

01055/



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

POLITICA Y RELIGION EN AMERICA LATINA.
LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION
(UN DISCURSO ALTERNATIVO PARA EL
CAMBIO SOCIAL) 1970-2000

TESIS
PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN
ESTUDIOS LATINOAMERICANOS (FILOSOFIA) QUE
PRESENTA:

FAC. DE FILOSOFIA Y LETRAS
LUIS GERARDO DIAZ NUÑEZ



DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO
DR MARIO MAGALLON ANAYA



México, DF,

2002

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**"Hace pocos años me preguntó un periodista
si yo escribiría tal cual el libro
"Teología de la liberación". Le pregunté
si hoy escribiría él a su esposa una
carta de amor en los mismos términos
que hace veinte años atrás. Me respondió
que no, pero reconoció que su cariño permanecía.....**

**Mi libro es una carta de amor a Dios,
A la Iglesia y al pueblo al que pertenezco.
El amor continúa vivo pero se profundiza
Y varía para expresarlo."**

Gustavo Gutiérrez.

A mi abuela Guadalupe y a mi padre José Luis:

Cuyo recuerdo me acompaña y me ilumina.

A mi madre María Cristina:

Porque le es debido, y por ser una mujer que a pesar de las dificultades y retos de su vida, ha sabido vivir y esperar contra toda esperanza.

A mi esposa Ana Laura:

Por su constante acompañamiento y cariño, sin los cuales mi vida no tendría el faro que me guía en medio del mar de la vida.

A mi hermano Jorge Rafael:

Con quien comparto el gusto y el interés por esta Teología, por sus consejos y orientaciones.

Al Dr. Mario Magallón Anaya:

Gran maestro y amigo, que aceptó la responsabilidad de compartir este trabajo conmigo; por su entusiasmo y confianza depositada en mi persona y sin cuyo impulso no hubiera concluido este trabajo.

En memoria del Dr. Abelardo Villegas:

Porque era una vieja deuda contraída con él.

A los teólogos de la liberación:

Quienes desde mi adolescencia me han inspirado a vivir la fe y la realidad de América Latina desde la lucha por la justicia y la paz.

A Urzo y a Zuky:

Amigos y compañeros inolvidables.

CONTENIDO:

Pags.

INTRODUCCIÓN..... 7

CAPITULO 1**EL DEVENIR HISTÓRICO DE LA IGLESIA CATÓLICA LATINOAMERICANA:
Opresión y liberación, una dialéctica que nunca acaba 1970-2000..... 18**

1.1. América Latina: el suelo histórico (1970-2000)..... 18

1.2. La Iglesia ante el poder político..... 28

1.2.1. Las relaciones Iglesia-Estado en América Latina:
el factor extra-eclesial..... 28

1.2.2. Iglesia y poder: el problema intra-eclesial..... 48

1.3. La Iglesia ante el cambio social..... 57

1.3.1. Cambio social: perspectiva sociológica..... 59

1.3.2. La Iglesia y el cambio social: doctrina..... 61

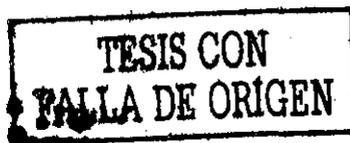
1.3.3. La Iglesia ante el cambio social en América Latina..... 64

1.4. El surgimiento de la Iglesia de los pobres y de la Teología de la liberación
como respuesta ante la realidad latinoamericana..... 70**CAPITULO 2****CARACTERIZACIÓN Y CONTENIDO DEL DISCURSO DE LA TEOLOGÍA DE LA
LIBERACIÓN..... 89**

2.1. El lenguaje religioso y su impacto social 89

2.2. Cautiverio y opresión: génesis del discurso..... 94

2.3. Liberación integral como proyecto alternativo..... 102



Pags.

2.4. La cuestión de los pobres como opción fundamental	110
2.5. La comunidad eclesial de base como comunidad política y de cambio social.....	121
2.6. El uso del análisis marxista en la Teología de la liberación: la mediación socio-analítica como recurso para la comprensión y concientización.....	133
2.7. La actitud del Magisterio y la Jerarquía eclesiástica ante el discurso de la Teología de la liberación.....	141

CAPITULO 3

REFLEXIÓN Y ANÁLISIS DE LA TRAMA DISCURSIVA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.....	159
3.1. La Teología de la liberación como una forma de práctica política.....	159
3.2. La Teología de la liberación como pensamiento revolucionario.....	168
3.3. El problema del lenguaje en la práctica comunitaria	173
3.4. El discurso político-religioso y la movilización popular.....	179
3.5. La retórica de la pobreza y la liberación: un riesgo presente.....	186
CONCLUSIONES.....	200
BIBLIOGRAFÍA.....	207

INTRODUCCIÓN:

Resulta innegable la fuerte presencia que la religión tiene en nuestra América Latina, no sólo desde la llegada de los españoles y con ella la del cristianismo como religión única y oficial, sino que mucho antes de esto nuestros pueblos han sido profundamente religiosos; han explicado su ser, su acontecer y devenir en función de factores religiosos que permearon y dominaron su vida. Esto aunado a la fuerte presencia del cristianismo católico a partir de la conquista española, ha hecho de Latinoamérica una región en donde la religión y la Iglesia Católica han jugado un papel fundamental en el atraso y a la vez en el desarrollo de la misma. En medio de esta polaridad podemos constatar la fuerte presencia que ésta tiene en la política, la economía, la vida social, cultural, artística y por supuesto religiosa de nuestros pueblos.

