



LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN CONTEXTO POSMODERNO EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

*Liberation Theology in Postmodern Context in Latin America
and the Caribbean*

Carlos Mendoza-Álvarez *

RESUMEN: El artículo reflexiona sobre los desafíos que ha enfrentado la teología de la liberación en el contexto posmoderno. Señala las aportaciones del pensamiento antisistémico. Propone tres rasgos de la teología posmoderna latinoamericana en clave descolonial. El primero es la *subjetividad vulnerable*, como apertura constitutiva a los demás. El segundo son las *resistencias múltiples* que surgen como prácticas de resistencia propuestas por los movimientos sociales, indígenas y contraculturales en nuestro continente. Y el tercer rasgo es la *gratuidad* como *gesto mesiánico* que irrumpe en la historia y transforma las estructuras de injusticia.

PALABRAS CLAVE: Pensamiento antisistémico. Crisis de civilización. Resiliencia.

ABSTRACT: This article reflects on the challenges faced by the theology of liberation in the postmodern context. It points out the contributions of anti-systemic thinking. He proposes three characteristics of Latin American postmodern theology in decolonial key. The first is the *vulnerable subjectivity*, which is a human capacity to be open to the others. The second is the *multiple resistances* that arise as resistance practices proposed by social, indigenous and counterculture movements in our continent. The third feature is the *gratuitousness* as a *messianic gesture* that breaks into history to transform the structures of injustice.

KEYWORDS: Anti-systems thinking. Crisis of civilization. Resilience.

* Académico e investigador del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana Ciudad de Mexico. Artículo sometido a evaluación el 26.04.2016 y aprobado para publicación el 02.08.2016.

Introducción ¹

En la segunda mitad del siglo XX una de las expresiones más creativas de la teología en América Latina y el Caribe fue la *Teología de la Liberación* (TdL). Con el tiempo ha trascendido las fronteras de nuestro continente, encontrando múltiples interpretaciones en contextos diversos del Sur global. La TdL es una inteligencia de la fe cristiana que ha colocado a los pobres y marginados en un lugar teológico privilegiado como los primeros destinatarios de la Buena Nueva del Reinado de Dios anunciado por Jesús de Nazare en Galilea en el siglo I de la Era Común.

No obstante su corta vida, la TdL ha evolucionado desde su nacimiento hace ya medio siglo, hasta los tiempos actuales en que vivimos “la era de la globalización y la exclusión” como denominó Enrique Dussel a la posmodernidad. Por ello este artículo presentará un breve esbozo histórico de la TdL, para después sugerir algunas preguntas que plantea la posmodernidad a sus intuiciones fundamentales. Enseguida se expondrán algunos rasgos de las nuevas corrientes teológicas en otros países y culturas que se han inspirado en la TdL. Y por último se expondrán algunos desafíos para el siglo XXI. Como se verá, la TdL ha tenido una influencia tal que el mismo Papa Francisco ha retomado algunas de sus intuiciones fundacionales en su ministerio pastoral como obispo de Roma y sucesor en la sede de Pedro, sobre todo en lo que concierne a la impostergable cercanía de la Iglesia con los excluidos y “descartables” del mundo globalizado. Así pues, el enfoque de este artículo será de orden histórico-teológico.

I Contexto histórico de la teología en América Latina y el Caribe

Si bien la TdL no nace directamente de los padres conciliares, ella no hubiera nacido sin el cambio eclesiológico y teológico que hizo posible el Concilio Vaticano II. A continuación presentamos una breve historia de la TdL. Cabe decir que aquí no pretendemos hacer una historia exhaustiva de la TdL, sino mencionar algunos elementos fundamentales del modo de hacer teología desde las márgenes de la historia de dominación en clave profética y sapiencial.

¹ La revisión del aparato crítico de este texto estuvo a cargo del Lic. Héctor Conde, asistente de la Línea de investigación "Teología, hermenéutica y praxis" del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

a) El Concilio Vaticano II

Un antecedente fundamental de la TdL es el Concilio Vaticano II (1962-1965) que suscitó un aire de cambio en la Iglesia católica romana e inspiró diferentes movimientos eclesiales y sociales más allá de las fronteras de la misma Iglesia. Es preciso señalar que tuvo un gran impacto en los países entonces denominados del “Tercer mundo”, pues transformó al catolicismo, de una religión que se resistía al mundo moderno con un modelo apologético de anuncio de la revelación cristiana, a una experiencia eclesial, ética y mística de seguimiento del Cristo Liberador. Por eso, como comenta Morello, dicho concilio “le pedía a sus seguidores comprometerse con la causa de los pobres a través de una reforma estructural de la sociedad, convirtiéndose así en una fuerza política progresista” (MORELLO, 2007, p. 82).

b) Mensaje a los pueblos del Tercer Mundo

La recepción creativa y colegial que se hizo en América Latina y el Caribe del Concilio Vaticano II se expresó en una voz que no siempre es escuchada con profundidad en los estudios sobre la TdL. Se trata del épico “Mensaje a los pueblos del Tercer Mundo” de 1967, impulsado por Dom Helder Câmara, arzobispo de Olinda y Recife, en Brasil, junto con otros dieciséis obispos de América Latina, África y Asia, quienes se unieron al “llamado angustioso” del Papa Pablo VI. El objetivo de los obispos mencionados era “precisar sus deberes a sus sacerdotes y fieles, y dirigir a todos los hermanos del Tercer Mundo algunas palabras de aliento”. De dicho documento rescatamos aquí los siguientes puntos que consideramos ser los más relevantes para nuestra reflexión:

Que nadie de nosotros permanezca vinculado a los privilegios o al dinero, sino que esté listo a “poner sus bienes en común... ya que en estos sacrificios encuentra Dios placer” (Heb. 13, 16). [9]

Actualmente, el mundo pide “el reconocimiento de la dignidad humana en toda su plenitud, la *igualdad social* de todas las clases”. [12]

La Iglesia no es de ninguna manera la protectora de las grandes propiedades. Ella pide, con Juan XXIII, que la propiedad sea repartida a todos, ya que la propiedad tiene por principio un destino social. [12]

La Iglesia saluda con orgullo y alegría una *humanidad nueva* donde el honor no pertenece al dinero acumulado entre las manos de unos pocos, sino a los trabajadores, obreros y campesinos. [15]

