

**DESAFÍOS DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN  
AL PRIMER MUNDO**

**JUAN JOSÉ TAMAYO**

**Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones de la Universidad  
Carlos III de Madrid y Secretario General de la Asociación de teólogos y Teólogas**

**Juan XXIII**

**¿Ha muerto la teología de la liberación?**

En unas declaraciones con motivo del estreno en España de su película *Vicky, Cristina, Barcelona*, Woody Allen osó afirmar no sin cierto sentido del humor: “Ha muerto Dios, ha muerto Marx, ha muerto Nietzsche, ha muerto la teología de la liberación y yo no gozo de buena salud”. Efectivamente por esos días Woody Allen sufría una pasajera afección gripal, de la que pronto se recuperaría.

¿Es verdad que ha muerto la teología de la liberación? Por doquier se oye esta pregunta, sobre todo en el Primer Mundo, pero también en el Tercer Mundo. Y cada vez de manera más persistente. A decir verdad, la pregunta puede estar justificada por el velo de silencio que se tiende sobre ella. A esto cabe añadir que la expresión “teología de la liberación” apenas aparece ya en los títulos de los libros, a diferencia de la proliferación con que aparecía en las décadas anteriores. Y ya se sabe: aquello de lo que no se habla no existe, y menos si no está en los escaparates de las librerías. Pareciera que se la hubiere llevado por delante el huracán de la globalización, sin dejar ni huella de su nombre, o que hubiera sido absorbida por el pensamiento único. Y todo, en un acto de rendición incondicional, sin ofrecer resistencia.

Hay, incluso, quienes la sitúan arteramente en la órbita del socialismo real y creen que ha caído fulminantemente como cayó el muro de Berlín y que, como éste, se ha convertido en un resto del pasado que se visita reverencialmente con el deseo de que no vuelva a construirse.

Si a esto añadimos las operaciones de acoso y derribo, casi desde su nacimiento hace cuarenta años, de que ha sido objeto por parte del Vaticano, e incluso del Pentágono, que en esta causa han demostrado una sospechosa complicidad, no es de extrañar que la muerte de la TL sea considerada hoy por muchos un hecho incuestionable y no sólo una pregunta inquietante.

Las cosas son, sin embargo, más complejas. Se presenta como afirmaciones probadas lo que no más que deseos y juicios de valor de sus adversarios u opiniones de aparente rigor científico, pero que no resisten la comprobación de los hechos. Porque ni la globalización ha logrado someter a la TL a su lógica excluyente, ni el pensamiento único ha conseguido domesticar la impenitente función crítica de dicha teología, ni su suerte estuvo nunca asociada a la del socialismo real.

El Vaticano, en su particular campaña contra la TL, llegó a acusarla de utilizar una hermenéutica racionalista, de haber aceptado préstamos del marxismo acríticamente, de haber introducido la lucha de clases en la Iglesia y de reducir la salvación cristiana a un proyecto de liberación política.

Las gruesas condenas de antaño, que más que descripciones objetivas o críticas razonables, eran simple caricatura y que cualquier parecido con la realidad era coincidencia, siguen repitiéndose hoy con la misma inmoderación verbal y similar falta de rigor intelectual. Coincidiendo con la conmemoración del veinticinco aniversario de la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la teología de la liberación *Libertatis nuntius* (06-08-1984). Benedicto XVI ha vuelto a condenar la teología de la liberación de manera tan despiadada e inmisericorde como hiciera el *Syllabus*, de Pío IX, con los errores modernos. Así lo hizo en diciembre de 2009 ante un grupo de obispos brasileños: "Suplico a cuantos en algún modo se sientan atraídos, envueltos o involucrados por *ciertos principios engañosos de la teología de la liberación* –dijo-, que se confronten nuevamente con la referida Instrucción". La Instrucción advertía sobre "los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y la vida cristiana, que implican ciertas formas de TL que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista".

A juicio de Benedicto XVI, la TL ha provocado consecuencias "más o menos visibles", como "rebelión, división, disenso, ofensa y anarquía", ha creado entre las comunidades diocesanas "gran sufrimiento o grave pérdida de fuerzas vivas". Sus "graves consecuencias ideológicas –agregó– "conducen inevitablemente a traicionar la causa de los pobres"

Yo creo que tanto el velo de silencio que se tiende sobre la TL como las críticas vertidas contra ella lo que hacen es negar la evidencia. Y la evidencia es que sigue viva y activa en el nuevo escenario político y religiosos de América Latina. Más aún, ha trascendido el escenario geocultural latinoamericano y se ha convertido en una gran corriente de pensamiento de alcance mundial con numerosas ramificaciones atendiendo a las señas de identidad de cada continente o región del mundo. Bien puede afirmarse que se trata ya de una teología universal al tiempo que intercultural e interreligiosa. O, para ser más precisos, es una teología cuya universalidad se expresa cultural, étnica y religiosa polifónicamente.

La TL ha desenmascarado los efectos destructivos, devastadores, mejor, de la globalización neoliberal en la economía, la política, el tejido social y el medio ambiente, ha opuesto resistencia al pensamiento único, desmintiendo sus falaces verdades universales, y se ha mostrado siempre crítica del socialismo real, abogando por un socialismo democrático.

Los frecuentes viajes a América Latina me han permitido confirmar la vitalidad y el dinamismo de la TL. Su método, caracterizado por la doble mediación, socioanalítica y hermenéutica, y la orientación hacia la praxis, están muy presentes en los diferentes ámbitos de la vida religiosa y social: comunidades de base, movimientos cristianos proféticos, sacerdotes, religiosos y religiosas, obispos, movimientos sociales, organizaciones de derechos humanos, colectivos de educación popular a través del método de concientización de Paulo Freire, gobiernos regionales o nacionales, etc. La TL constituye hoy, a mi juicio, un método muy seguido entre las teólogas y los teólogos latinoamericanos, y sus aportaciones son reconocidas y tenidas en cuenta por los antropólogos, sociólogos del derecho, científicos sociales y expertos en ciencia política, sobre todo en el Tercer Mundo.

La TL no se limita a repetir miméticamente lo dicho y escrito por sus fundadores hace cuarenta años. Intenta, más bien, responder a los nuevos desafíos de manera crítica y creativa, sin renunciar al impulso ético-profético originario, pero sin quedarse en las formulaciones fundacionales que, como las actuales, son relativas.

En América Latina hoy se elabora la TL a partir de los nuevos sujetos que están emergiendo con fuerza y protagonizan los cambios estructurales, guiándolos en dirección a la transformación de las estructuras y al despertar de las plurales subjetividades en interacción. Coincido a este respecto con la antropóloga mexicana Marcela Lagarde en que "los nuevos sujetos, con sus antiguas y nuevas historias y sus rostros cambiantes, develan las varias formas de la enajenación y luchan por eliminar las prácticas, las relaciones y la cultura que generan opresión y miseria. Enfrentan de manera dramática la adversidad y destinan nuevos esfuerzos sociales para convencer, ser escuchados y dialogar. Es notable que a pesar de las normas y de los pactos de poder que los excluyen, esos nuevos sujetos han alcanzado logros enormes aunque todavía sean insuficientes". Estos sujetos son conscientes de que el actual modelo de desarrollo neoliberal, globalizador, radicalmente injusto y uniforme, no sólo no les proporciona posibilidades de mejora, sino que les somete a un proceso de marginación y exclusión crecientes. En suma, la muerte de la TL expresa más bien el deseo de sus adversarios que su estado real de salud.

