

**ÉTICA ESCATOLÓGICA COMO TEOLOGÍA POLÍTICA: UNA APUESTA A LOS
PROCESOS EMANCIPATORIOS LATINOAMERICANOS**

Perspectiva de ética escatológica desde Emmanuel Levinas

Lic. HUGO ALEXANDER GONZÁLEZ PALACIO

**UNIVERSIDAD DEL CAUCA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
MAESTRÍA EN ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA
POPAYAN
2018**

**ÉTICA ESCATOLÓGICA COMO TEOLOGÍA POLÍTICA: UNA APUESTA A LOS
PROCESOS EMANCIPATORIOS LATINOAMERICANOS**

Perspectiva de ética escatológica desde Emmanuel Levinas

Lic. HUGO ALEXANDER GONZÁLEZ PALACIO
Monografía para optar al título de magíster en
Ética y Filosofía Política

Director de la investigación:
Mag. JUAN CARLOS AGUIRRE G.

UNIVERSIDAD DEL CAUCA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
MAESTRÍA EN ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA
POPAYAN
2018

INDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1: ESCATOLOGÍA DEL ROSTRO	4
1.1 ESCATOLOGÍA Y SUS CONNOTACIONES EN LA PREDICACIÓN CRISTIANA	4
1.2 ESCATOLOGÍA EN LEVINAS: CARACTERÍSTICAS O ELEMENTOS QUE DISTINGUEN LA ESCATOLOGÍA	6
1.2.1 Dimensión antropológica: deseo metafísico y sensibilidad	7
1.2.2 Dimensión social: el rostro del otro	9
1.2.3 Dimensión política: la justicia como moderadora de las relaciones con los otros	11
1.3 ESCATOLOGÍA Y ROSTRO	11
1.4 ESCATOLOGÍA Y POLÍTICA	16
CAPÍTULO 2: LA ESCATOLOGÍA POLÍTICA DESDE LAS PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA DE JOHANN BAPTIST METZ	21
2.1 TEOLOGÍA COMO CRÍTICA SOCIAL	21
2.2 COMUNIDAD DE CREYENTES Y SOCIEDAD	28
2.3 ESCATOLOGÍA Y SOCIEDAD	32
2.4 ÉTICA Y TEOLOGÍA	36
CAPÍTULO 3: ESCATOLOGÍA EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN	46
3.1 LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN COMO TEOLOGÍA DE CONTEXTO	46
3.2 LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN COMO CRÍTICA AL SISTEMA Y A LA IGLESIA	52
3.3 LA ESCATOLOGÍA EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN	56
3.4 LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y EL FUTURO POLÍTICO Y SOCIAL EN AMÉRICA LATINA	60

CAPÍTULO 4: ÉTICA ESCATOLÓGICA COMO TEOLOGÍA POLÍTICA: UNA APUESTA A LOS PROCESOS EMANCIPATORIOS LATINOAMERICANOS	64
4.1 LA TEOLOGÍA INDIA COMO PROCESO DE PRESERVACIÓN CULTURAL	65
4.2 LA TEOLOGÍA NEGRA ASUME LA ESPIRITUALIDAD AFRO COMO CONSTRUCCIÓN DE PROCESOS IDENTITARIOS	72
4.3 LA TEOLOGÍA FEMINISTA Y DE GÉNERO COMO CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO SOCIAL EN LA BÚSQUEDA DECOLONIAL DEL SER	77
A MODO DE CONCLUSIÓN: TEOLOGIA EN LA ESPERANZA: TEOLOGIA DEL ROSTRO	88
BIBLIOGRAFÍA	

ACEPTACION

Firma de Jurado

Firma del Jurado

Director de la Monografía

Coordinador de la Maestría

Dedico este trabajo a mi maestro y amigo
Emmanuel Levinas, y a cada ser humano,
pues nuestra existencia es escatológica

Mi gratitud para todos los que amo.

*Un recuerdo especial para mis
compañeros de la Maestría.*

*Mi cariño y agradecimiento para
mis profesores. Una mención
especial a los doctores José Rafael
Rosero y Juan Carlos Aguirre.*

INTRODUCCIÓN

¿Qué aporte y qué importancia tiene la ética escatológica en los procesos sociopolíticos y culturales en el contexto latinoamericano? Esta pregunta está presente en los contextos donde la incidencia de cristianos es notoria en una sociedad. A propósito de la pregunta y el contexto, este trabajo es un intento de identificar los principios de la ética escatológica y establecer sus posibles nexos con la teología política como posibilidad de agenciar procesos emancipatorios en el contexto latinoamericano. Se trata de reflexionar si hay una teología cristiana que posibilite la acción social y política del hombre dentro del cristianismo y a la vez acompañe procesos sociopolíticos y culturales en el contexto latinoamericano; ya que en el continente la mayoría de los habitantes practican y profesan la religión desde diversas ramas del cristianismo. Si quisiéramos revisar la historia del cristianismo en América Latina, podemos ver que desde el sector católico su acción política como incidencia en procesos sociopolíticos ha tenido altibajos, y solo en las últimas décadas del siglo XX su aporte ha sido muy significativo respecto a estos procesos. Por otro lado, desde los sectores protestantes, la incidencia política pareciera frenar procesos de índole social y cultural. Esto nos hace preguntar sobre la visión de escatología que se encuentra en el cristianismo actual y sobre qué se entiende por teología

política. Es claro entonces que existe una relación entre escatología y teología política. Dada la complejidad del tema, para abordar la cuestión sobre la teología política nos vamos a referir esencialmente a la praxis desde la Iglesia católica.

Desde esta perspectiva, el trabajo se presentará en el siguiente orden: realizaremos el estudio desde un enfoque cualitativo que permita hacer una hermenéutica de los conceptos ética y escatología, en el pensamiento de Emmanuel Levinas exponemos de una forma global dichos conceptos y sus connotaciones o aplicaciones con lo que suele relacionarse el término escatología. Luego, indagaremos en la relación entre escatología y teología y cómo de esta relación surge, como elemento esencial, la conciencia crítica que compromete al individuo a una responsabilidad con el entorno social; como aporte teórico seguiremos a Johann Baptista Metz quien explica y conceptualiza la función de la Teología Política como crítica a la realidad social y política desde una perspectiva escatológica. A partir de aquí miraremos en las teologías de contextos latinoamericanos cómo la Teología de la Liberación ha contribuido a las transformaciones sociales y desde su enfoque hermenéutico se derivan otras teologías emergentes que en la actualidad están aportando a los procesos sociopolíticos y culturales de emancipación desde proyectos decoloniales.

Teniendo en cuenta lo anterior, es pertinente formularnos las siguientes preguntas con respecto al tema que nos ocupa: ¿la ética escatológica levinasiana es teológica o tiene un punto de encuentro con la teología? ¿Si hay una teología política cristiana desde qué corriente teológica es orientada y si es asumida por todo el cristianismo? También, ¿si lo político y lo social están incluidos en las doctrinas escatológicas del cristianismo? Además, si el cristianismo está interesado en acompañar y agenciar procesos sociopolíticos y culturales orientados hacia la libertad y la justicia de acuerdo a las nuevas filosofías latinoamericanas.

Este trabajo se facilita gracias a los aportes y contenidos de la maestría en Ética y Filosofía Política de la Universidad del Cauca, quien despertó en mí el interés por el estudio de la praxis social y posibilitó espacios de investigación teórico-prácticos de interés como maestrante.

CAPÍTULO 1

1. ESCATOLOGÍA DEL ROSTRO

La finalidad de este capítulo es identificar las características de la escatología como acción política, desde la perspectiva ética de Emmanuel Levinas, como fundamento para el posterior estudio de la Teología Política. Para lograrlo, exponemos de una forma global el concepto de escatología y sus connotaciones o aplicaciones con lo que suele relacionarse el término (1.1). Luego, explicitaremos el uso del término en Levinas (1.2); además, basados en el autor, tratamos de estructurar sus características como aporte del lituano en su propuesta ética (1.3) y finalmente, abordaremos el tema de escatología y política (1.4).

1.1 ESCATOLOGÍA Y SUS CONNOTACIONES EN LA PREDICACIÓN CRISTIANA

En el cristianismo occidental (Europa y América), la predicación ha sido esencialmente instrumento de formación, cuyas prácticas tienden sobre el uso

privativo de la fe, es decir, del individuo; pasando a un segundo plano el carácter liberador comunitario. Mientras la ética-moral católica se centra en la moral de las virtudes o moral personal, la ética-moral protestante se caracteriza, por un lado, por su matiz apocalíptico y, por otro, por su espera en la parusía de Cristo,¹ alejándose cada día más de la predicación social sobre la espera escatológica y profética que es inherente a la fe cristiana.

La escatología, en su uso común, definida como la “doctrina de las cosas últimas”, ha sido interpretada y explicada con conceptos, símbolos y figuras apocalípticas, que fundamentan y recrean el fin del mundo, y son tomadas desde la interpretaciones del libro del *Apocalipsis* del Nuevo Testamento de la Biblia Cristiana (Católica y Protestante), dando origen al término de “escatología apocalíptica”. Precisamente, y al respecto, Jurgen Moltmann, teólogo protestante, se refiere a las “cosas últimas” como “ciertos sucesos que, al final del tiempo, sobrevendrán al mundo, a la historia y a los hombres. Entre ellos se contaba el retorno de Cristo como Señor del universo, el juicio del mundo y el cumplimiento del reino”². Y continúa: “Tales sucesos últimos habrían de irrumpir en este mundo desde un más allá de la historia, poniendo fin a esta”.³ Asimismo, Xavier Picaza,

¹ El termino **Parusía** designa la segunda venida de Cristo o “**adventus Christi**” . En el Nuevo Testamento es mencionado en los libros de Santiago 5, 7 y Apocalipsis 22, 6-21, entre otros.

² Moltmann, Jurgen. *Introducción* . En: *Teología de la Esperanza* (pp. 19 -44). Salamanca: Sígueme, 1989, p.19.

³ *Ibídem*

teólogo católico, define la escatología como discurso sobre las cosas finales, con signos apocalípticos⁴.

Desde esta perspectiva, la escatología cristiana se concibe solo como el triunfo o fracaso después de la muerte, y no como una espera de realización de la justicia y la paz, como fruto de la ética escatológica, que contribuya a la transformación de la realidad social en la que se vive: es decir, la escatología cristiana subyacente en la predicación se ha dimensionado más apocalíptica y desde la moral de virtudes, en la espera del juicio final, y descuida el “juicio de todos los momentos en el tiempo”; el de la justicia y la responsabilidad. Este juicio, en que se juzga a los vivos, es necesario para dar cuenta responsable a la pregunta: “¿dónde está tu hermano?”, que se constituye en el principio para la transformación social con miras al cambio de las estructuras de poder que “de- construyen” al hombre.

1.2 ESCATOLOGÍA EN LEVINAS: CARACTERÍSTICAS O ELEMENTOS QUE DISTINGUEN LA ESCATOLOGÍA

La escatología que Emmanuel Levinas desarrolla en sus escritos: *Totalidad e Infinito* (1971), *Ética e Infinito* (1961) y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1978), es una escatología desde la alteridad, y se distingue por su

⁴ Picaza Xavier y Silanes, Nereo. *Diccionario teológico. El Dios cristiano*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992.

carácter de responsabilidad que interpela al ser humano desde su concepción antropológica, social y política, elementos que podemos identificar en la propuesta escatológica del autor. Por tanto, responde a las dimensiones más profundas del hombre, a saber: la afectiva, la social, la espiritual, la política y la ético- moral.

1.2.1 Dimensión antropológica: deseo metafísico y sensibilidad.

Podemos decir que la escatología en Levinas, por ser una escatología desde la ética, posee un carácter antropológico en la medida que se origina desde la realidad trascendente del hombre y que se desarrolla en tres movimientos: el Deseo metafísico, la necesidad del disfrute y la sensibilidad como realización de sentimientos (afectividad). Estos movimientos se desarrollan en el hombre de forma necesaria y simultánea en el encuentro con el Otro.

El primer movimiento, Deseo metafísico, se inicia en y por el deseo de infinito del hombre, deseo de dirigirse hacia lo otro, hacia la alteridad de lo otro y que se mantiene como deseo nunca saciable: “Esta vuelta hacia “otra parte” y hacia “lo de otro modo”, “hacia lo otro” y “hacia lo absolutamente otro”⁵. En este movimiento, la proximidad del Otro, como realidad infinita, se presenta para darle significación al sujeto. En Levinas, la relación del “mismo” con el “Otro” se carga de significación en cuanto el ser del sujeto está llamado a donarse al otro como acto

⁵ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1977, p. 28.

de responsabilidad permanente. “Mismo” permanece siendo “Mismo” pero su significación le viene de afuera como elección responsable⁶.

El segundo movimiento, o necesidad del disfrute, lo describe al autor como condición necesaria en el hombre para el Deseo Metafísico. El disfrute, como dimensión de la interioridad, recae en la idea de Infinito⁷, puesto que el disfrute que es el gozo de la representación no alcanza su culmen en la mera percepción, fruto de la visión y del tacto, sino que a través del lenguaje busca completar el disfrute como deseo trascendental⁸. Entendemos lenguaje como proceso de identificación que llena de significación la presencia - proximidad del otro. Es en el discurso donde se da la relación con lo que sigue siendo trascendente.

Ahora bien, desde la perspectiva de Levinas, el disfrute es considerado como la realización de relaciones que el hombre construye con su entorno. Podemos decir con el autor que existen relaciones construidas desde lo sensible, originadas por los sentidos y se dan como relación hombre – cosas u objetos, y relaciones de la sensibilidad como relación hombre – rostro, originada por el afecto.

Y es en esta necesidad de relación afectiva donde se aparece el tercer movimiento, el acto de sensibilidad, como capacidad de comprender lo otro, como deseo de satisfacer del disfrute. El hombre, quien necesariamente se

⁶ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987, p.106.

⁷ Levinas, *Totalidad e infinito*, op. cit., p.163.

⁸ *Ibíd.*, p. 210.

relaciona con lo otro y con el otro, dispone de la capacidad sensorial (visión) y del lenguaje para entablar dichas relaciones. Precisamente, es el lenguaje el que permite el reconocimiento de la revelación del rostro del otro.

De esta manera, los tres movimientos que se dan en la relación del hombre con su entorno fundamentan la dimensión antropológica en la escatología levinasiana, y es principio y condición para la dimensión social del hombre, en cuanto que es en ella en donde se revela o se hace presente el rostro del otro.

1.2.2 Dimensión social: el rostro del otro.

En la búsqueda necesaria del disfrute y satisfacción con lo otro, aparece el Otro, la otra personas, cuya manifestación se nos revela en su **rostro**. Para el autor, la manifestación del rostro no se instala primeramente en el plano del conocimiento. Lo que podemos conocer se presenta como percepción y representación, relación que se origina dentro de “Mismo”. El rostro se manifiesta como interpelación y “exige” una relación de otro tipo. La relación que se tiene con el rostro es una relación ética⁹ que se funda desde la responsabilidad. El rostro, el hombre que se manifiesta al hombre, reclama esta relación que no parte de “Mismo” sino del Otro.¹⁰

⁹ Levinas, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Madrid: editorial Antonio Machado, 191, p.72.

¹⁰ Levinas, *Totalidad e Infinito*, op. cit., p. 217 .

Nace de Otro porque, justamente, no es relación de experiencia sino de trascendencia, que es apertura para la relación rostro–infinito, el Hombre ante la alteridad del Otro, “Mismo” e Infinito. Esta manifestación del rostro pone ante el hombre (ante mí) lo que no estaba en él. Para el lituano, podemos acceder al Otro mediante el conocimiento sensible en cuanto percibimos los rasgos y las características visibles de la cara (fachada) pero la trascendencia que me inspira el rostro nos lleva a que entablemos una relación social con él: “Cuando observamos el color de los ojos, no estamos en relación social con el Otro”¹¹

Dicha relación social nace del sentido o significación del rostro que desborda el contenido de la mirada de la faz o fachada del Otro que no se queda en la adecuación de una imagen. El origen de esta relación social se instaura en la interpelación que pide y que ordena “No matarás”¹², exigencia básica de una relación ética. Relación que solo alcanza su gozo, su disfrute en la responsabilidad ética no postergable, inmediata, y que se constituye en esperanza para el Otro. Ética de la esperanza: Escatología del rostro, que nace del rostro, del prójimo.

¹¹ Levinas. *Ética e Infinito*, op. cit., p. 71.

¹² La expresión “No matarás” la encontramos en la obra de Levinas como primera expresión del rostro.

1.2.3 Dimensión política: la justicia como moderadora de relaciones con los otros.

Según Levinas, “El tercero es otro distinto que el prójimo, pero es también otro prójimo, es también un prójimo del Otro”¹³. Con la aparición del tercero, los otros para el Otro, aparece la justicia por la cual “**el para el otro**” se extiende hacia los otros como relación de responsabilidad para todos los otros. Conforme al autor, la conciencia de que los otros para el otro exigen responsabilidad, se constituyen en mí como prójimos a partir de la proximidad con el otro: a la vez soy prójimo para el prójimo del Otro. Esta relación entre prójimos configura otro elemento a la escatología como Ética: el elemento de justicia.