Dios no quiere que haya ricos que aprovechen los bienes de este mundo explotando a los pobres. [19]

Este histórico documento, firmado por ocho obispos de Brasil (incluido Dom Helder) y otros obispos provenientes de Colombia, Argelia, Oceanía, Egipto, Yugoslavia, Líbano, China, Laos e Indonesia, critica el modelo de acumulación que marca al capitalismo, pues vulnera la dignidad humana;

pero a su vez invita a los creyentes a explorar un nuevo modo de vida solidario y compartido inspirado en el Evangelio de Jesucristo.

c) Las Conferencia Episcopales Latinoamericanas

Otro antecedente crucial de la TdL es el fortalecimiento de ministerio colegiado de la Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) con sus cinco conferencias generales (Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida). El CELAM insistió en la necesidad de repensar la vida cristiana *desde* la realidad de los diferentes países que componen América Latina y el Caribe. Ello de algún modo respaldó el método de la Teología de la Liberación, pues evidenció que no se podía ser indiferente a la pobreza, opresión e injusticia para buscar el Reinado de Dios anunciado por Jesús en Galilea.

En este sentido el Documento de Medellín (1968) sostiene que:

El Episcopado Latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantiene a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria. Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte (MEDELLIN, § 1).

Dada esta realidad, los pobres y oprimidos merecen una atención especial, prioridad pastoral y teológica que se conocerá más tarde como la *opción preferencial por los pobres*:

La opción preferencial por los pobres tiene como objetivo el anuncio de Cristo salvador que los iluminará sobre su dignidad, los ayudará en sus esfuerzos de liberación de todas las carencias y los llevará a la comunión con el Padre y los hermanos, mediante la vivencia de la pobreza evangélica (MEDELLIN, § 1153).

Sin embargo, dados los movimientos revolucionarios que habían surgido en aquellos años en el subcontinente, aunados a la creciente tensión propia de la Guerra Fría entre los regímenes capitalista y socialista del Norte, la opción preferencial por los pobres fue matizada en las ulteriores conferencias generales del CELAM como veremos más adelante.

d) Gustavo Gutiérrez

La TdL debe su nombre a la obra *Teología de la Liberación* del peruano Gustavo Gutiérrez, publicada en 1971. En esos años habían surgido duras dictaduras en varios países de América Latina y el Caribe, pero también se constituían movimientos políticos, sindicales y estudiantiles de resistencia. Influidos por la Acción Católica en Francia, junto con las obras de varios teólogos dominicos como Yves Congar, M.D. Chenu y Edward Schillebeeckx, así como inspirado por la figura de fray Bartolomé de Las Casas, Gustavo Gutiérrez buscó proponer un método como acto segundo

inspirado en la praxis del Reinado de Dios predicador por Jesús de Nazaret que vinculara a la Iglesia con el servicio a los pobres. Su magna obra nació de una preocupación pastoral, pues poco antes, en 1968, escribió las *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, dentro del marco de un encuentro de laicos y religiosos peruanos.

Gutiérrez definió entonces a la TdL como una “reflexión crítica de la praxis de la historia”, es decir, no como un mero discurso intelectual, sino como un método crítico para reflexionar desde la fe en Jesucristo sobre la dignidad humana. Por ello la TdL está llamada a cuestionar las estructuras que generan la pobreza y la injusticia, como condición para *anunciar la liberación* que procede del Dios misericordioso en medio de la opresión:

La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también de la porción de ella –reunida en iglesia– que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose –en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal– al don del reino de Dios (GUTIÉRREZ, 1972, p. 40-41).

La opción preferencial por los pobres

El énfasis profético de la Conferencia del CELAM en Medellín (1968) fue matizado una década después en el Documento de Puebla (1979), donde se subrayó el carácter *preferencial* y no exclusivo de la opción por los pobres:

Acercándonos al pobre para acompañarlo y servirlo, hacemos lo que Cristo nos enseñó, al hacerse hermano nuestro, pobre como nosotros. Por eso el servicio a los pobres es la medida privilegiada aunque no excluyente, de nuestro seguimiento de Cristo (PUEBLA, § 1145).

Posteriormente los documentos de las conferencias del CELAM en Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007) retomarán la pastoral para los pobres y marginados, pero cuidarán de no marcar “acentos radicales”.²

e) La Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo

A la par de estos documentos del Magisterio, se formaron otros grupos de teólogas y teólogos independientes, entre los que destaca la *Asociación*

² En este ensayo no abordamos las otras conferencias del CELAM porque requerirían mayor espacio de análisis. Sin embargo, nos hemos concentrado en la de Medellín y Puebla por su considerable impacto en los movimientos sociales y eclesiales en el continente.

Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (conocida en el ámbito internacional como EATWOT por sus siglas en inglés). Su tercera asamblea internacional, realizada en Kenia en 1992, redactó la declaración *A Cry for Life: The Spirituality of the Third World*, misma que advertía sobre la existencia de diversas estructuras de opresión locales y globales, y reconocía la necesidad de apoyar las distintas luchas que se llevaban a cabo en varias partes del mundo para luchar por la justicia y la paz.

Como puede apreciarse, estos documentos tuvieron una orientación social importantísima inspirada en el Evangelio leído en clave profética, lo cual obedecía a una urgente necesidad de hacer algo para revertir la opresión del continente “en nombre de Dios y de su sufrido pueblo” como decía Monseñor Romero en medio de la dictadura militar en El Salvador. Este brío renovador motivaría la creación de muchas iniciativas eclesiológicas populares, tales como las *Comunidades Eclesiales de Base* (CEB's) en varios continentes, los centros de reflexión parroquiales, la lectura popular de la Biblia y las diferentes experiencias pastorales urbanas, indígenas y obreras que unían seguimiento de Cristo con compromiso social y político de cambio de las estructuras injustas de dominación.

En el fondo, la TdL hizo posible dar un giro epistémico importantísimo: “logró reconocer a los pobres como sujetos históricos y como interlocutores privilegiados del Reino de Dios anunciado por Jesús de Nazaret” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2014, p. 163).

Otros autores igualmente fundamentales para el surgimiento y desarrollo de la TdL son Jon Sobrino, Leonardo Boff, Hugo Assmann, Juan Carlos Scannone, José Comblin, Renato Poblete, Juan Luis Segundo, Luis del Valle y Elsa Tamez.