De tal suerte que hablar de América Latina, de la cultura latinoamericana, es en buena medida hablar de una cultura cristiana. Como lo hemos dicho, su presencia es tangible en nuestro estilo de vida, costumbres, tradiciones, en nuestras estructuras ideológicas y sociales.

En este sentido la religión, y concretamente el cristianismo ha representado para nuestra región, durante mucho tiempo la forma de entender y asociarnos con el mundo. La religión y su forma institucional, la Iglesia, ha permitido en Latinoamérica el desarrollo de nuevos proyectos y utopías de las más diversas orientaciones, algunas de corte opresor y otras en torno de una justicia y libertad que no acaba por llegar.

En fin, la Iglesia Católica en nuestra América ha sido comunidad ideal y real, la cual ha concentrado en torno a sí, todos aquellos elementos, valores que por el carácter sagrado y trascendente que le rodea, ha permitido la cohesión y el aglutinamiento de las comunidades y pueblos en torno a una serie de ideales de vida, ha hecho surgir una solidaridad como cristalización de prácticas sociales

interpretadas colectivamente. Dichos lazos juegan un papel fundamental en la existencia social. Visto de esta forma, la religión, la Iglesia en Latinoamérica ha tenido una presencia real y objetiva, así como una subjetiva, esto es en el nivel de la conciencia de la sociedad.

Sería necio, de nuestra parte, negar que en América Latina, salvo ciertas excepciones, el papel de la Iglesia Católica como garante del cristianismo en el nuevo mundo, ha sido el restrictivo guardián del status quo y, por lo tanto, ha participado de la opresión, la explotación material y espiritual de nuestros pueblos. No obstante, en este carácter de opresora de conciencias y voluntades, mucho ha tenido que ver la salvaguarda de intereses materiales de quienes la integran; más que de los valores espirituales que constituyen el terreno propio de su misión.

De tal suerte, que la Iglesia Católica ha pasado por la historia de América Latina, unas veces como una institución opresora, ideologizadora, de gran poder, otras desplazada y perseguida por el triunfo de otros sistemas político-ideológicos contrarios a ésta. No obstante, la Iglesia ha logrado mantener una fuerte presencia que puede ser mayor o menor según los tiempos y los lugares, a pesar del desarrollo creciente de las Iglesias Protestantes. En este sentido, hoy por hoy, el catolicismo en Latinoamérica deja sentir su influencia en la vida individual y colectiva de los pueblos, situación debida en buena medida, a la extraordinaria labor de los primeros evangelizadores que ha permitido tras más de 500 años su permanencia en la acción y la conciencia en nuestro continente, independientemente de que su labor se juzgue de forma positiva o negativa para el desarrollo de nuestras sociedades.

El catolicismo se vio envuelto en una contradicción inevitable desde su llegada al continente. Por un lado, algunos sectores de la Iglesia intentaron seguir los ideales cristianos de justicia, igualdad, paz, fraternidad y amor entre los hombres, como una forma de alcanzar la utopía del nuevo mundo. Por otro lado, algunos otros sectores de ésta, envueltos por la dinámica social y la fuerza que en sí misma

encierran las tensiones entre grupos de poder, optaron por una posición de dominio y privilegio al lado de los poderosos, manipulando, distorsionando los valores y la función que justifican su presencia; avalando contradictoriamente la búsqueda ciega del poder y la consecuente opresión e injusticia para el pueblo pobre latinoamericano. Entendido el poder como "la capacidad de una clase social para realizar sus intereses objetivos específicos"¹. Considero que esta definición es adecuada para reflejar la realidad latinoamericana.

Este es el contexto en el cual se ha insertado la labor de la Iglesia en casi todos nuestros pueblos. Sin embargo, no podemos negar que la Iglesia Católica en la región también ha jugado un papel de cohesión y unidad objetiva, organizando una resistencia popular, indígena, campesina, obrera, fiel al cristianismo original². Aunque en menor medida y más como propuestas aisladas, que como un movimiento que en la práctica constituya una generalidad; la oposición entre el discurso y la acción en el catolicismo latinoamericano es un rasgo dominante.

Siguiendo esta línea hemos de señalar que el cristianismo en nuestra América se ha constituido en el medio idóneo para alcanzar un anhelo de esperanza y trascendencia, en medio de las difíciles circunstancias socio-políticas y económicas que han dejado a Latinoamérica en una severa crisis generalizada que se extiende a lo largo de su historia.

En resumen, la Iglesia Católica en Latinoamérica ha mostrado ser, en opinión de algunos, un elemento enajenante y opresor; para otros, un fuerte vínculo de cohesión social, incluso una fuerza altamente revolucionaria cuando las tradiciones e instituciones se han vuelto opresivas o cuando las contradicciones sociales provocan la búsqueda de nuevas alternativas. Si bien se puede decir que ésta no es una actitud generalizada en el continente, sí es una opción real y

¹ Cfr. Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, México, Siglo XXI, 1982, p.124.

