *rabím* escatológico hebreo]) (Mt 20,26-28).

Fácil es comprender que la *praxis de liberación,* desde la de los profetas y Jesús, de los perseguidos cristianos en el Imperio Romano, como la del obispo Valdivieso (asesinado en 1550 por el gobernador por defender a los indios de Nicaragua), como la de Pereira Neto en 1969 en Brasil (o de Mahatma Gandhi o Lumumba en el Tercer Mundo no cristiano), indican que el historiador, al anunciar el fin del sistema, es asesinado violentamente por los «ángeles» del «Príncipe de este mundo», es decir, por los conquistadores, ejércitos imperiales, banqueros capitalistas, «herodianos» (gobiernos de las naciones dependientes) inescrupulosos. El sistema

[16] «Derribó a los poderosos de sus tronos y elevó a los humildes. Llenó de bienes a los hambrientos y despidió a los ricos con las manos vacías» (Lc 1,52-53). *Sub-vertere* en latín es poner «abajo» lo que está «arriba» y viceversa.

[17] Lv 25,8-12. «Jubileo» procede del hebreo *yobel,* la trompeta en forma de cuerno que anuncia la liberación de los esclavos (Ex 21,2-6).

como Totalidad es la muerte tautológica. La muerte del liberador es sólo la muerte a la muerte, es ya un «nacer de nuevo» (Jn 3, 5-8) [18].

7. *Hacia una eclesiología de la liberación redentora*

Todo lo indicado se vive siempre concreta e históricamente como parte de la comunidad o el pueblo de los convocados, la Iglesia, o, simplemente, como parte de la historia mundial.

En efecto, desde la muerte liberadora y redentora de Cristo la historia mundial tiene un nuevo estatuto *real,* ya que todo hombre de buena voluntad recibe la gracia suficiente para salvarse. Sin embargo, por el pecado, los sistemas históricos (sociopolíticos, económicos, sexuales, pedagógicos, etc.) tienden a cerrarse, fijarse, eternizarse. Es necesario relanzarlos adelante, destotalizarlos, darles fluidez dialéctica hacia la parusía. Dios, desde la Exterioridad de la creación, funda la Iglesia en el corazón de la carne, del mundo, de la Totalidad (movimiento de «alienación» o *kenótico).* La Iglesia, como *Don,* es en-carnación (en-totalización) del Espíritu. Por el bautismo es «consagrado» el cristiano para el servicio liberador del mundo y *recibido* en la comunidad. La Iglesia *real,* comunidad *institucional,* nace *geopolíticamente* en el Mediterráneo oriental, crece después en el Mediterráneo occidental y florece en la Cristiandad latino-germánica, la Europa que, con Estados Unidos y Rusia, es el «centro» geopolítico del mundo actual. Por otra parte, habiendo nacido *sociopolíticamente* entre los oprimidos del Imperio Romano, hoy es parte de las naciones que oprimen a los países dependientes «periféricos», y, frecuentemente, se encuentra comprometida con las clases dominadoras (en el nivel nacional), con la cultura dominadora, etc.

Es decir, la Iglesia que se en-carna en el mundo (como la levadura en la masa de la parábola) llega a identificarse con la carne, la Totalidad o el sistema (adopta la posición de A del esquema 2). Esa identificación con el «Príncipe de este mundo» es el pecado

[18] «Lo que nace de la *carne* (Totalidad o sistema) es carne. Y lo que nace del *Espíritu* (el Otro, la Alteridad o Exterioridad) es Espíritu» *(Ibíd.).*

en la Iglesia, la que «fija» el sistema y aun lo sacraliza (desde el «Sacro Imperio Romano» hasta las cristiandades y la «civilización occidental y cristiana»).