1.3 ESCATOLOGÍA Y ROSTRO

Los elementos aquí presentes describen la escatología levinasiana e indican su origen y su finalidad, así como la diferencia con la escatología apocalíptica y mesiánica. Ante todo, debemos decir que por ser una escatología desde la Ética, es antropológica; tiene su origen en el hombre mismo y para el hombre mismo, es decir, se fundamenta en la relación que se da entre los seres humanos. Para Levinas, entre los hombres solo puede haber una relación ética. Alteridad con el Otro. Relación de responsabilidad que es reclamo del rostro del Otro. Por lo que se refiere a su origen, que Levinas lo remonta al deseo de lo absolutamente otro,

¹³ Levinas, Emmanuel De otro modo que ser o más allá de la esencia, pág.237.

lo infinito, indicamos que es a la vez su finalidad, es decir, nace del deseo metafísico, se desarrolla en el deseo metafísico y descansa en el deseo metafísico en cuanto que es deseo insaciable. Ya hemos indicado cómo se da este proceso, estos movimientos: deseo, disfrute, gozo y encuentro con el rostro del otro. A esta relación es a la que llama escatología. Escatología que se aparta de cualquier pretensión de dirigir u orientar la historia. Escatología sin **Telos** porque entra en relación con el ser más allá de la historia.¹⁴

Es importante resaltar que el carácter antropológico pone de manifiesto la dimensión social de la escatología en Levinas, como ética del rostro. Las primeras responsabilidades que aparecen con la presencia del rostro del otro vienen ordenadas con el “¡No matarás!”: este principio relacional reclama al hombre la responsabilidad de “responder” por el hombre. Este responder va hasta la búsqueda de los mecanismos que permitan el cumplimiento de la obligación que se tiene ante el otro. De acuerdo con el pensamiento del lituano,

Hay en la aparición del rostro, un mandamiento, como si un amo me hablase. Sin embargo, al mismo tiempo, el rostro está desprotegido; es el pobre por el que yo puedo y a quien todo debo. Y yo, quienquiera que yo sea, pero en tanto que

¹⁴ Sobre este tema de la escatología sin Telos, ver Simmons, J. Aaron y Kerr, Nathan. “From necessity to hope: a Continental perspective on eschatology without *telos*”. *The Heythrop Journal* 50 (6), 2009, pp. 948-965. Para los propósitos de este trabajo, basta con citar de los autores lo siguiente: “Para Levinas, la escatología se entiende mejor como ‘profética’ y como ‘más allá del ser’. Estas dos características son vitales para la noción de la ética como modo de ver al Otro como Otro y no simplemente de acuerdo con la visión totalizante del egoísmo ontológico” (p. 957).

“primera persona”, soy aquel que se las apaña para hallar los recursos que responden a la llamada.¹⁵

Entre estos recursos está el de suspender “mi” libertad, con la cual todo me está permitido¹⁶. La proximidad no solo pone en cuestión esa libertad sino que es el único espacio que nos une a mí y al otro, es el acercamiento mismo del otro, lo único que podemos “tener” de la infinitud del otro. Cuando el rostro manifiesta la infinitud del otro, al no poder lograr una aprehensión de su ser, nos quedamos en su proximidad que no es simple cercanía, es sumisión como producto de la sensibilidad que es significación de la presencia del otro. En la escatología del rostro (o de la alteridad) la proximidad es la referencia de la dimensión social del hombre. Para Levinas, la identidad de “Mismo” se ve afectada por la identidad del “Otro” y la del “Otro” se ve afectada por la del “Mismo” en términos de responsabilidad¹⁷. Esta Escatología no se puede comprender sin su carácter social: de su carácter antropológico se desprende este carácter. Estos dos elementos le dan a la escatología en Levinas el requerimiento de necesidad (antropológico) y esperanza (social). Aquí “necesidad” no está referida a fines teleológicos¹⁸ sino como sometimiento al otro. La esperanza, que es el principio que se atribuye todo tipo de escatología, en Levinas está contemplada como el reclamo del rostro del Otro. El otro clama responsabilidad en “mí” con la esperanza de ser escuchada su petición. En este sentido, el término

¹⁵ Levinas, *Ética e Infinito*, op.cit., p75.

¹⁶ Levinas, *Totalidad e Infinito*, op.cit., p.343.

¹⁷ Levinas, *De otro modo que ser...* op. cit., p.126.

¹⁸ Simmons y Kerr hace la distinción entre los relatos teleológicos y los relatos escatológicos, en los primeros requieren del carácter de necesidad y los segundos del carácter de esperanza.

responsabilidad está cargado de la esperanza del otro en el uno y la esperanza del uno reclama responsabilidad del otro. Así pues, los términos responsabilidad – esperanza se complementan y se reclaman el uno al otro. Vale la pena aclarar que el término “esperanza” es poco utilizado, o casi nada en las obras aquí citadas del autor. La asociación que aquí se hace proviene de la demanda de servicio y hospitalidad de la relación con el Otro.

Ahora bien, ¿en qué momento aparece la esperanza en el escenario de la ética en Levinas? Cuando con la epifanía del rostro, el ser reclama relación de alteridad, por la significación de relación ante la presencia del Otro, aparece la ética como única opción de relación, como fuente de sentido. Ética como filosofía primera, como fuente de significación del Otro, del hombre, de la humanidad¹⁹. Dado que la Ética es esperanza de relación se inscribe o está contenida en la escatología. La esperanza hace comprensible la escatología. Cabe subrayar, por tanto, que la escatología en Levinas es una esperanza de la justicia como posibilidad de relación para con los rostros de los otros desde la responsabilidad que cada uno reclama.

De estos elementos puede inferirse que la escatología en Levinas posibilita una acción transformadora del contexto socio – político desde la justicia, en el escenario de lo ético y lo teológico. Las perspectivas teológicas en el judaísmo y

¹⁹Levinas, Emmanuel. El humanismo del otro hombre (citado por Vargas, Germán. “La puesta en vilo de las humanidades: esenciar, juego y resistencia”. En: I Coloquio sobre Ciencias Humanas. Popayán: Universidad del Cauca, 2016).

el cristianismo se han caracterizado por sus orientaciones mesiánicas y apocalípticas. Con el mesianismo, la escatología puso la esperanza en el liderazgo de una persona cayendo sobre sus “hombros” toda la responsabilidad, constituyéndolo en “salvador” de las injusticias. Muchos esperan el mesías político. Por otro lado, con la apocalíptica, la escatología se concibe desde la espera de un estado más allá de la muerte, la espera de los “fines últimos”, la del juicio final del hombre y de la historia que se recrea con toda la simbología apocalíptica. En este contexto, la escatología se encuentra incrustada no solo en la discusión de si debe ser mesiánica o apocalíptica, sino también en la espera pasiva de la llegada del mesías o la catástrofe del fin de los tiempos.

El abandono total de una escatología profética, ya sea por la espera mesiánica o por la espera apocalíptica, desdibuja toda acción política del hombre y con ella todo fundamento de la Teología Política. Por un lado, la escatología apocalíptica corre el riesgo de descuidar la acción política del hombre asumiendo una actitud religiosa en la espera del fin de los tiempos. De manera similar, la escatología mesiánica propende a la espera pasiva de la irrupción de un redentor que abra el umbral (milenarios) de una nueva era.

Con la escatología del rostro, escatología de la responsabilidad-esperanza-justicia, Levinas saca a la escatología de su nicho mesiánico o apocalíptico y le devuelve su estatus de escatología profética: antropológica, social y política.

1.4 ESCATOLOGÍA Y POLÍTICA

Queda claro que esta visión de la escatología coloca al hombre en una posición más humanista; su carácter antropológico y social así lo evidencian. De estos dos elementos se desprende su carácter político. Ciertamente, si el ser del hombre es un ser “para el otro de la proximidad”, y esta proximidad se haya frente a un tercero, los otros para el otro, que reclaman responsabilidad, la respuesta a este llamado se da en lo ético y en lo político.

Para Levinas, el ser del hombre, su verdad como ser humano, se encuentra en la significación que tiene la presencia del rostro, de todos los rostros, quienes revelan su verdadera esencia: “El *uno-para-el-otro* hasta llegar al uno- rehén-del- otro en medio de su identidad de invocado en tanto que irremplazable, sin retorno a sí mismo”²⁰. Y es precisamente, esta invocación irremplazable la que permite cuestionar el contexto de inhumanidad a la que ha sido sometido el hombre “*a nombre de una razón impersonal*” que destruye toda responsabilidad.²¹

Sólo atendiendo a este llamado, a la exterioridad, conciencia del sin sentido de un ser perdido en el sistema, crítica misma a la totalidad, y el asumir la

²⁰ Levinas, *De otro modo que ser*. Op.cit., p.217.

²¹ Levinas, *Totalidad e Infinito*. Op.cit., p. 287.

responsabilidad, el hombre es un ser que anda en la verdad porque descubre que esa totalidad, en esa hegemonía, no es su verdad:

La sumisión a la tiranía, la resignación a una ley universal, aun cuando sea razonable, pero que detiene la apología, compromete la verdad de mi ser, la pone en riesgo.²²

En torno a este hecho metafísico acontece en el hombre su sentido político en cuanto que en él nace el sentido de justicia como conciencia de la humanidad del otro, cara a cara. De este modo, y en esta doble función de la escatología, aparece lo político en Levinas: en tener una postura ética como crítica ante toda filosofía, ideología o sistema totalizante o totalizador y, al mismo tiempo, en asumir la responsabilidad para con el rostro del otro.

Ahora bien, en el contexto de la política, Levinas se refiere al término en la lógica perversa como se ha empleado la política y en su distanciamiento de lo ético. Para el lituano, la política, además de burlarse de la moral, también pretende quitarle su papel fundamental como conciencia²³. Esta denuncia se remonta a que la política ha estado al servicio de lo que Levinas llama la ontología de la guerra que hace que el compromiso del ser humano, su responsabilidad, se pierda en el sin sentido de la violencia:

²² *Ibíd.*, p. 288.

²³ Levinas, *Totalidad e Infinito*, op.cit., p.14.

La lucidez – apertura del espíritu sobre lo verdadero-, ¿no consiste en entrever la posibilidad permanente de la guerra? El estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y a las obligaciones eternas de su eternidad, y anula entonces en lo provisional los imperativos incondicionales. Proyecta de antemano su sombra sobre los actos de los hombres...El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra –la política- se impone entonces como el ejercicio mismo de la razón.²⁴

Esta experiencia negativa de lo político permite al ser humano replantearse el sentido que ha puesto en lo político y su estatus de mediación entre las relaciones como comunidad, como sociedad. Pero, tal como lo anuncié con anterioridad, a esta mediación entre las relaciones le corresponde un sentido escatológico que piense en el futuro en términos de sentido, de trascendencia:

La escatología pone en relación con el *ser más allá de la totalidad* o la historia, y no con el ser más allá del pasado y el presente. Y no con cierto vacío que rodee a la totalidad y en el que podría arbitrariamente creerse lo que se quisiera, y promover así los derechos de una subjetividad libre como el viento.²⁵

La relación que hay entre lo escatológico-lo trascendente-lo político, en la línea levinasiana, resulta del fracaso de la ontología, la filosofía y el Estado como

²⁴ *Ibíd.*, p.13.

²⁵ *Ibíd.*, p.15.

sistema totalizador y la búsqueda de alternativas éticas como horizonte desde la significación; condición para que la historia tenga una narrativa desde la ética, carácter profético de la escatología.²⁶

Sin embargo, existe una crítica a esta visión del profetismo. Es la crítica de Enrique Dussel, para quien Levinas se queda en la opinión negativo de lo político y no propone una acción positiva como alternativa para el cambio de paradigma.

Al respecto citaré dos textos de Dussel:

Levinas sitúa perfectamente el sentido negativo de la *política*, cuando esta se torna tautológica autorreferencia de la acción heroica y pública con respecto al Estado como Totalidad, como *estado de guerra* permanente. Partiendo de la *ética* deconstruye la política. Su política es *negativa* y, por ello, *crítica* de la política.²⁷

Sin embargo, la cuestión crítica se abre cuando le preguntamos a Levinas ¿cómo dar de comer al hambriento?, ¿cómo hacer justicia con la viuda, cómo edificar un orden económico para el pobre, cómo reconstruir la estructura del derecho del orden político que, como una totalidad cerrada sobre sí misma, es inhospitalaria ante el extranjero...? Es decir, a la crítica a la política como estrategia del estado de guerra es correcta, valiente, clarividente, pero esto no evita las dificultades que

²⁶ Simmons y Kerr, op.cit.,p. 958.

²⁷ Dussel, Enrique "Lo político en Levinas" *Signos filosóficos*, núm. 9, enero-julio. (2003), p. 111.

tiene el gran pensador judío para reconstruir el sentido positivo y crítico liberador de una política.²⁸

Conviene tener presente que la obra de Levinas se inscribe en la construcción de una ética en la búsqueda de sentido a la trascendencia y no cae en casuísticas a forma de recetario que dé cuenta de cómo aplicar la justicia; su reflexión es una obra abierta que nos instala en el hoy de cada instante en que se está frente al rostro del otro. En esta perspectiva, cada individuo y cada sociedad, desde la ética y desde políticas justas, ha de encontrar el camino o el medio para saber cómo dar de comer al hambriento, cómo combatir la xenofobia, el racismo, la homofobia, y todo tipo de exclusión y discriminación.

²⁸ *Ibíd.*, p.115.

CAPÍTULO 2

2. LA TEOLOGÍA POLÍTICA DESDE LA PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA DE JOHANN BAPTIST METZ²⁹

En este capítulo pretendo resaltar la relación de Escatología y Teología e indagar cómo la Teología, por su naturaleza correlacional con la Escatología, necesita de la misma como elemento esencial en la formación de la conciencia crítica que compromete al individuo a una responsabilidad con el entorno social. Para este cometido vamos a exponer brevemente los aportes del teólogo Johann Baptista Metz quien explica y conceptualiza la función de la Teología Política como crítica a la realidad social y política desde una perspectiva escatológica. Está compuesto de cuatro apartados: Teología como crítica social (2.1); Comunidad de creyentes y sociedad (2.2); Escatología y sociedad (2.3) y Ética y Teología (2.4).

2.1 TEOLOGÍA COMO CRÍTICA SOCIAL

J. B. Metz se da por objetivo responder a la pregunta: ¿qué es teología política? Reflexión que hace desde su cátedra como profesor de teología y ante los retos

²⁹. Johann Baptista Metz es alemán, católico (presbítero), doctor en Filosofía y Teología, profesor de Teología Fundamental en la Universidad de Munster, Alemania. Escritor de varias obras teológicas y coeditor de la revista de teología *Concilium*.

históricos³⁰ que en su momento la Teología Sistemática no pudo asumir. Contextos que permiten cuestionar la presencia de la Iglesia o su ausencia en determinados momentos históricos, y que desde aquí J.B. Metz responde sobre el carácter político de la Teología. En su detallado análisis plantea cómo la teología política cumple con la doble función de ser correctivo crítico, acción **ad intra**, y a su vez, de ejercer una crítica social como respuesta a la responsabilidad de la fe con su entorno, acción **ad extra**.³¹ Es decir, responder a la pregunta por la misión del cristianismo y su papel en la sociedad. Es propio del ser humano preguntarse por la relación Religión – Sociedad. Y más aún, cuando el creyente se encuentra en contextos sociales carentes de justicia.

Ante todo, conviene aclarar que el concepto “teología política” aquí detallado se aparta de todo intento de explicar las relaciones entre Teología y Estado o al papel de la Iglesia dentro del Estado. Lo que pretende destacar es la misión del cristiano y de la iglesia ante su contexto social; y que obedece a su relación con el anuncio del mensaje escatológico de Jesús, que equivale a decir que el kerigma del cristiano es proclamar la liberación del hombre y ser testigo de esa liberación:

³⁰ Los retos históricos a los que el autor se refiere son: la crítica del marxismo a la religión, la catástrofe en los holocaustos nazis y las contradicciones de pobreza y división entre los pueblos del Tercer Mundo. Y que son tratados en el capítulo 7 de su libro “Dios y Tiempo: Nueva teología política” en las páginas 122 -135

³¹ Metz, Johann Baptista *Dios y Tiempo: Nueva Teología Política*. Madrid: Trotta, 2002, p. 16 - 17.

La iglesia tiene que concebirse y comportarse hoy como testigo y transmisor público de una peligrosa memoria de libertad dentro de los sistemas de nuestra sociedad que se llaman emancipadores. Se trata de una tesis teológica, que ningún politólogo podría formular.³²

Liberación cristiana que solo es posible por la vivencia de la resurrección de Cristo. En efecto, observa el teólogo colombiano Octavio Ruiz:

Vivir, pues, la resurrección de Cristo es transcurrir nuestra existencia no como algo vacío, sino como una realidad que tiene sentido y que se traduce en la actitud de servidores del amor de Dios a la humanidad, pues la acción que desencadena la resurrección no se limita a la proclamación oral de aquello en lo que creemos, sino que debe llevarnos a vivir lo que ello significa, a hacer realidad la esperanza que está expresada en ella.... De ahí entonces que buscar la paz, la justicia, la solidaridad, la reconciliación forman parte de la misión que desencadena la resurrección del Señor.³³

De modo que, de esta comprensión de la misión del cristiano, nace la Teología Política cuya tarea es la crítica social que, como aduce Metz, exige una nueva

³² *Ibíd.*, p.75.