² Entiendo por cristianismo original, aquél predicado en el evangelio por Jesús de Nazaret, que promueve el amor, la verdad y la justicia entre los seres humanos como algo agradable a Dios.

concreta, en la medida en que su acción de acompañamiento y denuncia de la injusticia social permite al pueblo pobre saber que Dios y su Iglesia están cerca. Frente a esta dualidad opresión-liberación, siempre presente, ha surgido la Teología de la liberación en el seno del catolicismo pobre y expoliado de América Latina. En la actualidad el movimiento no es privativo del catolicismo ya que existe una fuerte presencia de este enfoque en algunas Iglesias Protestantes, las cuales a su vez, han contribuido a su desarrollo, como por ejemplo, la Iglesia Evangélica Alemana, la Iglesia Bautista o la Iglesia Metodista. En este contexto, el movimiento es plural y ha alcanzado a gran parte de los países del llamado tercer mundo, donde hay cristianos. ¿Qué ha buscado la Teología de la liberación en síntesis? Sistematizar y conjuntar los esfuerzos que históricamente se han venido dando en la búsqueda de la liberación de los sectores pobres y necesitados que, en nuestra América, son la inmensa mayoría.

Pensar en la Iglesia Católica como una fuerza revolucionaria o alternativa es para muchos digno de dudarse, habría que sospechar de complicidad en ciertos sectores de la sociedad latinoamericana, empeñados en la explotación de sus propios pueblos. Pero, una concepción de este tipo resulta reduccionista. La realidad es mucho más compleja.

Así, la Teología de la liberación desde sus orígenes ha representado un parteaguas al interior del mismo catolicismo. Por lo que se debe distinguir a los partidarios de una Teología neoconservadora (tradicionalista), de los de una Teología liberal, asociada a los intereses de la derecha y la burguesía en Latinoamérica y, por supuesto, los teólogos y partidarios de la liberación. Tomamos estos motes o conceptos del teólogo de origen Belga, José Comblin, quien define de esta forma a dichos movimientos teológicos y que ha sido profesor de Teología en diversas universidades de Europa y América Latina, así como asesor pastoral en Brasil, Chile, Ecuador y quien escribió un trabajo sobre el

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

tema.³ Me adscribo a esta forma de conceptualizar estas tendencias al interior de la Iglesia Católica.

Ahora bien, la Teología de la liberación plantea la liberación.... ¿de qué? Bueno, liberación de todo. Es decir, una liberación integral no sólo religiosa y espiritual, sino apoyando a los fieles a vivir un cristianismo más vivo y fértil y no sólo ritual. También en el nivel material, comprometida con las condiciones reales de opresión y explotación que sufren nuestros pueblos, procurando que las condiciones de vida de las personas sean mejores, fomenta la organización de las comunidades para proyectos de vivienda, servicios, empleo y autoempleo, etcétera, con una actitud comprometida con la transformación de la realidad en la que viven. El movimiento de liberación incluye aspectos y niveles complementarios: político, social, económico, cultural, psicológico, moral y por supuesto, teológico y religioso. Su surgimiento, como es lógico, se da en nuestras sociedades donde la carencia y precariedad en las condiciones de vida agravan la crisis profunda de nuestras sociedades.

La intención de este trabajo de tesis, es presentar un estudio desde la perspectiva del análisis sociológico de la religión de la llamada Teología de la liberación, de su origen, evolución y perspectivas, concebido como un movimiento alternativo que plantea la liberación religiosa que no oculta el compromiso social, político, y económico que la religión y la fe encierran, como aspectos sustantivos y complementarios para su plena realización.

En este sentido, la Teología de la liberación es un movimiento teológico-religioso que reconoce tajantemente la importancia de transformar las estructuras políticas, económicas y sociales, a través de la organización del pueblo en torno a su fe y en búsqueda de la liberación integral.

³ Cfr. José Comblin, *Teología de la liberación-- Teología neoconservadora -Teología liberal*, Bogotá, Indo-American Press Service, 1988, 95p.

Para la mayor parte de la Iglesia Católica y por supuesto de la Curia romana, el movimiento de la Teología de la liberación ha sido considerado de diversas maneras, como subversivo, comunista, marxista, populista, etcétera, se le ha anatemizado con consideraciones precipitadas, sin argumentos fundados en una hermenéutica teológica que analice e interprete el mensaje cristiano, su vínculo y compromiso con los pobres. Se afirma que es una visión distanciada del cristianismo oficial y tradicional. En otro sentido se le considera una respuesta lógica a las condiciones de atraso, dependencia y opresión en que vive el continente. Visión en la que coinciden diversos científicos sociales y los propios teólogos de la liberación. Otros más sostienen que ha sido una forma de manipulación del pueblo con un discurso populista y demagógico desde la religión; opinión vertida por algunos sectores tradicionalistas de la Iglesia y de la misma sociedad.

En este sentido es cierto que la Teología de la liberación puede ser vista desde distintos ángulos, ha sufrido un cambio de orientaciones, incluso ha dado lugar al surgimiento de nuevas concepciones, como lo son la Teología indígena, la Teología negra y la Teología feminista.