Por el contrario, la esencia de la Iglesia, comunidad e institución liberadora, le exige identificarse con los oprimidos (posición B del esquema 2) para «romper los muros» (flecha S) de los sistemas totalizados por el pecado, la injusticia (política internacional y nacional, económica y social, cultural y sexual, etc.). El «signo» (el *semeîon* del Evangelio de Juan) de la Iglesia o la evangelización no puede realizarse sino por mediación del compromiso histórico de la comunidad en el proceso o *pasaje de la liberación* (en hebreo, *pesah* significa también «pasaje», «marcha», «huida») (flecha S), pasaje de un sistema que intenta un proyecto opresor (b en el esquema 2) hacia un nuevo sistema que intenta un proyecto de liberación (d en el esquema 2) que, por su parte, es para la Iglesia «signo» del proyecto escatológico del Reino. La Eucaristía es *anticipo* en el «pasaje» (pascua) del Reino, es una *«fiesta* de la liberación» del pecado (de la esclavitud de Egipto). La liberación de América Latina, por ello, es para la Iglesia latinoamericana (como parte «dependiente» y en parte oprimida de la Iglesia mundial) *el lugar* de la evangelización. Al mismo tiempo es lugar evangelizador la liberación de las clases oprimidas, de la mujer, del hijo, del «pobre» hoy.

II. ESTATUTO DEL DISCURSO TEOLOGICO

En esta segunda parte del artículo deseamos volvernos sobre el *discurso teológico mismo,* en primer lugar sobre el europeo (y por extensión lo que desde América del Norte se llamaría la *White Theology),* para después definir la teología que se despliega como un discurso *desde la opresión,* sea ésta mundial (desde las naciones «periféricas»), nacional (desde las «clases oprimidas»), erótica (desde la mujer), pedagógica (desde las nuevas generaciones, la juventud).

8. *Condicionamientos del pensar teológico*

Es sabido por el pensamiento *crítico* latinoamericano actual que toda expansión geopolítica llega rápidamente a ser fundada por una «ontología de la dominación» (una filosofía o teología según los casos). La expansión europea moderna tuvo su formulación ontológica en aquel *«ego cogito»* [19], al que había antecedido fácticamente el «yo conquisto». Con Spinoza, en su *Ethica,* el *ego* es un momento de la única sustancia de Dios, posición que asumirán posteriormente Schelling (el de la juventud) y Hegel: el «yo» europeo ha sido divinizado. Fichte nos indica que en el *«Yo soy Yo,* el Yo es absolutamente puesto» [20]; es un «Yo» incondicionado, indeterminado, infinito, absoluto (y en Hegel, en definitiva, divino), natural. En Nietzsche ese «Yo» se transforma en potencia creadora («Yo» como Voluntad de Poder»), y en Husserl, en el más discreto *«ego cogito cogitatum»* de la fenomenología [21]. Lo más grave es que *el Otro,* el otro hombre como otro (el indio, el africano, el asiático, la mujer, etc.) queda reducido a ser una idea, un objeto, el *sentido* constituido desde un «yo constituyente originario»: el Otro es entificado, cosificado, alienado en un mero *cogitatum.*

Por su parte, la teología europea o del «centro» no puede estar exenta de esta *reducción.* La expansión dominadora de la Cristiandad latino-germana formuló igualmente una «teología dominadora». El pensar semítico-cristiano del Antiguo y Nuevo Testamento fue reducido a un proceso de helenización indoeuropeizante desde el siglo II. La teología europea medieval justificó el mundo feudal y el *ius dominativum* del señor feudal sobre el siervo. La teología

[19] *«Je pense donc je suis,* était si ferme et si assurée que toutes les plus extravangantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler» *(Discours de la méthode,* IV; Ed. La Pléiade [París 1953] pp. 147-148).

[20] «Ich bin Ich. Das Ich ist schlechthin gesetzt» *(Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [1794] 1; [Berlín 1956] I, 96). Todavía dice que «la esencia de la filosofía crítica consiste en la posición absoluta de un Yo absoluto incondicionado y no determinable por nada más elevado» *(Ibíd.,* I, apartado 3; I, 119).

[21] Véanse mis obras *La dialéctica hegeliana* 4-9, pp. 31-121, y *Para una de-strucción de la historia de la ética* 11-21 (Mendoza 1972) pp. 75-162.

de Trento y la protestante nada pensaron sobre el indio (fuera de la Escuela de Salamanca y durante pocos decenios), el africano y el asiático. Por último, la expansión del capitalismo y el neocapitalismo permitieron a los cristianos del «centro» formular una teología del *statu quo* y un ecumenismo de la «coexistencia pacífica» (entre Rusia, Estados Unidos y Europa) para mejor dominar a la «periferia». *El Otro,* el pobre, queda nuevamente constituido desde el «yo» europeo: *«Ego cogito theologatum».* Reducido el tema del pensar teológico queda igualmente reducido todo el ámbito de «lo teológico»: el pecado es minimizado en el solo horizonte de la injusticia *intra*-nacional; es privatizado, despolitizado, asexualizado (y supersexualizado en otros niveles). Pero, lo que es más grave, el sentido y horizonte de la salvación y redención es igualmente reducido a los estrechos límites de la «experiencia cristiana del *centro».* Es una salvación individual, espiritualizante interiorista desencarnada, donde frecuentemente se busca un masoquista dolor elegido en tiempo y lugar (mientras que la verdadera «cruz» de la historia *real* nos pide la vida en el momento menos pensado).