Lo que pasa es que la opinión pública, no pocos movimientos sociales y algunos colectivos eclesiales se ha quedado con la foto fija de finales de los años sesenta y principios de los setenta del siglo pasado, de los inicios de la TL y de sus figuras estelares: Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea, Juan Luis Segundo, José Comblin, y más tarde Hugo Assmann, Leonardo Boff, Ion Sobrino, Ignacio Ellacuría y otros. Su nacimiento tenía lugar en uno de los momentos de más alta temperatura utópica: despertar del Tercer Mundo, mayo del 68, primavera de Praga, revolución de los derechos civiles, Medellín, vigésimo aniversario de la declaración de los derechos humanos, revolución cubana, teoría de la dependencia, primavera eclesial con el Vaticano II y las diferentes Conferencias del Consejo Mundial de Iglesias. Fenómenos todos ellos grabados en el imaginario colectivo, también en el religioso de América Latina.

Es en ese contexto tan esperanzador en el que surge la TL en América Latina, la primera corriente teológica o una de las primeras nacida en el Tercer Mundo con identidad, metodología y espiritualidad propias como respuesta a los desafíos del continente latinoamericano. Ésta ha sido sin duda una de las principales aportaciones al cristianismo, a las iglesias, a la teología, a los movimientos sociales e incluso a las ciencias sociales.

Pero no podemos quedarnos en la foto fija de los inicios. La TL no es una teología de hoja perenne, ni se mueve en el horizonte de la razón pura, sino que piensa la realidad y la fe en el horizonte de la razón práctica, se reformula en el terreno de la razón crítica y se vive en el contexto de los procesos históricos de liberación a partir de los nuevos sujetos de transformación social. Se mueve en el terreno de la ortopraxis y no de la rígida ortodoxia. No es una teología de sacristía, ni se elabora en los lugares de culto al margen de la vida, sino una teología de la calle, de la realidad histórica, que intenta responder a los desafíos, las preguntas, las interpelaciones y los problemas más acuciantes de los hombres y mujeres de nuestro tiempo, sobre todo de las mayorías populares oprimidas. Se trata, en fin, de una teología *in fieri* fiel a su intuición primera, la opción por los pobres, pero atenta a los signos cambiantes de los tiempos.

El nuevo paradigma de la teología latinoamericana de la liberación cuestiona desde sus cimientos la metodología teológica, tanto la tradicional como la moderna, interpela a nivel personal en lo más profundo de la experiencia humana, cuestiona modos de ser y de vida instalados en el orden establecido, tanto sociopolítico como religioso, y plantea importantes *desafíos a las iglesias y a las sociedades del Primer Mundo*. A continuación voy a exponer algunos de los más importantes, teniendo en cuenta el testimonio de monseñor Leónidas Proaño, que sigue iluminando el itinerario de los cristianos y cristianas del siglo XXI.

## **Del individualismo a la comunidad**

Una de las características de la modernidad europea ha sido la afirmación del individuo y la defensa de la persona como sujeto. Se trata de una propuesta auténticamente revolucionaria. Pero la derivación última ha sido el *individualismo*, que ha terminado por negar el principio de alteridad y el carácter comunitario de la persona. La libertad individual se entiende como valor absoluto sin dimensión social. El fruto de la libertad individual es la libre iniciativa, que desemboca en libre mercado y, a la postre, en mercado único y pensamiento único. Desaparece toda posibilidad de elegir. La libre iniciativa genera una competitividad feroz y agresiva, que se orienta a la propia superación y al éxito individual y desemboca en el “sálvese quien pueda”.

La consecuencia es el culto al dinero convertido en ídolo, al que se le rinde culto y se le ofrecen sacrificios de vidas humanas, las de los pobres, y de la naturaleza en la modalidad de tala de bosques, contaminación del aire, adulteración de los alimentos, etc.

El neoliberalismo tiene una concepción insolidaria de la existencia, que da lugar a la creación de franjas cada vez más anchas y de simas cada vez más profundas de marginación. El principio moral de la actividad económica es el propio interés. Considera la justicia social como fruto de la superstición y como pretexto para coaccionar. El altruismo, que está en la base de la justicia social, es, para el neoliberalismo, una actitud de grupos cerrados, no verdadera política social.

Frente a la reclusión del ser humano en el individualismo insolidario, la TL muestra una gran sensibilidad hacia el carácter comunitario de la existencia humana y la dimensión solidaria que emana directamente de la fe cristiana, cuya expresión más viva son las *comunidades eclesiales de base*, ámbito privilegiado para la experiencia religiosa, cauce organizativo de relaciones simétricas e igualitarias y espacio de visibilidad no jerarquizado. A partir de la vivencia comunitaria, el cristianismo latinoamericano está contribuyendo eficazmente a reconstruir las alteridades negadas: culturas pisoteadas, mujeres discriminadas, clases expoliadas, razas sojuzgadas y religiones olvidadas. El sujeto de la fe, no se olvide, es el yo como hermano y hermana.

La ética que emana de dicha concepción comunitaria de la vida se caracteriza por la liberación, la justicia, la gratuidad, la alteridad, la hospitalidad, la fraternidad-sororidad, la paz, la vida, la incompatibilidad entre Dios y el dinero, etc. La experiencia de la pobreza es el lugar privilegiado para vivir la comunidad, para practicar la solidaridad, para aprender la fraternidad, para sentir la amistad. Así lo reconoció, lo vivió y lo formuló monseñor Proaño: “Aprendí lo que es la sencilla fraternidad entre los pobres: poner en práctica una generosa y delicada mutua entre vecinos. Los pobres sienten casi espontáneamente la solidaridad con otros pobres, con todos los que sufren. También la amistad es un don y este don viene acompañado de un mensaje (Mt 25,34-40). Los ricos se vuelven egoístas. El inicio de las comunidades de base en el Brasil se debe a esta filosofía popular, la filosofía de los pobres... Los pobres viven más fácilmente la vocación comunitaria”<sup>1</sup>.

El concilio Vaticano II (1962-1965), en el que participó siendo un joven obispo, le ayudó a descubrir la dimensión comunitaria de la Iglesia. A partir de los textos conciliares tomó conciencia de necesidad de transformar radicalmente la Iglesia renunciando a su carácter piramidal y asumiendo su dimensión comunitaria. Y con la toma de conciencia, la autocrítica: “Comprendí que los sacerdotes habíamos sido acaparadores de todos los carismas en la Iglesia, que nos habíamos convertido, en vez de servidores, en dominadores del pueblo y que los laicos estaban llamados a jugar un papel preponderante”<sup>2</sup>.

