

# El catolicismo social desafiado. Tres acercamientos críticos a la Doctrina Social de la Iglesia, desde experiencias teológicas contextuales

Alvaro Ramis

Presentación en el coloquio "Catolicismo social en Chile", 22 al 24 de abril de 2008. Centro Teológico Manuel Larraín. Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Alberto Hurtado y Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

## INTRODUCCIÓN

Desde los años sesenta se ha desarrollado un intenso debate teológico que ha tratado de sistematizar la relación entre el fenómeno del Catolicismo Social y la Teologías Contextuales o de la Liberación. El vínculo entre ambos conceptos es imposible de soslayar, tanto por motivos históricos como metodológicos. Pero es evidente que esta vinculación es fundamentalmente una relación crítica, que no ha estado exenta de conflictividad y polémica.

Por una parte las Teologías Contextuales se han desarrollado como una denuncia de lo que los teólogos sudafricanos describieron en el documento Kairos<sup>1</sup> como "Teologías de Estado" y "Teologías de Iglesia". Es decir, teologías y prácticas religiosas, circunscritas a límites confesionales, y que de una forma u otra legitiman la dominación capitalista, racista y patriarcal en nuestras sociedades. Por esta razón, las Teologías Contextuales se enfrentan críticamente al Catolicismo Social, mostrando sus límites conceptuales, para potenciar sus contenidos críticos, abriendo espacio a una "Teología Profética".

Por su parte, el magisterio de la Iglesia Católica también ha abordado esta relación de una forma altamente conflictiva, especialmente con los documentos "*Libertatis nuntius*" (1984) y "*Libertatis conscientia*" (1986) que asumen que estas teologías politizan las afirmaciones de la fe y los juicios teológicos, especialmente por el uso de mediaciones analíticas de origen marxista.

La virulencia de este tipo de debates ha opacado las posibilidades de articulación y de mutuo reconocimiento, a un punto en que la continuidad del diálogo mismo ha sido difícil. Además, quienes desarrollan prácticas ligadas a las Teologías Contextuales o de la Liberación argumentan que desde los espacios eclesiales institucionales no se percibe la pluralidad de sus enfoques, que se expresan en hermenéuticas distintas, provenientes de diversos espacios geográficos, culturales y sociales. Por lo tanto es pertinente, en función de replantear los términos de la discusión entre estas teologías y la tradición del Catolicismo Social, abordar algunas de las principales afirmaciones que desafían a la Doctrina Social de la Iglesia desde el punto de vista de quienes han desarrollado una visión teológica alternativa en las últimas décadas.

Por razones metodológicas, este abordaje se realizará desde tres perspectivas centrales: en primer lugar se detallará la posición de Franz Hinkelammert y Jung Mo Sung ante la Doctrina Social de la Iglesia. Ambos teólogos se caracterizan por su interés en la interacción entre el fenómeno religioso y la economía. En segundo lugar se abordará la

---

<sup>1</sup> Kairos Document (KD). Institute for Contextual Theology. Johannesburg 1985.

perspectiva de la Teología feminista o ecofeminista, representadas por teólogas como Elizabeth Schussler Fiorenza o Ivone Gebara y en tercer lugar el punto de vista de los teólogos “postcolonialistas”, tanto africanos, asiáticos o indígenas latinoamericanos, como Itumeleng Mosala, o Eleazar López.

Estos tres puntos de vista nos permiten tener una mirada genérica y complementaria de la forma como es percibido el Catolicismo Social desde el campo diverso y complejo de una serie de teologías emergentes que tienen en común el estar en diálogo con los movimientos sociales de nuestro tiempo.

## **1. LA CRÍTICA DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE FRANZ HINKELAMMERT Y JUNG MO SUNG A LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA**

La principal crítica que F. Hinkelammert plantea a la Doctrina Social de la Iglesia radica en que ha ejercido una crítica ética a la economía liberal capitalista, pero que no ha abordado una crítica teológica a sus fundamentos. Al respecto, Hinkelammert distingue entre la Doctrina Social de la Iglesia preconiliar de sus desarrollos postconciliares, pero sosteniendo que el impacto de la tradición anterior la Concilio Vaticano II es mucho mayor e impregna hasta hoy la mayoría de los análisis del Catolicismo Social.