Esa teología tenía numerosos condicionamientos *no pensados.* El primero, el condicionamiento de la *religiosidad* de la Cristiandad latino-germánica y mediterránea, que pasaba por ser «cristiana *sin más»* por el solo hecho de ser *latina;* condicionamiento *litúrgico* (que identificó la liturgia de la religión cristiana con la latina e impide a otras culturas tener liturgias propias tal como la tuvo la cultura mediterránea); condicionamiento *cultural,* ya que la teología es cultivada por una *élite* intelectual, es más, por profesores académicos de Universidades, bien pagados y con grandes seguridares (situación tan alejada y desventajosa con respecto a Tertuliano o Agustín); condicionamiento *político,* porque es una teología acomodada y comprometida con el poder metropolitano del mundo, condicionamiento *económico,* porque se ejerce en su mayoría desde clases oligárquicas, de la burguesía y del mundo neocapitalista, y aunque a veces sean pobres monjes, lo son de «ricas» órdenes; condicionamiento *erótico,* porque son célibes los que piensan teológicamente y no han podido expresar una auténtica teología de la sexualidad, de la pareja, de la familia. Por todo ello, la teología moderna europea (desde el siglo XVI al XX) está inadvertidamente

comprometida con una praxis de dominación mundial, política, pedagógica y erótica.

No seríamos exagerados en decir que en muchos de sus niveles es una auténtica «ideología teológica», porque oculta muchos niveles que su situación no descubre, tal como por ser habitantes de la tierra no vemos la otra cara de la luna. Y, lo que es peor, en América Latina hay muchos «teólogos progresistas» que simplemente *repiten* la «teología del centro», con lo cual se ocultan a sí mismos y se transforman igualmente en ideólogos de la opresión con mayor culpabilidad.

9. *Revelación y fe. La epifanía antropológica*

La teología occidental supone siempre, desde hace siglos, una cierta filosofía. La ontología de Kant (que postula una «fe racional»), la de Hegel (que incluye la fe dentro del horizonte de la Razón) o la de Heidegger (como «comprensión del Ser») admiten la Totalidad del ser como horizonte único del pensar. «Ser-en-el-mundo» es el hecho fundamental, originario, primero [22]. La teología existencial parte entonces del horizonte del *mundo* como Totalidad. Lo más grave es que, de hecho, siempre la *Totalidad* es la mía, la nuestra, la europea, la del «centro». Lo que pasa inadvertido, ingenuamente, obviamente, es que niego *otros mundos cristianos,* otras experiencias también válidas: niego la Alteridad *antropológica* como punto de partida del pensar teológico [23].

[22] La teología de Karl Rahner, según es sabido, parte de una filosofía heideggeriana (con influencias de Marechal), tal como se expone en *Geist in Welt* (1936) (Munich ²1957) o en *Hörer des Wortes* (Munich 1963). No sin razón Eberhard Simons, *Philosophie der Offenbarung. Auseinandersetzung mit K. Rahner* (Stuttgart 1966), muestra cómo el *Mit-Sein* no ha sido bien indicado en el pensar de Rahner, aunque algo haya dicho al respecto (por ejemplo, leemos en *Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo,* en *Escritos de Teología,* VI [Madrid 1969] 280ss, aquello de *El amor al prójimo, como obrar moral fundamental del hombre),* lo mismo que Heidegger *(Sein und Zeit* [1927] 26, pp. 117ss). La cuestión no es hablar de paso *del Otro,* sino hacerlo el *origen mismo del discurso teológico,* pero no sólo del Otro divino.

