

La subjetividad de los sujetos

Desafío a la teología en América Latina*

PABLO MORENO PALACIOS**

RESUMEN

La teología de la liberación latinoamericana privilegió la opción por los pobres en dirección del gran cambio social. Sin embargo, en ese afán por la exigencia de la acción liberadora, relegó la atención a la subjetividad de los sujetos. Esto produjo distanciamientos que pueden explicar lo que algunos llaman el "fracaso de una utopía". La posibilidad de reconocer esas subjetividades en toda su complejidad y tomarlas en cuenta en el quehacer teológico permitiría una nueva etapa de la teología que espera ser viable en este siglo.

Palabras claves: Teología de la liberación, quehacer teológico, subjetividad, sujetos, objetividad, cambio histórico.

* Fecha de recibo: 1o. de agosto de 2007. Fecha de evaluación: 14 de agosto de 2007. Fecha de aprobación: 21 de agosto de 2007.

** Licenciado en Historia, Universidad del Valle. Magíster en Historia, Universidad Nacional de Colombia. Licenciado y Magíster en Teología, Seminario Teológico Bautista, Cali. Estudiante de doctorado en Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Rector del Seminario Teológico Bautista. Correo electrónico: funibautista@telesat.com.co

THE SUBJECTIVITY OF THE SUBJECTS.
A CHALLENGE TO THEOLOGY IN LATIN AMERICA

Abstract

The Latin American Liberation Theology underscored the option for the poor in the direction of the great social change. However, in that urge for liberating action it neglected the attention to the subjectivity of the subjects. This produced tensions that can explain what some people call "the failure of an utopia". The possibility to acknowledge those subjectivities in all their complexity and to take them into account in theological work would open a new stage of a theology that hopes to be viable in this century.

Key words: Liberation Theology, theological work, subjectivity, subjects, objectivity, historic change.

A SUBJETIVIDADE DOS SUJEITOS.
O DESAFIO Á TEOLOGIA NA AMÉRICA LATINA

Resumo

A teologia da liberação latino-americana privilegiou a opção por os mais pobres no caminho do mundo real na sociedade. Porém a pressa pela exigência da ação libertadora deixou a atenção á subjetividade dos sujeitos, o qual criou uns distanciamentos que poderiam explicar "O fracasso duma utopia" segundo os expertos.

A possibilidade de reconhecer essas subjetividades em sua complexidade e pegar as ideáis no ofício teológico, poderia fazer uma nova fase da teologia a qual seria factível nest século.

Palavras Chave: Teologia da liberação, ofício teológico, subjetividade, sujeitos, objetividade, a mudanza histórica.

INTRODUCCIÓN

Uno de los problemas que debe afrontar hoy la teología es quiénes son los sujetos de su reflexión. ¿Cómo son, cuáles son sus proyectos, certidumbres y dudas? Después de varias décadas de quehacer teológico en América Latina, la propuesta de la teología de la liberación es un tema indeclinable. Sin embargo, la exigencia no se limita a una revisión superficial, ya que la pregunta procura avanzar hacia la comprensión de esos sujetos consigo mismos, con otros sujetos y con la realidad que aspiran a ver transformada. Esta parte del problema tiene que ver con la subjetividad de los sujetos y es necesario abordarla en toda su complejidad aunque parezca entorpecer las acciones que dicha teología ha impulsado.

ANTECEDENTES

La teología de la liberación que afloró en los años 70 optó eclesial y políticamente por los pobres, con el propósito de acompañar los procesos de liberación que estaban tomando lugar en la historia latinoamericana. La Iglesia debía tomar conciencia de su papel de legitimadora del *statu quo* para adoptar de manera consciente el nuevo rol a la luz de las transformaciones que estaban ocurriendo. En la práctica, no fue fácil ni sencillo que la Iglesia toda adoptara este rol y fueron minorías marginadas dentro de la Iglesia las que asumieron críticamente su cristianismo, para ponerse al lado de los pobres y acompañarlos en su caminata histórica por una nueva sociedad.