De esta forma, pretendo ubicar y analizar dichas transformaciones dentro del campo propio del análisis social; es un intento de Sociología de la religión en torno a la Teología de la liberación. Para ello, y desde la perspectiva metodológica, coincido con la propia Teología de la liberación, en cuanto al uso de algunos conceptos y categorías del materialismo histórico, como instrumento epistemológico para apropiarme y desarrollar el análisis, desde este marco de referencias teóricas fundamentales. Por otra parte, rescato algunos de los aportes de la Sociología de la religión de Max Weber, sobre todo en cuanto al análisis de las esferas política, económica, intelectual del mundo religioso y su estructura racional, sin caer en la mera reflexión teológica, pues no es esto mi intención, propongo una posición de análisis y reflexión ante este discurso y sus repercusiones en lo político-social. Sabemos, por ejemplo, que existen diversos

estudios sobre la filosofía de la liberación, la ética de la liberación, la ecología de la liberación y la estética de la liberación, por ejemplo.

Concretamente nos interesa analizar el contenido político-religioso que encierra el discurso teológico de la liberación, como una forma de cambio y transformación social, como un punto de partida para la movilización social en Latinoamérica y la formación de nuevos sujetos sociales que hagan sentir su presencia en la realidad latinoamericana siempre rica y compleja. Cabe señalar, que en esta investigación nos ocuparemos propiamente del planteamiento y los aportes de la Teología de la liberación, desde la perspectiva exclusivamente católica, por ser un enfoque no sólo amplio, sino atractivo por el cambio, que en la concepción religiosa tradicional del catolicismo encierra. Además de que como sociólogo y estudioso de la realidad latinoamericana me considero partidario de dicho enfoque, el cual parte de un análisis crítico desde la experiencia, la praxis, de nuestra condición de pueblos oprimidos; como reflexión inicial que desenmascara la injusticia y la opresión que se vive en la región. Al mismo tiempo pretendo acercarme a las contradicciones y limitaciones que el mismo discurso de la Teología de la liberación encierra en una dialéctica teórico-práctica, desde la perspectiva sociológica.

Por último, pretendo ubicar la presente investigación, como un estudio global, ya que la Teología de la liberación es un fenómeno que se ha manifestado con mayor o menor presencia en toda la Iglesia Católica Latinoamericana. Existe, por tanto, una tendencia unificadora del movimiento, en torno a métodos y objetivos, esto es innegable, aunque con una aplicación local y regional.

Para ello me propongo analizar el contenido político-religioso del discurso de la Teología de la liberación latinoamericana de 1970 al 2000, con la finalidad de establecer las implicaciones sociales de ésta en el pensamiento y la realidad latinoamericana actual, los aportes y posibilidades que este movimiento tiene para la causa de los pobres en la región. Ubicando el origen, las transformaciones y

perspectivas del movimiento, a lo largo del periodo de estudio. Contrastando el papel que la Teología de la liberación asume ante el fenómeno político-social de desigualdad, marginación y pobreza, como proyecto alternativo de cambio y transformación social, en oposición a la Teología neoconservadora y la liberal.

Y por último, destacar y analizar los aspectos o categorías centrales del discurso de la Teología de la liberación y su repercusión en el pensamiento social latinoamericano, como un discurso alternativo vigente.

En síntesis, la Teología de la liberación surge como una respuesta a las condiciones de vida de los pueblos latinoamericanos, en lo cual la liberación política y económica, representan la única alternativa viable que permite la vivencia plena de la fe y la religiosidad de los pueblos de América Latina. En este sentido, busca promover una Iglesia comprometida con las necesidades espirituales y materiales de subsistencia. Porque la fe y el discurso religioso sólo son posibles y eficaces si éstos y la acción política conducen a la concientización y la movilización de las comunidades populares en busca de una liberación integral. Allí en donde la defensa del pobre y los derechos humanos se presentan como punto clave para la consecución de sus objetivos.

En función de lo anterior, parto del siguiente supuesto: La Teología de la liberación constituye para el pueblo pobre de América Latina, un discurso alternativo para el cambio social ante la injusticia y la miseria que lacera a la región, por lo mismo sigue constituyendo una vía real de acceso a la liberación integral del hombre y la mujer latinoamericanos, a pesar de los embates, la crítica y de su aparente agotamiento, sostenido por sus detractores.

Cabe señalar que en la Teología de la liberación, el riesgo de caer en una reflexión teórica erudita, pero alejada del auténtico acompañamiento y solidaridad con los pobres de Latinoamérica, razón fundamental de su práctica religiosa, está siempre presente, como en cualquier movimiento teológico con profundas

implicaciones sociales. Por lo mismo, se puede decir que, mientras los planteamientos que le dieron origen prevalezcan, no importa si se denomina así o de otras maneras, o si sus detractores piensan que la han aniquilado, ya que seguirá siendo un discurso alternativo y vigente.