La categoría central de la Doctrina Social de Iglesia preconiliar es la persona humana, comprendida como ser social, en la búsqueda del bien común. Sin embargo, Hinkelammert advierte que en la forma como se aborda esta noción se afirma la autonomía humana de un modo abstracto, ajeno a las relaciones de solidaridad que no sólo son le son connaturales, sino que le sustentan en la realidad. Al mismo tiempo, esta afirmación central de la independencia hace que la autonomía de la persona se termine expresando de modo unívoco en la propiedad privada. De esta forma, Hinkelammert detalla una secuencia básica que subyace a toda doctrina social preconiliar: “*hombre-autonomía-propiedad privada-economía capitalista de mercado-libertad*”<sup>2</sup>. Por este motivo, para Hinkelammert, en la DSI preconiliar “la economía capitalista de mercado no sirve a la persona, sino que es la existencia social de la persona”.

En definitiva, Hinkelammert sostiene que la crítica al individualismo capitalista se diluye en alto grado. “*Casi es imposible distinguir entre la persona de la Doctrina preconiliar y el individuo del pensamiento liberal. Las diferencias son más bien matices*”<sup>3</sup>. Las consecuencias de este enfoque se expresan en la interpretación dominante del “principio de subsidiariedad” del Estado, que de esta forma es subsidiario de la propiedad privada, y adquiere legitimidad solamente en cuanto protege y promueve la economía capitalista de mercado.

En este contexto general, los llamados éticos de la Doctrina Social de la Iglesia a un “trato justo” a los trabajadores, o las apelaciones a la solidaridad permanecen en un plano altamente limitado, por los mismos límites que la propia Doctrina Social establece al sostener, en último término, la anterioridad de la propiedad privada frente a la misma

---

<sup>2</sup> Hinkelammert, Franz. “De la doctrina social a la doctrina social?” en “Democracia y Totalitarismo”. DEI Costa Rica 1987. p. 65.

<sup>3</sup> Op. Cit. p.66.

persona. Se trata, en la perspectiva de Hinkelammert de una forma de fetichismo de las estructuras, por la cual “la persona humana es identificada con una estructura social (la propiedad) para sostener que el hombre sin esa estructura es un ser deshumanizado. Persona y estructura ya no se distinguen; la humanización es idéntica a la estructura. Aparece una verdadera magia estructural que hace desaparecer al hombre en nombre de la persona”<sup>4</sup>. Por este motivo, el derecho “natural” a la propiedad termina por anteponerse a la necesidad de subsistencia concreta del ser humano que cuestiona este principio.

Por otra parte Hinkelammert detalla un cambio significativo en este esquema en la Doctrina Social de la Iglesia post conciliar, ya que principalmente en *Laborem Exercens* ya no aparece el mismo esquema centrado en la “persona-derecho de propiedad”, sino un sujeto- persona-trabajador, que decide por sí mismo, en comunidad. La solidaridad es rescatada de modo existencial, en función de las necesidades humanas, por lo tanto “la sociedad tiene que ser organizada de manera tal que la que cada uno pueda , a partir de su trabajo, derivar el sustento de una vida digna para sí y para los suyos. “La Vida y los medios necesarios para vivirla dignamente” (GS.27) adquieren una centralidad que no aparece en la teología anterior al Vaticano II. Por ese motivo, adquiere sentido planear un equilibrio entre el plan económico y la función social del mercado, bajo el supuesto que la subsidiariedad siempre se da en relación con el sujeto y sus necesidades concretas.

Sin embargo, Hinkelammert plantea en su estudio el siguiente problema: “Es muy notable el hecho de que la reformulación de la doctrina social anteriormente analizada ha tenido muy poco impacto, tanto en la Iglesia Católica como en las sociedades en las cuales esta Iglesia existe.” La explicación de Hinkelammert es que asumir la DSI en serio es altamente conflictivo en frente a la sociedad capitalista. “Una vez aparecidas estas consecuencias, el punto de vista conservador volvió al poder y empezó a aplacar los logros de la doctrina post-conciliar. Por supuesto, no se ha declarado su ilegitimidad ni se la ha anulado, pero se la deja lo más marginada posible. Su desarrollo futuro depende, por consiguiente, de un debate teológico a niveles mucho más profundos de lo que la simple referencia a una doctrina social hace sospechar. Se trata ahora de un debate de toda una teología conservadora centrada en la teología del dolor, del sufrimiento y de la cruz a favor de una teología de la vida, de la nueva tierra y de la resurrección. Se trata de la discusión sobre la vida corporal y concreta como referencia de juicio sobre la vida humana<sup>5</sup>”.