[23] Desde un punto de vista filosófico, véanse las obras de Levinas, ya nombradas; la de Michael Theunissen, *Der Andere* (Berlín 1965) y el cap. III de mi obra *Para una ética de la liberación,* t. I, pp. 97ss.

Como lo vio bien el viejo Schelling en su *Philosophie der Offenbarung,* la fe en la palabra del Otro está más allá de la Razón ontológica (igual al *Sein* hegeliano), cuestión en la que Kierkegaard lo continúa (por ejemplo, en el *Postscriptum).* Fe se tiene de la revelación del Otro. La revelación no es sino el Decir alterativo de Dios, existencial o mundanamente, que descubre las pautas o categorías interpretativas (hermenéuticas) de la Realidad cristiana. En la historia cotidiana (existencialmente)[24]. Dios, entonces, manifiesta lo en-cubierto (el *hecho* de la Redención mundial en Cristo) por medio de una *luz (ratio sub qua* diría un clásico) interpretativa o pautas (categorías) válidas para toda la humanidad y la historia. Dios no revela sólo *esto* (un contenido concreto), sino esencialmente *las categorías* que me permiten interpretar «esto»[25]. La revelación se clausura en Cristo con el Nuevo Testamento, pero despliega sus potencialidades a través de la historia. Lo que nos importa indicar aquí es que esa revelación no se efectúa sólo *en* la historia por palabras humanas, sino *a través* del hombre en cuanto exterioridad de la *carne* (o el «sistema»): a través del pobre, de Cristo-hombre.

La fe, que es la aceptación de la Palabra del Otro en cuanto otro, es fe cristiana cuando se acepta la Palabra divina en Cristo por mediación del pobre histórico, concreto, real. La *epifanía* real

[24] Indica bien Yves Congar que el *locus theologicus* es la cotidianidad («la historia de la Iglesia, en cierto sentido, lo abarca todo»; *La historia de la Iglesia, «lugar teológico»:* «Concilium» n.º 57 [1970] 86-97), es decir, la revelación se efectúa por mediación de la exterioridad histórica. Dios se revela *en* la historia. En el mismo sentido, Edward Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie* (Maguncia 1965) nos propone «das Wort als Offenbarungsmedium» (p. 37). Sin embargo, en ambos casos, como en Schelling y Kierkegaard, no se ve la función mediativa de la exterioridad antropológica. No se trata sólo de que la revelación esté «posiblemente efectuada en forma de palabra humana» («... auf die möglicherweise im menschlichen Wort») (K. Rahner, *Hörer des Wortes,* p. 200), sino de que *el pobre,* como el metafísicamente Otro, es la mediación elegida por Dios para su revelación. Moisés, históricamente (y no míticamente como en Ex 3), oyó la palabra de Dios por mediación del pobre (Ex 2,11-15).

[25] Estas categorías son, por ejemplo, «carne» (Totalidad), «pobre» (Alteridad antropológica), Dios «creador-redentor», «Palabra», «Espíritu» (modos Alterativos del «cara-a-cara» divino), «servicio» *(habodáh* o *diakonía),* etc. Cf. mi obra *Caminos de liberación latinoamericana* II, VI. La «categoría» es lo revelado en Cristo como «revelación constitutiva». «Lo interpretado» por esas categorías es el *sentido* cristiano del acontecimiento, fruto de la fe.

de la Palabra de Dios es la palabra del pobre que dice: «¡Tengo hambre!». Sólo quien oye la palabra del pobre *(más allá* del sistema [*ana/léctica* entonces], lo que supone que se es *ateo del sistema)* puede escuchar *en ella* la Palabra *real* de Dios. Dios no ha muerto, quien ha sido asesinada es su epifanía: el indio, el africano, el asiático, y por ello Dios no puede ya manifestarse. Abel ha muerto en la divinización de Europa y el «centro», y por ello Dios se ha ocultado. La categoría revelada es clara: «Tuve hambre y no me dieron de comer... Aquéllos preguntarán también: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento?» (Mt 25,42-44) [26]. Tras la muerte de la divinización de Europa podrá nacer la fe en el pobre de la «periferia», fe en Dios por mediación del pobre: la nueva manifestación histórica de Dios (y no su resurrección, porque no ha muerto) se operará por *la justicia* y no por los muchos tratados teológicos *teóricos* sobre «la muerte de Dios» [27].