Proaño recuerda a este respecto con especial interés la centralidad que la Conferencia Episcopal de Medellín reconoce a las comunidades de base como forma de estructuración, principio de organización de la Iglesia, ámbito privilegiado de evangelización y cauce de promoción: “La vivencia de la comunión a que ha sido llamado, debe encontrarla el cristiano en su ‘comunidad de base’: es decir, una comunidad local o ambiental, que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo, y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros... Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial y foco de evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Leónidas E. Proaño Villalba, *Creo en el pueblo y en la comunidad*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1977, p. 14 y 18.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>3</sup> “Pastoral de conjunto”, en Documentos de Medellín, n. 10.

El ideal expresado tan nítidamente en Medellín se hizo realidad en la diócesis de Riobamba en el hogar de Santa Cruz, maravillosa experiencia de vida comunitaria forjada durante casi treinta años a partir de una amistad auténtica y profunda, indispensable para una vida y una pastoral comunitarias, no sin dificultades que hubo que vencer y de conflictos que hubo que encauzar.

## **2. De la civilización de la riqueza a la cultura de la austeridad**

El neo-liberalismo económico y político, que ha triunfado en las sociedades desarrolladas y se impone cada vez con más fuerza en América Latina, propicia una civilización de la riqueza sustentada en tres pilares: la acumulación privada del capital como base fundamental del desarrollo (crecimiento), la posesión individual como base fundamental de la autoafirmación y el consumismo como base de la propia seguridad. Père Casaldàliga define con razón el neoliberalismo como la gran blasfemia de nuestro tiempo.

La TL cuestiona de raíz la civilización de la riqueza propuesta por el neo-liberalismo, porque es *discriminatoria y selectiva* y, en consecuencia, *no universalizable*. Propone como alternativa una "civilización de la austeridad compartida", según la certera formulación de Ion Sobrino e Ignacio Ellacuría. El motor de dicha civilización no puede ser la acumulación de bienes y el disfrute individual de la riqueza, sino la satisfacción de las necesidades básicas y la solidaridad compartida.

El paso de una civilización de la riqueza a una cultura de la austeridad compartida conlleva la puesta en marcha de lo que Metz llama una "revolución antropológica"<sup>4</sup>, que exige:

---

<sup>4</sup> Cf. Johann Baptist Metz, *Más allá de la religión burguesa*, Sígueme, Salamanca, 1982.



- liberarnos de nuestra riqueza y bienestar sobreabundantes y optar por una cultura del compartir;

- liberarnos de nuestro consumo, en el que terminamos por consumirnos nosotros mismos, y optar por la austeridad;

- liberarnos de nuestra prepotencia, que nos hace fuertes ante los demás pero impotentes ante nosotros mismos, y optar por la virtud que se afirma en la debilidad;

- liberarnos de nuestro dominio sobre los otros, a quienes solemos tratar como objetos de uso y disfrute, y sobre la naturaleza, de la que nos apropiamos como si se tratara de un bien sin dueño, y optar por unas relaciones simétricas y no opresivas;

- liberarnos de nuestra apatía ante el dolor humano, ante el sufrimiento de las víctimas, y optar por la misericordia y la compasión con las personas que sufren;

- liberarnos de nuestra supuesta inocencia ética, de nuestra falsa neutralidad política y de nuestra tendencia a lavarnos las manos ante los problemas del mundo, y comprometernos en la vida política, en los movimientos sociales y en cuantas organizaciones trabajan por otro mundo posible.

- liberarnos de nuestra mentalidad patriarcal y machista, que lleva derechamente a la discriminación y a la marginación de las mujeres en todos los terrenos de la vida, y optar por una sociedad igualitaria de hombres y mujeres bajo el signo de emancipación;

- renunciar a la colaboración con los poderes opresores de todo signo (económico, político, militar, religioso, etc.) y optar por las virtudes que no tienen que ver con la dominación, por ejemplo, la amistad, el diálogo, la convivencia, el goce de la vida, el disfrute de la naturaleza, la gratuidad, la solidaridad, la proximidad, el desasimiento, la contemplación gozosa, la fraternidad-sororidad;

- liberarnos de nuestras actitudes excluyentes, y optar por la construcción de un mundo donde quepamos todos.

- liberarnos de nuestro estrecho mundo tribal, que nos lleva a encerrarnos en nuestro yo, nuestra familia, nuestra profesión, nuestra cultura, nuestra religión, y abrimos a la solidaridad sin fronteras, que nos lleva a trabajar por una sociedad intercultural, interreligiosa, interétnica y, en definitiva, interdependiente.

La pobreza como don y como valor, la austeridad como estilo de vida, la indigencia como realidad inherente al ser humano, el compartir como forma de realización. El testimonio de Leónidas Proaño es luminoso al respecto: “¡La pobreza!... Es también un don. ‘Bienaventurados los pobres’. Es un don siempre que se llegue a tener conciencia de que somos pobres. Siempre que lleguemos los hombres a ser conscientes de nuestra congénita indigencia” ¿Por qué poner la pobreza como un valor? Porque gracias a ella podemos vivir en austeridad y en libertad frente al consumismo. Supe, como todos los pobres, lo que es padecer de necesidad y de hambre. Pero aprendí también a soportar privaciones sin quejas ni envidias”<sup>5</sup>.

### **3. De la retórica de los derechos humanos a la defensa de los derechos de los pobres**

Vivimos inmersos en la cultura de los derechos humanos, una cultura que suele considerarse universal tanto en su fundamentación y su contenido como en su desarrollo normativo. Es una cultura de consenso que apenas tiene detractores, aunque sí críticos de su formulación conceptual, su regulación jurídica y su aplicación a veces selectivamente excluyente.

A su vez vivimos inmersos en una cultura que transgrede los derechos humanos de manera sistemática, no sólo en el plano individual, sino también, y de manera muy acusada, en el estructural e institucional, a veces con el silencio cómplice e incluso con la colaboración necesaria de los organismos nacionales, regionales e internacionales encargados de velar por su cumplimiento, la mayoría de las veces para proteger intereses del Imperio y de las empresas multinacionales bajo el paraguas de la globalización neoliberal. Pareciera que los derechos humanos fueran todavía la asignatura pendiente o, en palabras de José Saramago, la utopía del siglo XXI.

---

<sup>5</sup> Leónidas E. Proaño Villalba, o. c., p. 14.

El neoliberalismo niega toda fundamentación antropológica de los derechos humanos, los priva de su universalidad, que se convierte en mera retórica tras la que se esconde la defensa de sus intereses, y establece una base y una lógica puramente económicas para su ejercicio, la de la propiedad, la acumulación y el poder adquisitivo. En la cultura neoliberal los derechos humanos tienden a reducirse a los títulos de propiedad. Sólo quienes son propietarios, quienes detentan el poder económico, son sujetos de derechos. Cuantos más poder adquisitivo, más derechos.

Es especialmente en el Tercer Mundo donde resulta más llamativa y creciente la *contradicción* entre las declaraciones formales de los derechos humanos y la negación real de los derechos de los pobres. La supuesta universalidad de los derechos humanos y sociales, y su aparentemente sólida fundamentación *no se compaginan* con su transgresión permanente en las mayorías populares del Tercer Mundo y los sectores marginados del Primer Mundo.