Esta es la reflexión que ha profundizado con gran radicalidad el teólogo y economista Jung Mo Sung<sup>6</sup> , quién sostiene que la debilidad de las denuncias y anuncios proféticos de los cristianos y de las iglesias radican en su dificultad de transformar el funcionamiento real de la economía, de la sociedad y del Estado, ya que carecen de categorías capaces de "encarnarse" en decisiones económico-políticas y en nuevas reglas culturales. “*En el interior de las iglesias utilizamos un lenguaje religioso con argumentos basados principalmente en la autoridad de los textos bíblicos o de las doctrinas, tradiciones y documentos oficiales de las iglesias. Mientras que en la sociedad, el lenguaje es "secular", es decir, no religioso, y los argumentos deben estar*

---

<sup>4</sup> Op. Cit. p. 68.

<sup>5</sup> Op. Cit. p. 78.

<sup>6</sup> Sung, Jung Mo. “*Economía: tema ausente de la Teología de la Liberación*”. San José, DEI. 1994.

*fundados en la razón, en las ciencias, o por lo menos en argumentos lógicos razonables aceptados por todos los que están en el diálogo”.*

Este impasse obligó al Catolicismo Social a asumir, sin darse cuenta, posturas positivistas en las cuales el “salvataje” de la teología fue buscado en los argumentos weberianos referidos a las elecciones valóricas en el estudio científico. En ese sentido, Weber sostiene que dentro de la ciencia se deben separar las constataciones de los juzgamientos: “(Para Weber) *Las ciencias pueden demostrar que las condiciones sociales se desarrollan en una determinada dirección, sin embargo, ellas no pueden responder si debe o no contribuir a ese desarrollo. Porque, según ese tipo de pensamiento, hay una imposibilidad lógica para deducir un imperativo categórico a partir de la constatación e hechos*”<sup>7</sup>.

Si se asume este criterio, la teología puede entrar después de la ciencia, como “momento segundo”, como una racionalización ética o valórica de las opciones que el investigador descubre en su trabajo. De esta forma, cabe a la teología un campo de análisis propio en la discusión moderna., en la medida en que juzga valóricamente desde la revelación bíblica y la tradición cristiana, los hechos descritos desde su supuesta neutralidad valórica por la ciencia social.

Sin embargo, advierte Jung Mo Sung, este análisis, separado de la reflexión teológica comprendida como momento “segundo” y separado, termina paralizando la acción transformadora y el compromiso concreto de las Iglesias. Pero “cuando los sufrimientos impuestos a los seres humanos son considerados como caminos exigidos por Dios para la salvación, estos sufrimientos dejan de ser un mal y pasan a ser un "bien" del que no podemos ni debemos huir”.

La propuesta de Jung Mo Sung es interconectar más claramente la reflexión teológica y el análisis social de un modo integrador. “Como siempre insistía Juan Luis Segundo, no puede haber una teología de la liberación sin la liberación de la teología. No lograremos contribuir eficazmente en la lucha contra la exclusión social causada por el actual sistema de mercado, si no conseguimos, al mismo tiempo, librarnos de las lógicas sacrificiales presentes en muchas de nuestras teologías de la salvación”<sup>8</sup>.

Por este motivo, Mo Sung sostiene que es necesario profundizar las intuiciones de Hinkelammert, abordando de forma central ciertos debates teológico-políticos, (la trascendencia de Dios que niega la absolutización del mercado y la crítica al sacrificialismo en nombre de la misericordia), que constituyen el núcleo de las "disputas ideológicas" de nuestro tiempo.

## **2. LA CRÍTICA DE LA TEOLOGÍA FEMINISTA Y ECO-FEMINISTA:**

El surgimiento de la teología feminista no es un fenómeno latinoamericano. Más bien acompaña al feminismo de los años sesenta en Estados Unidos y Europa, alcanzando una mayor sistematización en las publicaciones de autoras como Elisabeth Schussler Fiorenza<sup>9</sup>, Pamela Milne<sup>10</sup> y Sallie McFague<sup>11</sup> en los años ochenta. Desde estas

---

<sup>7</sup> Mo Sung, Jung, Op. cit. pag. 109.

<sup>8</sup> Mo Sung, Jung. “Economía y religión: desafíos para el cristianismo. en el siglo XXI”.