³³ Ruiz Arenas, Octavio "La resurrección de Jesús" . En: Jesús, Epifanía del amor del Padre. (pp. 479 -518) Bogotá: CELAM, 1994, p. 516.

concepción de Iglesia y de su comportamiento ante la sociedad³⁴. En esta nueva concepción de Iglesia entra a formar parte fundamental la Escatología, cuyo papel es replantearse el discurso sobre Dios y desprivatizar el mundo conceptual de la teología hasta llevar al creyente a una vida desde la fe con la libertad para una crítica social³⁵. Este es el núcleo de la relación entre Teología y Escatología. De esta relación emergen las tareas propias de una teología política y que se resumen en su sentido más propio, así como:

La teología política reclama es ser un elemento en la formación de la conciencia teológica crítica en general, la cual sin duda, se define por una nueva relación entre teoría y praxis, de forma que, en consecuencia, toda teología, por sí misma, tiene que ser “práctica”, es decir, orientada a la acción.³⁶

El logro de una teología política o escatológica se alcanza dando el salto desde la mística trascendental hacia la mística del encuentro con el rostro del otro, o escatología del rostro. Si bien el teólogo Metz poco especifica en qué consiste la mística del cristianismo y sus manifestaciones, hace algunas aportaciones a su poca incidencia en lo social y político, resaltando la indiferencia frente a las injusticias como consecuencias de las políticas que auspician sistemas totalizantes. Este paso de la mística trascendental hacia un compromiso con el

³⁴ Metz, op. cit. p.25.

³⁵ *Ibíd.*, p. 32.

³⁶ *Ibíd.*, p. 33.

otro es reflejo de una toma de conciencia de una teología de comportamiento social, una teología del mundo. Esta teología del mundo ya se estaba configurando en procesos históricos en forma de asistencialismo, mas no como teología política. Hago referencia a los movimientos espirituales de asistencia a los huérfanos y a las viudas, sobresaliendo el movimiento de San Vicente de Paul en Francia (1633) y en España con las Hijas de la Caridad de Santa Ana, fundadas por Juan Bonal (1804) para asistir a los enfermos y los huérfanos de Zaragoza consolidándose con más fuerza en el contexto de la independencia de España de Francia (1808). Estos movimientos, al igual que otros, rescataron de la miseria al hombre (enfermo, viuda, huérfano, mendigo) y dignificaron su ser vulnerado por acciones de la guerra y de la injusticia social.

Con el Concilio Vaticano II, conocido como renovación de la Iglesia Católica, muchos teólogos retomaron la necesidad de oscilar entre la mística cristiana tradicional o búsqueda de la perfección personal, y volver a las fuentes bíblicas del cristianismo primitivo para leer en él su carácter social. Es decir, movimiento que permita al creyente salir de la actitud espiritualizante, relación vertical hombre-Dios y tomar una postura verdaderamente mística, hombre-Dios- hombre, mística política. Karl Rahner³⁷ habla que el amor a Dios es el mismo amor al prójimo haciendo énfasis en la teología de san Pablo e invitando a una nueva exégesis de

³⁷ Rahner, Karl “Antropología Teológica. Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo”. *ol.* Tomo VI (pp. 271 -292). Madrid:, Taurus, 1969.

los textos Bíblicos. Esta exégesis de los textos bíblicos permite, no solo una hermenéutica para hacer teología, sino que además buscar los fundamentos bíblicos para una teología escatológica y política que pueda explicarse desde la universalidad de una praxis social. Universalidad que le permita reafirmar la naturaleza política de la religión y que la iglesia dé el paso de una mística desentendida del mundo a una teología política que interpele al creyente para hacer una teología desde la sensibilidad y no a espaldas al sufrimiento humano, desfigurando la imagen de Dios:

En la medida en que la religión cristiana niega su naturaleza política, deja de ser piadosa “cristiforme”, poseída por Dios, y se olvida de su Dios, o, a la inversa, su falta de compromiso político va unido a su propio olvido de Dios....la falta de compromiso político de la religión eclesiástica en la primera mitad del siglo XIX, frente a la miseria de las masas durante el capitalismo temprano.³⁸

Teología desde la sensibilidad que actualiza el mensaje escatológico de Jesús y devuelve al ser humano el título de “Hijo de hombre”.³⁹ Aunque Metz no especifica a que llama “Hijo de hombre”, da la posibilidad de interpretarse como el reconocimiento hacia el otro como el ser humano que es:

³⁸ Metz, op.cit., p.100.

³⁹ Metz, op.cit., p.111.

Justamente por ser políticamente sensible, alcanza la teología rasgos biográficos. Al orientarse por sujetos, por rostros, la teología se hace mirando a..., provoca la sensibilización ante la responsabilidad concreta bajo la que se esconde el discurso sobre el Dios indiscutible.⁴⁰

La visión de la escatología como fundamento político de la teología comprende el ejercicio de la libertad y la justicia para el reconocimiento de la alteridad de los otros. Reconocimiento que faltó ante el terror del holocausto y en la conquista de América y que sigue faltando en los des-encuentros hacia los pobres. En este contexto, la teología política que propone Metz puede considerarse como teología del rostro⁴¹ que se materializa en el seguimiento de Cristo, es decir, el reconocimiento de Dios en el pobre que disuelve el dualismo entre la justicia terrena y la justificación divina e invita a una praxis con el deseo de justicia para los que sufren injusticias.⁴²

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Teología del rostro es el término con el cual pretendo designar el acto de misericordia al descubrir la alteridad del Otro, el cara a cara que Levinas desarrolla en su obra.

⁴² Ibid. p. 112.

2.2 COMUNIDAD DE CREYENTES Y SOCIEDAD

Cuando hablamos de teología política, está implícita la relación comunidad de creyentes⁴³ y sociedad. Relación que podemos entender en dos líneas o representaciones de pensamiento: las primeras, aquellas que se inclinan por la intervención en política en busca de poder o privilegios del estado, como los antiguos concordatos o también como los estado teocráticos, o en casos de partidos políticos que se crean con el respaldo de los creyentes y se postulan como movimientos políticos, o representantes de iglesias que ejercen una función pública, o líderes que incitan a revolución⁴⁴; la segunda forma de relación con la sociedad es la vivencia desde la teología política. Que consiste en la participación crítica en la sociedad y en dejar de considerar la representación política del cristiano solo en la actividad del poder. Esto, porque la iglesia no debe imponerse mediante una política de poder y ni está al servicio de su auto afirmación como sujeto político:

Siempre que un partido, un grupo, una nación o una clase intenta concebirse como tal sujeto y, en consecuencia, politizar directamente el conjunto de la historia (futura), aparece una ideología política más o menos totalitaria.⁴⁵

⁴³ En este trabajo utilizaremos el término comunidad de creyentes con la doble finalidad de incluir a todos los cristianos de las diferentes iglesias protestantes y católicas y , además, para evitar la confusión entre los católicos de iglesia jerárquica e Iglesia como la totalidad de los cristianos

⁴⁴ En este grupo están incluidas las acciones políticas del padre Camilo Torres y otros sacerdotes que terminaron en grupos revolucionarios alzados en armas.

⁴⁵ Metz, op. cit., 52.

Lo que aquí consideramos, desde la mirada teológica de Metz, es la relación de los creyentes desde la crítica – política ante la indiferencia por la falta de paz, de libertad y de justicia en la sociedad.⁴⁶ Ahora bien, la comunidad de creyentes en nuestro contexto está conformado por tres sectores bien amplios: los creyentes católicos y sus jerarcas de orientación romana⁴⁷, los cristianos católicos de iglesias desertoras de la Iglesia Católica Romana, pero que siguen siendo católicos y los protestantes, estos últimos con toda la diversidad de iglesias registradas en Colombia. Estos grupos son los que conforman la comunidad de creyentes en nuestra sociedad. Y esta comunidad de creyentes está llamada a empoderarse de la realidad social desde una teología política que descubre los retos de la teología cristiana. Estos retos son las consecuencias de la crisis que se viven en el mundo y que como resultado traen explotación, opresión, racismo, discriminación y exclusión, entre otra injusticias que van en contradicción directa con el Evangelio⁴⁸, y con toda forma de vida pensada desde el humanismo teologal.

Los creyentes estamos en la sociedad y la sociedad no puede desentenderse de los creyentes; de alguna manera, la sociedad, con su indiferencia, patrocina y permite la realidad social en la que se vive, y es la misma sociedad la que debe,

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 27.

⁴⁷ La jerarquía de la Conferencia Episcopal Colombiana

⁴⁸ Metz, *op.cit.*, p. 131.

desde el correctivo crítico, iniciar procesos políticos para la transformación de la misma autotransformación. Los creyentes, que Metz y toda la tradición teológica desde los orígenes del cristianismo, identifican como iglesia estamos llamada, desde la teología política, a una praxis nueva, entendiendo esta praxis como “la función de liberación crítica de la iglesia respecto de nuestra sociedad y su proceso histórico” cuya tarea principal es el amor, la justicia, la libertad y la paz, entre otras:

... hoy tiene la iglesia que movilizar la capacidad crítica que se halla en la tradición central del amor cristiano. Efectivamente, este amor no debe limitarse al terreno interpersonal del yo-tú; ni entenderse tampoco como una especie de asistencia caritativa al prójimo. Tiene que ser interpretado y puesto en práctica en su dimensión social, lo que quiere decir, en cualquier caso, que el amor debe entender como el compromiso absoluto en pro de la justicia, la libertad y la paz para los demás.⁴⁹

Podemos observar aquí la relación entre crítica social y la vivencia de los principios humanos como son: la libertad, la justicia, la solidaridad y la paz, que son identificables con los valores del evangelio de Jesús y son prometidos en la vida del Reino como cumplimiento escatológico. Pero, ¿dónde se hace realidad los valores del evangelio de Jesús y cuándo se ha de realizar esta promesa?

⁴⁹ Metz, op.cit., p. 22.

Para el teólogo J. Moltmann, de la escatología cristiana, como doctrina de las cosas últimas, ha tenido problemas de significación aún dentro del mismo cristianismo y en su exégesis y hermenéutica se ve la poca relación con la vivencia de la resurrección de Cristo. La escatología que es la esperanza del futuro cristiano no debe ser su fin sino su comienzo:

Mas, en realidad, la escatología significa doctrina acerca de la esperanza cristiana, lo cual abarca lo esperado como el mismo esperar vivificado por ella. En su integridad, y no solo en su apéndice, el cristianismo es escatología; es esperanza, mirada y orientación hacia adelante, y es también por ello mismo, apertura y transformación del presente.⁵⁰

Desde esta mirada de la escatología, la orientación hacia el futuro y la transformación del presente son dos realidades distantes de la espera pasiva y más bien exigen de actividad, de praxis, sustento de la praxis teológica. Hasta aquí hemos visto cómo la teología en su praxis política se deriva o nace de la escatología desde la perspectiva de Levinas, como especificamos en el capítulo 1.

⁵⁰ Moltmann, op.cit., p.20.

2.3 ESCATOLOGÍA Y SOCIEDAD

La escatología, concebida como crítica social, se constituye a sí misma como esperanza para la sociedad en cuanto que es, de alguna manera, garante de la vivencia de los principios sociales. Esta función de la escatología interpela a la teología, y a la comunidad de creyentes, a una nueva hermenéutica no solo bíblica y de la historia, sino también a un nuevo discurso sobre Dios. Para Metz, esta nueva hermenéutica está mediada por la antropología del reconocimiento de los rostros que le han sido extraños a la teología europea. Cuando se habla del tema antropológico en teología se está abandonando el discurso teocéntrico, tratado sobre Dios, para incluir al hombre en este discurso; tratado del hombre con referente a Dios: antropología teológica. Aunque Metz se cuida de usar el concepto antropología teológica, su pensamiento sobre la nueva hermenéutica se acerca al concepto de la misma cuyo cometido es el reconocimiento del otro. En este contexto, la teología como antropología es teología política y, a su vez, es escatología. La relación entre estos conceptos determina el humanismo evangélico sin que cada uno de ellos abandone su función dentro del tratado teológico sistemático cristiano. Esta correlación cumple una labor fundamental dentro del cristianismo respecto a la sociedad y que J.B. Metz no pasa por alto:

La teoría teológica no permite hacer abstracción de los problemas de la vida pública del derecho y de la libertad. En sus planteamientos he de tener siempre

en cuenta las consecuencias que, en una situación determinada se sigan de hablar o de guardar silencio sobre “Dios”. Y ha de tener en cuenta las consecuencias que se seguirán de ese hablar de “Dios” en una situación determinada. Aparte de eso, una teología que se tome hoy en serio los problemas de la sociología de la ciencia y la crítica de la ideología no puede abstenerse de dichos problemas sociales.”⁵¹

El trasfondo de todo esto está en lo que Metz llama núcleo de la Teología política y que fundamenta el actuar de la iglesia en relación con las estructuras de la sociedad y que consiste en la memoria de libertad dentro de los sistemas sociales. El tema de la memoria en la tradición judeo cristiana está relacionado con el pasado y con la proyección del futuro; recordemos las distintas alianzas del Antiguo Testamento y que fueron re-significadas en el Nuevo Testamento: el acontecimiento fundante de Israel como pueblo fue la liberación de las estructuras sociales de Egipto, este episodio fue recordado como acto esperanzador en los diferentes momentos críticos de Israel y del cristianismo y se sigue recordando, por ejemplo, en los rituales anamnéticos de los judíos y los cristianos católicos, anglicanos y ortodoxos. Para Metz, la memoria liberadora es una amenaza para toda estructura de poder y un peligro para un sistema político, en cuanto exige justicia desde el punto de vista religioso y político: religioso, porque busca la expiación de las injusticias pasadas; y político por las exigencias de justicia con los

⁵¹ Metz, op.cit., p 72.

contemporáneos. Y es precisamente, en este carácter político, donde desde el pensamiento de Metz se propone una teología del rostro y que él considera teología posidealista⁵².

A través de la historia, la teología ha pasado por diferentes corrientes o movimientos que obedecen a los distintos proyectos de teología o paradigmas teológicos y que Metz agrupa en tres: el neoescolástico, el idealista y el posidealista. Este último aparece como urgente, necesario y exigido como respuesta de la teología a los conflictos mundiales y a la misma crisis de la teología ante los retos políticos y culturales⁵³. Entre los retos a los que se enfrenta la iglesia en Latinoamérica y en los demás países llamados “tercermundistas” está el universo multicultural y pluralista sumado a la realidad de divisiones sociales, políticas y económicas. La respuesta a estos retos obliga a la teología a un nuevo discurso sobre Dios, donde se incluya las diferencias sociales, históricas y culturales. Esta inclusión presupone lo que yo llamo teología del rostro y que en la perspectiva de la nueva teología política es el reconocimiento del otro:

Ella [la teología] tiene que evitar cortocircuitos etnocéntricos y culturalmente monocéntricos, porque tiene que convertirse en la teología de una iglesia universal de raíces étnicas y culturalmente plurales. Esto la obliga a elaborar una nueva cultura hermenéutica posidealista, que es la cultura del reconocimiento de los otros

⁵² *Ibíd.*, p. 120.

⁵³ Metz señala como una crisis no superada la catástrofe de Auschwitz como representación de la crisis de la modernidad y dedica a este horror un artículo en la revista teológica *Concilium* y varias referencias en el texto *“Dios y Tiempo: Nueva teología política”*

en su heterogeneidad para la cual hay sin duda raíces bíblicas. En el central mandamiento bíblico del amor al prójimo este prójimo no lo forman primordialmente los cercanos, sino los distintos, los otros extraños.”⁵⁴

La elaboración de una nueva hermenéutica que incluya o reconozca a los otros, a los rostros, le devuelve al cristianismo su función de ser transmisor de esperanza y por tanto su carácter escatológico. De esta manera, a la teología del rostro, que se deriva de la escatología, le corresponde, además de velar por los principios sociales, avivar esperanza de la sociedad: la vivencia de la justicia con criterios de responsabilidad y solidaridad.⁵⁵

Este planteamiento se presenta como crítica a las concepciones escatológicas politizantes que han llevado a desvirtuar la escatología portadora de esperanza:

Expresamente yo he rehuido una directa e inmediata politización de la escatología al amparo de la “teología política”. El motivo...es el siguiente: la transformación directa de la escatología en orientación política de la acción encierra el peligro de una efectiva ideologización de la política y de una ruina de la escatología. Porque las tesis escatológicas siempre se refieren al conjunto de la historia “a reserva de lo que Dios determine al final de los tiempos”. Ahora bien, el conjunto de la

⁵⁴ Metz, *op.cit.*, p. 145.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 146.

historia nunca puede convertirse – precisamente en su interpretación escatológica- en máximas directas de actuación política no puede ser objeto de una acción política inmediata. Porque... ese conjunto de la historia no tiene un sujeto significativo directamente político.”⁵⁶

Como sujetos políticos a los cristianos, desde la teología incluyente, no solo anima la esperanza de ver transformadas las realidades sociales sino que también nos obliga a plantear alternativas de acciones incluyentes que favorezcan dicha transformación. Esta inclusión es reconocimiento en la alteridad de los otros, por lo tanto, contiene una base ética. Esta implica no desconocer un contenido ético en el contexto de la teología política; pues nos encontramos con dos dimensiones humanas que se unen y correlacionan en el deseo y la necesidad de justicia.