Si no se corrige a tiempo esta contradicción, puede suceder que el discurso humanista de las declaraciones universales de los derechos humanos se convierta en instrumento de legitimación de todo tipo de discriminaciones. Esa vigilancia es la que pretende ejercer la TL, desenmascarando la retórica vacía que se oculta tras las referidas declaraciones, intentando llenarlas de contenido real y abogando por la defensa real de los derechos de los pobres. Pero no sólo derechos proclamados, ni derechos en abstracto. La TL hace extensibles los derechos humanos a quienes hoy más carecen de ellos: mujeres doble o triplemente oprimidas, indígenas, afrodescendientes, campesinos, religiones sojuzgadas, culturas destruidas, la tierra explotada, etc.

La actividad pastoral más relevante de monseñor Proaño fue, sin duda, la defensa de los derechos de los indígenas. Él había aprendido de sus padres a tratar a los indígenas, mayoría marginada en su país, como personas, a acogerlos como iguales en dignidad, a reconocer respetar y defender sus derechos. De nuevo su testimonio arroja luz sobre el modo de relacionarse con ellos:

“Tanto mi padre como mi madre tenían un grande aprecio a los indígenas. Parecía que encontrarán un gozo especial en conversar con ellos y en servirles. Eso mismo inculcaban en mi ánimo, en conversaciones y reflexiones. Por ejemplo, cuando habíamos constatado que los indígenas eran objeto del desprecio, de la burla, de la explotación de otras personas, me hacían ver lo malo de un comportamiento semejante, diciéndome que ellos eran también hijos de Dios y hermanos. Llegaron a enseñarme las formas de trato en gestos y palabras que tenía que utilizar cada vez que me ponía en contacto con ellos”<sup>6</sup>.

El obispo de Riobamba llega a afirmar que “ese amor y respeto a los pobres, particularmente a los indígenas, llegó a formar parte de mi propia experiencia”<sup>7</sup>. Y así fue durante sus años de sacerdocio y de obispo dedicados a la causa de la liberación de los indígenas, hasta ser conocido mundialmente como el obispo de los indios. Siguiendo el método jocista ver-juzgar-actuar Proaño constata que dos terceras partes de la diócesis de Riobamba eran indígenas y descubre su deplorable situación económica, cultural, política, social educativa y religiosa. “Vivían en la más completa miseria; eran víctimas del desprecio de todo el mundo; apenas un 8% había pasado por la escuela hasta segundo o tercer grado; por ser analfabetos, no eran reconocidos por la ley como ciudadanos; se encontraban terriblemente marginados por la sociedad e inclusive por la Iglesia. Los derechos fundamentales de este pueblo estaban cruel y permanentemente pisoteados”<sup>8</sup>.

La Iglesia de Riobamba era dueña de grandes extensiones de tierras como heredera de sistemas poscoloniales. La respuesta de Proaño a la situación de injusticia estructural en que vivía la mayoría de la población fue la lucha por dar tierras a los indígenas, la solidaridad con sus luchas reivindicativas y la entrega gratuita de cientos de hectáreas propiedad de la Iglesia a familias que se constituyeron en cooperativas promovidas por la propia Iglesia, hasta desprenderse de todas sus propiedades<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Leónidas E. Proaño Villalba, *500 años de marginación indígena*. Discurso pronunciado en la Fundación Bruno Krisky, de Austria, con motivo de la concesión del Premio que le fue otorgado por su defensa de los derechos humanos en 1988.

Su opción por los pobres se tradujo en compromiso por la liberación de los pueblos indígenas desde su llegada como obispo a Riobamba. En 1972 propició el nacimiento del Movimiento del Despertar del Indio Ecuatoriano. En 1987 el Congreso Nacional le designó Asesor Honorario de Asuntos Indígenas y contribuyó a la formulación del “Proyecto de Ley de Nacionalidades Indígenas”. Poco antes de morir, monseñor Proaño creó la Fundación Pueblo Indio de Ecuador, que ha organizado este evento conmemorativo del Centenario de su nacimiento. Respondiendo a un deseo expreso suyo fue enterrado en la comunidad indígena de Pucahaico, de San Antonio de Iborra.

El testimonio del teólogo José Comblin, que conoció a monseñor Proaño, convivió con él y le acompañó teológicamente durante veinte años, ha dejado constancia de su dedicación, tesón y pasión en la lucha por la defensa de los derechos de los indígenas:

“Lo que más me impresionaba en monseñor Proaño era su rectitud y su pureza de corazón. Era un hombre de una sola palabra, un solo compromiso. Desde su llegada a la diócesis de Riobamba se había apasionado por la causa de los indígenas. Para él la causa de los indígenas del Chimborazo y del Ecuador era la encarnación de la causa de la justicia. Se sentía responsable por los cinco siglos de injusticia de la que fueron víctimas los indígenas; sentía la complicidad de la religión y de la Iglesia en su opresión. Quería dedicar su labor de evangelización a la reparación de ese hecho. Nada ni nadie habría podido desviarlo de su compromiso”<sup>10</sup>

#### **4. Del "fuera de la Iglesia no hay salvación" al "fuera de los pobres no hay salvación"**

---

<sup>9</sup> Cf. El excelente relato de Nelly y Nidia Arrobo Rodas, “Monseñor Leónidas Proaño, síntesis biográfica”, en Nelly y Nidia Arrobo Robas /compiladoras), *Quedan los árboles que sembraste. Testimonios sobre Monseñor Leónidas Proaño*, Ediciones La Tierra, Quito, 2008, p.. 27-28.

<sup>10</sup> José Comblin, “Vida y mensaje”, en Nelly y Lidia Arrobo Rodas (compiladoras), o. c., p. 73.

Durante largos siglos en el cristianismo imperó el *eclesiocentrismo*. La Iglesia se consideraba la única mediación de la salvación y el único criterio de referencia para acceder a Dios. Tal concepción quedó plasmada en la conocida fórmula de san Cipriano: "Fuera de la Iglesia no hay salvación". Se trataba de una visión exclusivista y excluyente, que se sustentaba en la imagen del "arca de Noé", donde cabían sólo unos pocos.

El criterio eclesiocéntrico exclusivista fue cuestionado por el Vaticano II, que ofreció una imagen más inclusiva de la salvación, no mediada sólo por la pertenencia a la Iglesia (católica) visible, sino abierta a otras mediaciones antropológicas y cosmocéntricas. Tal concepción se tradujo en la feliz formulación del teólogo holandés recientemente fallecido Edward Schillebeeckx: "Fuera del mundo no hay salvación". La salvación tiene lugar en el mundo. Las religiones y las iglesias no son la salvación ni poseen el monopolio de la misma. Son -o pueden ser- sacramentos de salvación, sacramento del encuentro con Dios pero no a cualquier precio, sino en la medida en que vivan con autenticidad los valores de justicia y libertad y estén radicadas liberadoramente en el mundo.

La TL da un paso adelante y reformula desde la radicalidad evangélica el axioma precedente en estos términos: "Fuera de los pobres no hay salvación"<sup>11</sup>. Se pasa de la centralidad soteriológica de la Iglesia o del mundo a la centralidad de los marginados. Con ello queremos significar no sólo que los pobres acceden de manera preferente a la salvación, sino también -en palabras de Ellacuría- que "son también los salvadores por antonomasia, los que van a realizar la verdadera salvación y la liberación integral".