<sup>9</sup> cfr: Schussler Fiorenza, Elizabeth.”But she said: feminist practices of biblical interpretation”. Boston 1992.

elaboraciones se ha iniciado toda una corriente en la que coexisten tendencias y posiciones diversas, pero que mantienen su coherencia interna a partir de la óptica de la emancipación de la mujer, y de la necesidad de abordar los problemas religiosos asociados a este objetivo.

Al mismo tiempo, a partir de Françoise D'Eubone se desarrolla dentro del feminismo una tendencia llamada eco-feminista, que presupone una conexión entre la dominación de la naturaleza y la dominación de la mujer. *“Teniendo como referencias tanto a la ecología social que plantea que las causas de las desigualdades sociales radican en la relación humana con la naturaleza, como a la ecología profunda, que defiende el valor intrínseco y la interdependencia de todas las cosas, el eco-feminismo pretende analizar la devastación del planeta tanto en términos de la acción humana sobre éste, como en términos de una concepción de la naturaleza, explicitando los patrones simbólicos, psicológicos y culturales que separan al ser humano de la naturaleza y lo establecen como superior a ella”*<sup>12</sup>.

Dentro de esta tendencia eco-feminista surgen a su vez tendencias llamadas psico-biologizantes, que tienden a esencializar lo femenino, identificando mujer y naturaleza. Pero por otro lado, se desarrollan tendencias socio-constructivistas que postulan un ser femenino que establece relaciones entre los seres humanos y la naturaleza moldeadas por el cuidado del otro, más que por motivaciones de apropiación o dominio. Por ello lo femenino constituiría un modelo ético que puede ser seguido en la redefinición de las relaciones humanas y con la naturaleza. El surgimiento de esta última tendencia, socio-constructivista, ha permitido que en los años noventa se desarrollara un más fecundo encuentro entre las teólogas de la liberación latinoamericanas y el eco feminismo, en especial bajo el impulso teórico de la teóloga brasileña Ivone Gebara. En Chile surge el colectivo Con-spirando que publica desde 1991 una revista latinoamericana de eco feminismo, espiritualidad y teología y realiza actividades de divulgación de esta corriente teológica.

Anteriormente a esta nueva síntesis eco-feminista, el proceso de relacionamiento entre la teología de la liberación de Latinoamérica y las feministas del primer mundo no fue fácil, sino que requirió fases de acercamiento gradual y cambios de perspectivas mutuas. Mary Judith Ress, de Con-spirando, narra este proceso de esta forma:

*“En esta fase casi no hay diálogo entre movimientos feministas latinoamericanos y mucho menos con feministas del primer mundo. La politización ideologizada no permitía acercamientos. Las feministas rechazaban la religión y desconfiaban de las teólogas. Las teólogas rechazaban cualquier reivindicación feminista que no estuviera articulada a la liberación económica global de la sociedad. Hay no obstante, algunos de cristianos que hacen un gran aporte en la construcción del diálogo y en el rompimiento de prejuicios mutuos”*<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Milne, Pamela . “Toward femionist companionship: the future of feminist biblical studies and feminism. A Benner & C Fontaine , oc 39-60.

<sup>11</sup> McFague, Sallie. Models of God: Theology for an Ecological , Nuclear Age. Philadelphia. Fortress Press, 1987.

<sup>12</sup> Ruether, R.R. “Ecofeminism: First and Third world womwn. Texto presentado en la cátedra de la PUC de Sao Paulo, 1996. cit en Duarte de souza, Sandra. “Ecofeminismo: tendencias y debates” Santiago, Revista Con-spirando, n. 40, Junio 2002. p. 19.

<sup>13</sup> Ress, Mary Judith. “Lluvia para florecer. entrevistas sobre el ecofeminismo en America Latina”.Colectivo Con-spirando Santiago 2002.