II Teología de la Liberación en un contexto posmoderno

La llamada “posmodernidad” o “modernidad tardía” es una fase propia de la modernidad que adquiere matices de crisis civilizatoria y cambio cultural en el contexto de la era post-industrial. Denota un cambio epocal donde la subjetividad moderna que estuvo en la base del metarrelato de autonomía propio de la Ilustración llega a su radical experiencia de orfandad, y se descubre como subjetividad sometida al imperio del capital, del estado de bienestar y de la religión sacrificial que exige holocaustos en nombre de una idea de orden y progreso, de conocimiento objetivo y de trascendencia basada en el sacrificio.

Por eso, el término posmodernidad designa también el colapso de las instituciones fundacionales de Occidente: el modelo de Estado es cada vez más débil, subordinado a la economía neoliberal cada vez más compleja

en tanto red transnacional de riqueza acumulativa y extraccionista, y ve surgir el retorno de lo religioso emocional. En concreto, las formas de organización social escapan a la política tradicional, como dirá Touraine (1973). De este modo, la posmodernidad está caracterizada por la refutación de los grandes metarrelatos (“narrativas”) de la historia, especialmente la idea del progreso, como ha dicho Lyotard (1991). Pero también conlleva el “fin de la historia” entendida como progreso permanente, junto con la crisis del humanismo antropocéntrico y la victoria del nihilismo, como ha señalado Vattimo (1985). Asimismo representa el culmen del narcisismo cultural y del metarrelato egoico del sujeto moderno (cf. LIPOVETSKY, 2002).

Sin embargo, la posmodernidad no se ha manifestado de la misma manera en todo el orbe. Al fin y al cabo cada cultura y cada subjetividad experimenta las condiciones posmodernas de muchas maneras. En América Latina y el Caribe la posmodernidad surge como permanente contradicción entre el modelo civilizatorio moderno y la afirmación de los pueblos originarios y otras subjetividades vulneradas a buscar su propia autonomía social, política, epistémica y espiritual.

En este escenario podemos preguntarnos: ¿Qué puede aprender la Teología de la Liberación de la posmodernidad y qué puede decirle a las subjetividades vulneradas y vulnerables? ¿Cuáles serían los axiomas irrenunciables de la TdL en este contexto de violencia global que genera víctimas sistémicas? ¿La TdL puede renunciar a su opción preferencial por los pobres y oprimidos? ¿Quiénes son los pobres y oprimidos de hoy?

Nos encontramos en el umbral de una nueva época, donde la diversidad y la pluralidad nos desafían. Por eso se requieren nuevas categorías para interpretar el mensaje cristiano en este contexto de crisis civilizatoria. Para bosquejar algunas interpretaciones plausibles en este contexto, las obras de René Girard (2007), Jean-Luc Nancy (2010), Jean-Pierre Dupuy (2012), Enrique Dussel, Raúl Fornet-Betancourt, Boaventura de Sousa Santos y Silvia Rivera Cusicanqui, entre muchos otros, nos parecen pertinentes e inspiradoras para dialogar con la racionalidad posmoderna. Estos autores nos ayudan a comprender los nuevos y múltiples procesos de exclusión con sus interconexiones y con las resistencias venidas “desde abajo y desde el reverso” de la historia para buscar el cambio de mundo “donde quepamos todos”.

En ese sentido, en recientes trabajos hemos propuesto la categoría de *víctimas sistémicas*³. Todas estas víctimas son los nuevos rostros de Abel, el justo, quien es sacrificado por el deseo mimético de su hermano Caín.

³ Dussel habló de las víctimas como los oprimidos del sistema (cf. 1998, p. 309). Pero en los últimos años he propuesto pensar estas víctimas en el contexto del orden global y sistémico. Así, las “víctimas sistémicas” son las víctimas producidas por la violencia mimética que se expresa de formas múltiples como procesos de invisibilización: explotación sexual o laboral, víctimas del crimen organizado, víctimas de la discriminación, los migrantes, las mujeres y los empobrecidos por grandes estructuras de poder (cf. MENDOZA-ÁLVAREZ, 2015).

La víctima inocente es aquí la víctima más indefensa que transgrede el orden de la dominación por medio de una resistencia creativa. Tal cambio de lógica que pasa de la rivalidad a la donación es una luz para la inteligencia y para el corazón que ha sido posible desentrañar gracias a la experiencia de los justos de la historia y, en concreto, a Jesús de Nazaret como iniciador de un “cambio de mundo” por medio la ofrenda de su vida como “víctima perdonadora” (J. Alison).

Porque la TdL asume la subversión del Crucificado y de todos los crucificados de la historia como lugar teológico fontal, esta reflexión ya no pertenece solamente a los “latinoamericanos y caribeños”, sino que, como experiencia vital de liberación pensada en la perspectiva del seguimiento de Cristo Jesús, la TdL ha sido reapropiada y resignificada por diferentes grupos oprimidos de la actualidad en sus resistencias y resiliencias para detener la espiral de odio que campea por todo el orbe.

Veamos, pues, cuáles son esos nuevos colectivos y tratemos de rastrear cuáles serían los axiomas irrenunciables de la Teología de la Liberación que, incluso en este contexto posmoderno, plural y diverso, permanecen vigentes frente a las nuevas manifestaciones de opresión y exclusión.

III Nuevas corrientes de la Teología de la Liberación

a) Teología Negra de la Liberación

La Teología Negra de la Liberación tiene sus raíces en la década de 1960 durante la lucha por los derechos civiles en los Estados Unidos, encabezada por Martin Luther King y Malcom X. Esta corriente surge en el seno de las iglesias protestantes norteamericanas de afrodescendientes, las cuales se consituían, por ley, aparte de las iglesias protestantes “blancas”. Se puede considerar a James H. Cone como el padre de esta corriente teológica. Es su trilogía fundamental *Black Theology and Black Power* (1969), *A Black Theology of Liberation* (1970) y *God of the Oppressed* (1975), sigue la tesis de Gustavo Gutiérrez de que Dios está del lado de los pobres, en este caso, de los negros, pues ellos son quienes han vivido la opresión y la injusticia por siglos. Este autor de la Iglesia Africana Metodista Episcopal afirma que Jesús era negro, en analogía con la condición social y económica que tenían los judíos del siglo I (cf. CONE, 1975, p. 134).