Los pobres poseen una *potencialidad soteriológica universal*, que se activa históricamente cuando se vive la solidaridad del "nosotros" en clave de fraternidad y sororidad. Tal potencialidad está reflejada en el título de la obra de G. Gutiérrez: *La fuerza histórica de los pobres* y es formulada con gran belleza literaria por el escritor francés Georges Bernanos: "Los pobres salvarán al mundo. Y lo salvarán sin querer. Lo salvarán a pesar de ellos mismos. No pedirán nada a cambio, sencillamente porque no saben el precio del servicio que prestan".

---

<sup>11</sup> Cf. Ion Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación*, Trotta, Madrid, 2007.

Monseñor Proaño también estaba convencido de que la Iglesia debía estar al servicio de los pobres y de que fuera de éstos no hay salvación. Por eso confiesa: “No he querido nunca ser traidor a los pobres, pues nací en un hogar pobre y aprendí en ese mismo hogar a amar a los pobres”<sup>12</sup>. Y en otro lugar: “Nací pobre, sin amargura, saboreé el sufrimiento y las incertidumbres de la pobreza. Ya sacerdote y después obispo, opté por la pobreza y por los pobres. He amado a los pobres, de una manera muy particular a los indígenas. Como prueba de que he amado la pobreza, consigno el hecho de que no he acumulado bienes para mi utilidad personal<sup>13</sup>. Los pobres fueron el centro y la guía de su trabajo evangelizador, y toda la diócesis de Riobamba se convirtió en Iglesia de los pobres.

### **5. De la historia como progreso a la historia como cautiverio, pero también como liberación**

No progreso sin más, sino cautiverio y liberación: ésa es la concepción de la historia de la TL. La Ilustración entiende la historia humana como un *proceso progresivo hacia la emancipación humana*, que culminará con la realización definitiva del ser humano ideal; pero no de todos los seres humanos, sino de los que han accedido a la cima de la racionalidad moderna. Enseguida se apreciará que en esta concepción de la historia y de la razón no caben ni la razón de los vencidos ni el sufrimiento ajeno. La historia y la razón modernas son enormemente restrictivas y tienen una gran capacidad de olvido.

La TL corrige dicha concepción optimista y entiende la historia no a partir de los éxitos de los poderosos, sino de los costes humanos traducidos en pobreza, miseria, injusticias, analfabetismo, muertes prematuras, limpiezas étnicas, enfermedades contagiosas; no a partir de las batallas ganadas por los conquistadores, sino de las derrotas cosechadas por los vencidos; no a partir de la ley de la evolución y del progreso lineales, sino de la ley de la involución y del retroceso. El Documento de la III Conferencia Episcopal Latinoamericana celebrado en Puebla de los Ángeles (México) en 1979 describe con ejemplar objetividad y especial sensibilidad los rostros de los pobres desde donde contemplar y juzgar la historia humana:

<sup>12</sup> Leónidas E. Proaño Villaba, *Creo en el pueblo y en la comunidad*, o. c., p. 17.

<sup>13</sup> Citado por Nelly y Nidia Arrobo Rodas, *Quedan los árboles que sembraste*, o. c., p. 58.

Rostros de *indígenas y de afroamericanos* que, viviendo marginados y en situaciones infrahumanas, son los más pobres entre los pobres;

Rostros de *campesinos* que viven relegados en toda América Latina, carecen de tierra, están en situación de dependencia interna y externa, sometidos a sistemas de comercialización que los explotan;

Rostros de *obreros* con frecuencia mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos;

Rostros de *marginados y hacinados urbanos*, con el doble impacto de la carencia de bienes materiales, frente a la ostentación de la riqueza de otros sectores sociales;

Rostros de *subempleados y desempleados*, despedidos por las duras exigencias de crisis económicas y muchas veces de modelos de desarrollo que someten a los trabajadores y sus familiares a fríos cálculos económicos;

Rostros de *jóvenes* desorientados por no encontrar un lugar en la sociedad y frustrados, sobre todo en zonas rurales y urbanas marginales, por falta de oportunidades de capacitación y ocupación;

Rostros de *niños* golpeados por la pobreza, desde antes de nacer, por trabárseles sus posibilidades de realizarse a causa de deficiencias mentales y corporales irreparables que los acompañarán toda su vida; los niños vagos (de la calle) y muchas veces explotados de nuestras ciudades, fruto de la pobreza y de la desorganización moral familiar;

Rostros de *ancianos*, cada día más numerosos, frecuentemente marginados de la sociedad del progreso, que prescinde de las personas que no producen.

La historia avanza, es verdad, pero no al mismo ritmo para todos. El progreso histórico es *selectivo y excluyente*: es progreso de los menos y retroceso de los más. El éxito lo disfrutaban unos pocos; los fracasos los soporta la mayoría. Hay, además, una relación causal entre los fracasos de los muchos y los éxitos de los pocos. La TL no puede menos que estampar su firma al pie del texto de W. Benjamín: "La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla de la historia es 'el estado de excepción' en el que vivimos".



Sin embargo, el grito de los pobres, del que habla Medellín, nada tiene de impotencia o resignación; es un grito de esperanza y resistencia; es un clamor por la liberación. América Latina, constata Medellín, se encuentra "en el umbral de una nueva época *histórica*, llena de anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva" (*Introducción*, n. 4). En el continente se está gestando, si bien dolorosamente, una nueva civilización que Medellín interpreta como "un evidente signo del Espíritu". En ella ve "las huellas de la imagen de Dios en el hombre, como un potente dinamismo".

También para Proaño la historia es cautiverio y liberación. Cautiverio, sí, sobre todo la historia de Ecuador, que contaba con un alto porcentaje de habitantes analfabetos, especialmente la historia de la provincia del Chimborazo, con el mayor grado de analfabetismo del país, como vimos anteriormente, ya que la mayoría de la población indígena no había ido a la escuela. Cautiverio fue también su vida al identificarse con los sufrientes de la historia de su pueblo. Él mismo vivió en carne propia junto con 17 obispos la experiencia de la prisión.

Fue el año 1976, época de los regímenes militares en muchos países de América Latina, con motivo de una reunión de obispos y asesores para estudiar la ideología de la seguridad nacional. Soldados ecuatorianos de la dictadura militar irrumpieron en la Casa de Santa Cruz y detuvieron a los obispos creyendo que eran guerrilleros y acusados de conspiración política. Fue un hecho insólito. Casi todos los obispos reunidos estaban fichados en sus respectivos países. Las fuertes presiones diplomáticas obligaron a liberarlos en apenas 24 horas.

Pero la historia es también para Proaño proceso de liberación que él hizo realidad través de un lento pero seguro proceso educativo popular con la creación de las Escuelas Radiofónicas Populares y del Centro de Estudios y Acción Social (CEAS) para toda la provincia del Chimborazo. Las Escuelas Radiofónicas contribuyeron sobremedida, como reconoce el propio Proaño, al despertar de los indígenas de un sueño de siglos.

El objetivo era seguir un proceso de concientización que ayudara a salir de la conciencia ingenua e intransitiva, pasando por la conciencia activa y transitiva, hasta llegar a la conciencia crítica y transformadora, que desembocaba en el compromiso político. El objetivo del CEAS era la investigación socio-económica del Chimborazo y la promoción de cooperativas<sup>14</sup>.