2.4 ÉTICA Y TEOLOGÍA

¿De qué manera son unidas, en la teología política, la ética y la teología? Si bien J.B Metz señala que la tarea de la teología no es ser depositaria de la ética y moral, reconoce que la teología, al asumir los retos de la iglesia, debe incluir en

⁵⁶ Ibíd., p.51.

su discurso, y en su nueva hermenéutica, los sufrimientos y las esperanzas de los rostros.

Las referencias de la alteridad en teología política están relacionadas con la praxis que se aleja de toda voluntad de poder y dominación característico en el primer encuentro del cristianismo con América Latina y que, además, se distancia de toda apologética de la fe. Dicha praxis, que nace de lo social, solo se entiende en términos de solidaridad. Y es esta sensibilidad un elemento clave en la hermenéutica de la nueva teología política y cumple con el papel de determinar el comportamiento cristiano con los otros, los extraños, los rostros. Es precisamente, el reconocimiento del rostro la manifestación de la sensibilidad tanto en la ética como en la teología. Es la sensibilidad quien las coloca en el plano escatológico y las despoja de todo discurso abstracto o ahistórico devolviéndole a cada una su carácter escatológico. Este es el punto de encuentro o unión entre la teología y la ética, y configura una auténtica teología política:

Sin la ética correspondiente y sin la cultura de la sensibilidad en ella basada no será posible una convivencia duradera de mundos culturales diferentes. Pero a esa posibilidad, sin duda, podría aportar algo el cristianismo que atendiera a sus raíces.⁵⁷

⁵⁷ *Ibíd.*, op. Cit., p. 154.

El valor de la sensibilidad en la teología política se consolida como proyecto ético del cristiano y es elemento esencial en la escatología; se constituye en piedra angular o fundamento en cuanto que en ella se origina y a la vez se cumple la doble función de la teología política y el advenimiento de la espera escatológica. Aquí vemos cómo la sensibilidad está presente en la ética y en la teología y convierte en escatología toda acción que de ellas se deriva. Desde esta perspectiva, las acciones escatológicas son acciones políticas. Este punto de encuentro ético, teológico y política, escatológico, libera a la religión y al creyente de ser portadores de una ideología desencarnada de la realidad y da claridad para no caer en la insensibilidad de la racionalidad con que actúa la política del sistema.

Para Metz, los temas de la sensibilidad y de la memoria confluyen en la construcción del pensamiento teológico y ético del cristiano en la medida que la crítica a cualquier ideología, sistema o política, donde se pone en juego la libertad y la justicia del ser humano, debe ir mediada por la razón anamnética⁵⁸ que sitúa a la teología en un el tiempo y en un el espacio determinado.⁵⁹ Significa que la teología cristiana es teología política o de lo contrario sería una teodicea

⁵⁸ La razón anamnética como se contrapone a toda argumentación ideológica carente de memoria histórica y que Metz ve como esencial para la crítica social.

⁵⁹ Uno de los fundamentos del título "Dios y tiempo: nueva teología política" (2002) radica en el discurso teológico desde la memoria como expiación del sufrimiento y del reconocimiento del otro en su alteridad.

fundamentalista de una ideología religiosa donde el hombre, el sujeto político, desaparece como ha desaparecido en el mundo moderno y en su cientificismo y con su política neoliberal. Ahora bien, si a la iglesia se le reprocha el hecho de seguir teologizando ausente o a espaldas de la injusticia y sufrimiento humano, a la política se le condena por su falta de esperanza en la praxis social⁶⁰. Es pues, de esta manera, que la representación real del cristiano en lo político se materializa en su teología política que, sin ser una ética, es esperanza para todos los hombres.⁶¹ Solo desde la relación entre ética y teología nace la sensibilidad hacia el otro para orientar una praxis social desde el cristianismo:

...quiero insistir expresamente en que, también desde mi punto de vista, la “teología política”, en cuanto teología escatológica, solo puede convertirse en orientación de la acción de forma indirecta y mediata, por la vía de la ética política.⁶²

Surge aquí la pregunta sobre si la teología política es ética política proclamada y elaborada desde “los púlpitos”. No, la vida cristiana espera y confía en la autonomía de la moral como ética responsable cuyo fin es la dignidad humana. Para Schillebeeckx, teólogo católico, la fe o lo religioso no es la ética pero

⁶⁰ En “*Totalidad e Infinito*” Levinas señala los alcances negativos de la política cuando no puede prever y detener la guerra.

⁶¹ Metz, op.cit., p.178.

⁶² *Ibíd.*, op.cit., p. 51.

reconoce que la ética unida a la sensibilidad adquiere un carácter teologal; de lo contrario es inclemente y poco solidaria:

La fe no se manifiesta únicamente en la oración, la liturgia y el ritual sino también en los *ethos* humanos, como el lado de la vida teologal que hace feliz y libera al hombre y, al mismo tiempo, es prueba visible de la veracidad de la fe, la oración y la celebración, que, desentendidas de tal *ethos*, pueden empezar a llevar una vida propia, en una actitud descomprometida, sin implicaciones éticas personales y políticas.⁶³

Es este elemento teologal de la ética que la interpela a su compromiso de amor con el hombre y que se manifiesta en la sensibilidad de la praxis liberadora. Es precisamente este carácter teologal el que estrecha su vínculo con la teología y le da carácter escatológico. Así pues, el alcance de la teología política como ética escatológica o teología incluyente es el fundamento para el desarrollo de las teologías en el contexto que surgieron en los años 50, 60 y en siguen apareciendo en la actualidad. La Teología en el contexto o “Teología contextual” es la reflexión teológica que tiene como referente el contexto desde donde se pretende hacer teología; podemos hablar de contextos sociales y contextos personales como lugar teológico. Es propio de la teología contextualizar su

⁶³ Schillebeeckx, Edward “Las experiencias, sometidas a la crítica de las historias de sufrimiento”. En *Los hombres relatos de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1995, p. 64.

reflexión y desde ahí emplear su método para una hermenéutica, como sugiere el padre Rodolfo De Roux cuando habla de la teología en contexto “Teología en contexto significa prospectar la identidad misma de nuestra teología en interrelación con el contexto, entendido aquí como situación; no como una simple ubicación externa, sino asumiéndolo en la teología misma”⁶⁴. Entre estas Teologías podemos citar:

a) La Teología Feminista. La reflexión teológica en los últimos cincuenta años ha reflexionada sobre la mujer como lugar teológico⁶⁵. Para saber de qué se trata quise extraer dos textos cortos sobre el tema:

La teología feminista es la reflexión acerca de Dios desde la hermenéutica, experiencia y perspectiva de las mujeres apoyadas con las herramientas de las categorías de género. Las grandes religiones monoteístas y la reflexión teológica de estas han estado caracterizadas por ser patriarcales y jerárquico-kyriocéntricas, es por ello que, la reflexión teológica feminista se constituye en sus postulados como una teología político crítica al sistema jerárquico-patriarcal y kyriocéntrico vigente. Esta teología crítica pretende deconstruir la estructura del

⁶⁴ De Roux, Rodolfo “ El método como problema”, *Theologica Xaveriana*, 153 (2005), p.54

⁶⁵ El lugar teológico es aquel punto de partida desde donde se hace la reflexión teológica y la hermenéutica bíblica, así, por ejemplo, la liberación del pueblo de Israel de la esclavitud de Egipto es considerada como uno de los lugares teológicos por excelencia de la fe de los Judíos y de los Cristianos; de igual modo lo es también los anawín-pobres, entre otros. En el contexto latino americano de la Teología de la Liberación, el pobre dominado sigue siendo el lugar teológico para la reflexión teológica. Podemos revisar, como bibliografía complementaria, la obra *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la ecclesiology* (1981) del teólogo Jon Sobrino.

pensamiento, la forma de organizar el conocimiento, la estructura de organización del poder, la simbología de lo sagrado, y las prácticas religiosas generadas por la creencia en un Dios que ha sido presentado bajo la metáfora de Dios Padre, hombre y masculino.⁶⁶

La teología de la mujer se puede situar por los años '50. Es fruto de la reflexión teológica, en especial, de sacerdotes o pastores que situados en el contexto social, cultural y eclesial de su época, intentaron abrir nuevos espacios para la mujer. Su afirmación fundamental es la igual dignidad del hombre y la mujer. Sin embargo, se atribuye a cada uno roles y tareas diferentes. De esta manera se sublima lo femenino como esencia que trasciende las culturas y los tiempos. Una obra clásica de esta teología de la mujer es la de Gertrude Vol Le Fort, *La mujer eterna* (1957). Ante esta reflexión ahistórica sobre la mujer, surgen varias críticas. Entre ellas, la reflexión de Edith Stein, quien plantea el problema del método para no caer en generalidades. Teme que se llegue a la semblanza de la mujer ideal con la cual se querría comparar a las otras mujeres (reales). El gran desafío hermenéutico será precisamente la integración simbólica y libre de una verdadera identidad diferenciada.⁶⁷

⁶⁶ Rojas Salazar, Marilú “Teología Feminista de la Liberación” *Revista electrónica Ibero publicaciones*, 39 (2015) p. 26.

⁶⁷ Vélez, Olga Consuelo “Teología de la mujer, feminismo y género” *Theologica Xaveriana*, 140 (2001) p. 54.

b) Teología de los excluidos por tendencia u orientación sexual. En el contexto de la hermenéutica teológica sobre los excluidos aparece la reflexión sobre la homosexualidad:

Cuando los homosexuales emprenden una relación amorosa, como todos los demás, la sexualidad forma parte de la realidad de esta relación. Ciertamente su sexualidad no tiene la posibilidad de ser procreadora. Pero, puesto que la sexualidad no se agota en lo meramente natural, la dignidad moral del amor homosexual se mantiene cuando está integrada en una relación personal. De ahí que la condena moral de la forma homosexual del amor no sea captada como hostilidad al cuerpo, sino como hostilidad al amor.⁶⁸.

c) Teología Negra. Es la reflexión y la hermenéutica al mensaje del Evangelio desde los procesos liberadores de los afrodescendientes en el contexto de los Estados Unidos y que se fue gestando y desarrollando desde Martin Luther King. El teólogo estadounidense James Hal Cone resume esta teología en los siguientes fragmentos⁶⁹:

La teología negra afirma: el contenido del mensaje cristiano es la liberación. Es decir, la teología cristiana es para nosotros un estudio racional, pero también pasional, de la realidad revolucionaria de Dios en el mundo, a la

⁶⁸ Goertz, Stephan "Una forma de amor: Para un cambio de perspectivas en la valoración de la homosexualidad" *Selecciones de Teología*, 54 (215) (2015) p.163

⁶⁹ Cone, James "Teología Negra" *Selecciones de Teología*, 14 (55) (1975) sin paginar. Consultado el 22 de agosto de 2017. Disponible en: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol14/55/055_cone.pdf

luz de la situación histórica de una minoría oprimida, y en él relacionamos las fuerzas de liberación con el evangelio, que es Jesucristo

El tema de la liberación pone el Poder Negro en conexión con el evangelio y muestra como falso el incuestionado presupuesto de que Cristo es blanco. Esclarecer el actuar de Dios, tal como aparece en la liberación de los negros oprimidos de USA, significa que el teólogo debe suprimir su identidad con las estructuras de poder blancas e identificarse sin condiciones con los oprimidos. Significa que no puede haber auténtico lenguaje cristiano si no se compromete con los pobres. La historia de la teología en USA debe ser repensada de nuevo

Ya que la revolución negra aspira a una ruptura radical con la estructura socio-política actual y tiende a una nueva determinación de la existencia negra, es de esperar que los cristianos blancos planteen todo tipo de preguntas sobre métodos y medios. ¿Se adecua el empleo de la violencia con el amor de Jesús y con la reconciliación?, ¿no es una negación del Evangelio de Jesucristo?

- d) La Teología de la Liberación. Con el término Teología de la Liberación se distingue a todas las teologías de contexto que buscan la liberación de los más pobres y oprimidos en diferentes contextos de los países latinoamericanos, africanos, asiáticos y a los procesos de liberación de los

afrodescendientes en Norte América. El término, en primer lugar, se identifica con los procesos en América Latina, pues aquí fue donde obtuvo más auge, se perfiló como teología contextual continental e inició como el quehacer teológico desde lo social en las primeras décadas del siglo XX. Pero fue en la década de los 60, con la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín y con el tema de la opción preferencial por los pobres, se empezó a hablar de la Teología de la Liberación como proceso emancipador de los pueblos latinoamericanos.

CAPÍTULO 3

3. ESCATOLOGÍA EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Las Teologías de contexto, de las cuales se hizo mención en el apartado anterior, nacen y se desarrollan como protesta contra las injusticias estructurales y las considero como contextualización y materialización de la Teología Política. En esta sección identificaré las implicaciones éticas en la Teología de la Liberación, como Teología de contexto, y estableceré su relación con la escatología como responsabilidad social en los procesos emancipatorios latinoamericanos. Es importante para este propósito seguir los aportes de Gustavo Gutiérrez, que brevemente expondré en las siguientes items o claves argumentativas: La Teología de la Liberación como Teología de Contexto (3.1), La Teología de la Liberación como crítica al Sistema y a la Iglesia (3.2), La Escatología en la Teología de la Liberación (3.3) y La Teología de la Liberación y el futuro político y social en América Latina (3.4)

3.1 LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN COMO TEOLOGÍA DE CONTEXTO

La Teología de la Liberación, que en adelante designaré con las iniciales **TL**, surge como Teología de contexto y es consecuencia del proceso liberador de los pueblos y en especial en América Latina (AL). En este proceso gestado desde miembros de la Iglesia Católica podemos distinguir dos etapas: la primera es la

vivencia de mucho de sacerdotes y religiosos que en todo el continente acompañaron las revoluciones en algunos países y los intentos de revoluciones en otros, llevando a los feligreses a la toma de conciencia de su condición. La segunda, es la reflexión teológica que se dio en distintos lugares de AL. Este segundo escenario está relacionado con la conciencia crítica de la Iglesia a nivel mundial sobre su quehacer teológico y pastoral. Con el Concilio Vaticano II, terminado y clausurado en 1967, la Iglesia Católica emprende un camino de renovación a nivel litúrgico y pastoral. Es así como el Papa Pablo VI, apenas pasados dos años del Concilio, escribe y publica su encíclica social *Populorum Progressio* con la cual reafirma la preocupación de la Iglesia por la miseria en que vive la mayoría de los hombres a nivel mundial y reconoce sus deseos de salir de dicha pobreza. El deseo de libertad lo manifiesta el documento de la siguiente manera:

Verse libres de la miseria, hallar con más seguridad la propia subsistencia, la salud, una ocupación estable; participar todavía más en las responsabilidades, fuera de toda opresión y al abrigo de situaciones que ofenden su dignidad de hombres; ser más instruidos; en una palabra, hacer, conocer y tener más para ser más: tal es la aspiración de los hombres de hoy, mientras que un gran número de ellos se ven condenados a vivir en condiciones que hacen ilusorio este legítimo deseo. Por otra parte, los pueblos llegados recientemente a la independencia nacional sienten la necesidad de añadir a esta libertad política un crecimiento autónomo y digno, social no menos que económico, a fin de asegurar a sus

ciudadanos su pleno desarrollo humano y ocupar el puesto que les corresponde en el concierto de las naciones.⁷⁰

Podemos encontrar análisis positivos al respecto de los temas de la carta papal, entre ellos la referencia a ella del teólogo peruano y sacerdote Gustavo Gutiérrez, quien considera que en esta encíclica, aunque se toca el tema de una vida vivida en plenitud y *“liberada de las servidumbres que le vienen de otros hombres”*, no profundiza sobre el tema de la liberación en sí y los medios para conseguirla. Reconoce la influencia de la misma en los mensajes de los obispos latinoamericanos y ve su importancia en la Conferencia Episcopal Latinoamericana celebrada en Medellín en 1968. A propósito dice:

El tema de la liberación aparece más francamente tratado en el mensaje de los obispos del tercer mundo, publicado como respuesta, precisamente al llamamiento de la *Populorum Progressio* y se encuentra con frecuencia, hasta casi construir la síntesis de su mensaje, en un texto de mayor importancia que el anterior, desde el punto de vista de su autoridad: los documentos de la II Conferencia general del episcopado latinoamericano.... En estos textos ya no se ve la situación a partir de los países centrales y se empieza, más bien, a adoptar el punto de los pueblos periféricos, a asumir desde adentro sus angustias y sus aspiraciones.⁷¹

⁷⁰ Pablo VI. Carta Encíclica. *Populorum progressio*. Roma. 1967, numeral 6.