Esta reflexión teológica estuvo acompañada por diversas aproximaciones a las ciencias sociales y particularmente a la sociología, para encontrar allí explicaciones sobre la sociedad y su dinámica. Supera de esta manera las miradas providencialistas, teleológicas e historicistas de la historia misma. También se dio predilección al *utillaje* provisto por el marxismo, que estaba en auge en América Latina, y con la evidencia de hechos como la Revolución cubana, los levantamientos populares, el surgimiento de guerrillas y la victoria electoral de Salvador Allende en Chile; los ánimos colectivos estaban en un nivel bastante alto y la expectativa de que el cambio revolucionario por fin había llegado a América Latina (Dussel, 1977: 314-315) no parecía exagerada.

De otra parte, la teología de la liberación se nutrió y quizás desde allí surgió con todos los bríos de las conclusiones del Vaticano II y la Segunda

Conferencia del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín en 1968. En estos eventos se manifestó una conciencia católica más apropiada de su papel en la sociedad moderna y de los desafíos que representaban los cambios en contextos como el de América Latina. Por el lado protestante, la inspiración llegaba de los mismos hechos sociales mencionados arriba y de la relectura crítica de algunos teólogos europeos (Nelly, 1977: 268ss.). Logró su expresión visible en el Movimiento Iglesia y Sociedad, ISAL, difundido a través de la revista *Cristianismo y Sociedad*.

De esta manera, la teología de la liberación no se limitó a ser un apéndice religioso de una confrontación ideológica y política, sino que intentó seriamente reflexionar sobre la sociedad al tiempo que eso implicaba una nueva reflexión sobre el ser y el quehacer de la teología misma. En palabras de Gustavo Gutiérrez, “la teología debe ser un pensamiento crítico de sí misma, de sus propios fundamentos” (1980: 34), para que de esta manera quede la posibilidad de ser crítica también con su situación histórica. “Nos referimos, también a una actitud lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana.” (Ibídem)

La peculiaridad de esta nueva manera de hacer teología radicó precisamente en la preponderancia que le dio a la *ortopraxis* por sobre la *ortodoxia*. Así, su preocupación no estuvo en conservar como monumento la repetición y enseñanza de la correcta doctrina sino la articulación de la fe con la realidad concreta de sus actores. Esta praxis fue identificada con la opción política por el socialismo en América Latina después del fracaso del modelo desarrollista propuesto desde el primer mundo. José Míguez Bonino, al hablar sobre la opción de grupos de creyentes católicos y protestantes, sacerdotes y laicos, dijo:

La mayor parte de ellos no son sofisticados analistas políticos ni ideólogos doctrinarios. Su decisión ha nacido, más bien, de compartir la experiencia del pueblo marginado y oprimido y percibir en él –o al menos, creer que lo perciben– la gestación de una voluntad de transformaciones radicales que van concretándose en un proyecto histórico socialista. (Míguez, 1977: 64)

Cuando Míguez decía “percibir en él –o al menos creer que lo perciben– la gestación de una voluntad de transformaciones radicales” nos deja abierto un problema con el que tuvo que lidiar la teología de la liberación, a saber: la subjetividad de los sujetos de esa nueva historia que se anhelaba

construir. A partir de esta aclaración, que hacía Míguez en los años 70, nos proponemos desarrollar el problema propuesto.

EL PROBLEMA

Hay varias propuestas críticas sobre el tema, pero en esta oportunidad queremos citar por lo menos tres de ellas que nos indican a modo de diagnóstico lo que pasó con ese “al menos creer que los perciben”.

En primer lugar, citaremos un trabajo de Richard Shaull, presentado en la cátedra Mackay del Seminario Bíblico Latinoamericano en San José, Costa Rica (1996: 8-49). En él se analiza lo que constituyó la opción de la Iglesia por los pobres; destaca los aportes más importantes de la teología de la liberación, los cambios recientes que ha experimentado el mundo y cómo han afectado a América Latina y las implicaciones para una variación significativa de la situación para la teología. Esto afectó el quehacer teológico desde la perspectiva de la teología de la liberación, porque a pesar de que hubo las mejores intenciones para acercarse a los pobres, no se pudo llegar a los más pobres entre los pobres.

Entre las varias razones que el autor menciona destaca las siguientes:

Que si llamamos la atención de aquellos que tienen mayor interés en transformar su situación, alcanzaremos solamente a una pequeña minoría. Que al participar en un serio análisis social, estos grupos pueden alejarse todavía más de la gran mayoría de los pobres, en vez de acercarse a ellos. (Ibídem: 18)

Aquí Shaull subraya un tema de importancia para nosotros, el distanciamiento entre la aprehensión de la realidad por parte de los militantes de la que tenían los más pobres entre los pobres; podríamos hablar entonces de un juego de subjetividades en el que hubo encuentros y desencuentros.