## 6. De la razón instrumental a la razón compasiva

La teología es "inteligencia de la fe" y, como tal, debe hacerse con la cabeza, y cuanto más lúcidamente mejor. La teología no puede diluirse en predicación, testimonialismo o simple discurso parenético. Tiene que dar razón de la fe, y de manera especial en un clima cultural secularizado y de increencia generalizada o, al menos, de amplia indiferencia religiosa. Pero la razón de la fe no puede reducirse a una justificación racionalista de vía estrecha ajena a la razón práctica y desconocedora de la razón del corazón. Razón práctica y razón del corazón han de caminar juntas en el horizonte de la emancipación humana y de la liberación integral.

Amén de inteligencia de la fe, la teología es inteligencia de la esperanza y de la caridad. En ese sentido, el quehacer teológico debe entenderse, vivirse y practicarse como compañía, memoria y profecía. En otras palabras, la teología debe guiarse por el principio-esperanza (Ernst Bloch y Jürgen Moltmann), el principio-memoria (Johann Baptist Metz), el principio-liberación, el principio-amor (Primera carta de Juan) y el principio *miser cordia* o *principio-compasión* (Simone Weil y Jon Sobrino).

Ha sido Jürgen Moltmann quien, bajo la influencia de Ernst Bloch, ha convertido la esperanza en categoría mayor de la teología y la ha convertido en principio teológico central. La esperanza se entiende aquí no como simple fragmento terminal del pensamiento creyente, sino como su fundamento radical y su motivo siempre operante, como horizonte y principio arquimédico del quehacer teológico, como virtud operativa y práctica transformadora.

---

<sup>14</sup> Cf. Leónidas Proaño, *Concientización, evangelización, política*, Sígueme, Salamanca, 1974.

Moltmann reformula el viejo principio anselmiano *fides quaerens intellectum* en *spes quaerens intellectum* y cambia la afirmación de Dilthey “historia es recuerdo”, que refleja la conciencia retencional del tiempo, por “historia es esperanza”, que expresa la conciencia intencional del tiempo. “Resulta difícil –afirma- un obrar creador basado en la fe, sin un nuevo pensar y proyectar desde la esperanza”. La teología aparece así como pensamiento anticipador.

Metz ha recuperado para el discurso teológico la categoría bíblica de “memoria” y la ha colocado en el centro de su reflexión. Ahora bien, la memoria no se configura al margen o en contra de la razón. Es una categoría constitutiva de la razón. El resultado es el concepto de “razón anamnética”, tan fecundo y creativo en el pensamiento de Metz. Es precisamente esta razón la que logra captar la parte oscura y sórdida de la realidad que la razón científica no puede codificar. Pero la memoria no debe confundirse con la anamnesis platónica; tiene que ver, más bien, con el recuerdo bíblico subversivo; ni puede identificarse con la nostalgia del pasado, sino que abre camino a posibilidades todavía no exploradas. La memoria posee un fuerte contenido de futuro: “La imaginación de la libertad futura –afirma- se alimenta del recuerdo del sufrimiento”.

La utopía de un mundo sin víctimas adquiere luminosidad, al menos por vía negativa, en la experiencia pasada de los vencidos. La profecía requiere el concurso de la memoria para construir sobre bases firmes, y no sobre arena la patria de la identidad, el nuevo cielo y la nueva tierra. La historia del sufrimiento de la humanidad y de la naturaleza hecha recuerdo conserva la forma de “tradicción peligrosa”. Por el contrario, la destrucción del recuerdo constituye el comienzo del estado de esclavitud del ser humano. La fe cristiana se articula, según Metz, como *memoria passionis et resurrectionis Iesu Christi*.

Un nuevo principio teológico activado por la teología de la liberación es la compasión. Ion Sobrino entiende la teología como *intellectus misericordiae* ante el sufrimiento ajeno producido por la pobreza. La misericordia no se queda en el plano puramente sentimental o en el asistencialismo, sino que “informa todas las dimensiones del ser humano, la del conocimiento, la de la esperanza, la de la celebración y la de la praxis”<sup>15</sup>. La misericordia constituye la actitud fundamental del ser humano cabal ante el sufrimiento, pero no para darle sentido redentor, sino para erradicarlo o, al menos, aliviarlo.

Es, a su vez, el principio absoluto histórico-salvífico, que tiene su base en la sensibilidad compasiva de Dios ante el sufrimiento de los israelitas, tal como se revela en el Éxodo: “He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Y he bajado a librarlos de los egipcios, a sacarlos de esta tierra para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa, tierra que mana leche y miel... El clamor de los israelitas ha llegado a mí, y he visto cómo los tiranizan los egipcios” (Éx 3, 7-9). La misericordia constituye, en fin, la entraña del ser, del quehacer y de la vida de Jesús de Nazaret, que siente compasión por las personas aquejadas de todo tipo de dolencias.

La práctica de la misericordia es constitutiva del conocimiento teológico. Sin ella el lenguaje de la fe y la argumentación de la teología no pasan de ser juegos forales que desembocan en discursos cínicos. Un ejemplo de intelectual compasiva es la filósofa francesa Simone Weil (1909-1943), cuya breve vida fue una permanente búsqueda de la V (v)erdad a partir del principio de la com-pasión con las víctimas del sistema. Procediendo de buena familia, se encarnó entre los excluidos. Siendo una brillante estudiante, tuvo siempre la mirada puesta en los últimos de la fila social. Siendo una prestigiosa profesora de filosofía con un gran bagaje cultural, abandonó la cátedra y trabajó como peón en diferentes fábricas para experimentar en su propia carne la dureza de la vida de la clase trabajadora. Siendo profesora, compartió el salario con los desempleados. Se alistó en la guerra civil española del lado de los anarquistas como muestra de apoyo a la causa republicana, donde creía se encontraban la verdad y la justicia.

<sup>15</sup> Ion Sobrino, “Iglesias ricas y pobres y el principio misericordia”, en X Congreso de Teología, *Dios o el dinero*, Evangelio y Liberación, Madrid, 1989, p. 118.

Pero con la misma radicalidad se distanció de los intelectuales de partido, a quienes calificaba de compañeros de viaje afectos a los aparatos y alejados de los marginados. Por su actitud compasivo-solidaria sus adversarios la llamaron, con desprecio, “virgen roja de la tribu de Leví” y “portadora de los evangelios moscovitas”, y los intelectuales de su tiempo la consideraban excéntrica y alocada.

Uno de los testimonios más certeros del carácter compasivo de Simone Weil es el de su compañera de estudios Simone Beauvoir, quien en sus *Memorias* relata el encuentro que mantuvo con ella en el patio de la Sorbona siendo ambas estudiantes. Weil le dice a Beauvoir en tono tajante que lo único importante sobre la tierra es la Revolución capaz de eliminar el hambre en el mundo. Beauvoir le responde con no menor contundencia que lo importante es que los seres humanos encuentren un sentido a la existencia. A lo que Weil, tras mirarla de arriba abajo, le espeta de esta guisa. “¡cómo se nota que no has pasado nunca hambre!”.