⁷¹ Gutiérrez, Gustavo *Teología de la Liberación, Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1990, p 90.

En los inicios de la TL, la radiografía de la realidad social arroja como resultado la situación de opresión en que viven todos los pueblos de AL. Estado de dependencia que se extiende a lo económico, lo social y lo cultural y que había generado diversos movimientos de protesta en varios escenarios y en distintos niveles; desde campesinos, intelectuales, jóvenes, religiosos, laicos y obispos. Estos últimos, que reconocen el sometimiento del hombre al capitalismo, denuncian que el actuar de los dirigentes ante los reclamos de la sociedad no es suficiente para cambiar la situación:

Frente a la urgencia de la situación latinoamericana, la Iglesia denuncia como insuficientes aquellas medidas que, por ser parciales y limitadas, no constituyen sino un paliativo y consolidan a la larga un sistema de explotación. Así se critican las obras asistenciales en tanto que, por su superficialidad, crean espejismos y retrasos. Más profundamente, considerando que los problemas tienen raíces en las estructuras de la sociedad capitalista que originan una situación de dependencia.⁷²

Así pues, el ambiente en el que nace la TL en AL es el contexto de los empobrecidos por la opresión y el lugar teológico es la liberación del pobre. Es importante tener presente la distinción que se hace entre pobre y pobre por opresión. El pobre lucha por salir de su estado de menos favorecido. El pobre y oprimido debe hacer dos luchas: salir de su indigencia pero libre. Se conjugan

⁷² *Ibíd.*, p.161.

dos lugares teológicos desde los cuales la iglesia de AL debe hacer su propia reflexión hermenéutica: la liberación y el pobre. El teólogo Gustavo Gutiérrez acepta lo equívoco que puede llegar a ser el término pobre. Por eso acude al texto Bíblico para referirse al tema como los **anawin**, el hombre pobre que solo tiene a Dios. Este concepto refleja al hombre latinoamericano: pobre desde lo material y pobre de espíritu, dominado y explotado, que solo tiene la esperanza como consuelo y guía.

J.L. Segundo, teólogo uruguayo, distingue dos etapas de la TL: la primera, en la década de los 60, la liberación del oprimido, donde las Universidades cumplieron un papel fundamental como crítica de las ideologías y a la Teología como ajenas a la realidad de social de América Latina. La segunda etapa se inicia con Gustavo Gutiérrez, al final de los 60 hasta la década de los 80, con la opción preferencia por los pobres.⁷³

En cuanto a la TL como teología de contexto encuentro una definición más precisa en Adolfo Galeano quien se refiere a ella como teo-praxis: “No se trata de una teo-logía o discurso sobre Dios, sino más bien de una teo-praxis o reflexión sobre el quehacer del cristiano en un contexto social muy determinado: Latinoamérica”⁷⁴. Teo-praxis que se convierte en orto-praxis cristiana de la fe en cuanto que desde

⁷³ Segundo, Juan Luis “Las dos Teologías de la Liberación” *Selecciones de Teología*. 25 (100)(1986) p. 149 -161.

⁷⁴ Galeano, Adolfo *La teología en América Latina en Tensiones y conflictos de la Teología en su historia*. Bogotá: San Pablo, 2008, p. 220.

la realidad Latinoamericana hace hermenéutica, da sentido al mensaje de Jesús en las circunstancias actuales del hombre creyente y su entorno social. O como lo interpreta el teólogo español J.J Tamayo:

En América Latina, los cristianos implican su vida creyente en las luchas por la liberación. Sucede incluso que, en la mayoría de los casos, es a partir de la fe, del evangelio, de las actitudes de Jesús de Nazaret, de donde brota el imperativo ético que lleva e impulsa hacia la praxis. Y la praxis se convierte en uno de los criterios más firmes y fiables de la verificación y autenticación del ser cristiano. Cuánto más si está sellada con el martirio y la entrega de la propia vida por los hermanos, como ha sucedido y sigue sucediendo diariamente.⁷⁵

La lectura de la TL como Teología de Contexto no solo permite conocer el entorno de los orígenes de la misma sino también reconocer los cambios que se suscitaron al interior de la Iglesia mismo: una nueva ecclesiológia desde la participación y la comunión, un nuevo paradigma para comprender e interpretar el Evangelio desde la teología del rostro, una nueva práctica de la evangelización en la cultura. Estos cambios ad intra y ad extra de la iglesia latinoamericana obedecen a la función de la teología política como crítica social.

⁷⁵ Tamayo, Juan José *Para comprender la Teología de la Liberación.* Navarra . Verbo Divino, 1989, p.35.

3.2 LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN COMO CRÍTICA AL SISTEMA Y A LA IGLESIA

Por ser una Teología de Contexto cuyo lugar teológico es la liberación del oprimido como ***“una opción preferencial por el pobre”***, la TL lleva intrínsecamente la crítica al sistema y a la estructura eclesial y a su ortodoxia. Como crítica al sistema, la TL se une al análisis y las acciones de hecho que la sociedad latinoamericana hace y desarrolla como protesta al capitalismo y a la política del desarrollismo de los años 60 y 70. En el escenario crítico aparecen varios teólogos latinoamericanos y españoles promotores y defensores de la liberación como Hugo Assmann, Leonardo Boff, Jon Sobrino, Juan Luis Segundo, Hélder Camara y Gustavo Gutiérrez, entre otros. Además, en esta crítica al sistema, Gutiérrez reconoce que las políticas desarrollistas acentúan más la dependencia de los pueblos y empobrecen cada día las comunidades latinoamericanas. A propósito manifiesta:

Desde hace años se abre paso en América latina de un punto de vista diferente. Se apercibe cada vez mejor que la situación de subdesarrollo es el resultado de un proceso y que, por lo tanto, debe ser estudiada en una perspectiva histórica. Es decir, en relación del desarrollo y expansión de los grandes países capitalistas. El subdesarrollo de los pueblos pobres, como hecho social global, aparece entonces en su verdadera faz: como el subproducto histórico del desarrollo de otros países. En efecto, la dinámica de la economía capitalista lleva al

establecimiento de un centro y de una periferia, y genera, simultáneamente, progreso y riqueza creciente para los menos y desequilibrios sociales, tensiones políticas y pobreza para los más.⁷⁶

Asimismo, señala que la dependencia de los latinoamericanos se acrecienta y se hace más compleja a razón de la influencia de países poderosos o “imperialistas” en las políticas económicas o de mercado:⁷⁷

En los últimos años hemos asistido en América latina a una aceleración del proceso que Cardoso y Faletto llaman “internacionalización del mercado interno” y que J. Nun llama “internacionalización de la dependencia”. Las antiguas formas de la presencia imperialista a través de la economía de enclaves (centros mineros y plantaciones), simples prolongaciones de las economías centrales, mantienen todavía su vigencia. Pero se opera actualmente en un desplazamiento de las inversiones extranjeras hacia el sector moderno de la economía, es decir, hacia los sectores más dinámicos de la naciente industria nativa, vinculándola cada vez, más estrechamente, y en su conjunto, al capitalismo internacional. Se origina de este modo un nuevo tipo de dependencia, menos aparente, pero no menos real.⁷⁸

⁷⁶ Gutiérrez, op.cit., p. 130.

⁷⁷ Para este análisis Gustavo Gutiérrez tiene en cuenta los aportes de Aníbal Quijano en “Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica” y F. H. Cardoso sobre sociología del desarrollo

⁷⁸ Gutiérrez, op.cit., p. 133.

Como orto-praxis de la fe, la TL es en sí misma una crítica a la Iglesia y a su forma de transmitir la Palabra o el mensaje del Evangelio sin tener en cuenta el contexto:

La comunidad cristiana latinoamericana se halla en un continente pobre. Pero la imagen que ella misma ofrece, tomada globalmente, no es la de una Iglesia pobre. Así lo reconoce lealmente el documento final de Medellín, y así lo puede comprobar quien se interese por conocer la impresión del latinoamericano medio. En la proyección de esta imagen intervienen sin duda prejuicio y generalizaciones, pero nadie puede negar su validez en cuanto a lo fundamental. Abierta o sutilmente cómplice de la dependencia externa e interna en que viven nuestros pueblos, la mayoría de la Iglesia ha apostado por los grupos dominantes, a ello ha dedicado – por eficacia- lo mejor de sus esfuerzos.⁷⁹

Para la TL, al igual que toda Teología Política, ella, la Iglesia, tiene como deber ético replantearse el sentido y la misión que tiene en el mundo. Si el mensaje eclesial hunde sus raíces en la esperanza de los creyentes, y estos a la vez, dar esperanza a los pueblos, la Iglesia debe empezar a dar testimonio, y con urgencia, del cambio social:

Para la Iglesia latinoamericana, estar en el mundo sin ser del mundo, significa en concreto y cada vez más claramente, estar en el sistema, sin ser del sistema. Es evidente, en efecto, que solo un rompimiento con el injusto orden actual y un

⁷⁹ Ibíd., p. 182.

franco compromiso por una nueva sociedad, hará creíble a los hombres de América latina el mensaje de amor del que la comunidad cristiana es portadora. Esta exigencia debe llevarla a una profunda revisión del modo de predicar la palabra, de vivir de celebrar su fe.⁸⁰

De igual manera, debe realizar una nueva hermenéutica de los contenidos de la fe a raíz del mensaje central del Evangelio y de los textos del Antiguo Testamento. Entre estos contenidos de la fe ha de prestar atención al tema de la justicia, el amor al prójimo y al del pecado personal y el pecado estructural; temas que son inherentes a la liberación del hombre:

El pecado surge, entonces, como la alienación fundamental, como la raíz de una situación de injusticia y explotación. Alienación fundamental, que, por lo mismo, no puede ser alcanzada en ella misma, sólo se da en situaciones concretas, en alienaciones particulares.... El pecado exige una liberación política. Solo participando en el proceso histórico de la liberación, será posible mostrar la alienación fundamental presente en toda alienación parcial.⁸¹

Queda, así, claro que la TL como teología de contexto hace una crítica a su entorno desde lo social, económico y político y, a la vez, cuestiona a la Iglesia por su omisión, y en algunos casos por su participación, en las situaciones de dependencia y opresión de los pueblos latinoamericanos. Esta crítica a lo político

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 181.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 223.

y a lo eclesial es la toma de conciencia de la misión del cristiano en el mundo y lo que J.B Metz designa como vida pública vista desde la teología,⁸² donde el creyente no solo debe buscar su relación con Dios sino que debe hacerse responsable de conseguir los valores del Reino, libertad, paz, justicia, reconciliación, “compromiso del individuo una libertad crítica frente a su entorno social”,⁸³ y que es la correlación entre teología social y su relación con el mensaje escatológico en el Nuevo Testamento.

3.3 ESCATOLOGÍA EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Aparece en el escenario de la TL la escatología que es el tema que ocupa este trabajo. Para los teólogos de la liberación es impensable el proceso emancipador sin el contenido de la esperanza como función escatológica. El tema de la escatología- esperanza ya estaba haciendo carrera en la reflexión teológica y filosófica: con la nefasta experiencia de la Segunda Guerra mundial y todos los interrogantes que suscitó, teólogos y filósofos alemanes, católicos y protestantes, hacen, directa o indirectamente, una nueva hermenéutica de la escatología y con ella un cambio de paradigma sobre la función que cumple dentro de la teología y la vida del creyente; entre ellos puedo mencionar a: Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann, Ernst Bloch, Karl Barth, Karl Rahner, Johann Baptist Metz y Emmanuel

⁸² Metz, *opc.it.*, p.34.

⁸³ *Ibíd.*, p.35.

Levinas.⁸⁴ El aporte que estos pensadores dieron a la Teología de los últimos tiempos fue fundamental para el desarrollo de la misma, dándole un lugar primordial a la esperanza en el hombre: de la espera pasiva de la escatología del más allá a la espera activa de la escatología del rostro. La TL reconoce como elemento esencial de la escatología el amor al prójimo que incide en la praxis social. Gustavo Gutiérrez ve con beneplácito el movimiento que ha hecho la reflexión teológica en las últimas décadas; de la apologética de la fe a la caridad cristiana y de esta a la esperanza como principio escatológico.⁸⁵

La escatología- esperanza no solo fue el principio de la “nueva teología política”, y que Metz llama un nueva de relación entre teoría y praxis, sino también fue el enfoque motivador para la utopía cristiana en América Latina como realización de la promesa del Reino. Para Gustavo Gutiérrez, el cambio de paradigma de la escatología unido a la utopía fue fundamental para la relación cristianismo y política en la búsqueda de la liberación:

La utopía significa necesariamente una denuncia del orden existente. Son, en buen aparte, las deficiencias de éste las que dan lugar al surgimiento de una utopía. Se trata de un rechazo total que quiere ir hasta la raíz del mal. Por eso la utopía es revolucionaria y no reformista... Pero la utopía es, también, un anuncio.

⁸⁴ Incluyo al filósofo Emmanuel Levinas por el tema escatológico como fundamento de la teología del rostro. Podemos indagar en sus escritos si él propone o no el rostro como lugar teológico.

⁸⁵ Gutiérrez, op.cit., p. 259.

Anuncio de lo que todavía no es, pero que será; presagio de un orden de cosas distinto, de una nueva sociedad.⁸⁶

La utopía, que en la TL de la liberación se aleja de uso corriente de algo irrealizable, es importante para que un pueblo explotado y sometido encuentre en la esperanza el motor para la liberación, y esta función la cumple la utopía. Gutiérrez, quien acoge el pensamiento de Mariátegui y P. Ricoeur sobre lo positivo y creador de la utopía, reconoce en ella un enfoque humano característico del cristianismo primitivo. Perder la utopía es perder la esperanza:

La pérdida de la utopía hace caer en el burocratismo y el sectarismo, en nuevas estructuras opresoras del hombre. El proceso, más allá de altibajos y de deficiencias explicables, no es liberador si no mantiene firme y no concreta el proyecto de un hombre nuevo en una sociedad más libre.⁸⁷

La esperanza y la proyección hacia del futuro, que caracterizan al hombre se ven opacadas en el oprimido y empobrecido de América latina. La Iglesia está llamada a abrir caminos y mostrar luces de esperanza a los creyentes desde una nueva praxis. En el contexto latinoamericano, el proceso revolucionario de la liberación desea promover al hombre para que analice críticamente su actual situación asumiendo su destino y proyectando su porvenir. Desde los movimientos cristianos, este proceso se inicia con la nueva mirada a la escatología de la

⁸⁶ *Ibíd.*, p.279.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 285.

esperanza unida la utopía creadora del futuro. En *Teología de la liberación. Perspectivas.*(1971) Gustavo Gutiérrez en el apartado de “Escatología y política” anuncia la relación entre escatología y utopía reconociendo el valor de la utopía en los procesos de cambio social; en este caso el camino hacia la liberación. Sobre la escatología, se refiere al tema de la espiritualidad del creyente y su importancia en la espiritualidad de la liberación. Para Gutiérrez, el cristiano no debe conformarse con la fe y con la aceptación de los contenidos de la misma expuestos en la Teología y Magisterio de la Iglesia, hace falta algo más: “es necesaria una actitud vital: una espiritualidad”.

Esta actitud espiritual que lleva al hombre a la verdad, “la verdad que nos hará libres” permite la realización del ser humano como hombre libre para amar y para la comunión con Dios,⁸⁸ y además:

Una espiritualidad de la liberación estará centrada en una *conversión al prójimo*, al hombre oprimido, a la clase social expoliada, a la raza despreciada, al país dominado. Nuestra conversión al Señor pasa por ese movimiento. La conversión evangélica es, en efecto, la piedra de toque de toda espiritualidad. Conversión significa una transformación radical de nosotros mismos...Convertirse es comprometerse con el proceso de liberación de los pobres y explotados, comprometerse lúcida, realista y concretamente.⁸⁹

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 244.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 245.

Esta espiritualidad, en términos de comprometerse con el prójimo supone una confianza en el futuro y “una clara incidencia en lo político” o praxis social como realización de la promesa y vivencia de la esperanza.

3.4 LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y EL FUTURO POLÍTICO Y SOCIAL EN AMÉRICA LATINA

El reconocimiento del hombre latinoamericano empobrecido y dominado, y la espera activa en la construcción de un futuro desde la transformación social, contienen en sí una intención política. Intención que se refleja en todo el texto “*Teología de la liberación. Perspectivas*” (1971) de Gustavo Gutiérrez, y que en el siguiente fragmento se hace explícita:

Estamos pues, en Latinoamérica, ante una situación compleja que no permite ni aceptar ni rechazar sin más esta proyección al futuro que anotábamos como rasgo del hombre contemporáneo, pero que nos lleva sí a reconocer la existencia de otras realidades, de una situación de transición, y a precisar que esa proyección se da, *ante todo*, participando en la construcción de una sociedad justa, cualitativamente distinta de la que hoy existe.⁹⁰

⁹⁰ *Ibíd.*, p.252.