Shaull añade a este problema de la “concientización política” el de la condición religiosa de los pobres, respecto de la cual dice: “Puede ser que las buenas nuevas para los pobres tal y como nosotros las articulamos, no sean recibidas como tales porque son ajenas a la visión religiosa de aquellos a quienes les son anunciadas.” (Ibídem). De esta manera, señala otro distanciamiento, esta vez en el plano religioso, en el que de nuevo la subjetividad de los pobres articulaba de manera diferente el mensaje de “buenas nuevas” recibido por la militancia. Aquí hay además un desencuentro entre las opciones, porque mientras la militancia optó por los pobres, éstos optaron por el pentecostalismo (ibídem: 20). Esta afirmación que hace Shaull debe

ser verificada por otro análisis que considere los límites de la autonomía de los pobres para hacer tales opciones, ya que es posible que no tuvieran otra alternativa.

No es nuestro objetivo analizar en detalle esta expresión religiosa de evidente crecimiento en América Latina. Sin embargo, nos ayuda a identificar que las condiciones subjetivas de los pobres tenían algo que decir al quehacer teológico y quizás no fueron escuchadas con suficiencia, pues si el propósito era promoverlos como sujetos de esa praxis, faltó sensibilidad y paciencia histórica para las que en esos años no hubo mucho tiempo; hoy esos juegos de la subjetividad parecen recibir más aliento y atención, lo que constituye un signo esperanzador para un nuevo quehacer teológico.

Un segundo aporte que nos interesa citar es el de Otto Maduro (2005: 1-22), quien se propone “subrayar ciertos posibles olvidos y complicidades en los que la teología latinoamericana de la liberación frecuentemente participa –sin quererlo, sin saberlo, pero también quizás sin querer saberlo” (ibídem: 1). El autor destaca la osadía originaria, los ulteriores olvidos de la teología de la liberación y plantea a continuación el tema de la gente oprimida en la vida real, es decir, la vida cotidiana. En esta cotidianidad considerada con mayor atención podemos encontrar la emergencia de subjetividades más integrales en las que se incluyen la corporeidad y la sexualidad.

Por eso, no podemos seguir hablando de subjetividad de los pobres, sino que éstos deben ser mencionados apelando a sus rostros concretos, mujeres, lesbianas, *gays* u otros “diferentes”, que son las personas de carne y hueso con las que se topa la teología hoy, debido en gran parte a que han hecho públicas sus reivindicaciones. A estos rostros habrá que añadir también los de la niñez, la juventud, la vejez y la discapacidad, presentes en actores de la vida cotidiana tanto como la de la Iglesia en sí.

Queremos destacar en Otto Maduro su alusión a la subjetividad y lo que ella conlleva en relación con la corporeidad y la sexualidad. Éstas fueron puestas por debajo del interés en lo social y en lo objetivo; el gran cambio interesaba más que la vida privada y este olvido tuvo consecuencias tanto para la gente oprimida como para sus defensores, comenta el autor.

Dos consecuencias negativas se advierten: al no tomar en serio el discernimiento de las motivaciones subjetivas para hacer teología se corre “el enorme riesgo de servirnos de los oprimidos (en vez de servirles) y de hacer teología a imagen y en función de nuestras propias necesidades,

frustraciones y miedos subjetivos” (ibídem: 9); y por otro lado, al silenciar la compleja subjetividad, corporalidad y sexualidad, “la peor consecuencia de eso que hacemos y omitimos teológicamente es que entonces contribuimos a reforzar y difundir estructuras subjetivas que alimentan el autoritarismo, la tortura, la represión, la violencia doméstica y el abuso de los más vulnerables” (ibídem).

Aquí nos compete destacar las opciones de vida que hacen parte de las condiciones subjetivas de quienes fueron concebidos como sujetos de la historia que se quería construir. Hoy, para el quehacer teológico, en esta perspectiva no se puede seguir de largo, hay que tomar en cuenta dichas opciones y preguntarse si es suficiente tomarlas tal como se presentan o si habría la necesidad de articularlas a otras reivindicaciones más incluyentes, tales como la dignidad de la vida, el medio ambiente, la superación del hambre y de la violencia, para no caer en otra enfermedad al diversificar tanto los actores por atender a sus subjetividades.