Para Cone, la tarea de la teología negra es analizar los evangelios a la luz de la opresión del pueblo negro de modo que un día éste logre romper las “cadenas de la opresión”.

Para autores más contemporáneos como el sudafricano Vuyani Vellem, la Teología Negra de la Liberación todavía es vigente, pues se trata de

una “teología de la vida”. Es una reflexión surgida de la praxis de la fe que logra ver el vínculo entre el “racismo y la economía neoliberal”. Pero sobre todo es una mirada que permite ver que la modernidad “excluye total y violentamente la perspectiva africana negra en la creación del conocimiento” (VELLEM, 2015, p. 2).

b) Teología de la migración

La Teología de la migración surge en la segunda mitad del siglo XX, a raíz de la enorme movilidad humana forzada que se ha dado en todo el planeta como fenómeno social y político de exclusión y discriminación. En el contexto católico, un primer antecedente podría encontrarse en la Pontificia Comisión de Ayuda que creó el Papa Pío XII para socorrer a las víctimas de la Segunda Guerra Mundial, especialmente a los prisioneros de guerra y a los refugiados. El mismo pontífice publicó, en 1952, la Constitución Apostólica *Exsul familia*, que partía de la figura de la Sagrada Familia para hacer un llamado a la atención a los refugiados y migrantes de todo el mundo. En este mismo sentido posteriormente el Papa Paulo VI escribió la Carta Apostólica *Pastoralis migratorum cura* (1969). Más tarde, en 2004, el Pontificio Consejo de la Pastoral para los Emigrantes e Itinerantes publicó la Instrucción *Erga Migrantes Caritas Christi*, la cual reconoce que “el paso de sociedades monoculturales a sociedades multiculturales puede revelarse como un signo de la viva presencia de Dios en la historia y en la comunidad de los hombres, porque presenta una oportunidad providencial para realizar el plan de Dios de una comunión universal” [9].

Además de estos documentos del Magisterio romano, y del enorme trabajo de la Pastoral de Movilidad Humana en diferentes países, ha habido desarrollos teológicos relevantes por parte de los Misioneros de San Carlos Borromeo (mejor conocidos como Escalabrinianos) y algunos otros teólogos estadounidenses como Virgilio Elizondo y Daniel Groody, de la Universidad de NotreDame, en Indiana.

En su obra *Galilean Journey: The Mexican-American Promise* (2000), Virgilio Elizondo examina las similitudes entre Jesús de Nazaret y la experiencia de migrantes mexicanos en los Estados Unidos. Pero sobre todo su obra se reconoce porque proveyó al pueblo de migrantes latinos en los Estados Unidos de una reflexión teológica-antropológica de la fe y la religiosidad de los mestizos (a partir del modelo de la migración mexicano-americana) que ha calado hondo en la dignificación de los inmigrantes latinos en los Estados Unidos (cf. ELIZONDO, 2000).

Por su parte, Daniel Groody analiza la fe y el sufrimiento de los migrantes mexicanos y centroamericanos en su éxodo y destierro a los Estados Unidos. En su obra *Border of Death, Valley of Life: An Immigrant Journey of Heart and Spirit* (2002) describe la espiritualidad de los migrantes a partir

del término “corazón”, y explica por qué la fe en la Virgen de Guadalupe es tan importante para darle sentido a su nueva vida que les haga tener de nuevo un “corazón florido” (cf. GROODY, 2002; 2007) en medio de la travesía.

c) Teología Feminista Latinoamericana

La teología feminista en América Latina se ha ido construyendo gracias al trabajo de muchas mujeres a lo largo del continente. Dado el contexto patriarcal de la teología latinoamericana es preciso aquí nombrar a las autoras más relevantes en la últimas décadas ya que muchas de ellas son poco conocidas en medios teológicos. En *México*: Maricarmen Bracamontes de la Conferencia de religiosas y religiosos de México; Mari Carmen Servitje y Marilú Rojas de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. *Costa Rica*: de origen brasileño, Silvia Regina de Lima del Departamento Ecuménico de Investigaciones. *Brasil*: Ana María Tepedino y María Clara Lucchetti Bingemer de la Universidad Católica de Río de Janeiro; Nancy Cardoso Pereira de la Universidad Severino Sombra; Lúcia Weiler de la Escuela Superior de Teología y Espiritualidad Franciscana en Porto Alegre; Ivoni Richter Reimer de la Universidad Católica de Goiás; Tânia Mara Vieira Sampaio de la Universidad Metodista de Piracicaba en São Paulo; Maria José Rosado Nunes de la Universidad Católica de São Paulo. *Bolivia*: Bernardeth Caero Bustillos de la Facultad de Teología San Pablo de Cochabamba. *Colombia*: Olga Consuelo Vélez, Pontificia Universidad Javeriana; Carmiña Navia Velasco de la Universidad del Valle; Isabel Corpas de Poasada de la Universidad San Buenaventura. *Costa Rica*: Elsa Tamez (de origen mexicano), entre otras. *Perú*: Adelaida Sueiro de la Pontificia Universidad Católica del Perú. *Chile*: Loreto Fernández del Centro Ecuménico Diego de Medellín; Eva Reyes de la Universidad Católica del Norte, Agustina Serrano Pérez de la Pontificia Universidad Católica de Chile y Kreti Sanhueza Vidal de la Universidad Católica del Maule, entre otras. *Paraguay*: de origen alemán, Margot Bremer. *Argentina*: Beatriz Melano, Mercedes García Bachmann y Kathleen Griffin del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos, en Buenos Aires; y Marcella María Althaus-Reid aunque ella realizó su trabajo en New College, Escocia; Diana Rocco Tedesco del Seminario Bíblico Ministerial Argentino, entre muchas otras. *Estados Unidos*: de origen mexicano, María Pilar Aquino de la Universidad de San Diego; de origen uruguayo, Ana Maria Bidegain pero quien actualmente trabaja en la Universidad Internacional de Florida; Daisy Machado del Union Theological Seminary; de origen peruano, Ahida Pilarski de la Universidad de San Anselmo, en Manchester, por mencionar sólo algunas.