La ortopraxis o praxis la fe en la TL tiene razón de ser en la medida que la comunidad de cristianos están relacionados con la transformación del entorno social en pro de una “nueva sociedad”. Tarea que, a juicio de G. Gutiérrez, está incluida en el mensaje el Evangelio y es exigencia misma escatológica. Esta obrar del cristiano en el contexto latinoamericano no solo exige dar un nuevo enfoque a acción del cristiano en el mundo sino también a la forma de hacer política:

Esta opción implica un cambio en nuestra manera habitual de enfocar lo político. Estábamos acostumbrados a considerar lo político como algo sectorial, al lado de lo familiar, lo profesional, lo recreativo. Como algo propio de unos cuantos que se sienten llamados especialmente a esa responsabilidad. Pero hoy, al optar por un compromiso liberador, se experimenta que lo político es una dimensión que abarca y condiciona todo el quehacer humano, y que sólo cuando se ha percibido esta dimensión global se puede aceptar un sentido más restringido del término como orientación al poder político.⁹¹

En esta perspectiva, la crítica a la pastoral de la Iglesia se convierte en una acción política en cuanto que intenta despertar la conciencia con respecto al cambio social. Este cambio social se debe hacer desde la “opción” preferencial por el pobre. Si el lugar teológico de la TL es la liberación del pobre, la acción política es la opción por él. ¿En qué consiste esta opción? Para los teólogos de la

⁹¹ Gutiérrez, Gustavo “Evangelio y praxis de liberación” *Selecciones de Teología*. 12 (45)1973, p 3. Consultado el 22 de agosto, 2017. Disponible en : http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol12/45/045_gutierrez.pdf

liberación, la opción va desde la hermenéutica, pasando por la reflexión teológica hasta buscar los medios y modos de la transformación del entorno social en lo político y en lo económico. Este hecho busca la no repetición de los modelos económicos y político, que han hecho del ser humano latinoamericano un hombre oprimido. Así, la Iglesia debe formar al creyente para buscar la salvación espiritual y, a la vez, construcción de un mundo mejor para el creyente y todos los demás hombres y escudarse en buscar únicamente los bienes celestiales:

Una formación ahistórica y hecha de "principios" hizo que los cristianos fueran muy poco sensibles al enfoque racional y científico propio de lo político. Solo el compromiso en la lucha por una sociedad distinta hace sentir la urgencia de conocer con el mayor rigor posible los mecanismos de la sociedad capitalista centrada en el lucro privado y en la propiedad privada para el lucro. Sin este conocimiento riguroso, la acción no es eficaz. Y desde aquí se descubre también lo ineficaces y peligrosas que son aquellas lógicas llamadas en defensa de la dignidad humana que no tienen en cuenta las causas hondas del actual orden social ni las condiciones concretas para la construcción de una sociedad justa. Asimismo se descubren muchas "medias verdades" como aquella que corre tanto en ciertos ambientes: ¿de qué sirve cambiar las estructuras sociales si no se cambia el corazón del hombre? Media verdad, porque ignora que el "corazón" del hombre se transforma también cambiando las estructuras sociales y culturales.⁹²

⁹² *Ibidem*.

De esta manera, la preocupación de obispos, sacerdotes y religiosos, en los años 60, por la situación del hombre latinoamericano, pobre, oprimido y explotado gestó un proceso de liberación que, no solo, cuestionó las estructuras de poder político y económico del sistema, sino que también ahondó en los problemas internos de la Iglesia: indagó en la Teología, propuso una nueva hermenéutica bíblica y asumió la nueva corriente escatológica. Proceso integral desde el cual se planteó una nueva perspectiva del obrar del cristiano desde un enfoque político que integró cultura, sociedad, política y religión.

CAPÍTULO 4

4. ÉTICA ESCATOLÓGICA COMO TEOLOGÍA POLÍTICA: UNA APUESTA A LOS PROCESOS EMANCIPATORIOS LATINOAMERICANOS

En esta sección quiero exponer brevemente cómo la ética escatológica, en tanto que teología política, contribuye al agenciamiento de procesos sociopolíticos y culturales. En el primer apartado, vimos como en el pensamiento de Levinas, la escatología del rostro cumple una función de carácter antropológico, social y político. Luego, observamos cómo en la orto-praxis a del cristiano hay un fundamento ético que nace de la alteridad y solidaridad para con el prójimo. Estos aspectos, lo antropológico, lo social y lo político, fundamentados en la alteridad y la solidaridad, son elementos esenciales que permiten y posibilitan las teologías de contextos o emergentes que en la actualidad se están desarrollando y, que considero son postcoloniales (decoloniales), al distanciarse de la racionalidad totalizadora que fundamenta una sola manera del ser, una política del poder y una única teoría del saber. Miremos cómo desde las reflexiones de las teologías emergentes se puede reconocer y posibilitar la construcción de otros mundos posibles desde procesos sociopolíticos y culturales; estas teologías son la india,

la teología negra y la feminista o de género. Lugares teológicos que obedecen a espiritualidades otras y que se inscriben en la colonialidad/decolonialidad del ser⁹³

4.1 LA TEOLOGÍA INDIA COMO PROCESO DE PRESERVACIÓN CULTURAL

Entre los retos pastorales que la Iglesia Católica evidenció con el Concilio Vaticano II y con el decreto *Ad Gentes* (1965) y que fueron asumidos por un sector de la Iglesia en las Conferencias Generales Episcopales Latinoamericanas realizadas por el CELAM en *Medellín* (1968), *Puebla* (1979) y *Santo Domingo* (1992), se encuentra la situación religiosa y cultural de los pueblos originarios del continente. La cultura, con sus manifestaciones religiosas, aparece como lugar teológico para repensar la revelación o manifestación de Dios en las tradiciones de los pueblos y en su religiosidad popular. En América Latina la importancia y la significación que se dio a la población indígena, gracias a los procesos emancipatorios de los años 60 y 70, ha dado como resultado el reconocimiento de esta población y la reparación de sus derechos, entre ellos el respeto a su cultura y la reflexión sobre sus manifestaciones religiosas. Este reconocimiento se actualizó en el Congreso de Teología Continental realizado en Brasil, en el 2012, organizado por la Fundación Amerindia y otras Organizaciones que defienden las causas indígenas. En dicho congreso la situación actual de las comunidades

⁹³ La colonialidad del ser, como reflexión sobre la experiencia de sujetos subalternizados de la colonialidad del poder y de la colonialidad del saber, es un tema que ha acompañado a las disertaciones sobre el hombre latinoamericano en la Maestría Ética y Filosofía Política, de la Universidad del Cauca. Autores como Walter Mignolo, Nelson Maldonado, Frantz Fanon, Juan Camilo Cajigas, entre otros, han aportado a nuestro estudio sobre el tema.

amerindias fue el tema esencial en algunas ponencias, entre ellas la de la teóloga argentina María José Caram:

Asistimos en nuestros días a un fenómeno conocido como “emergencia de los pueblos indígenas”. Personas, grupos, poblaciones que hasta hace no mucho tiempo solo eran considerados, con un criterio de clase social, como los más pobres entre los pobres, irrumpen en el escenario público con voz propia, haciendo valer su especificidad étnica, cultural y religiosa. Reclaman sus derechos colectivos a la autodeterminación, a la posesión de sus tierras, al uso de sus lenguas nativas. Luchan por una educación de calidad, por el acceso a los sistemas de salud. Velan por el reconocimiento de sus costumbres y tradiciones, de sus espiritualidades y prácticas ancestrales. Profundizan en su historia, en sus identidades y cosmovisiones⁹⁴.

Ya desde la década de los ochenta y principio de los noventa este reto pastoral había sido asumido con vigor en el contexto de la celebración de los 500 años del descubrimiento de América, desde un nuevo acercamiento a los pueblos indígenas, con nuevas misiones caracterizadas por el método teológico de contexto, siguiendo los lineamientos del CELAM, desde el VER-JUZGAR-ACTUAR. Este acercamiento se produjo por el compromiso de algunos obispos, sacerdotes y laicos comprometidos con los procesos culturales de los pueblos amerindios. En la actualidad, y como resultado de este encuentro sectores de la

⁹⁴ Caram, María José “Los pueblos indígenas y el dialogo con la fe cristiana” *Teología de la liberación en prospectiva*. Tomo I. Congreso Continental de Teología. Montevideo: Doble Clip. 2012, p.20.

Iglesia y teólogos independientes, se asume una nueva reflexión teológica sobre la situación indígena, conocida como “teología india”. Al respecto del tema cabe citar a Juan F. Gorski⁹⁵, quien ha publicado varios artículos sobre la misión en las comunidades indígenas:

Ha surgido en América Latina un movimiento que, desde aproximadamente el año 1990, ha asumido la apelación de “teología india”. Su objetivo es la elaboración de la expresión autóctona de la fe cristiana basada en el redescubrimiento, la apropiación y la valoración de las experiencias y expresiones religiosas y culturales de los pueblos originarios de América. Busca explicitar lo que, durante siglos, se ha mantenido en la clandestinidad, al margen de las expresiones “oficiales” (y europeas) de la fe católica. Los protagonistas de este movimiento son los indígenas y algunos colaboradores invitados de otras culturas.⁹⁶

Este interés por la “teología indigenista”⁹⁷ se inició en el contexto de la Teología de la Liberación y se fue desarrollando en las diferentes asambleas y sínodos de obispos como también en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y por el Instituto Teológico Pastoral para América Latina – ITEPAL originando los diferentes congresos indigenistas realizados en Méjico,

⁹⁵ Juan F. Gorski es católico comprometido con la misión y la pastoral indígena de Bolivia. Es profesor de Teología en la Universidad Católica Cochabamba Bolivia

⁹⁶ Gorski, Juan F. “El desarrollo histórico de la “Teología india” y su aporte a la inculturación del Evangelio” En *Desarrollo histórico de la Teología India*. Quito: ABYA-YALA, 1998, p.9

⁹⁷ En Gorski veo una diferencia entre “teología indigenista” y “teología india”; con la primera se hace referencia al interés teológico por la reflexión sobre la fe cristiana en el ámbito de las comunidades indígenas mientras que con la “Teología India” es la valoración y la reflexión sobre la religiosidad de los pueblos originarios de América que se conservan y se practican con las expresiones de fe cristiana.

Bolivia y Ecuador. En el 2014 se realizó en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Méjico, el Congreso Diocesano Pastoral de la Madre Tierra en el marco conmemorativo de los 40 años del primer congreso indigenista en el mismo municipio mejicano, en 1974. Con estas reivindicaciones indígenas también se configura cada vez más la Teología India. El CELAM reconoce y admite que la cultura amerindia es lugar teológico, según lo expresado por Monseñor Octavio Ruíz:

En síntesis, así como para la teología de la liberación había una opción prioritaria por el pobre y una primacía de la praxis, en la Teología India la constituye el reconocimiento y la defensa de la cultura indígena y de su profunda vivencia religiosa. Este factor cultural es determinante, de tal manera que se constituye en una de las dos fuentes de la que bebe la Teología India: las tradiciones originales que transmiten los sabios y las sabias, ancianos y ancianas de las distintas comunidades indígenas, con sus mitos, ritos, danzas, cantos y alabanzas, por una parte y, por otra, la Sagrada Escritura y la Tradición de la Iglesia.⁹⁸

Para Gorski, este movimiento ha pasado de la reflexión sobre la fe cristiana en las comunidades indígenas a la valoración de la religión india como parte esencial de su cosmogonía. Valoración que ha sido reconocida por las mismas comunidades y por la misma Iglesia que desde entidades eclesíásticas, ha promovido encuentros regionales indígenas donde se analizan las perspectivas de futuro como cultura

⁹⁸ Ruíz Arenas, Octavio “Teología India, una reflexión cristiana desde la sabiduría indígena” *Theológica Xaveriana*, 145,203, p.140

dentro de las sociedades latinoamericanas. Ahora bien, el proceso de evangelización en América Latina desde el siglo XIX, ha ido in-culturando en contexto indígena los contenidos de la fe cristiana, pero también ha ido armonizando con los rituales con las manifestaciones religiosas y culturales. Aquí aparecen dos lugares teológicos: por un lado, los ritos ancestrales que hay que armonizar con los ritos cristianos y, por otro lado, el reconocimiento de las culturas y del hombre sujeto de dicha cultura. Este último, que se acerca más a una auténtica “teología india”, en cuanto reconoce su cosmogonía y los contenidos de sus creencias, favorece el agenciamiento cultural desde los saberes y creencias propias alejándose de la matriz colonial de la que hay que liberarse. Esta aceptación de la cosmogonía beneficia la visibilidad de saberes propios y de formas socio-políticas de organización que durante mucho tiempo permanecieron como formas de resistencia. Este proceso del avance teológico lo podemos evidenciar en los aportes del padre Eleazar López Hernández, en sus reflexiones sobre la Teología India quien ve la importancia de esta Teología no en la inculturación del Evangelio sino en descubrir la teología de los pueblos indígenas, es decir, cómo entienden a Dios, cómo viven la experiencia de Dios, cómo Dios da sentido a sus vidas.⁹⁹ El reconocimiento que hace López Hernández a la obra teológica y filosófica del monarca mejicano

⁹⁹ Esta diferencia entre inculturación del Evangelio y Teología india también la hace Mons. Javier Lozano Barragán, arzobispo emérito de Zacatecas, Méjico. En “Teología India”. Consultado el 18 de agosto, 2017. Disponible en: http://inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Lozano,_Laondo_teologia_india.pdf

Netzahualcóyotl¹⁰⁰ lo llevó a buscar en sus escritos y legado el contenido teológico del azteca y, además, critica a los primeros misioneros que llegaron a América por haber negado la espiritualidad indígena; a la vez, admite que la Teología en América Latina debe recuperar lo sagrado de la cosmovisión indígena, empezando por los nombres y los significados de las divinidades en la religiosidad amerindia:

La estrategia misionera del pasado de no usar los nombres indígenas de Dios dentro de la Iglesia debe acabar, pues nos ha llevado a una permanente extranjería de la fe cristiana para nuestros pueblos autóctonos sobre todo en sus expresiones oficiales e institucionales. En orden a que surjan Iglesias particulares verdaderamente autóctonas hace falta recuperar el tiempo perdido para la inculturación de la Iglesia, retomando el diálogo en el punto en que quedó detenido. Los pastores y sacerdotes indígenas, las religiosas indígenas, los diáconos indígenas y los laicos comprometidos con la fe de nuestros pueblos, de la mano con nuestros obispos, hemos de asumir las tareas que esto requiera, destrabando dudas, cuestionamientos y resistencias de quienes se oponen o tienen miedo de las consecuencias del diálogo interreligioso especialmente desde los nombres de Dios que tienen nuestros pueblos. En esta tarea no basta repetir los esquemas añejos y esclerotizados de otros tiempos que niegan valor a todo lo que es diferente de la perspectiva occidental dominante.¹⁰¹

¹⁰⁰ Martínez, José Luis Netzahualcóyotl. Vida y Obra. México: Fondo de Cultura Económico, 1972, p.124

¹⁰¹ López, Eleazar "Teología desde los nombres de Dios" México: Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas, 2014, p 13.

La teología india no está al margen de los movimientos sociales indígenas y, además, ha de fortalecer la espiritualidad india a tal forma que se pueda prescindir de las iglesias y es un riesgo que el verdadero teólogo sabe y debe asumir como lo prevé Monseñor Lozano Barragán, arzobispo emérito de Zacatecas, Méjico, al respecto de la teología india:

De la «Teología india» brotará una nueva iglesia india, con sus nuevos valores, ministerios e instituciones. La evangelización de los misioneros fue incompetente. La evangelización de la Iglesia durante 500 años fue un error, una imposición cultural opresiva. La Iglesia sospecha del indígena y sospecha de su veracidad. La Iglesia debe reconocer que hay varios caminos de salvación; debe reconocer que el camino que Ella propone no es más que uno de tantos. El Cristianismo debe abdicar de su pretensión de ser el camino único, sin que esto signifique que abdica de Jesucristo. El proselitismo consiste en considerar a la Iglesia como la única portadora de salvación y verdad. El cristiano se siente evangelizador y que los demás, pasivamente, deban recibir su mensaje. Así no hay diálogo. El papel de las iglesias es acompañar a los pueblos indios en la formación de la conciencia indígena. No es propiamente salvar al hombre, sino formar su conciencia indígena. La cultura indígena es en sí salvadora. La Iglesia debe renunciar a ser Madre y debe alinearse como hermana de los pueblos indígenas. La Iglesia institucional debe dejar de ser maestra y tornarse alumna del pueblo indio. La Iglesia se ha preocupado más de reproducir sus tradiciones occidentales, que de llevar la

esencia del Evangelio. La Iglesia logró cristianizar a todos, y ahora, para valorar la tradición indígena hay que romper la estructura de la Iglesia, que es muy fuerte. <Se pregunta>: ¿hasta dónde son válidas las estructuras ministeriales actuales de la Iglesia?”¹⁰²

4.2 LA TEOLOGÍA NEGRA ASUME LA ESPIRITUALIDAD AFRO COMO CONSTRUCCIÓN PROCESOS IDENTITARIOS

La realidad de las comunidades afro en todo el continente se presenta como teología emergente, es decir, vivencia de las tradiciones afro que se hace rito, danza y cantos y que se reflexionan desde la pastoral como práctica teológica eclesial y que se reconoce como una de las teologías de la liberación¹⁰³. En Colombia, la realidad de estas comunidades afro ha llevado a las iglesias locales, diócesis y parroquias, a una pastoral comprometida con sus procesos socio-políticos y culturales. En el Chocó y Tumaco, las diócesis están muy comprometidas con estos procesos afro en otros lugares como Cali y Bogotá, y en otras parroquias colombianas, donde hay presencia de creyentes afrodescendientes, las prácticas culturales se manifiestan en la liturgia. En los dos casos se evidencia un naciente agenciamiento de procesos políticos y culturales desde la perspectiva teológica pastoral en cuanto que las diócesis han

¹⁰² Lozano Barragán, Javier “Teología India”. Consultado el 18 de agosto, 2017. Disponible en: http://inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Lozano,_Laondo_teatologia_india.pdf

¹⁰³ Ver capítulo 2 de este trabajo apartado 2.4.

creado agentes de pastoral afrodescendente donde se tratan temas sociales y políticos y se agencian espacios para sacar a las comunidades afro del conflicto armado, contrarrestar todo tipo de discriminación y exclusión racial y , además, velar por el reconocimiento de la espiritualidad afro manifestada en los cantos, los bailes y los ritos funerarios. La pastoral de Tumaco se propuso como misión: “Construir comunidades eclesiales con rostro propio negro (cfr. Juan Pablo II, mensaje a los afro americanos DSD) a partir de su propia organización social, conociendo su historia, afirmando nuestra identidad y viviendo nuestra libertad a la luz de la palabra de Dios”.¹⁰⁴ Por medio o mediante la “Recolección de elementos propios de la cultura, para enriquecer la evangelización, la liturgia y la teología afro colombiana”¹⁰⁵.