En este proceso, las teólogas feministas europeas, como Schussler Fiorenza, cuestionan tanto al Catolicismo Social como también a la Teología de la Liberación por su unilateralidad ideológica y metodológica, que es incapaz de asumir múltiples paradigmas interpretativos:

*“Los teólogos de la liberación deben abandonar el paradigma hermenéutico-contextual de interpretación bíblica y dentro del contexto de una teología de la liberación crítica, construir un nuevo paradigma, que tenga una praxis emancipadora como objetivo...este nuevo paradigma de praxis emancipadora debe generar nuevos modelos heurísticos capaces de interpretar y evaluar tradiciones bíblicas y su función política en la historia en términos de sus propios cánones de liberación<sup>14</sup>”.*

Esta crítica teórica tiene una relación directa en la práctica pastoral y social desarrollada por el Catolicismo Social. Doris Muñoz, una teóloga feminista chilena, describe su cambio de perspectiva en relación a los objetivos y metodologías de acción de la de la Iglesia en los años ochenta:

*“En los 90 yo ya tenía claro que había un proyecto de iglesia que yo no compartía para nada y que se proyectaba para el largo plazo. Me quedaba más que claro para dónde iban las cosas y yo simplemente ya había descubierto que mi vida no iba a ser pelear con la jerarquía ni convencer a ningún Obispo de nada. Simplemente sentía que iba a ir haciendo lo que podía en los espacios posibles. Esa era la primera lección aprendida: no iba a convencer a nadie de esto...”<sup>15</sup>*

Este cambio implica descentrarse del debate intra-ecclesial como preocupación central para resolver micro-problemas locales, que poseen una raíz global: la opresión de la mujer, el daño ecológico, las temáticas ligadas a la sexualidad, etc. Este cambio debe conllevar confrontación con la teología de la liberación tal como fue formulada anteriormente:

**“P: ¿entonces, qué pasa con el compromiso con la teología de la liberación?”**

*Doris Muñoz: yo diría que empieza ahí una crítica muy grande a la teología de la liberación. Me di cuenta que estaba en un esquema tradicional - siempre recordando que la teología debe ser situada, que no existen teologías neutrales, que cualquier interpretación es ideológica en el sentido de que está a favor o en contra de un proyecto. Pero nos dábamos cuenta de que igual era una teología tradicional, absolutamente tradicional en cuanto a simbólica, a la espiritualidad, a los conceptos de Dios, a las imágenes sagradas ...<sup>16</sup>”*

En esta crítica se evidencia el debate entre la utilización preferente de la sociología y economía como mediaciones de la teología, el nuevo énfasis en las teorías de género, la antropología, la semiótica, etc.:

*“Entre las nuevas propuestas hermenéuticas está la de acoger el cuerpo y lo cotidiano como una categoría hermenéutica. Se siente el rechazo por asumir la actitud de entrega*

---

<sup>14</sup> Schusler Fiorenza 1984:63. en De Wit, Hans. op. cit pag. 273.

<sup>15</sup> En Ramis, Alvaro. “De Egipto a Babilonia. Itinerario de la Iglesia Liberadora en la postdictadura chilena”. Tesis de maestría en Cs. Sociales. Universidad ARCIS. Santiago, 2003.

<sup>16</sup> Doris Muñoz en Ress, Mary Judith, op. cit. pag. 231.

*material como propia de la mujer y se busca una lectura no-sacrificial de la redención. También esta presente la fiesta, el goce de la corporalidad y la sexualidad, como el texto del Cantar de los Cantares<sup>17</sup>”*

Tal vez la crítica más directa, es la que señala la carencia de una reflexión ética de los temas sexuales y reproductivos en el Catolicismo Social y en la teología de la liberación. La teóloga finlandesa Elina Vuola<sup>18</sup> plantea que *“resulta casi imposible encontrar una referencia explícita a cuestiones de ética sexual en las presentaciones generales de la “ética de la liberación”*. Vuola comprende que las críticas de la jerarquía eclesial a los teólogos de la liberación se han centrado en temas políticos (el uso de metodologías basadas en el marxismo) y temas eclesiológicos (la posibilidad de impulsar prácticas eclesiales paralelas). Por ello le parece comprensible que hayan evitado tocar estos puntos.

Sin embargo, en esta perspectiva se critica el uso recurrente de la categoría teológica de “pobre”, definido de una forma abstracta y homogénea, en la cual prima ante todo su condición socio-económica, pero desprovista de género, y sin ser analizado como un ser reproductivo. Por ello, Vuola afirma que estas lecturas “sociales” no alcanzan a percibir la singularidad de la pobreza femenina.