La estructura de este trabajo consta de tres capítulos. El primero titulado: El devenir histórico de la Iglesia Católica latinoamericana; opresión y liberación, una dialéctica que nunca acaba (1970-2000). La intención de este capítulo es adentrarnos en la realidad latinoamericana durante estos años y el papel que la Iglesia desempeña ante el poder político, concretamente, en las relaciones Iglesia-Estado. Lo anterior me lleva a reflexionar sobre la estructura de poder al interior de la Iglesia y la responsabilidad que ésta tiene ante el cambio social en la región, para concluir con las condiciones que posibilitaron el surgimiento de la Iglesia de los pobres y la Teología de la liberación como respuesta ante la realidad latinoamericana.

El capítulo dos está dedicado a la caracterización y contenido del discurso de la Teología de la liberación. En este sentido me ha parecido conveniente rescatar los aspectos centrales del discurso liberador, como son: la relación entre el cautiverio y la liberación; la cuestión de los pobres como opción fundamental; las comunidades eclesiales de base; el uso del análisis marxista como mediación socioanalítica y, por supuesto, la actitud del magisterio y la jerarquía eclesiástica ante el discurso de la Teología de la liberación. Todo esto a la luz del lenguaje religioso y su impacto social.

Finalmente, en el tercer capítulo desarrollo lo que denomino reflexión y análisis de la trama discursiva de la teología de la liberación, con la intención y esto lo dejo asentado de forma clara, no de realizar un análisis del discurso desde el enfoque lingüístico o semiótico. Es decir, no me ocupo del análisis de los textos en tanto interacción conversacional, como análisis estilístico y estructural. Por tanto, no analizo las diferentes propiedades internas del discurso en los niveles semántico,

pragmático, sintáctico y morfofonológico o las funciones que estos implican, como son: la referencial, emotiva, poética, fáctica, metalingüística, etcétera.

Mi interés es por el análisis del discurso en tanto las condiciones, las funciones, los efectos, las circunstancias de su producción y comprensión social, en la medida que posibilita, influye, motiva, cambios de actitudes en las relaciones del texto y contexto, es decir, sociales. En otras palabras, el análisis del discurso no como mero texto, sino con relación a un contexto social, cultural, histórico, dando con ello un enfoque sociológico del mismo, a nivel macrosocial, consciente de que el efecto integral del uso de la lengua y el discurso es como fenómeno social. Así el estudio social del discurso que aquí aplico es el análisis de su contenido, en tanto los temas, la retórica utilizada y los fines que se persiguen en un determinado contexto social, cultural y geográfico, las representaciones colectivas a que da lugar. En síntesis un enfoque sociocultural y político del discurso sin limitarlo a la parte dominante del análisis de éste, que tradicionalmente se da en el nivel lingüístico.

De esta forma, mi pretensión es la valoración social, cultural y religiosa del discurso de la Teología de la liberación, en tanto posibilita una forma de práctica política, una búsqueda del bien común y un pensamiento revolucionario; por su compromiso de revolucionar y transformar las actuales estructuras y condiciones de vida del pueblo pobre de América Latina. En consecuencia, reflexiono y analizo cómo el discurso político-religioso influye en la movilización popular, para culminar con el polémico asunto de la pobreza y la liberación y el riesgo de convertirse en una mera retórica alejada de una opción real de compromiso.

Espero que este trabajo contribuya y motive al análisis, la reflexión y debate de un tema tan interesante y polémico, como lo es la Teología de la liberación en la realidad latinoamericana y para la sociología de la religión, la sociología de la cultura y los estudios latinoamericanos, que son mis grandes intereses

académicos. Terminó esta introducción con una reflexión de Gustavo Gutiérrez considerado el fundador de este movimiento Teológico.

La pobreza en América Latina se ha acrecentado en este tiempo y la brecha con los países ricos se ha hondado, las resistencias que hay que vencer son más espesas.....el habitual tuteo de los pobres con la muerte temprana e injusta se hace intolerable. Compañeros de ruta han dado su vida "hasta el extremo" por su solidaridad con los oprimidos y por fidelidad al evangelio. Parecerían tiempos difíciles, laboriosos para la esperanza y la utopía de la liberación. Difíciles, sí, pero no suficientes para ahogarla. Pese a las apariencias el pueblo pobre de América Latina y las comunidades cristianas han crecido en madurez y conciencia histórica....un pueblo que lucha por su derecho a la vida por su derecho a proclamar el reino. Allí late el pulso de la historia.⁴

⁴ Gustavo Gutiérrez, "A los amigos del encuentro del Escorial" en Comblin, José *et al.*, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1993, p.15.

CAPITULO 1: EL DEVENIR HISTÓRICO DE LA IGLESIA CATÓLICA LATINOAMERICANA: Opresión y liberación, una dialéctica que nunca acaba 1970-2000.

1.1. AMERICA LATINA: EL SUELO HISTÓRICO (1970-2000)

Tratar de dar una caracterización global sobre América Latina, es altamente riesgoso ya que es bien sabido que aunque hablemos de Latinoamérica como una sola región, obviamente, no es la misma realidad a lo largo y ancho de ésta, ya que existen realidades nacionales muy particulares y por lo tanto, muy diferentes unas de otras.

Así, la población en Guatemala no es igual que la de Uruguay o Panamá, la economía Peruana no sigue los mismos patrones que la Argentina o la Chilena. La movilización social y política no es igual en Nicaragua que en México. No obstante, nos arriesgamos, en el afán de homogeneizar la región para poder sentar las bases para nuestro trabajo; trataremos de destacar aquellos aspectos comunes y por lo tanto compartidos por los distintos países que componen el continente latinoamericano, sin negar con ello sus características y procesos particulares.