De igual manera, la Diócesis de Chocó, desde la Pastoral Afro en conjunto con la Pastoral Social, Pastoral Indígena y con ayudas internacionales y recursos de la diócesis, coordinan temas relacionados con incidencia, exigibilidad, etnodesarrollo, atención a víctimas y visibilización de la problemática minera.¹⁰⁶ Para el CEPAC, Centro de Pastoral Afrocolombiano, con sede en

¹⁰⁴ Diócesis de Tumaco Pastoral Afro. Lineamientos pastorales. Consultado el 18 de agosto, 2017. Disponible en: <https://www.cec.org.co/jurisdicciones/di%C3%B3cesis/di%C3%B3cesis-de-tumaco>

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Centro de Pastoral Afrocolombiano (CEPAC). Informe del padre Sterlin Londoño Palacios Vicario de Pastoral Afro de Quibdó. 2012. Consultado el 20 de agosto, 2017. Disponible en: <http://centrodepastoralafrocolombiana.blogspot.com.co>

Bogotá, la situación del afrodescendiente en Colombia no es ajena a la Nueva Evangelización y desde este sentir defiende los derechos que se han reconocido en la Constitución del 91: con relación a la territorialidad, a la educación y a la defensa de las identidades étnicas.

Con respecto a estas últimas, veo un vacío teológico pastoral en la aceptación de los bailes dentro de la liturgia como manifestaciones culturales de las comunidades afro; que con recelo se ha aceptado al interior del cristianismo las manifestaciones religiosas en prácticas litúrgicas. Aparentemente, la Iglesia Latina (Católicos del Vaticano) desde la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, ha dado luces de esperanza para que cada iglesia particular (diócesis) y local (parroquia) introduzca danzas dentro la celebración litúrgica pero, al mismo tiempo, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos en su **Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia, siguiendo los lineamientos del Cardenal Joseph Aloisius Ratzinger**, recomienda tener cuidado con los cantos y ritmos que no son “connaturales” con la liturgia¹⁰⁷. Desde mi punto de vista, la *Sacrosanctum Concilium* por ser texto conciliar sigue siendo el texto oficial, veamos que dice sobre las costumbres de los pueblos:

¹⁰⁷ Pabloeze. ¿Danza litúrgica? Portal católico. Consultado el 18 de agosto, 2017. Disponible en: <https://www.catholic.net.com>

La Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la Liturgia; por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos. Estudia con simpatía y, si puede, conserva íntegro lo que en las costumbres de los pueblos encuentra que no esté indisolublemente vinculado a supersticiones y errores, y aun a veces lo acepta en la misma Liturgia, con tal que se pueda armonizar con su verdadero y auténtico espíritu litúrgico.¹⁰⁸

La teología sacramental y litúrgica, en relación a los pueblos afrodescendientes, a los indígenas y a los pueblos gitanos o rom, ha de procurar que en las celebraciones litúrgicas se puedan dar manifestaciones culturales como ritmos y danzas en la celebración de la fe. Este acto promueve en los colectivos la identidad cultural y, a la vez, el desarrollo de la decolonilidad del ser en cuanto que con la danza y el canto se adentra en el campo de la subjetividad.¹⁰⁹

La misa Afro, que en ocasiones especiales se celebra en diferentes parroquias del país y con frecuencia en algunas parroquias de Cali, es el escenario donde se favorecen estas manifestaciones culturales y subjetividades como armonía del individuo con su entorno espiritual:

¹⁰⁸ Pablo VI. *Sacrosantum Concilium*, Roma, 1963. Numeral 37.

¹⁰⁹ Cajigas–Rotundo, Juan Camilo “Capoeira Angola: vuelos entre colibríes. Una tecnología de descolonización de la subjetividad”. *Tabula Rasa*. 9 (2008) p.106

La Misa Afro, entonces, tiene fundamentalmente dos vertientes. En primer lugar, es la expresión de nuestra fe, de nuestra identidad como fieles negros, es un espacio de encuentro donde participamos en la fiesta convocada por Dios con todo nuestro ser, cuerpo y alma. Para nosotros los negros y las negras, en efecto, Dios, nuestro Cuerpo y el Espíritu están unidos como un solo ser: somos musicales, somos unitarios. Por eso danzamos: para expresar nuestra alegría y nuestra entrega total al generador de la vida. En segundo lugar, la Misa Afro es un instrumento de evangelización, una oportunidad de dar a conocer a toda la Iglesia el rostro negro de Dios y de enriquecerla " con la riqueza de nuestra cultura", como dice el papa, para que nuestra Iglesia sea de verdad 'católica', o sea, universal, una Iglesia en la cual cada pueblo pueda alabar a Dios desde su espiritualidad, su cultura y su historia, una Iglesia en la cual cada pueblo se sienta en su casa. El pueblo negro, en efecto, tiene una cultura que lo hace diferente a otros pueblos. Entre los elementos de nuestra cultura recordamos nuestras raíces africanas, la armonía con la naturaleza, nuestra tradición oral, el respeto a los mayores, el espíritu comunitario, nuestra fuerza vital que se expresa en la alegría de nuestros cantos y danzas, nuestro espíritu festivo y celebrativo, etc.¹¹⁰

Las iglesias deben estar preparadas para asumir todo tipo de manifestaciones culturales y religiosas. Por ejemplo, en Brasil y en Colombia, la Capoeira poco a

¹¹⁰ Misioneros Afro de Guayaquil "Cantos de ai, Misa Afro" . Centro Afrocolombiano de Espiritualidad y Desarrollo Integral – CAEDI. Revista virtual afrocolombiana. 2014. Consultado el 17 agosto, 2017. Disponible en: <https://sites.google.com/site/caedibogotacendoc/>

poco se va consolidando como una danza espiritual y aunque en sus inicios fue danza de defensa, hoy adquiere estatus de forma espiritual en la manifestación del ser.

4.3 LA TEOLOGÍA FEMINISTA Y DE GÉNERO COMO CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO SOCIAL EN LA BÚSQUEDA DECOLONIAL DEL SER

Todas las reflexiones teológicas que surjan de experiencias de opresión son denominadas teologías de la liberación¹¹¹ de las cuales ya se han hecho mención de en este trabajo, entre ellas la teología feminista¹¹² y de género. Ella pretende transformar los criterios de “identidad” desde lo patriarcal y su construcción como sujeto social desde la búsqueda epistemológica teológica del concepto de mujer y de género. A esta teología la podemos entender en dos formas: la primera, como el derecho de igualdad que reclaman las mujeres a la Iglesia católica de ser ordenas en Ministerios como Diaconisas o Presbíteras (sacerdotisas) y, la segunda forma, como aquella teología feminista que se presenta como una “búsqueda radical de la dignidad y el lugar de la mujer, así como del papel que ha

¹¹¹ Vélez, Olga Consuelo “Teología de la mujer, feminismo y género” en *Theologica Xaveriana*. 140. (2001) p. 549

¹¹² El método de la teología feminista asume el método de la Teología de la Liberación según la teóloga presbiterana Amparo Lerín Cruz en entrevista sobre la Teología Feminista en el programa de análisis “Sacro y Profano”, conducido por el Dr. Bernardo Barraco, fundador del Centro de Estudios de las Religiones en México. Consultado el 31 de julio, 2017. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=6oKPdaQr09g>

de desempeñar y los derechos que ha de ejercer en la Iglesia. Reacciona contra una teología que califica como patriarcal, androcéntrica y unilateral”¹¹³.

En la primera forma, relacionada con los ministerios eclesiales, ha avanzado en algunos grupos cristianos más que en otros, como por ejemplo en el Anglicanismo, en las Iglesias protestantes y algunas Iglesias Católicas que, en las últimas décadas, se han distanciado del Vaticano¹¹⁴. Considero que aun así el tema del patriarcado y la ideología de género como supremacía del hombre no se ha resuelto entre los cristianos, cuestión que sigue influyendo en la cultura latinoamericana. La teología feminista emergente se fundamenta en la segunda forma, es decir, en el reconocimiento de la dignidad de la mujer y así ser liberada de toda dominación y de toda ideología totalizante que pueda estar fundamentada desde la teología.

Para Consuelo Vélez, doctora en Teología de la Pontificia Universidad Católica de Rio, Brasil, y actualmente directora de la Licenciatura en Ciencias Religiosas de Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, en la teología feminista (TF) se distinguen dos corrientes, siendo la más importante la que considera reformista:

¹¹³ Vélez, *op.cit.*, p.547.

¹¹⁴ En algunos de estos grupos de católicos disidentes se ha permitido la Ordenación de la mujer como Presbítera (sacerdotisa) y el matrimonio de los Presbíteros y Obispos. En Colombia hace presencia la Iglesia Apostólica Católica Guadalupana con Obispos y Obispas sacerdotes y sacerdotisas en Cali, Medellín, Bogotá y Tolima.

La segunda corriente apela por una nueva hermenéutica. Postula que a través de la renovación de las ciencias bíblicas la teología feminista puede descubrir elementos del mensaje bíblico hasta ahora no tomados en cuenta o ignorados. Esta postura es conocida como reformista y entre sus representantes podemos nombrar a Phyllis Trible, Elizabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether, Letty Russell. La teología feminista propone dos métodos para la tarea teológica. El método propiamente dicho y la hermenéutica feminista.¹¹⁵

Lo que reflexiona y pretende transformar esta teología es la experiencia de opresión de la mujer a través de la historia y su fundamentación desde los textos bíblicos. En esta perspectiva se realiza una crítica a la autoridad patriarcal de las tradiciones bíblicas y al uso de la misma para someter a la mujer y a la vez para frenar todo intento de liberación de la hegemonía androcéntrica.¹¹⁶ El aporte de esta teología a los procesos socioculturales de liberación la define la misma teóloga Vélez siguiendo el sentir y el pensar de su par Elizabeth Schüssler,¹¹⁷ quien busca dar a la mujer su papel como sujeto de la reflexión teológica:

Es un modelo retórico de proceso interpretativo feminista y crítico para la transformación. Es decir, es una lectura, reconstrucción y práctica teológicocultural que se resiste al androcentrismo y apunta a transformar las relaciones de género.

Pretende reformular los estudios bíblicos en términos retóricos. Consiste en un

¹¹⁵ Vélez, op.cit., p.548.

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 549.

¹¹⁷ Elisabeth Schüssler Fiorenza es una teóloga feminista católica alemana de origen rumano. Es profesora de teología de la Facultad de Teología de Harvard y ocupa la cátedra de Sagrada Escritura e Interpretación

complejo proceso de lectura, reconstrucción y práctica teológica cultural de resistencia y transformación. La comprensión de la retórica como una práctica comunicativa que incluye los intereses, los valores y las cosmovisiones, debe diferenciarse cuidadosamente del uso popular de la palabra. Retórica no significa mera palabrería, sino método de análisis que deja ver que los textos bíblicos y sus interpretaciones sustentan valores teoéticos, opresores o liberadores, prácticas sociopolíticas y cosmovisiones”¹¹⁸.

Esta nueva interpretación o hermenéutica pretende replantear el concepto teológico sobre la mujer y su papel en la sociedad dentro y fuera de la Iglesia debe ser construida por la labor conjunta de la mujer y el hombre. Es decir, esta teología feminista debe ir acompañada del aporte del hombre solo así se estaría asumiendo la alteridad de la mujer; hay un reclamo ética frente a la otredad que representa lo femenino. A las preguntas de las corrientes feministas y de las teorías de género, de la cual hace parte la Teología Feminista, en el marco del sentido y proyecto de vida que Vélez resume en:

¿Cuál es la distancia entre las mujeres y los hombres en cuanto a su desarrollo personal y social? ¿Cuál es la relación entre el desarrollo y el avance de los hombres respecto de las mujeres y de las mujeres respecto de los hombres? ¿Es posible que las relaciones entre los géneros marcadas por el dominio y la opresión, y las formas de ser mujer y ser hombre en las condiciones patriarcales

¹¹⁸ Vélez, op.cit., p. 552.

favorezcan el desarrollo social, la realización de los derechos humanos y el mejoramiento de la calidad de vida?”¹¹⁹

A estas cuestiones y otras posibles que surjan desde la teología de la mujer y de género solo es posible responder desde un agenciamiento de procesos culturales y sociopolíticos con la participación y desde la reflexión del hombre sobre sí mismo y la mujer:

En realidad la perspectiva de género implica el análisis de la cosmovisión masculina y femenina en cada sociedad, Estado y cultura. Además implica indagar sobre las profundas y complejas causas y los procesos históricos que origina la cosmovisión patriarcal del mundo. En definitiva, lleva al cuestionamiento profundo del género masculino y de los poderes institucionales vistos desde la visión patriarcal.¹²⁰

De esta manera, la teología feminista que puede alcanzar su cometido de ser mediadora en procesos teológicos de independización:

Intenta asumir esta mediación para construir una teología que permita, de una parte, luchar contra toda exclusión y, de otra, reconocer y preservar la diversidad;

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 562.

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 563.

una teología que favorezca el fin de la intolerancia y la construcción de la mutua aceptación basada en el reconocimiento de la equivalencia humana: de hombres y mujeres con igual reconocimiento de su dignidad, diversos en sus características personales, protagonistas de la historia humana, tanto en la sociedad como en la Iglesia.¹²¹

A propósito, uno de los alcances de la teología feminista, según la teóloga Amparo Lerin Cruz, es la atención a la mujer en los grupos más vulnerables como la mujer pobre, la mujer indígena y la mujer afrodescendiente, y responder a sus necesidades de acuerdo a su imaginario de Dios, qué dice la divinidad sobre la exclusión de las mujeres¹²².

Como conclusión de este capítulo señalo que el reconocimiento de estas teologías: la teología india, la teología afrodescendiente y la teología feminista, o de cualquier otra teología de contexto o emergente, requiere asumir con responsabilidad al hombre mismo y sus circunstancias en el contexto como el lugar teológico desde donde debe partir una reflexión teológica que se interese por el ser humano. Tal responsabilidad implica que el método y la finalidad de dicha teología tengan como punto de partida y de llegada la alteridad/otredad de la

¹²¹ *Ibíd.*

¹²² Lerin, Amparo “Teología Feminista” entrevista en el programa de análisis “Sacro y Profano”, conducido por el Dr. Bernardo Barraco, fundador del Centro de Estudios de las Religiones en México. Consultado el 31 de julio, 2017. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=6oKPdaQr09g>

proximidad; así, para la teología india y afro, se parte de la identidad indígena y afro y se debe llegar a los valores de las dos culturas, de esta manera, y solo así, los procesos sociopolíticos y culturales son emancipatorios hacia la libertad y la justicia. Así mismo, en la teología feminista se parte del reconocimiento de la mujer y debe llegar a sus derechos en términos de equidad para alcanzar la justicia: responsabilidad a la alteridad que representa.

Si los cristianos (católicos y protestantes) en Latinoamérica, al asumir las teologías emergentes no lo hacen con la responsabilidad que reclama el ser humano desde dichos contextos, seguirán haciendo proselitismo desde una inculturización religiosa alejada de la sensibilidad, que es proximidad, y a la vez harán caso omiso a sus dimensiones éticas, sociales y antropológicas que les demanda. Sin estas dimensiones, los valores de justicia y solidaridad permanecerán ausentes en algunos sectores del cristianismo. Además, desproveerán a las comunidades y al individuo de toda esperanza y de todo futuro que desde la paz escatológica se pueda construir.¹²³ construcción de futuro fuera de toda fundamentación ontológica del ser y, desde luego, apartada de toda ontoteología, o teología racional donde la significación del hombre no parte del rostro, teología del rostro.