Finalmente, citamos el estudio de Jung Mo Sung (2006), en el cual hace también una evaluación de la teología de la liberación pero utiliza el testimonio de Nenuca (G. Castelvecchi) *Quantas vidas eu tivesse, tantas vidas eu daria!* (1985), quien trabajó con la hermanas de la Fraternidad Oblatas de Sao Bento y se involucró con los pobres, los obreros, la niñez abandonada, el pueblo marginado de la calle y las prostitutas. A partir de este testimonio nos presenta una experiencia de fe que cuestiona las teologías, las diversas respuestas a la crisis de utopía y las alternativas que él propone en un reasumir la subjetividad pero no en la línea del subjetivismo sino en la recuperación de su complejidad y de la construcción de sujetos a partir de ellos y ellas mismas.

Dos aspectos quisiéramos destacar de la ponencia de Jung Mo Sung; por un lado, su método histórico, que parte de las experiencias personales y colectivas de un caso respecto al cual dice:

Este tipo de abordaje puede ser descrito como el estudio de “un punto en el holograma”. Un punto, una vida, que trae consigo los elementos e informaciones que compone el sistema/totalidad en el cual está localizado. Procurar comprender un momento dado en un período histórico a partir de la memoria y de la vida de una persona. (Ibídem: 3)

El otro aspecto que merece ser destacado es la opción de Jung Mo Sung al utilizar el concepto “*cristianismo de libertação*”, siguiendo a Michael Lowy, que lo define como

...un amplio movimiento social/religioso con una nueva cultura religiosa que expresa las condiciones socio-históricas marcadas por la subordinación al sistema capitalista internacional –hoy global–, pobreza en masa, violencia institucionalizada y religiosidad popular. (Ibídem: 1)

El uso de este término es importante porque Sung se propone ir más allá de términos excluyentes como “teología de la liberación” o “Iglesia de los pobres”, ya que en ambos encuentra limitaciones institucionales y dogmáticas que impiden comprender lo que ha existido más allá de la teología y de la Iglesia.

Los tres trabajos coinciden en señalar que la teología de la liberación no tomó en cuenta con suficiencia la subjetividad de los sujetos. Por eso, a continuación nos proponemos una reflexión sobre la importancia que tiene para la teología esa subjetividad en cuanto aquélla se interesa, como lo ha hecho la teología de la liberación, en reconocer otros sujetos no tradicionales de la teología.

Aunque en la modernidad se promovió la centralidad del hombre para la acción histórica, limitando la razón objetiva al sujeto y su subjetividad, el esfuerzo no logró lo que se proponía, pues luego se cayó en una nueva instrumentalización de la razón subjetiva en pro de una nueva objetividad, tal como describe el proceso Max Horkheimer (2002: 49).

Hay un paso de nuevo desde la conciencia del sujeto moderno, que se repliega sobre la objetividad ahora construida no desde la providencia de una divinidad que todo lo controla sino desde una nueva providencia que constituye el Estado moderno, por ejemplo, o la opción socialista de ese Estado que suprime o reprime la subjetividad de los sujetos a quienes había apelado para el gran cambio. Esta tendencia no parece haber sido superada por la teología de la liberación en las propuestas que conocimos en los años 70, tanto en los planteamientos teóricos como en las praxis que animó esta teología.

En los análisis de coyuntura que fueron muy comunes en estos años entre las comunidades eclesiales de base y las comunidades protestantes con trabajo político, se exponía una visión de la realidad nacional y local para dar paso, casi de inmediato, a la acción que debía realizarse por parte del colectivo implicado en el análisis. Realizar las tareas para caminar hacia la transformación política y social, propiciar las condiciones objetivas para el cambio, sobrepasaron en urgencia e importancia a la atención que podían

requerir las condiciones subjetivas de esos colectivos. En no pocas ocasiones esos análisis fueron útiles por su *teorización*, pero no fueron adoptados automáticamente por los participantes sino que se limitaban a una elite que podía utilizarlos en la planeación de sus acciones.