Simone Weil desentierra las viejas preguntas que dieron origen a la filosofía y a la teología, pero no de manera ahistórica y evasiva, sino por vía histórico-práctica, con un objetivo: dar razón del grito de los condenados de la tierra y dar razones para que se convierta en grito de júbilo por la libertad recuperada.

La razón compasiva y solidaria caracteriza la vida de monseñor Proaño. “Sentir como algo propio el sufrimiento del hermano de aquí y de los de allá, hacer propia la angustia de los pobres... es solidaridad”, escribía en Asís (Italia) en diciembre de 1983 en un bello poema titulado “Solidaridad”. Su solidaridad nunca fue sectaria, no se encerraba sólo en las causas más cercanas, no conocía límites. Se dirigía a todos los seres humanos.

Pero su compasión trascendía a las personas y se extendía a la naturaleza, a la tierra, a la Pachá Mama. Lo mismo que creyó en el ser humano y en la comunidad como fermento de transformación social, amó y respetó la naturaleza que estaba en él. Nelly y Nidia describen con gran sensibilidad ecológica el amor y el respeto de Leónidas Proaño, más aún, su identificación, con la tierra:

“Vivía al ritmo de la naturaleza en las horas de reposo, de comida y de trabajo... Se alimentó de los productos de la tierra, preparados de la manera más sencilla. Mantuvo su salud y trató sus enfermedades por medios naturales: el barro, el agua, las plantas, los animales, los masajes, eran su medicina. Al contacto con la naturaleza recuperaba las fuerzas. En el árbol de albaricoque del patio de la Casa Episcopal veía el proceso de su vida, a veces florecida en proyectos maravillosos, otras veces seca como las ramas que han perdido las hojas, pero cada año con frutos abundantes. En el poema dedicado a la Madre Tierra manifiesta su decisión de no ser más que ‘tierra, sin vanas pretensiones, sin quejas, sin envidias’. Sembró árboles, miles de árboles, y con el CEAS, planificó y ejecutó un plan de reforestación de la provincia”<sup>16</sup>.

## **7. De la espiritualidad evasiva a la espiritualidad libradora**

“Nuestra metodología es, a decir verdad, nuestra espiritualidad”. Con ese aforismo se expresaba Gustavo Gutiérrez en su libro *Beber en su propio pozo*. “Contemplativos en la liberación”: así definía Leonardo Boff a los cristianos. “La liberación, lugar de encuentro entre la contemplación y la política, era el lema de Segundo Galilea. “Liberación con espíritu” es el título de uno de los más bellos libros de Ion Sobrino. Estamos ante uno de los principales y más originales descubrimientos de la TL al cristianismo y a la lucha por la justicia. Descubrimiento que contrasta con el cristianismo racionalizante y con la cultura positivista de Occidente.

La espiritualidad es una de las dimensiones constitutivas del ser humano, como lo son la sociabilidad, la corporeidad, la practicidad. Pero no es una dimensión autónoma del sujeto, sino que está relacionada con la totalidad del ser humano y de lo real. Ahora bien, ¿qué espiritualidad es la que promueve la TL? Respondamos primero en forma negativa.

---

<sup>16</sup> Nelly y Nidia Arrobo Rodas (compiladoras), o. c., p. 55.

No la evasiva y escapista, no la espiritualista, ni la de los viejos manuales de piedad que consideraban el demonio, el mundo y la carne como los principales enemigos del alma y nada decían del amor compulsivo al dinero, de la codicia, del desamor al prójimo, del egoísmo. No la espiritualidad que imponía la huida del mundo como condición necesaria para salvarse y la imitación de Cristo en sus sufrimientos hasta el castigo y la mortificación del cuerpo pero sin transformar el espíritu ni cambiar las actitudes.

No la espiritualidad androcéntrica y patriarcal, en la que Dios es varón, el varón es la verdadera imagen de Dios, constituye el modelo del verdadero encuentro con Dios y se convierte en Dios. No la espiritualidad en la que la mujer se torna ser subordinado que debe remedar las actitudes religiosas del varón y tiene que dirigirse a un Dios con atributos masculinos en actitud reverente y sumisa, pero siempre pasando por la mediación del varón para que su oración sea escuchada.

La espiritualidad de la TL no es aquella que se convierte en mercancía, en negocio, en objeto de consumo como cualquier otro producto del mercado, no es la espiritualidad sometida al asedio del mercado. Tampoco es la espiritualidad institucional de las iglesias que tienen mucho poder, pero no E(e)spíritu, disciplina rígida, pero no dinamismo vital, autoridad, pero no libertad, organización, pero no profetismo. No la es espiritualidad individualista, desprivatizada, espiritualista y despolitizada, que huye del compromiso político como del fuego y pasa por la historia como por brasas para conservar la pureza y no mancharse las manos.

¿Cómo podríamos definirla, entonces? La espiritualidad de la TL es encuentro con el Dios de los pobres que lleva derechamente a la opción por los pobres como experiencia radical de sentido, actitud espiritual y compromiso ético en la lucha contra la pobreza y la injusticia. Es la espiritualidad vivida en el mundo de la marginación, donde se descubren dimensiones de Dios que no se encuentran en otros lugares de la religión o de la existencia humana, como la gratuidad., la solidaridad, el compartir, la compasión, etc. Es una espiritualidad anti-imperial como lo fueran la de Jesús de Nazaret y la de Pablo, que formula Pedro Casaldáliga así:

“Cristianamente hablando hablando la consigna es muy diáfana (y muy exigente), y Jesús de Nazaret nos la ha dado hecha mensaje y vida y muerte y resurrección: contra la política opresora del Imperio, la política liberadora del Reino. Ese Reino del Dios vivo, que es de los pobres y de todos aquellos y aquellas que tienen hambre y sed de justicia. Contra la ‘agenda’ del Imperio, la ‘agenda’ del Reino”<sup>17</sup>.

Es una espiritualidad no legitimadora del orden establecido, sino subversiva de dicho orden que es desorden; conflictiva, despertadora de conciencias adormecidas. Una espiritualidad de la paz, pero no la de los cementerios, ni la de la cómoda instalación en el sistema, sino fundada en la justicia. Una espiritualidad de la no-violencia activa que da prioridad a los métodos pacíficos, más conformes con el Evangelio.

Es una espiritualidad feminista, que renuncia a las fantasías falocráticas y se niega a adorar a un Dios patriarcal, feudal, identificado con el poder y construido a imagen y semejanza del varón. “¿Por qué los seres humanos –se pregunta Dorothee Sölle con justificada indignación- adoran a un Dios cuya cualidad más importante es el poder, cuyo interés es la sumisión, cuyo miedo es la igualdad de derechos? ¿Un ser a quien se dirige la palabra llamándole ‘Señor’, más aún, para quien el poder por sí sólo no es suficiente, y los teólogos tienen que asignarle la omnipotencia! ¿Por qué vamos a adorar y amar a un Ser que no sobrepasa el nivel moral de la cultura actual determinada por varones, sino que además la estabiliza?”<sup>18</sup>.