Desde las décadas de los sesenta y setenta (sin negar con ello los antecedentes de las décadas anteriores), es notoria la activa preocupación de los Estados Unidos de Norteamérica por conquistar influencia y poder en América Latina; sobre todo tras el triunfo de la revolución cubana en 1959, para ello apoyó y favoreció en muchos países latinoamericanos, regímenes militares, los cuales desde su perspectiva, eran las únicas instituciones capaces de asegurar la estabilidad y el sometimiento de la población a sus intereses políticos, económicos e ideológicos.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

De igual manera las democracias de América Latina fueron y son manipuladas a placer, a fin de lograr el pleno dominio sobre la población, recursos e infraestructura necesaria para asegurar su hegemonía y la de otras potencias Europeas.

Es un hecho innegable, que si bien los problemas que experimenta América Latina son producto de añejas contradicciones en su formación social; de esquemas arcaicos y excluyentes; con una élite opresora y depredadora cuyo objetivo es su propio beneficio y que por lo mismo ha fomentado la corrupción, el fraude y un sin fin de prácticas que han convertido a nuestras naciones en feudos de ciertos grupos detentadores del poder, también la circunstancia mundial ha favorecido esta situación. Estados Unidos de América y Europa, así como en últimas fechas, Japón, han intentado convertir a Latinoamérica en un objeto manipulable, en un juguete, en su "patio trasero", su esclavo, por lo que, tanto en lo económico, como en lo socio-político y cultural, e incluso en lo militar, le han impuesto programas, modelos, estrategias, mal llamadas de desarrollo. Lo único que buscan son restricciones que limiten y deformen nuestro crecimiento.

Así, América Latina, es hoy por hoy, presa de las presiones externas que sobre ella ejercen las potencias extranjeras; como ejemplo de ello, tenemos las condiciones del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional para conceder préstamos, asesorías, etcétera, a través de lo cual buscan siempre asegurar una posición ventajosa y altos beneficios y ganancias para ellos; al lado de esto se dio la quiebra del llamado Sistema Socialista en Europa del este, lo cual propició un retraimiento de los modelos o propuestas de corte socialista en nuestro continente. Para muchos, hablar de Socialismo es hablar de algo muerto y pasado de moda. Es importante denotar que el grado de sumisión y retraso, en que se encuentra América Latina, obedece a una doble perspectiva: la interna, producto de la lucha entre pequeños grupos endógenos que intentan mantener a las masas populares en la ignorancia y la miseria. Por otro lado, están los modelos e intereses emanados de las potencias extranjeras, las cuales imponen serias restricciones y

limitan las posibilidades de un verdadero desarrollo y crecimiento, para las naciones del continente.

La doctrina de la "seguridad nacional" se convirtió en el fundamento teórico de una de las etapas de violencia más descarada de los últimos años.⁵ Los niveles de violencia política fueron muy altos, quizá incrementados por las respuestas de la población (movimientos campesinos, obreros, indígenas, estudiantiles, de mujeres) que siguieron a la intransigencia y prepotencia del imperialismo extranjero con la complicidad de nuestros gobiernos en toda la región⁶.

Con base en lo anterior, América Latina se enfrentó en esos años a una situación de extraordinaria gravedad que no ha terminado, producto de la pérdida de legitimidad del poder político. Así, tanto los regímenes militares como los pocos civiles que permanecían por esos años, se auto-declararon autores, intérpretes, ejecutores del destino de la región y de cada uno de sus países, en particular, imponiendo un proyecto político y sacrificando a su propia población. En efecto, desempleo, hambre, pobreza extrema, migración campo-ciudad, con el consecuente abandono del campo y la creación de fuertes cinturones de miseria en torno a las ciudades, represión política, explotación, injusticias, genocidios, etc. se han convertido en fantasmas que van conformando la realidad cotidiana de nuestro continente.

La crisis de nuestras democracias no han dejado de circundar nuestro contexto, sobre todo, en torno a la crisis de los partidos políticos, de representación popular y de instituciones mediadoras entre el poder y la sociedad.

En lo económico, para algunos países, la respuesta intentó darse bajo modelos desarrollistas y populistas (décadas de los 70 y parte de los 80) Se pretendió

⁵Cfr. Octavio Ianni, *Imperialismo y Cultura de la Violencia en América Latina*. México, Siglo XXI, 1981, pp. 85 y ss; Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM). *La Seguridad Nacional, Doctrina e Ideología*, Bogotá, 1978. pp. 3 y ss.

⁶Cfr. Helder Cámara, *Espiral de Violencia*, Salamanca, Sigueme, 1978, pp. 18 y ss.

resaltar, como se hizo desde los cincuenta, las virtudes de la modernización capitalista; para otros el desarrollismo sólo fue a la par de una espiral que sólo gestó más violencia, represión y muerte. En los 80 y los 90, los modelos neoliberales sólo aceleraron las contradicciones sociales y la entrega de nuestras naciones al capital extranjero, dejando a la región de cara a un futuro poco alentador.