Vuola llega a decir que *“en cierta forma, los católicos cercanos a la Teología de la liberación y a las comunidades cristianas de base han ayudado a reconstruir el catolicismo institucional por medio de su importante participación en la revitalización de la fe de muchos católicos<sup>19</sup>”*. Ello porque no se han atrevido a quebrar sus relaciones con obispos y sectores progresistas dentro de la institucionalidad oficial. Sus críticas radicales son siempre acotadas al campo económico y político. Ni siquiera parecen comprometidos en la cuestión del sacerdocio femenino. Para Vuola el silencio de estos teólogos revela el machismo oculto de la cultura latinoamericana en general, y del clero católico en particular. Además muestra el énfasis estructuralista del marxismo que posterga los “temas de las mujeres” por ser menos prioritarios que la atención a la “contradicción principal” entre capital y trabajo.

Vuola está consciente que el feminismo en Latinoamérica es un tema de mujeres de clases medias e intelectuales. Por ello demanda una mayor responsabilidad a las mujeres teólogas en vista a acercar estas temáticas a mujeres populares para las cuales su religiosidad juega un papel central en sus concepciones de vida.

### **3. LA CRÍTICA DE LOS “LECTORES REBELDES”. POSTCOLONIASLISMO Y CATOLICISMO SOCIAL.**

Para algunos autores dentro de las hermenéuticas del genitivo, especialmente para las teologías indígenas, negras, asiáticas y postcoloniales, la crítica al Catolicismo Social posee una singular radicalidad, ya que se cuestiona su afán de “recuperar” la tradición cristiana y bíblica para las causas “populares”. Este intento de recuperación, desarrollado por los teólogos de los años setenta, presupone que la tradición cristiana es en sí, siempre, y en todo lugar, un aporte al cambio social. Se critica a autores como

---

<sup>17</sup> Ress, Mary Judith. Op. cit. pag.32.

<sup>18</sup> Vuola, Elina. “La corriente submarina, la ética sexual y la teología de la liberación”. en Santiago, Revista Con-spirando, n. 40, Junio 2002. p. 41.

<sup>19</sup> op. cit. p. 42.

Pablo Richard<sup>20</sup> que asumen que la Biblia es la “memoria histórica de los pobres”, por ser un texto escrito por ellos mismos. Bastaría, en la opinión de Richard, limpiar el texto de las falsas lecturas que los sectores de mayor poder han impuesto en el tiempo para llegar a reapropiarse de un texto esencialmente liberador:

*“En estos días todo el mundo repite que la Biblia es la memoria de los oprimidos y el libro de los pobres... la Biblia fue escrita por los pobres. A pesar de haber sido abusada frecuentemente por los ricos, la Biblia siempre resiste y es finalmente recuperada por los pobres. Pues ella es el relato de la historia de los pobres”<sup>21</sup>.*

Este afán es criticado ya que fuerza a encontrar en la tradición religiosa elementos siempre positivos, siempre transformadores, a pesar de que eso signifique forzar la lectura y la interpretación. Eso supone, en palabras de una teóloga africana “*extraer imágenes positivas de una tradición reconocidamente eurocéntrica*”<sup>22</sup>. En la perspectiva postcolonialista, el uso histórico de la Biblia como justificación del colonialismo supone reconocer la presencia de elementos en el propio texto bíblico que han sido utilizados para justificar la conquista de territorios ajenos y la expulsión de sus habitantes<sup>23</sup>. Los exégetas “postcolonialistas” invitan a leer la Biblia como cananeos, es decir, desde los enemigos de Israel, objetos de sus políticas coloniales. Este tipo de interpretación implica reconocer la “*ambivalencia en los textos bíblicos, cómplices del colonialismo y a la vez liberadores*”<sup>24</sup>.

Otros autores, como el teólogo sudafricano Itumeleng Mosala, directamente plantean una “hermenéutica del lector rebelde”. Desde su experiencia, en donde el sistema del *apartheid* fue sostenido y fundamentado por textos bíblicos y argumentaciones cristianas, Mosala sostiene que toda lectura bíblica debe plantearse en clave de lucha y liberación. Se debe asumir de los textos bíblicos aquello que sirva a este objetivo y rechazar aquello que va en contra de esta meta emancipadora. Por ello es el lector o lectora el que toma el texto en sus manos y lo reconstruye, si es necesario...o lo rechaza. Mosala, reconstruye los textos bíblicos desde lo que el texto no dice, lo que calla, o niega implícitamente. En su perspectiva, la hermenéutica bíblica negra “*no solamente rehusará a someterse a las cadenas impuestas por lo exegetas del apartheid o de la tradición liberal humanista, incluyendo sus versiones negras y liberacionistas, sino que también luchará contra los “regímenes de la verdad” de estas tradiciones cuando se manifiesten en el texto de la Biblia misma*”<sup>25</sup>.