10. *La praxis de liberación y la teología*

Desde los datos de la revelación, y por mediación de la fe practicante, la teología es una reflexión sobre la realidad. En los últimos años se ha hablado de una «teología de las realidades terrenas», una «teología del cuestionamiento», para llegar aún a una «teología de la revolución» [28] o una «teología del desarrollo [29]. En el ámbito europeo, sin embargo, sólo con la «teología política» [30]

[26] En el número 82 (1973) de «Concilium» sobre la fe se trata de la liturgia, las Escrituras, la poética, pero para nada se habla del lugar privilegiado de la fe en el Otro: *el pobre;* sin él la fe se hace ideología, se hace doctrina, se vuelve encubrimiento.

[27] Cf. *Caminos de liberación latinoamericana* I, 1-7; *Para una ética de la liberación latinoamericana* 31 y 36.

[28] Desde América Latina, véase Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación* (Salamanca 1973) pp. 76ss. Una bibliografía (lo mismo que en los temas que trataremos en este apartado 10 y en el 11) en *Desarrollo y revolución,* CEDIAL, II, pp. 73-95. Esta línea teológica y la siguiente ya se inspiran en parte en la praxis cristiana latinoamericana.

[29] Cf. bibliografía en CEDIAL, *op. cit.,* II, pp. 31-47.

[30] La obra de J. Baptist Metz tiene una significación particular desde *Friede und Gerechtigkeit. Überlegungen zu einer «politischen Theologie»:* «Civitas» VI (1967) 13ss, pasando por *Zur Theologie der Welt* (Maguncia

la cuestión cobra resonancia mayor. Sin embargo, y desde ya, la teología actual latinoamericana encuentra en ese discurso «teológico-político» el límite de enmarcar la crítica-profética dentro del estrecho ámbito *nacional*. Desde ese horizonte reducido, la injusticia imperial internacional se le pasa del todo inadvertida. La crítica desprivatizante escatológica no debe sólo alcanzar a elementos internos del sistema, sino al sistema en cuanto tal [31].

De la misma manera, la incitante «teología de la esperanza» [32], manifiesta *los límites* de la «Teoría crítica» de la Escuela de Francfort (que influye en Metz) y de la obra de Ernst Bloch (que inspira a Moltmann). Ambos supuestos filosóficos no han superado la ontología y la dialéctica, y consideran el futuro como despliegue de «lo Mismo». Aunque Moltmann comprende el futuro como Alteridad, sin embargo tiene dificultad para proponer *más allá* del proyecto vigente del sistema y *más acá* del proyecto escatológico un *proyecto histórico de liberación* política, económica, cultural, sexual. La esperanza alcanza hasta una «modificación histórica de la vida» [33], pero no a una radical innovación del sistema vigente en vista de un proyecto histórico de liberación como signo real del proyecto escatológico. Sin esa mediación concreta, la esperanza reafirma el *statu quo* y funciona como opio.

1968), por *El problema de una teología política:* «Concilium» n.° 36 (1968) 385-403, para llegar hasta el descolorido *Erlösung und Emanzipation:* «Stimmen der Zeit» 3 (1973) 171ss (donde se evita la palabra «Befreiung» en un equívoco sentido de la *cruz:* no es lo mismo la *cruz* del profeta asesinado que el *dolor* del «pobre» oprimido).

[31] La crítica liberadora como función de la Iglesia («die kritischbefreiende Funktion der Kirche»; *Zur Theologie der Welt,* p. 109) es muy diversa si se trata de una crítica política *internacional* (mostrando la injusta *acumulación* del «centro») y *social* (manifestando la dominación ejercida por las «clases opresoras»). Falta entonces el complemento que haga de dicha crítica una crítica *real*. La teología es esencial, primera e indivisiblemente ética y en especial «ética política».

[32] Cf. Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (Munich 1964), *Perspektiven der Theologie* (Maguncia 1968) y *Diskussion über die 'Theologie der Hoffnung'* (Munich 1967).

[33] «... geschichtliche Veränderung des Lebens» *(Theologie der Hoffnung,* p. 304). Algo así como una reactivante «ética profesional», pero no un movimiento subversivo que critique la *totalidad* del *sistema* y conozca que debe implementar un proyecto *histórico* de liberación como *signo* del Reino.