Es imposible querer encerrar los trabajos de todas estas autoras en unas cuantas palabras. Aquí deseamos señalar que todas estas teólogas compar-

ten la reivindicación de la mujer en la sociedad y en la Iglesia, con una propuesta de deconstrucción del discurso teológico andro y falocéntrico, para dar paso a una teología crítica de género que promueva la justicia, la equidad y la misericordia que procede de la *Ruah* divina para todas las personas y todas las creaturas del cosmos, como propone la ecoteología feminista. Muchas de ellas lo hacen desde los estudios bíblicos y otras desde la teología sistemática, la antropología teológica o la historia de la Iglesia. Otras proponen un enfoque intercultural de vanguardia y coinciden en que los teólogos varones de la liberación no pueden hablar en lugar de las mujeres, sino que son ellas mismas las que tienen que hablar de su propia experiencia de liberación (cf. ROJAS SALAZAR, 2010, p. 414).

d) Teología Intercultural de la Liberación

En las últimas décadas se ha visto más clara la necesidad de contar con estudios interculturales para comprender cómo se relacionan los diferentes grupos que conforman nuestras sociedades, a su vez más complejas y plurales. Estos intentos de, por un lado, explicitar los presupuestos culturales que se ponen en juego durante la interacción social, y por otro lado, de revisarlos preconceptos que dificultan dicha interacción, no pueden sustraerse de la reflexión de la fe cristiana.

En el Decreto *Ad Gentes* (1965), Pablo VI reconocía ya que las semillas del Verbo estaban en todas las culturas. De modo que todo lo bueno que “se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres, en los propios ritos y en las culturas de los pueblos, no solamente no perece, sino que es purificado, elevado y consumado para gloria de Dios” (n. 9,2). Es así como nace la teología intercultural. Autores como Raúl Fornet-Betancourt, Diego Irarrázaval, Paulo Suess (de origen alemán, pero con actividad en Brasil), Juan José Tamayo Acosta (español) y Darío López (pastor evangélico peruano), entre otros, son algunos de los teólogos que más han reflexionado sobre el tema. La clave, dirá Raúl Cervera, es la interraccionalidad que subyace en la interculturalidad (cf. CERVERA, 2010).

e) Teología indígena o autóctona

La Teología indígena ya no se puede entender sin un serio ejercicio intercultural previo. En el siglo XXI, pretender llegar a una comunidad indígena con la doctrina y las ingenuas intenciones de “convertir” o “reforzar la identidad cristiana” sin más, es un serio error de evangelización. Es decir, actualmente se requiere de un profundo respeto por la diversidad cultural y un conocimiento antropológico riguroso para acercarse al otro.

La evangelización, más que otro avatar de la colonización, busca ser un medio de liberación de los pueblos indígenas, los cuales, por cierto han despertado en muchas partes del mundo por medio de sus prácticas de

resistencia, dignidad y conquista de autonomías territoriales y epistémicas. En Perú, por ejemplo, los pueblos originarios devolvieron la Biblia al Papa Juan Pablo II durante su visita en 1985, diciéndole:

En cinco siglos no nos han dado amor, ni paz, ni justicia. Por favor, tome de nuevo su Biblia y devuélvala de nuevo a nuestros opresores, porque ellos necesitan sus preceptos más que nosotros. Porque desde la llegada de Cristóbal Colón se impuso a la América, con la fuerza, una cultura, una lengua, una religión, y unos valores propios de Europa (*Apud* ARIAS MONTES, 1998, p. 103).

Al respecto, sobre el valor de la evangelización actualizada para los pueblos indígenas, el Documento de Medellín dice lo siguiente:

La tarea de educación de estos hermanos nuestros no consiste propiamente en incorporarlos a las estructuras culturales que existen en torno de ellos, y que pueden ser también opresoras, sino en algo mucho más profundo. Consiste en capacitarlos para que ellos mismos, como autores de su propio progreso, desarrollen de una manera creativa y original un mundo cultural, acorde con su propia riqueza y que sea fruto de sus propios esfuerzos. Especialmente en el caso de los indígenas se han de respetar los valores propios de su cultura, sin excluir el diálogo creador con otras culturas (MEDELLÍN, §4,3).

No se puede negar que los pueblos indígenas hayan sufrido exclusión por siglos. Han sido objeto de explotación económica, sexual, laboral, cultural y religiosa. Y los grandes caciques, hacendados, patrones y líderes religiosos se han apropiado de su trabajo, conocimientos y sabiduría. Las iglesias de diversas confesiones, por su parte, en muchas ocasiones también contribuyeron a la expoliación religiosa del legado de sus ancestros. Decía al respecto un grupo de indígenas de Oaxaca en México, agentes de pastoral, lo siguiente:

¿Por qué hemos tenido que dejar de ser lo que éramos para ser cristianos? ¿Por qué no podemos alabar a Dios en la misma forma que lo hace nuestro pueblo, incluso con el mismo nombre? ¿Por qué nos han inducido una cierta repugnancia a esta religión indígena? (*Apud* ARIAS MONTES, 1998, p. 38)

Ante estos legítimos reclamos de los pueblos indígenas, el *Documento de Santo Domingo* del CELAM (1992) estipula lo siguiente:

Queremos desarrollar una evangelización inculturada para con nuestros hermanos indígenas: ofrecer el Evangelio de Jesús con el testimonio de una actitud humilde, comprensiva y profética, valorando su palabra a través de un diálogo respetuoso, franco y fraterno, y esforzarnos por conocer sus propias lenguas [...] Acompañar su reflexión teológica, respetando sus formulaciones culturales que les ayudan a dar razón de su fe y esperanza. Crecer en el conocimiento de su cosmovisión [...] y promover en los pueblos indígenas sus valores culturales autóctonos mediante una inculturación de la Iglesia, para lograr una mayor realización del Reino (SANTO DOMINGO, § 248).