El resultado de lo anterior no hizo sino confirmar la relación de sumisión, dependencia y opresión que se vive en Latinoamérica, producto, en buena medida, de la falta de gobiernos fuertes, nacionalistas y legítimos que sean capaces de enfrentar la severa crisis interna de nuestras naciones, al tiempo que afronten las presiones de los gobiernos extranjeros empeñados en acabar con cualquier rasgo de autonomía en la región.

Ahora, si bien los modelos de desarrollo fueron tema central en los sesenta y hasta mediados de los setenta, apostaron todo a una visión integrista y desarrollista de la sociedad. Esto es, se buscó la integración de todos los sectores y grupos de la sociedad, en torno a programas de desarrollo basados, cada uno en su momento, en la alianza para el progreso y la producción; en la sustitución de importaciones, la cual para los 80 se vino por tierra, sin hacer coincidir el crecimiento de la economía con la democratización de los sistemas políticos.

Para los 80 y los 90 se habló de los modelos de ajuste y estabilización, como la solución para mantener la nave a flote. No obstante, para los especialistas de la CEPAL, los 80 fue una década perdida⁷, donde sólo creció la deuda externa y se dispararon los procesos inflacionarios.

En los 90, América Latina, producto de diversos factores internos y externos, se encaminó hacia una "reforma del Estado y de sus gobiernos" con una mayor

⁷ Cfr., Comisión Económica para América latina (CEPAL), *Transformación productiva con equidad*, Santiago de Chile, 1990.

participación de la sociedad civil a través de un sin fin de organismos nacionales y regionales no gubernamentales que han contribuido a una nueva etapa del desarrollo democrático en la región. Como solía decir Abelardo Villegas, "la democracia latinoamericana es gradualista, antiguerrillera y preocupada por alcanzar consensos"⁸. En buena medida, la caída del bloque socialista y del socialismo mundial así como la avanzada norteamericana y europea sobre nuestra región, han jugado un papel importante en esta nueva situación. La imposición de un neoliberalismo salvaje y los procesos de globalización, han contribuido a transformar las condiciones anteriormente descritas. La misma Cuba, a pesar de su régimen socialista se ha visto urgida a participar en las nuevas reglas del juego neoliberal y globalizador, dando por resultado el agotamiento, como diría Habermas, de las energías utópicas y sus proyectos. La realidad polarizada acabó por propiciar enfrentamientos violentos de diversos sectores sociales con sus gobiernos y los intereses norteamericanos. Tal es el caso de los alzamientos indígenas en los 90 en México, Perú, Bolivia, Ecuador o de movimientos obreros y campesinos en Colombia, Venezuela, Argentina, por mencionar algunos. La misma iglesia católica, las iglesias protestantes como la Bautista y la Metodista y concretamente, los partidarios de la Teología de la liberación, han reagrupado y reorientado su lucha por otros caminos. No cabe duda que el neoliberalismo y la globalización, no han dejado nada en pie, lo cual impone un nuevo modo de abordar la realidad. No olvidemos los alcances que la tecnología aplicada a los procesos de comunicación ha generado en esta década.⁹

Otro elemento notable en estos años, lo es la crisis social que sumada a la económica y política han traído como resultado de las transformaciones estructurales, efecto del agotamiento y fracaso, de los modelos de desarrollo, que sólo nos condujeron a un modelo dependentista, donde la dependencia se vuelve

⁸ Opinión obtenida en las diversas conversaciones que mantuvimos en los Seminario de Postgrado sobre "La idea de la Democracia en América Latina.", Facultad de Filosofía y Letras –Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

⁹ *Cfr.*, sobre los cambios en la época de la globalización y el neoliberalismo, el excelente y breve ensayo de Anthony Giddens, *Un mundo desbocado*, México, Taurus, 2000.

cada vez más escandalosa y sólo produce más dependencia; círculo vicioso en el que nos encontramos atrapados.¹⁰

Ello se ha expresado en la falta de productividad, reducción de salarios, precarización del empleo, desempleo, que afectaron a la población (sobre todo urbana). En este sentido se ha dado un escandaloso aumento de la pobreza y la marginación. Así, según cifras oficiales, "se pasó de 113 millones de pobres en 1970 a 183 millones en 1986"¹¹. En 1996 se señaló que "Uno de cada tres latinoamericanos era pobre y 86 millones se encontraban en extrema pobreza, se consideró que el número de pobres crecería a un ritmo de 1 millón de personas por año en Latinoamérica...."¹². Para el 2001, de acuerdo con la CEPAL: "En América Latina hay 211 millones de personas pobres. De ellas, algo más de 89 millones se encuentran bajo la línea de la indigencia o pobreza extrema; vale decir, no cuentan con un ingreso suficiente que les permita adquirir al menos la canasta básica de alimentos."¹³. Todo lo anterior ha provocado un severo choque en las clases medias que históricamente han jugado un papel de amortiguador de la estructura social.