Cuando Horkheimer describe lo que es el pragmatismo, que “se identifica con la creencia de que una idea, un concepto o una teoría no son otra cosa que un esquema o plan para la acción, de tal modo que la verdad no es otra cosa que el éxito de la idea” (ibídem: 75), no queda menos que preguntarnos si esa fue una de las características que la teología de la liberación adoptó particularmente entre la elite que la abanderó. Y no es que se considere inapropiado la búsqueda de un fin sino que el medio para lograrlo se convierta en el fin; entonces la teorización de la situación social y política adoptó el carácter de verdad, sin que admitiera la interpelación de otras miradas que reflejaban diversas subjetividades.

Esta situación se puede interpretar también como resultado de la construcción teórica del sujeto histórico, propia de la modernidad, que no siempre correspondía a la situación objetiva de los grupos sociales ni con las subjetividades interactuantes en dichos procesos. De ahí que no se supiera a “ciencia cierta” hacia dónde iba el movimiento social o se presumiera con base en las indicaciones de la militancia.

IMPLICACIONES PARA EL QUEHACER TEOLÓGICO

La teología ha sido parte del pensamiento y de la actividad humana en relación con intereses y preocupaciones concretas. Por eso no es posible que el quehacer teológico quede por fuera de la influencia del movimiento dinámico de la realidad social. La pronunciada dicotomía entre objetividad y subjetividad ocurrida en la modernidad dio lugar a la preeminencia de la primera como más cercana a la realidad y tratar con desconfianza a la segunda. De la misma manera, cuando se habló de sujetos históricos, se hacía referencia a sujetos objetivos carentes de subjetividad porque sencillamente no era importante o no era tomada en cuenta, pues si el cambio histórico pertenecía a lo objetivo ¿por qué habría de otorgársele relevancia a la dimensión subjetiva del sujeto si no iba a tener incidencia real?

Este aspecto se siguió en el esquema marxista al sobrevalorar los hechos objetivos como causales y a los subjetivos como causados. Entre los primeros

se incluía la economía, mientras que entre los segundos se citaban las ideas, la religión y la mentalidad.

En la teología de la liberación se nota es dicotomía, pero con el agravante de que dicha teología aspiraba a tomar un lugar protagónico en la acción por el cambio de la realidad objetiva, saliéndose del esquema que la reducía a lo subjetivo como elemento producido en el campo religioso. En ese camino para salir de la marginación a la que el pensamiento marxista la había relegado, la teología de la liberación parece haber relegado a su vez la subjetividad de los sujetos que estaba animando.

En el trabajo sobre la comprensión humana, Lonergan dedica una parte a lo que él llama “sentido común” y lo define (a diferencia de la descripción científica) como el que “no tiene inclinaciones teóricas”.

Se ciñe completamente al mundo familiar de las cosas relacionadas con nosotros. Las preguntas ulteriores, mediante las cuales acumula intelecciones, están confinadas por los intereses y preocupaciones de la vida humana, por el éxito en la ejecución de las tareas cotidianas, por el descubrimiento de soluciones inmediatas que resulten eficaces. (Lonergan, 1999: 229)

Es posible que a la teología de la liberación le faltó sentido común, o expresado de otra forma, que algunos de sus discursos no tomaron en cuenta con suficiente atención el sentido común de las masas, de los pobres a quienes aspiraba promover como sujetos históricos.

Lonergan señala que una diferencia entre la acumulación de intelecciones científicas y las de sentido común radica en que

...en tanto el científico busca las relaciones de las cosas entre sí, el sentido común se interesa por las relaciones de las cosas con nosotros... el sentido común no sólo relaciona los objetos con un sujeto, sino que también constituye las relaciones del sujeto con los objetos. (Ibídem: 232)

Dicha relación cambia al sujeto tanto como al objeto, de tal forma que cualquier aprehensión teórica de esas relaciones debiera tomar en cuenta la dinámica de este movimiento permanente.

El sujeto y su subjetividad puede ser el punto de partida para un quehacer teológico que propone continuar en la línea de una *ortopraxis*, sin que se deje reducir al pragmatismo por un lado y al subjetivismo por el otro. En otra parte Lonergan dirá: “La elección racional no es entre la ciencia y el sentido común; es una elección de ambos, de la ciencia para dominar lo universal y del sentido común para tratar lo particular.” (Ibídem: 230)

Provisionalmente podemos concluir que el “cristianismo de liberación” no tendría que cargar con esta dicotomía en una nueva etapa de su desarrollo si asume la complementariedad propuesta anteriormente; que los pobres en su pluriformidad usen el sentido común para adoptar respuestas frente al “siglo fascinante y cruel”¹ no debe alertarnos como si fuera incapacidad sino revelarnos su creatividad y recursividad para ser tomados como punto de partida de una nueva reflexión teológica.