Así, la teología intercultural en el contexto de los pueblos originarios se reconoce hoy como un instrumento indispensable para la nueva evangeli-

zación, pero también para la reconciliación entre los pueblos indígenas y las iglesias. En diálogo con las ciencias sociales nacidas de las epistemologías del Sur, esta teología tiene ahora frente a sí una agenda crucial para *descolonizar* los imaginarios religiosos y culturales con los que analiza la experiencia de los mismos pueblos originarios; de modo que pueda reconocer en ellos sus aportaciones únicas y sagradas, desde sus resistencias epistémicas y simbólicas de siglos.

f) Teología Pluralista de la Liberación

A medida que pasa el tiempo, parece que la TdL ha tenido que hacerse cada vez más intercultural, es por ello que algunos autores hablan del *pluralismo de la liberación*. Los autores que más trabajado en Latinoamérica esta problemática son José María Vigil y Luiz Carlos Sussin. El primero es miembro de la *Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo* (ASETT), conocida también como EATWOT (por sus siglas en inglés), y de *Amerindia*, la cual ha organizado ya dos congresos continentales de teología en el último lustro. Sussin, por su parte, colaboró durante varios años con la *Revista Concilium* para ampliar el horizonte epistemológico y espiritual de la teología contextual en el sentido del pluralismo. Estas asociaciones son las organizaciones más relevantes que siguen discutiendo los temas de la TdL a la gran escala del pluralismo cultural y religioso en tiempos posmodernos (cf. VIGIL; TOMITA; BARROS, 2006).

g) Teología Asiática de la Liberación

En 1988, el jesuita Aloysius Pieris escribió *An Asian Theology of Liberation*, obra en la que señala que los cristianos asiáticos no pueden abordar el problema de la pobreza “a menos que lo hagan dentro del diálogo con las otras religiones de Asia” (PIERIS, 1988, p. XI). Es decir, la Teología Asiática de la Liberación tiene que ser intercultural e interreligiosa si quiere ser pertinente en su propio contexto. En ese sentido Pieris señala que Cristo no puede estar “en contra de las otras religiones”, sino que tiene que estar en diálogo con ellas. Es por ello que el teólogo jesuita funda el *Tulana Research Center for Encounter and Dialogue* en Sri Lanka, para promover los estudios interreligiosos (entre las tradiciones budista, hindú y cristiana). Este autor identifica como denominador común entre Asia y América Latina la pobreza del “Tercer Mundo”, pero a su vez señala que lo común en ambos continentes puede ser la solidaridad con y entre los pobres.

Es importante al menos mencionar aquí a otros autores como Suh Kwang-Sun David, Moon Hee-Suk Cyris, Tissa Balasuriya y Peter Phan, los cuales desarrollan planteamientos innovadores que será preciso analizar en otra ocasión.

h) Ética de la Liberación

Otro retoño de la Teología de la Liberación es la Ética de la Liberación de Enrique Dussel, el filósofo argentino nacionalizado mexicano, quien ha elaborado una Filosofía Latinoamericana crítica de la filosofía eurocentrista. Filósofo y teólogo de la liberación, Dussel ha construido una reflexión “neo-marxista” y “descolonial” desde América Latina. En 1973 escribe con otros autores latinoamericanos el libro colectivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, obra en la que se plantea ya una crítica a la filosofía clásica occidental. En su *Ética de la Liberación*, Dussel reflexiona sobre diferentes tipos de dominación social, elaborando un concepto de “praxis de la liberación” y haciendo énfasis en que la ética debe partir de las víctimas de la historia (cf. DUSSEL, 1998).

i) Teología Judía de la Liberación

En 1987, Marc H. Ellis escribió *Toward a Jewish Theology of Liberation*, obra en la que presenta una analogía entre la experiencia de sufrimiento del pueblo judío en Auschwitz con la experiencia de opresión y muerte que se ha vivido en América Latina. Para el autor, que había conocido a Gustavo Gutiérrez y a otros teólogos de la Liberación durante su estancia en Maryknoll School of Theology, en Nueva York, el antisemitismo no puede ser una excusa para la opresión de otros pueblos, ya sea de África, Asia, América Latina o Palestina. Ellis cuestiona el discurso sionista de seguridad del Estado de Israel, y hace un llamado a la justicia y la compasión especialmente por los palestinos.

j) Teología Palestina de la Liberación

Otra corriente de la Teología de la Liberación, que coincide con la Teología Judía de la Liberación de Marc H. Ellis, se da en Palestina. Naim Ateek, denuncia en su obra *Justice, and Only Justice: A Palestinian Theology of Liberation*(1989) que ha habido una lectura unilateral del Antiguo Testamento, misma que ha sido utilizada por muchos grupos sionistas del Estado de Israel. Pero lo más destacable es que este sacerdote anglicano fundó el *Sabeel Ecumenical Liberation Theology Center*, en Jerusalén. Este centro publicó, en 2004, los *Principios para una Justa Paz en Israel-Palestina* (cf. SABEEL). En dicho documento se argumenta que Tierra Santa es un regalo de Dios para judíos y palestinos; sin embargo critica las injusticias cometidas contra los palestinos y califica los asentamientos judíos en Palestina como ilegales; por lo que exige una reparación de daños a los palestinos por los desplazamientos y violaciones de derechos humanos cometidos durante los últimos años, y exige el reconocimiento de la libre determinación de cada Estado. Este autor anglicano palestinese ha suscitado interesantes diálogos interreligiosos a favor de la paz (cf. ATEEK, 2008; ATEEK; ELLIS; RUETHER, 1992).

k) Teología Islámica de la Liberación

Por su parte, Hamid Dabashi, un pensador iraní-americano post-colonial, reflexiona sobre el “imperialismo neoconservador” de Estados Unidos y las diferentes expresiones de “militancia islámica”, y sostiene que en realidad el *Islam* es un constructo o resultado de una “mutación sistemática” que coloca a esta religión en un “sitio singular de la resistencia ideológica a la dominación extranjera” (DABASHI, 2008, p. 196). El autor iraní propone una *teodicea de la liberación*, más que una *teología de la liberación*, pues a su juicio sólo aquella puede proveer los recursos teóricos suficientes para una resistencia más efectiva en contra del Imperialismo en tiempos de globalización (*Ibid.*, p. 197). No obstante, este autor, profesor de la Universidad de Columbia, en Nueva York, cuestiona el “Islamismo” como fuente de violencia terrorífica. Finalmente, afirma que la Teología de la Liberación que propuso Gustavo Gutiérrez debe ir más allá del Cristianismo, el Judaísmo e incluso el Islam; es decir, debe hablar un “lenguaje universal” que ayude a entender la opresión que aún causan las potencias imperialistas en su nueva faceta global (*Ibid.*, p. 255). Otros grandes autores de la teología islámica de la Liberación son Ali Engineer, Asghar con su obra *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam* (1990) y Shabbir Akhtar con su obra *The Final Imperative: An Islamic Theology of Liberation* (1991).

l) La Teología de la Liberación y el Papa Francisco

La teología del Papa Francisco no es, en estricto sentido, Teología de la Liberación, porque sus mediaciones socio-analíticas y hermenéuticas son distintas. De hecho, él mantuvo distancia de la TdL durante su ministerio como provincial jesuita en la Argentina y luego Arzobispo de Buenos Aires. Hay que subrayar, no obstante, que como secretario de la V Conferencia General del CELAM en Aparecida, promovió una Iglesia pobre y para los pobres.