¹²³ Levinas, *Totalidad e Infinito*, op.cit.,p.14.

De esta manera, al asumir las teologías india, afrodescendiente y feminista, donde cada una y en su conjunto aportan a los procesos latinoamericanos de liberación en sus contextos sociopolíticos y culturales, debe tenerse en cuenta en no caer en un “sistema ético” de tolerancia sino en una responsabilidad teológica que inicia con el reconocimiento del otro desde una nueva hermenéutica de los textos bíblicos, en aras a descubrir la sensibilidad religiosa, como propone la teología política que fundamenta la escatología:

La religión bíblica de la sensibilidad para el sufrimiento no habla principalmente de un moral, sino de una esperanza; su discurso sobre Dios no hunde sus raíces en una ética, sino en una escatología.¹²⁴

De este modo, desde la ética escatológica como manifestación del hombre desde el rostro, es pertinente reconocer que estas teologías (el rostro del indígena, del afrodescendiente y de la mujer) se distancian de todo proyecto teológico idealista donde el discurso es sobre Dios y sobre una porción del género humano que desde su ontología presenta a la divinidad ajena ante el rostro humano (la teología al servicio de todo sistema como Totalitario). Aquí la hermenéutica bíblica carece de toda compasión, contrastando con el mensaje de amor del Evangelio.¹²⁵

¹²⁴ Metz, *Dios y Tiempo. Nueva teología política. op.cit., p.231.*

¹²⁵ La Compasión como clave hermenéutica del texto bíblico y como elemento en el proceso científico son parte esencial de la ética propuesta por Levinas. Según Abi Doukhan, Compasión

Llama profundamente la atención cómo la ética en términos de metafísica o filosofía primera que fundamenta la ética escatológica, preserva a la Teología de ser el palo en la rueda para el desarrollo de las teologías de contextos que en América Latina se consolidan gestando procesos emancipadores. “Teologías otras” como resultado de escuchar los clamores del otro, el extranjero, el pobre, el indígena, el afro, la mujer...etc. Voces y lamentos que, olvidados por los “Totalitarismos, no cesan de gritar: “heme aquí”. Clamores que van siendo escuchados y reconocidos:

Hoy hay una tendencia que permite que las voces olvidadas se escuchen en la comunidad científica o religiosa; pero todos los argumentos dados para ello son argumentos éticos. Es en aras de la ética que estas voces necesitan escucharse, a favor de estas personas marginadas y alienadas. Buscamos mostrarles respeto, mostrarles que su sabiduría también es valiosa. Lo que esta admirable tendencia no ha advertido es que estas voces necesitan escucharse hoy en aras de la *verdad*. Lo que Levinas nos enseña es que no puede haber auténtico conocimiento científico o teológico sin la inclusión de estas voces olvidadas y disidentes.¹²⁶

que se deriva del amor predicado por los evangelios. Cf. Doukhan , Abi. “Hacia una hermenéutica de la composición: Levinas y la verdad bíblica” Ponencia presentada en las VII Jornadas Nacionales Emmanuel Levinas . Popayán: Universidad del Cauca, 2015

¹²⁶ *Ibíd.*

Al tenor de estas voces, la teología fundamentada en la ética escatológica apela a una hermenéutica del texto bíblico donde no se sacrifique al ser humano y donde la justicia haga conexión con la revelación en la hermenéutica bíblica. No habría que escoger entre principios o líneas de interpretación exégetica sino que la justicia - no exclusión- , como responsabilidad para con el otro, sería el punto de partida. Este argumento corresponde muy bien a lo que Abi Doukhan propone como sentar a la mesa hermenéutica en el caso de la mujer, pero que aquí extiende a la cultura indígena, a las comunidades afro, es decir, a la pluralidad de identidades que conforman la población latinoamericana. Veamos como lo expresa Doukhan:

Ciertamente, creo que la teología se vería mejor si se permitiera que las minorías y las mujeres estuvieran en la mesa hermenéutica; quizás podríamos redescubrir que el mensaje esencial del Cristianismo es menos acerca de los valores conservadores que acerca del alivio del sufrimiento y la pobreza. En cuanto a la inclusión de las mujeres en la investigación teológica, abriría nuevos horizontes de pensamiento acerca de las relaciones de género, conduciendo al redescubrimiento de textos olvidados tales como los magníficos pasajes sobre la creación de la mujer en el libro del Génesis, el libro de Ester o el Cantar de los Cantares que enfatizan la amistad mutua más que la sumisión de un género al otro.¹²⁷

¹²⁷ *Ibíd.*

Paralelamente a este llamado de Doukhan, en algunos sectores del catolicismo ya se habla de un nuevo método referido a la hermenéutica bíblica obedeciendo al proyecto de Nueva Evangelización:

La metodología teológica mira también el *destinatario*, razón por la cual se preocupa por aplicar unas reglas que sirvan para comunicar adecuadamente los resultados de su reflexión. En otras palabras, el método debe ayudar a que se puedan encontrar razones para creer y motivos para tomar en consideración el desafío de la fe.¹²⁸

Concluamos, entonces que con la escucha y la acogida desde la responsabilidad teológica las pretensiones de renovación de la Iglesia y su preocupación por los desafíos ante las comunidades se harán praxis y advendrá el nacimiento de “un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia”.¹²⁹

¹²⁸ Ruíz, *op.cit.*, p. 133.

¹²⁹ Pablo VI, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. 1965. Numeral: 55.

A MODO DE CONCLUSIÓN: TEOLOGÍA EN LA ESPERANZA, TEOLOGÍA DEL ROSTRO

CONCLUSIONES GENERALES

Ante los totalitarismos que ocultan las dimensiones y las necesidades humanas en pro de políticas del poder, fundamentados por racionalidades ontológicas y epistémicas ejemplarizantes, aparece la escatología levinasiana como respuesta al clamor del ser humano que, dominado, sometido, esclavizado, oculto, apocado y excluido, reclama un lugar, su lugar, en su historia: su presente y su futuro en términos de justicia y responsabilidad. Pensar en el presente del ser humano, en su contexto, su circunstancia y mirar con esperanza su porvenir, que en algunas circunstancias no se ve porvenir y en algunos casos se visualiza la debacle y la deshumanización, implica revisar qué tipo de relaciones se están construyendo y dichas relaciones a qué matrices de poder obedecen. Para Levinas, el “heme aquí” de la alteridad/otredad humana representa el punto de partida de toda relación, de todo intento de verdad, de toda búsqueda epistemológica: de toda construcción de futuro. La esperanza del hombre que reposa en la armonía, en el bienestar, en la paz escatológica que proviene de la ética como filosofía primera: la ética que fundamenta toda relación y todas las acciones humanas.

Ahora bien, en el ámbito cristiano, el hombre y la sociedad que hunde sus esperanzas en las relaciones dadas por las enseñanzas bíblicas, aparece la Teología Política como crítica social y como autocrítica eclesial en favor de una doctrina social como parte de la misión de la Iglesia, línea de pensamiento de J.B. Metz. Esta pretensión de la Teología Política ha de enmarcarse dentro la ética y alejarse de toda teoría política del poder que fundamente teocracias y/o sectores políticos que no responden a la realidad social del hombre. El Cristianismo, en la medida que asuma la situación histórica y cultural como apoyo a una cultura de sensibilidad desde la cual parte la Teología Política, asume el principio escatológico presente en el mensaje del Evangelio de Jesús. En consonancia con el pensamiento de Levinas, Metz reconoce que el rostro del extraño a nosotros es la voz que interpela a la responsabilidad que me merece y que nos introduce en una lógica de la alteridad, en una cultura del reconocimiento de los otros. En esta perspectiva, puede afirmarse que en la ética que necesita la Teología Política es en sí misma una ética escatológica que yo considero “escatología del rostro”. Esta conclusión, escatología del rostro, es muy importante para comprender la propuesta de una nueva hermenéutica bíblica como propone Metz para la nueva Teología Política; es desde el rostro que el discurso de la Nueva Teología hace su reflexión. Por lo tanto, toda **teología de esperanza** debe partir desde el hombre que desde su rostro clama: ***Heme aquí. Ten compasión de mí. Busco tu misericordia.***

La compasión y la misericordia que reclaman los rostros dominados, sometidos, excluidos e invisibilizados, es la hermenéutica y relectura de la **justicia, de la solidaridad, de lo político, de lo epistémico, de lo ético, de lo religioso y de lo social**. Reclamo hermenéutico que incluye nuevas interpretaciones de los textos bíblicos para que, desde lo Teológico, se acompañen procesos de liberación sociopolíticos y culturales como en su momento lo planteó y desarrollo Gustavo Gutiérrez desde su Teología de la liberación y, además, haya reconocimiento a las personas discriminadas por su condición de mujer, de indio, de afro, de pobre o marginada por su orientación sexual, entre otras. Acompañamiento teológico o teología de contexto generados por lugares teológicos concretos: **los rostros**. Una de las conclusiones de este trabajo, además de que la ética debe ser escatológica, es proponer a los rostros como aquellos lugares teológicos y como criterio hermenéutico desde donde se desprenden las teologías liberadoras. No podemos hablar de una pastoral auténticamente liberadora si en la teología que la fundamente no existen criterios hermenéuticos que cambien el paradigma de la realidad que se está abordando. Estos criterios de interpretación deben plantearse desde las comunidades, unidas a los jefes de las iglesias mismas (católica y protestante) y no solo desde los jefes. Las teologías de contexto o emergentes inician desde los mismos lugares teológicos y se desarrollan cuando no se presuponen verdades universales que impiden el abajamiento que el contexto del cara a cara me ordena¹³⁰. Desde la ética escatológica se espera el

¹³⁰ Levinas, *Totalidad e Infinito*. Op.cít. p. 285.

día en que ya nadie tenga que marchar por su reconocimiento, por ser visibilizado, por su lugar, por su dignidad.

Podemos decir que con el reconocimiento de la alteridad del rostro, en América Latina se ha venido desarrollando paulatinamente una reflexión teológica desde el acontecer indígena, afro y de género que, desde la Teología Política como Ética Escatológica, deja a atrás toda racionalidad ejemplarizante, recuperando otros saberes, cosmovisiones, teologías otras, alejándose de eurocentrismos y toda matriz colonial. Mirándolo así, en la acción política del cristiano, en los procesos transformadores del orden social, se retroalimentan, refuerzan y apoyan mutuamente la ética escatológica, la teología política y las teologías liberadoras o de contexto.

Finalmente, dada la complejidad del cristianismo y el arraigo en la ontoteología y las hermenéuticas literales que cobran cada día mayor fuerza con el florecimiento de las iglesias cristianas de corte “evangélica” y con sectores radicales del catolicismo, es posible que el papel de la escatología se reduzca solo a su dimensión apocalíptica y milenarista opacando cada vez más sus dimensiones afectivas, sociales, espirituales, políticas y ético-morales. ¿Hasta qué punto las iglesias y el cristianismo en general están dispuestas a asumir dinámicas de renovación que partan desde una hermenéutica escatológica? ¿Hasta qué punto,

por el abandono de una teología del rostro, se sigue sacrificando al ser humano imposibilitando procesos emancipadores? Probablemente estas notas propicien reflexiones sobre nuevas corrientes escatológicas y la búsqueda de una teología del rostro como criterio hermenéutico. O al menos la posibilidad de buscar otras teologías que den esperanza al ser humano.

BIBLIOGRAFÍA.

- CAJIGAS–ROTUNDO, Juan Camilo Capoeira Angola: vuelos entre colibríes. Una tecnología de descolonización de la subjetividad. *Tabula Rasa*. Bogotá. 9 (2008) pp. 103 – 115.
- CARAM, María José “Los pueblos indígenas y el dialogo con la fe cristina” en Teología de la liberación en perspectiva. Tomo I. Congreso Continental de Teología. Montevideo: Doble Clip, 2012.
- CENTRO DE PASTORAL AFROCOLOMBIANO (CEPAC) Informe del padre Sterlin Londoño Palacios Vicario de Pastoral Afro de Quibdo. 2012
- CONE, James “Teología Negra” *Selecciones de Teología*, 14 (55) (1975) sin paginar. Consultado el 22 de agosto de 2017. Disponible en: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol14/55/055_cone
- DE ROUX . Rodolfo “ El método como problema” *Theologica Xaveriana*. 153. (2005), pp. 53 -62.
- DIOCESIS de Tumaco Pastoral Afro. Lineamientos pastorales. Consultado el 18 de agosto, 2017. Disponible en: <https://www.cec.org.co/jurisdicciones/di%C3%B3cesis/di%C3%B3cesis-de-tumaco>

- DOUKHAN, Abi “*Hacia una hermenéutica de la composición: Levinas y la verdad bíblica*” Ponencia presentada en las VII Jornadas Nacionales Emmanuel Levinas . Popayán: Universidad del Cauca, 2015
- DUSSEL, Enrique “Lo político en Levinas” *Signos filosóficos*, núm. 9, (2003), pp. 111-132
- GALEANO, Adolfo “La teología en América Latina” *Tensiones y conflictos de la Teología en su historia*. Bogotá: San Pablo, 2008. pp. 137 -218
- GOERTZ Stephan “Una forma de amor: Para un cambio de perspectivas en la valoración de la homosexualidad” *Selecciones de Teología*, 54/215. (2015). pp.163-170
- GORSKI, JUAN F. “El desarrollo histórico de la “Teología india” y su aporte a la inculturación del Evangelio” *Desarrollo histórico de la Teología India*. Quito: Abya-Yala, 1998.
- GUTIERREZ, Gustavo *Teología de la Liberación, Pespectivas*. Salamanca: Sígueme. 1990.
- GUTIÉRREZ, Gustavo “Evangelio y praxis de liberación” *Selecciones de Teología*. 12 (45)1973. Consultado el 22 de agosto de 2017. Disponibles en:
http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol12/45/045_gutierrez.pdf

- LERIN CRUZ, Amparo “Teología Feminista” entrevista “Sacro y Profano”, Centro de Estudios de las Religiones en México. Consultado el 31 de julio, 2017. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=6oKPdaQr09g>
- LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987
- _____ *Ética e Infinito*. Madrid: editorial Antonio Machado, 1991
- _____ *Totalidad e Infinito*. Ensayo sobre la exterioridad. Salamanca: Sígueme, 2012
- LOPEZ, Eleazar “Teología desde los nombres de Dios” Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas México, 2014.
- METZ, Johann Baptista *En Dios y Tiempo: Nueva Teología Política*. Madrid: Trotta, 2002
- Misioneros Afro de Guayaquil “Cantos de ai, Misa Afro” . CAEDI Centro Afrocolombiano de Espiritualidad y Desarrollo Integral. Bogotá. 2014
- MOLTMAN, Jurgen. *Teología de la Esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1989
- LOZANO BARRAGÁN, Javier “Teologa India”. Consultado el 18 de agosto, 2017. Disponible en: http://inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Lozano,_Laondo_teologia_india.pdf

- PABLO VI Carta Encíclica *Populorum progressio*. Roma. 1967 numeral 6.
- PABLO VI Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. 1965.
- PABLO VI SACROSANTUM CONCILIUM. Roma, 1963
- PABLOEZE. ¿Danza litúrgica? Disponible en: www.catholic.net
- PICAZA, Xavier y Silanes, Nereo. “El Dios cristiano” *Diccionario teológico*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992.
- RAHNER, Karl “Antropología Teológica. Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo” *Escritos de Teología*. tomo VI. Madrid: Taurus, 1969. pp. 271 -292
- ROJAS SALAZAR, Marilú “Teología Feminista de la Liberación” Revista electrónica Ibero publicaciones. 39.Ciudad de México. 2015. Disponible en: http://revistas.ibero.mx/ibero/articulo_detalle.php?id_volumen=25&id_articulo=431
- RUIZ ARENAS, Octavio “La resurrección de Jesús” *Jesús Epifanía del amor del Padre*. Bogotá: CELAM,1994. pp. 479 -518
- _____ “Teología India, una reflexión cristiana desde la sabiduría indígena” *Theológica Xaveriana*, 145,2003, pp. 113-143

- SCHILLEBEECKX, Edward “las experiencias, sometidas a la crítica de las historias de sufrimiento” *Los hombres relatos de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1995. Pp. 161-169
- SEGUNDO, Juan Luis “Las dos Teologías de la Liberación” *Selecciones de Teología*. 25 (1986) pp. 149-161
- SOBRINO, Jon *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la ecclesiólogía*. Santander: Sal Terrae, 1981
- TAMAYO, Juan José Para comprender la Teología de la Liberación. Navarra: Verbo Divino, 1989.
- VARGAS, Germán *La puesta en vilo de las humanidades: juego y resistencia*. Revista Colombiana de Educación (72) (2017) pp.39-63
- VELEZ, Olga Consuelo “Teología de la mujer, feminismo y género” *Theologica Xaveriana*. 140. (2001) pp. 545-563