El mundo posmoderno, sobre el cual hay varias nociones (Gutiérrez, 2001: 229-230), se caracteriza en relación con nuestro tema, por una desconcentración de lo común para dar paso a una especie de revolución de la subjetividad, tanto a nivel individual como grupal. Esta desconcentración de lo común ha permitido visualizar luchas diversas en las que los intereses comunes parecen haberse atomizado conduciendo a una desmovilización del espíritu que acompañó a la teología de la liberación, o por lo menos a fragmentar sus intereses y acciones en múltiples direcciones.

Todas ellas reclaman validez para sí mismas y esta situación nos somete al riesgo de la simple afirmación del individualismo y de los comunitarismos primitivos en los que los intereses particulares trascienden frente a las aspiraciones universales. El quehacer teológico de ese “cristianismo de liberación” debe consolidar escatológicamente una proclamación que articule la resolución por lo inmediato con la apuesta de la esperanza cristiana.

Hoy se reconoce mayor valor a la alteridad. Por ende, una reivindicación del diálogo parece estar en la lista de las tareas importantes de la teología, como contribución efectiva a la comprensión humana y a la búsqueda de relaciones más fraternas. Aceptar al “otro” y a la “otra” en toda su complejidad implica considerarlos diferentes y más allá del simple reconocimiento se trata de escucharles, dejarse interpelar y transformar, para permitirles que asciendan como sujetos. Este no es un proceso lineal; habría que sobrecargarse de ingenuidad para esperar que ocurra naturalmente o sin obstrucciones propias de las subjetividades encontradas entre sí.

Hoy tiene relevancia una teología que tome en cuenta las nuevas urgencias, que no siempre son el gran cambio social, pero que son tan evidentes y sufrientes como la pobreza extrema, la miseria, la crisis ambiental, etc. En

1. Expresión utilizada por Gustavo Gutiérrez: “Desafíos de la posmodernidad”, en *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*. (2001: 239).

ese proceso de identificación de tareas de la teología hay que advertir que si bien tiene un rol frente a esta realidad no es excluyente ni exclusivo, sino que es parte de un esfuerzo mayor y amplio en el que se participan otras disciplinas. Tal como lo ha advertido el padre Alberto Parra:

...si se emplean las mediaciones de la ciencias, como instrumental científico necesario para la teología y la pastoral es porque la teología y la pastoral como tales no poseen tal instrumental suyo propio, que no sea el instrumental de las ciencias analíticas y críticas; o el instrumental de las filosofías; o el instrumental de las epistemologías. (Parra, 2005: 267)

También la teología debe considerar la manera en que se ha expresado tradicionalmente, ya que por más que tuvo interés en articularse con los pobres no siempre pudo dialogar con ellos y ellas, pues no fue fácilmente digerible y en otras ocasiones nada inteligible. Era de esperarse quizás, ya que su discurso no partía necesariamente de tal contexto y la urgencia por la movilización y la concientización no se permitía el lujo de esperar o pulir el mensaje para hacerlo asequible.

François Lyotard ha destacado la importancia de la forma narrativa preeminente del saber tradicional y dice: "...la forma narrativa, a diferencia de las formas desarrolladas del discurso del saber, admite una pluralidad de juegos de lenguaje" (1994: 46). Adicionalmente, menciona la importancia de la riqueza de esos relatos en los que el narrador y el que recibe la narración, junto con los protagonistas, establecen un juego que se orienta en gran medida por "una pragmática de los relatos populares que le es, por así decirlo, intrínseca" (ibídem: 47).

Estaríamos no sólo frente a una nueva manera de hacer teología que ya ensayó la teología de la liberación sino también frente a una reflexión sin el discurso teológico pero con *sentido* por la afirmación de la esperanza en medio de la incertidumbre del "todavía no".