En algún sentido su teología de la misericordia y de los excluidos tiene fuertes resonancias de la teología latinoamericana. Por eso no es extraño que algunos comunicólogos llamen a este pontífice el “Papa de los pobres”. Juan Carlos Scannone, el reconocido filósofo jesuita argentino quien fuera su maestro en el Facultad jesuita de Filosofía y Teología de San Miguel, en la provincia de Buenos Aires, hizo un análisis crítico de la “teología del pueblo” (cf. SCANNONE, 2015) en la que fue formado el jesuita Bergoglio y que marcaría luego su pontificado. Esta teología argentina, como recepción de Medellín, encuentra sus principales autores en dos sacerdotes argentinos: Lucio Gera y Rafael Tello.

En su Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, Francisco rechaza la economía de consumo que provoca “la exclusión y la inequidad” y la “cultura del descarte” (EG, n. 53); critica la cultura del bienestar que privilegia el

dinero y nos hace “incapaces de compadecernos ante los clamores de los otros” (EG, n. 54). Por ello, el Papa Francisco exhorta a la “solidaridad desinteresada y a una vuelta de la economía y las finanzas a una ética en favor del ser humano” (EG, n. 58).

De este modo vemos que la TdL ha tenido una influencia tal que hasta el mismo Papa Francisco, luego del largo “invierno eclesial” (H. Küng) de los pontificados anteriores, ha retomado algunas de las críticas al modelo económico actual y ha renovado la opción por una Iglesia pobre, para los pobres y en cercanía con los excluidos y “descartables” del mundo globalizado para dar testimonio de la misericordia de Dios en el corazón del mundo.

Conclusión

Al llegar al término de esta descripción analítica vemos que la Teología de la Liberación ha tomado muchos caminos contextuales, y que ha entablado interesantes diálogos con otras culturas. Ha sido el sustento teórico de diversas “luchas teológicas” como la teología negra, la teología asiática, la teología palestinese, incluso la teología judía y la teología islámica. Hemos visto cómo sus planteamientos son afines a la teología de la misericordia de Francisco.

Cabe decir que la TdL, surgida desde la praxis del pueblo pobre y creyente, no ha quedado confiscada en manos de unos cuantos expertos como sugirió Carlos Mester en Brasil al iniciar hace décadas la lectura popular de la Biblia, sino que ha sido recogida por los obispos del continente como un fruto maduro que es preciso compartir con la Iglesia universal. Si bien la categoría “pobre” predominó en las décadas de 1960 y 1970, poco a poco se fue complejizando con otros rostros de la exclusión, sin dejar de subrayar en el lugar privilegiado de “los pequeños” en el Reino de los cielos. En contexto posmoderno la categoría de “víctima” parece ser fecunda para comprender los procesos de exclusión sistémica y su posible superación, siempre y cuando no se utilice como una nueva victimización de quienes han sido invisibilizados por cualquier sistema de dominación. De ahí la pertinencia de pensar las víctimas de todos los sistemas sociales, económicos, culturales y religiosos desde *sus* resistencias y resiliencias: aquellas prácticas y narrativas que instauran un mundo más justo, solidario y compasivo.

La Teología de la Liberación no se quedó en las ideas porque surgió de la praxis de liberación del pueblo oprimido que aguarda la redención venida del Dios de Jesús por la inspiración de su Sabiduría divina. Justamente su fuerza ha venido de la “experiencia de las bases”, es decir, de la gente común y corriente que no está conforme con su situación de opresión o

exclusión y, animada por un impulso profético y sapiencial, cambia el rumbo de la historia por medio de la justicia unida a la misericordia.

Finalmente, recordemos que no es posible olvidar que el axioma irrenunciable de la TdL es la denuncia, en nombre de Dios, de la opresión del sistema capitalista, del imperialismo occidental, del racismo, la discriminación de género y la injusticia social creadas por un modelo civilizatorio egocéntrico.

Este breve repaso histórico dista mucho de ser un estudio exhaustivo, pues todavía la TdL se sigue re-haciendo y re-interpretando en otros lugares y contextos. Pero este análisis puede ser útil para tener un mapa teológico de cómo la TdL está tratando de responder, de manera siempre renovada, al desafío de la posmodernidad.

Referencias

AQUINO, María Pilar; ROSADO-NUNES, María José. *Teología Feminista Intercultural, exploraciones para un mundo justo*. México: Dabar, 2008.

AQUINO, María Pilar; TAMEZ, Elsa. *Teología Feminista Latinoamericana*. Quito, Ecuador: Abya-Yala, 1998.

ARIAS MONTES, Manuel. *Y la palabra de Dios se hizo indio: teología y práctica de una catequesis incultadora: una propuesta desde Oaxaca, México*. México: Dabar, 1998.

ATEEK, Naim Stifan. *Justice, and Only Justice: a Palestinian Theology of Liberation*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1989.

_____. *A Palestinian Christian cry for reconciliation*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008.

_____; ELLIS, Marc H.; RUETHER, Rosemary Radford (Eds.). *Faith and the Intifada: Palestinian Christian Voices*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992.

CONE, James. *Black Theology and Black Power*. New York. Seabury Press, 1969.

_____. *God of the oppressed*. San Francisco: Harper San Francisco, 1975.

_____. *A Black Theology of Liberation*. Philadelphia: Lippincott, 1970.

CELAM = CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín*. Disponible en: <http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf>. Acceso en: 30 jun. 2016.

_____. *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla*. Disponible en: <http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf>. Acceso en: 30 jun. 2016.

_____. *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo*. Disponible en: <http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf>. Acceso en: 30 jun. 2016.