Por otra parte, una teología de la liberación europea mostrará la real cuestión del «cristianismo y la lucha de clases» [34], pero dentro de los límites de un marxismo nacional y anterior a la «teoría de la dependencia». No se llega a plantear claramente en este caso que la lucha de un proletariado del «centro» o metropolitano puede ser opresiva con respecto al proletariado de la «periferia» o colonial. Las clases se han tornado equívocas y pueden frecuentemente oponer en el plano internacional sus intereses. La liberación nacional de los países dominados es concomitante a la liberación social de las clases oprimidas. Por ello, la categoría «pueblo» cobra una particular significación sobre la de «clase» [35].

La teología latinoamericana surge, por el contrario, como reflexión sobre la praxis de liberación de los oprimidos de numerosos cristianos comprometidos políticamente. Se trata de una teología-ética pensada desde la «periferia», desde los marginados, desde los *lumpen* del mundo. La praxis que le sirve de apoyo no es sólo una praxis-necesidad (actualidad óntica del sistema de necesidades vigentes), sino praxis-liberación (en hebreo, *habodáh;* en griego, *diakonía: servicio* liberador transontológico), pero no sólo política, sino igualmente erótica y pedagógica: teología del *pobre,* de la *mujer* objeto-sexual, del *hijo* alienado.

11. *Hacia una teología de la liberación de los oprimidos*

Después de la gran «teología de la Cristiandad» (desde el siglo IV al XV) y de la «teología europea moderna» (del siglo XVI al XX), la «teología de la liberación» de la periferia y de los oprimidos *es toda la teología tradicional puesta en movimiento pascual desde la perspectiva del pobre.* La «teología de la Cristiandad» (modelo pasado) identificó casi la fe cristiana y la cultura mediterránea (latino-bizantina), fijando posteriormente el proceso (la crisis del *latín* en pleno Concilio Vaticano II es todavía una última

[34] Cf. Jules Girardi, *Christianisme, libération humaine et lutte des classes* (París 1972).

[35] Véase mi obra *De la dialéctica a la analéctica,* conclusiones generales (se editará en Salamanca 1974).

manifestación). La teología europea moderna, privatizante e imperial, se reproduce en las colonias como «teología progresista» (practicada como imitación por aquellos que, usufructuando el sistema como oligarquía nacional colonial opresora del pueblo, toman como tabla de salvación una teología que en la periferia es abstracta y, por tanto, no crítica: apoya el *statu quo)* Por el contrario, la «teología de la liberación» (de la cual la «teología de la revolución» sólo estudia el punto de partida; la «teología política», uno de sus condicionamientos y ámbitos; la «teología de la esperanza», su futuro, etc.) reflexiona desde la praxis de liberación, es decir, desde el «pasaje» (pascua) o camino por el desierto de la historia humana, desde el pecado como dominación de los diversos sistemas (político, erótico, pedagógico, etc.) hasta la irreversible Salvación en Cristo y su Reino (lo escatológico). Este «pasaje» lo cumple cada hombre, cada pueblo, cada época, toda la historia humana. Pero hay ciertos *tiempos fuertes (kairós)* de la historia, y uno de ellos le toca vivir a América Latina y el mundo neocolonial [36], en los que la liberación total escatológica puede ser más claramente significada, testimoniada por los profetas, los cristianos, la Iglesia. La «teología de la liberación» se transforma así lentamente en teología africana, negra, aunque todavía no ha surgido una reflexión desde Asia [37], para terminar por ser mundial y de los oprimidos en su sentido más general.

[36] Téngase en cuenta que América Latina es el único continente cultural que *ha sido* cristiandad *colonial.* Europa fue cristiandad, pero no colonial; los otros pueblos coloniales no han sido cristiandad. Esto sitúa a América Latina en la historia mundial y en la historia de la Iglesia de manera *única.* Desde nuestra *única experiencia* no puede surgir sino una teología *distinta* si es auténtica teología.