La espiritualidad feminista de la TL no vincula a Dios con el poder, ni con los atributos varoniles, ni con símbolos patriarcales, ni se expresa en lenguaje androcéntrico, sino que relaciona a Dios con la vida, el amor, la naturaleza y en general con todo lo que expresa relaciones intersubjetivas simétricas, no de dominación.

Es una espiritualidad para “Otro Mundo Mejor Posible”, activadora de las energías utópicas ínsitas en la realidad, que es proceso, y en el ser humano, que es animal utópico. Una espiritualidad en diálogo con otras espiritualidades cuyo lugar de encuentro es la mística como la quintaesencia de la religión y la más alta expresión de la religiosidad.

<sup>17</sup> *Agenda latinoamericana 2005*, p. 8.

<sup>18</sup> Dorothee Sölle, *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona, 1996, p. 29.



Una espiritualidad traducida en inter-espiritualidades, que hace suyos los mejores valores de las tradiciones religiosas: la compasión, la paz, la interioridad, la solidaridad, la gratuidad, la profundidad, la alteridad, experiencia holística, el encuentro armónico con la naturaleza, etc. Valores vividos por los grandes místicos de todas las religiones: Moisés, Zaratustra, Buddha, Confucio, Laotsé, Jesús de Nazaret, Muhammad, Rabia de Bagdag, Hildegarda de Bingen, Ibn al-Arabi, Rumi, Francisco de Asís, Clara de Asís, Pedro Valdo, el Maestro Eckardt, Margarita Porete, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Bahauullá, Gandhi, Martin Luther King, Teresa de Calcuta, monseñor Romero, monseñor Proaño, Ignacio Ellacuría, Pedro Casaldáliga...

Es una espiritualidad, en fin, compartida con los no creyentes, que también encuentran en ella la fuente de inspiración para la creatividad artística, para el compromiso ético, para la belleza, para la investigación, para el buen vivir. “Dios el silencio del universo, y el ser humano el grito que da sentido a ese silencio”: es la definición del ateo Saramago. La experiencia mística es para María Zambrano experiencia antropológica fundamental. El agnóstico Einstein ve en la mística la más bella emoción del ser humano y la fuerza de toda conciencia y arte verdaderos. “Para quien esta experiencia resulte extraña -afirma- es como si estuviera muerto”.

La espiritualidad del seguimiento de Jesús de Nazaret el Cristo Liberador fue el alimento cotidiano para el compromiso de monseñor Proaño con los pobres. Su compatriota y hermano en el episcopado Fray Luis Alberto Cuenca Tobar, arzobispo de Cuenca (Quito) lo definía como “un contemplativo no enclaustrado”. Y sigue: “Podría decirse que su timidez, su sencillez, su primitiva y rústica humanidad le enclaustraban. Es cierto. Pero su valentía, su acción apostólica, su pasión de enamorado de la verdad, lo emanaban de sí mismo y salía con lo que la contemplación le había dado... La forma de Proaño de apelar en todo al Evangelio era revelación de su permanente estado de reflexión evangélica. La actitud de Proaño –un Cristo, es decir, del apóstol- era de atención al Padre”<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Nelly y Nidia Arrobo Rodas (compiladoras), o. c., p. 189.

Era la suya una espiritualidad evangélica, cristológica, comunitaria y eclesial: “Para que el hombre cambie –escribe en 1977-, es necesario vivir la Teología. En otras palabras, es necesario vivir el Evangelio. Es necesario experimentar a Cristo. Es necesario experimentar a Dios en Cristo. Es necesario experimentar a Dios a través de Cristo. Es necesario experimentar esta vivencia entre varios, entre los discípulos de Cristo, en el seno de lo que llamaos Iglesia en su sentido más concreto”<sup>20</sup>.

## **8. De la Iglesia culturalmente monocéntrica a un cristianismo intercultural**

Es necesario pasar de una Iglesia monocéntrica, al estilo de las iglesias europeas y norteamericanas, a un cristianismo culturalmente policéntrico. Es la propuesta de Metz, quien parte de este supuesto: la Iglesia *es* Iglesia del Tercer Mundo con una protohistoria europea occidental. El cristianismo europeo está pasando por una de las crisis más fuertes de su historia y se desplaza, a pasos agigantados, hacia el Tercer Mundo, donde cuenta con mayor número de creyentes. Si a principios del siglo XX el 77% de los cristianos y cristianas estaba en el Primer Mundo y sólo el 23% vivía en el Tercer Mundo, a principios del siglo XXI se ha invertido la tendencia: el 70% de los cristianos se encuentra en el Tercer Mundo y sólo el 30% vive en el Primer Mundo.

La TL ha contribuido muy eficazmente a llevar a cabo el giro hacia un cristianismo culturalmente policéntrico, al encarnar la fe en la pluralidad de las culturas y religiones de los pueblos latinoamericanos, sin imperialismos ni imposiciones dogmáticas. El resultado ha sido el nacimiento de una Iglesia liberada de la tutela opresiva de la iglesia europea y norteamericana, especialmente de la Iglesia española. Una Iglesia, según la certera formulación de Leonardo Boff, que nace del pueblo por la fuerza del Espíritu. Ahora bien, esa autonomía no significa ruptura, sino vivencia creativa de la fe cristiana dentro de las plurales identidades del continente, con un dinamismo evangélico y una actitud profética de mayor radicalidad que las viejas iglesias europeas.

---

<sup>20</sup> Leónidas E. Proaño Villalba, *Creo en el pueblo y en la comunidad*, o. c., p. 101.

¿Significa esto renunciar al universalismo del cristianismo? En absoluto. A lo que se renuncia es a toda forma de colonialismo y de imperialismo cultural, de uniformidad moral, de homogeneidad teológica, de autoritarismo eclesiástico y de dogmatismo doctrinal. La universalidad de la fe se vive en la diversidad cultural y en el pluriverso religioso latinoamericano. El cristianismo ha sido, desde sus orígenes, una religión intercultural, ya que se desarrolló en diálogo con las diferentes tradiciones culturales, filosóficas, jurídicas en las que iba implantándose. Por eso podemos afirmar que la interculturalidad constituye un elemento fundamental de su identidad. La interculturalidad es hoy condición necesaria para la universalidad del cristianismo. De lo contrario corre el peligro de convertirse en una religión local o en una religión imperial.

Por otra parte, no conviene olvidar que la liberación no es patrimonio de una sola religión o de una única cultura. Está presente, aunque con diferentes acentos, en todas las religiones y culturas. Por eso se están elaborando teologías de la liberación en la mayoría de las tradiciones religiosas bajo la mediación de las culturas plurales. La tarea que tenemos delante hoy es la creación de una teología intercultural e interreligiosa de la liberación.

Monseñor Proaño fue especialmente sensible a la diversidad cultural y al pluralismo religioso. “No era un obispo. Era un indio entre los indios”: así lo define Ana María Guacho, colaboradora de Proaño desde 1982 en el Movimiento Indígena del Chimborazo. Su inmersión en las tradiciones religiosas culturales indígenas le ayudaron a relativizar la Iglesia romana inculturada en la tradición occidental y a valorar las dimensiones liberadoras de las culturas y religiones indígenas como fuente de sabiduría, caminos de salvación, lugares de liberación integral y espacios de rico simbolismo.