- CERVERA, Raúl. Teología de la liberación y teología intercultural. In: LEGORRETA ZEPEDA, José de Jesús (coord.). *Las ciencias sociales en la teología latinoamericana: balance y perspectivas*. México: Universidad Iberoamericana/Ediciones Dabar, 2010.
- DABASHI, Hamid. *Islamic liberation theology: resisting the empire*. London-New York: Routledge, 2008.
- DUPUY, Jean-Pierre. *Pour un catastrophisme éclairé*. París: Payot, 2002.
- _____. *L'avenir de l'économie. Sortir de l'écomystification*. París: Flammarion, 2012
- DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta/ México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1998.
- ELIZONDO, Virgilio. *Galilean Journey: the Mexican American Promise*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2000.
- ELLIS, Marc. *Expanding the View: Gustavo Gutiérrez and the Future of Liberation Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1990.
- ELLIS, Marc. *Toward a Jewish Theology of Liberation*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1987.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberación*. Madrid: Trotta, 2003.
- FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*. Disponible en: <w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>. Acceso en: 30 jun. 2016.
- GIRARD, René. *Veo a Satán caer como el relámpago*. Madrid: Anagrama, 2002.
- _____. *Achever Clausewitz*. París: Carnets Nord, 2007.
- GROODY, Daniel. *Border of Death, Valley of Life: an Immigrant Journey of Heart and Spirit*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.
- _____. *Globalization, Spirituality, and Justice: Navigating the Path to Peace*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2007.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación: perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- LEGORRETA ZEPEDA, José de Jesús (coord.) *Las ciencias sociales en la teología latinoamericana: balance y perspectivas*. México: Universidad Iberoamericana / Dabar, 2010.
- LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama, 2002.
- LYOTARD, François. *La posmodernidad*. Barcelona: Gedisa, 1991.
- MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. *El Dios otro: un acercamiento a lo sagrado en el mundo posmoderno*. México: Universidad Iberoamericana, 2003.
- _____. *El Dios escondido de la posmodernidad: deseo, memoria e imaginación escatológica: ensayo de teología fundamental posmoderna*. Guadalajara: SUJ, 2010.
- _____. *Deus ineffabilis: Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*. Barcelona/México: Herder/Universidad Iberoamericana, 2015.
- _____. La Teología de la Liberación en México: recepción creativa del Concilio Vaticano II. *Theologica Xaveriana*, Bogotá, v. 64, n. 1, p. 157-179, enero 2014.

- MENSAJE a los pueblos del Tercer Mundo, *Punto Final*, Santiago, suplemento a la edición n. 44, p. 2-6, dic. 1967. Disponible en: <http://www.pf-memoriahistorica.org/PDFs/1967/PF_044_doc.pdf>. Acceso en: 6 feb. 2016.
- MORELLO, Gustavo. El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Ciudad de México, v. XLIX, n. 199, enero/abr. 2007.
- NANCY, Jean-Luc. *Au lieu de soi: l'approche de Saint-Augustin*. París: Puf, 2004.
- _____. *La Déclosion*. París: Galilée, 2007. (Déconstruction du christianisme, 1).
- _____. *L'Adoration*. París: Galilée, 2010. (Déconstruction du christianisme, 2).
- PABLO VI. Decreto *Ad Gentes*. Disponible en: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_sp.html>. Acceso en: 30 jun. 2016.
- PHAN, Peter C. Method in Liberation Theologies. *Theological Studies*, Santa Clara, v. 61, n. 1, p. 40-63, Mar. 2000.
- PIERIS, Aloysius. *An Asian Theology of Liberation*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988.
- ROJAS SALAZAR, Marilú. Experiences and Reflections on a Latin American Feminist Theology of Liberation Using an Ecofeminist Key Towards an Indigenous Women's Perspective. *The Ecumenical Review*, Oxford, v. 62, n. 4, p. 411-422, Dec. 2010.
- SABEEL ECUMENICAL LIBERATION THEOLOGY CENTER. *The Jerusalem Sabeel Document, Principles for a just peace in palestine-israel*. Disponible en: <<http://web.archive.org/web/20071025092255/http://www.sabeel.org/old/justice/>>. Acceso en: 12 feb. 2016.
- SCANNONE, Juan Carlos. El Papa Francisco y la teología del pueblo. Disponible en: <<http://www.encuentromundi.org/wp-content/uploads/2015/02/Bergoglio-y-teologia-del-pueblo.pdf>>. Acceso en: 30 jun. 2016.
- SMITH, Christian. *La Teología de la Liberación: radicalismo religioso y compromiso social*. Barcelona: Paidós, 1994.
- SOBRINO, Jon. *Fuera de los pobres no hay salvación: pequeños ensayos utópico-proféticos*. Madrid: Trotta, 2007.
- SOFIATI, Flávio Munhoz. O novo significado da "opção pelos pobres" na Teologia da Libertação. *Tempo Social*, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 215-234, jun. 2013.
- SUNG, Jung Mo. Capitalism as Religion and Religious Pluralism: an Approach from Liberation Theology. *Buddhist-Christian Studies*, Honolulu, n. 34, p. 155-165, Dec. 2014.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José; BOSCH, Juan (Eds.) *Panorama de la teología latino-americana*. Estella: Verbo Divino, 2002.
- _____, Juan José; FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Primer Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación*. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2005.
- TOURAINÉ, Alain. *La sociedad post-industrial*. Barcelona: Ariel, 1973.

VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa: 1985.

VELLEM, Vuyani S. Black Theology of Liberation: a Theology of Life in the Context of Empire. *Verbum Et Ecclesia*, Durbanville, v. 36, n. 3, p. 1-6, Sept. 2015.

VIGIL, J. M.; TOMITA, L.; BARROS, M. (Orgs.). Teología latinoamericana pluralista de la liberación. In: ASETT. *Por los muchos caminos de Dios*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2006 v. 3.

Carlos Mendoza-Álvarez es teólogo dominicano mexicano, con doctorado en teología y habilitación en teología fundamental por la Universidad de Friburgo en Suiza. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México, nivel II. También forma parte del Consejo editorial de la Revista *Concilium*. Actualmente es director de la División de Humanidades y Comunicación de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Publicaciones recientes: *Escritos de un incierto peregrino*. México: Universidad Iberoamericana, 2016. *Deus ineffabilis: una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*, 2015. *Deus absconditus: désir, mémoire et imagination eschatologique. Essai de théologie fondamentale postmoderne*. Paris: Cerf, 2011.

Dirección: Edificio R, 2º piso
Universidad Iberoamericana Ciudad de México
Prol. Paseo de la Reforma No. 880, Col. Lomas de Santa Fe
Ciudad de México
C.P. 01219 – México.
carlos.mendoza@ibero.mx