[37] En Africa, autores como V. Mulango, A. Vanneste, H. Bürkle; la «teología negra» de un J. Cone, A. Hargraves, Th. Ogletree y Ch. Wesley nos van indicando esta línea. (Cf. J. Peters, *La «Black Theology» como signo de esperanza:* «Concilium» n.° 59 [1970] 397-405; G. D. Fischer, *Theologie in Lateinamerika als 'Theologie der Befreiung':* «Theologie und Glaube» [1971] 161-178; R. Strunk, *Theologie und Revolution:* «Theologische Quartalschrift» 1 [Tubinga 1973] 44-53, y CEDIAL, *op. cit.,* II, pp. 58-72). Algunas presentaciones europeas (por ejemplo, R. Vancourt, *Théologie de la libération:* «Esprit et Vie» 28 [1972] 433-440 y 657-662, que piensa que esta teología se inspira exclusivamente en un «método marxista») son muy unilaterales.

La «teología de la liberación», que surge por el impulso de pensadores latinoamericanos [38], aparece cuando se descubre la dependencia de la misma teología a partir del descubrimiento de la dependencia económica («teoría de la dependencia») y cultural («cultura de dominación» dirá Salazar Bondy en 1968 en el Perú). Esta teología, poco a poco, va descubriendo su método propio, que yo defino «analéctico» y no sólo dialéctico [39], en cuanto es escucha de la voz trans-ontológica del Otro *(aná-)* e interpretación de su contenido por «semejanza» (quedando la «dis-tinción» del Otro como otro en el misterio, hasta tanto la praxis de liberación no nos permita irrumpir en *su* mundo). Es una nueva dimensión antropológica de la cuestión de la analogía.

Por su parte, la «teología de la liberación» tiende a la interpretación de la voz *del oprimido* para jugarse desde la praxis en su liberación. No es ni un momento particular del Todo unívoco de la teología abstracta universal, ni es tampoco un momento equívoco o autoexplicativo de sí misma. Desde la dis-tinción única, cada teólogo y la teología latinoamericana retoma lo «semejante» de la teología que la historia de la teología le entrega, pero entra en el círculo hermenéutico desde la *nada* dis-tinta de su libertad. La teología de un auténtico teólogo, la teología de un pueblo como el latinoamericano, es analógicamente semejante y al mismo tiempo distinta (y por ello es única, original e inimitable). Cuando lo de

[38] G. Gutiérrez se preguntaba en su corto trabajo *Hacia una teología de la liberación* (Servicio de Documentación, JECI, Montevideo 1969) si más allá de una teología del desarrollo no se debería formular una teología estricta de la liberación. El año anterior, Rubem Alves, en *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?* (Montevideo 1968), había avanzado ya por este camino. Por su parte, Methol Ferré, en su artículo *Iglesia y sociedad opulenta. Una crítica a Suenens desde América Latina:* «Víspera» 12 (1969), separata, pp. 1-24, indica ya la «lucha de dos teologías», ya que «toda teología implica, de algún modo, una política», y, de hecho, en la Iglesia católica misma «hay una dominación de las iglesias locales ricas sobre las pobres». Así surgió *un nuevo discurso teológico.*

[39] Véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* 36, t. II, pp. 156ss. Yo definiría la teología como *«una pedagógica* (porque el teólogo es maestro y no político, ni está en posición erótica) *analéctica* (porque el método no es meramente epistemático ni dialéctico) *de la liberación histórico-escatológica».* Sobre esta definición véase, en mi obra *Caminos de liberación II,* conferencia XII.

«semejante» se hace unívoco, la historia de la teología no puede ser sino europea; cuando se absolutiza lo de «dis-tinto», las teologías se vuelven equívocas. Ni identidad hegeliana ni equivocidad jaspersiana, sino analogía. La teología de la liberación es un nuevo momento de la historia de la teología, un momento analógico, que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, antecediendo como latinoamericana en poco a la teología africana y asiática posmoderna. La teología de los pueblos pobres, la teología de la liberación humano-mundial, no es fácilmente aceptable por Europa. Europa está demasiado creída de su universalidad unívoca. Europa no quiere *oír la voz del Otro* (de los «bárbaros», del «no-ser» si el *ser* es su propio *pensar:* de América Latina, el Mundo árabe, el Africa negra, la India, el Sudeste asiático y China). La voz de la teología latinoamericana no es ya meramente tautológica de la teología europea: es como una «teología bárbara» (al decir de los apologistas con respecto a los *sabios* griegos). Pero nosotros sabemos que nos hemos situado más allá de la Totalidad europea, moderna y dominadora y, jugándonos por la liberación de los pueblos pobres, significamos ya un hombre futuro mundial, posmoderno y de liberación.

E. Dussel