También se puede interpretar como dar respuesta a las críticas del indigenismo, que en la década de los noventa comienza a reivindicar más fuertemente su propia religiosidad como elemento integral de su propia cultura. Por ejemplo, Eleazar López formula preguntas radicales que requieren un debate más de fondo sobre el aporte cristiano a las causas de liberación indígena:

---

<sup>20</sup> Richard, Pablo. “*La Biblia, memoria histórica de los pobres*” en *Servir* XVIII 98 (1982) 143-150. cit en De wit, Hans op. cit. pag. 247.

<sup>21</sup> Comblin, José, 1983. cit en De wit, Hans op. cit. pag. 247.

<sup>22</sup> Exum, Cheryl. cit en De wit, Hans op. cit. pag. 274.

<sup>23</sup> Por ejemplo, el libro de Josué, que narra la llegada de Israel a la tierra prometida y la expulsión de los cananeos.

<sup>24</sup> Elza Tamez, 1996, 199. cit en De Wit, Hans op. cit. pag. 281.

<sup>25</sup> Mosala, I.J. cit en De Wit, Hans op. cit. pag. 288-289..

“Muchos retos se presentan a la Teología India hoy. A cada uno debemos dar respuesta adecuada, no ahora, sino en el transcurso del proceso de restauración de nuestro pensamiento teológico. Por ejemplo, el problema cristológico: ¿Quién es Cristo para nosotros? ¿Cómo puede Él, siendo un extranjero, salvarnos? ¿Y si se ha inculturado plenamente entre nosotros, qué necesidad hay de hacer alusión al Cristo extranjero? Son cuestiones que tenemos que ir resolviendo en diálogo entre nosotros y con los demás hermanos cristianos”<sup>26</sup>. Preguntas que requieren un abordaje no especulativo ni sistemático, sino vivencial y expositivo de vivencias religiosas populares.

## **CONCLUSIONES.**

Las aproximaciones críticas de las Teologías Contextuales de la Liberación al Catolicismo Social pueden ser una oportunidad gravitante de abordar las aporías que han impedido a la Doctrina Social de la Iglesia incidir de modo definitorio en los grandes procesos que han llevado a la hegemonía del pensamiento neoliberal en los últimos años.

Por otra parte la emergencia de movimientos sociales emancipadores, de carácter local, pero que tejen redes mundiales, está determinando un nuevo momento en las relaciones políticas y sociales, en especial en América Latina. Estos movimientos han logrado tejer lazos reconociendo que en la diversidad de enfoques y perspectivas se logra mayor complejidad analítica que en perspectivas unidimensionales. Este paradigma se expresa de modo singular en el Foro Social Mundial, que ha reunido este tipo de movimientos ya en ocho ocasiones, en América Latina, África y Asia. En este marco se han desarrollado dos versiones del Foro Mundial de Teología y Liberación, que han representado momentos de especial importancia en la idea de interconectar la reflexión teológica y las prácticas sociales emergentes. Es en ese horizonte donde se generan agendas de acción transformadora que permiten atisbar cual es el aporte de las religiones a la construcción de “Otro Mundo posible”. Tal vez es ese tipo de experiencias, fuera de los límites institucionales y eclesiales, lo que requiere el Catolicismo Social, para recuperar su capacidad de construir vida en abundancia para todos y todas.

## **Bibliografía.**

de Wit, Hans. “En la dispersión el texto es patria » UBL. Costa Rica 2002.

Hinkelammert, Franz. “*El nihilismo al desnudo*”. 2001. Santiago, LOM

Ramis, Alvaro. “De Egipto a Babilonia. Itinerario de la Iglesia Liberadora en la postdictadura chilena”. Tesis de maestría en Cs. Sociales. Universidad ARCIS. Santiago, 2003.

Ress, Mary Judith. “*Lluvia para florecer. entrevistas sobre el ecofeminismo en America Latina*”. Colectivo Con-spirando Santiago 2002.

---

<sup>26</sup> Eleazar López. Ponencia en el II Encuentro - Taller de Teología India de la región mayense. Chichicastenango (Quiché), 1992.

Richard, Pablo. “*La Biblia, memoria histórica de los pobres*” en *Servir* XVIII 98 (1982)

Sung, Jung Mo. “Economía: tema ausente de la Teología de la Liberación”. San José, DEI. 1994.