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Hemos tratado de subrayar que en el proceso de construcción de la teología de la liberación en América Latina, ésta terminó enfrentada y en contradicción con una de sus principales aspiraciones, la preponderancia de la ortopraxis frente a la ortodoxia; pero en el afán por alcanzar tal logro subestimó y a veces suprimió el papel de la subjetividad de los sujetos. De esta manera construyó teóricamente un análisis de la realidad en la que no siempre se

encontraban reflejados e interpretados todos los sujetos a quienes se apelaba para el cambio.

Este hecho, puesto al lado de las transformaciones o devoluciones ocurridas con la llamada posmodernidad, nos anima a repensar, así sea de manera breve, lo que constituyen los desafíos y tareas de la teología hoy.

Una de ellas consiste en lo que Metz ha llamado el cuestionamiento del paradigma de las tradiciones griegas junto a un redescubrimiento “del paradigma espiritual de las tradiciones bíblicas y de su pensar comunitario” (1999: 90), lo cual constituye un sacudón no sólo de la forma de hacer teología sino de los contenidos mismos de esa teología fundada en la antigüedad cristiana. Esto significa responder a la pregunta que el padre Alberto Parra formula cuando dice:

¿La teología que quiera permanecer en las vertientes de su propia tradición fundante deberá proseguir como cautiva o como señora (eso poco importa) de la razón o deberá reconquistarse como teología narrativa, cuyo relato se legitima por la vida y se demuestra por la cultura, como en todas las narraciones de Israel y de la Iglesia apostólica? (Parra: 2006: 14)

Allí residen las posibilidades de la teología y de un “cristianismo de liberación” que tome en cuenta la subjetividad de los sujetos como parte integral del quehacer de la teología misma, de la re-creación de los sujetos una y otra vez sometidos a las definiciones y construcciones teóricas que la misma teología ha reproducido. Obviamente, no podemos afirmar lo anterior con un optimismo ciego o una idealización trasnochada de la recuperación de la subjetividad de los sujetos. Hay que reconocer una y otra vez que siempre estamos expuestos a que en esas subjetividades se diluyan respuestas y proyectos de humanidad nueva, facilitando de esta manera la continuidad de sistemas anti-vida opuestos radicalmente al mensaje de Jesús.

BIBLIOGRAFÍA

DUSSEL, ENRIQUE, *Para una historia de la evangelización en América Latina*, Editorial Nova Terra, Barcelona, 1977.

ENRIQUE DUSSEL, “Hipótesis para una historia de la teología en América Latina”, en *Para una historia de la evangelización en América Latina*, Editorial Nova Terra, Barcelona, 1977, pp. 314,315.

- GUTIÉRREZ GUSTAVO, "Desafíos de la posmodernidad" en *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*, DEI, San José, 2001.
- GUTIÉRREZ GUSTAVO, *Teología de la liberación, perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1980.
- HORKHEIMER MAX, *Crítica de la razón instrumental, medios y fines*, Editorial Trotta, Madrid, 2002.
- LONERGAN BERNARD, *Insight, estudio sobre la comprensión humana*, Universidad Iberoamericana, México, 1999.
- LYOTARD JEAN-FRANÇOIS, *La condición posmoderna, informe sobre el saber*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1994.
- MADURO OTTO, "Hacer teología para hacer posible un mundo distinto: Una invitación autocrítica latinoamericana". Ponencia presentada en el Foro Mundial de Teología y Liberación, enero de 2005.
- METZ JUAN BAPTIST, *Por una cultura de la memoria*, Editorial Antropos, Barcelona, 1999.
- MÍGUEZ BONINO, JOSÉ, *La fe en busca de eficacia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.
- NELLY, ALAN, *Protestant Antecedents of the Latin American Theology of Liberation*, Doctoral thesis, American University, Washington D.C., 1977.
- PARRA S.J. ALBERTO, *Textos contextos y pretextos. Teología fundamental*, Universidad Javeriana, Bogotá, 2005.
- PARRA, S.J. ALBERTO, "¿Qué es investigar en teología?" Ponencia presentada el 14 de junio de 2006.
- SHAULL RICHARD, "La Iglesia, crisis y nuevas perspectivas", en *Revista Vida y Pensamiento*, Vol. 15, No.1, Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, 1996.
- SUNG JUNG MO, "*Cristianismo de libertação: o fracasso de uma utopia?*" Ponencia presentada en la asamblea de CEHILA, Brasil, en agosto de 2006.