En medio de estas circunstancias la crisis sociopolítica y económica implicó, en nuestros países a lo largo de estos años, el surgimiento y represión de la guerrilla; el desarrollo de procesos revolucionarios con propuestas de carácter socialista; revueltas civiles, las dictaduras militares y el terrorismo de Estado. Tras la caída de estos dos últimos, el reto sigue siendo, en opinión de la mayoría de los políticos e intelectuales de la región, la reconstrucción de marcos institucionales que permitan la reinserción del juego político democrático, aún cuando el fantasma del Imperialismo y de una democracia frágil, no nos deja dormir tranquilos¹⁴.

Todo lo anterior denota claramente la crisis por la que atravesó América Latina en estos años.

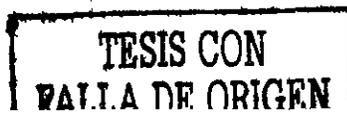
¹⁰ Cfr. Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la Dependencia*, México, Era, 1985.

¹¹ Cfr. *Panorama Social de América Latina*, Santiago de Chile, CEPAL, 1991.

¹² Banco Mundial, *Informe 1996*, citado por Gregorio Iriarte, "La globalización, un gran desafío a la ética cristiana" en *Globalizar la esperanza*, México, Dabar, 1998, p.36.

¹³ *Logros y desafíos en la lucha contra la pobreza*, CEPAL. (Comunicado de prensa, 25 de septiembre del 2001); disponible en internet: <<http://www.eclac.org>>

¹⁴ Cfr. Alain Touraine, *Política y sociedad en América Latina*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.



En este sentido, el modelo social clásico instrumentó o por lo menos intentó, la integración de la sociedad civil en torno a los intereses del Estado, con la finalidad de orientar de esta forma, los procesos productivos, de industrialización, culturales, de modernización y políticos¹⁵. Esto es una extraña combinación de desarrollismo, integración y democratización. De tal suerte, que al pretender la fusión de nación-estado-pueblo, nos enfrascamos en el llamado populismo (como el caso de México o Venezuela, por citar dos ejemplos), el cual se siguió operando durante los 90 y hasta la fecha, aunque de forma discrecional y simulada, de acuerdo a los intereses de los grupos neoliberales y tecnócratas de la región, auspiciado por un Estado comprometido con el proyecto económico neoliberal, el cual intentó una serie de arreglos e integraciones parciales entre los grupos incorporados, combinado con un sistema de exclusiones, que expresaban el ciclo de autoritarismo-democracia.

Este modelo asumió diversas particularidades, según los diferentes países, para prevalecer, en lo general, un Estado oligárquico, autoritario y dependiente, donde la modernización y la democratización eran y son los puntos débiles.¹⁶

En consecuencia, dichos procesos no lograron fortalecer la sociedad, al contrario crearon o, quizá sería más acertado decir, que consumaron una sociedad desarticulada, con vastas exclusiones y con la potenciación de movimientos desestabilizadores y de descomposición social.

Así, la política populista y desarrollista en América Latina enfrentó, por un lado:

la interferencia estatal y su carácter redistributivo. Así como la presión de las masas populares consideradas como un riesgo a la competencia y el crecimiento sostenido... sin olvidar por otro lado que la falta de democratización lo hacían insostenible.¹⁷

¹⁵ Cfr. Alain Rouquie, *América Latina (Introducción al extremo Occidente)*, México, Siglo XXI, 1989, pp. 301 y ss.

¹⁶ Octavio Ianni, *La formación del Estado populista en América Latina*, México, Era, 1984.

¹⁷ Manuel Antonio Garretón, "Transformación Socio-Política en América Latina" 1972-1992 en: *Cambio Social y Pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1993, p.20.

En este gran mosaico, las acciones colectivas, coherentes y estables por parte de la población de nuestros países, fueron los grandes ausentes y con ello quedó de manifiesto la debilidad de los movimientos sociales reivindicativos.

El proceso de democratización política en América Latina no ha logrado completarse ni estabilizarse, mucho menos instaurarse, la violación a los derechos humanos, la injusticia, la corrupción, la opresión institucionalizada siguen siendo realidades candentes. Así, la falta de democracia y seguridad toca las fibras más sensibles de la población; en países donde el desempleo crece mes a mes en las ciudades, mientras que se pauperiza aceleradamente el campo, la violencia en pleno permea la vida cotidiana, el narcotráfico y el deterioro ecológico se extienden cada vez más, resurgen grupos guerrilleros y bandas paramilitares; militares y policíacas llenan la región, la delincuencia común crece día a día, la corrupción y los fraudes han alcanzado un estatus dentro de nuestros gobiernos; así, la inseguridad y el miedo son el producto de todo lo anterior.

Hoy por hoy, los regímenes autoritarios y democráticos son consecuencia, casi histórica de las deformaciones de nuestras formaciones sociales; la impunidad y la explotación del 90% de la población latinoamericana, en manos de las elites internas que no están dispuestas a reparar los males de las violaciones a los derechos y humanos y de la dignidad de nuestros pueblos. En consecuencia, nuestra incipiente democracia es todavía muy frágil y rápidamente se erosiona, cayendo en franca descomposición cuyos resultados son, las más de las veces, perjudiciales para el desarrollo de una sociedad más justa e igualitaria.

No debemos olvidar que entre nuestros pueblos existe un deseo de democratización social, lo que quiere decir, la eliminación de la pobreza y otras formas de exclusión social (acceso a servicios de salud, educación, vivienda, etcétera), desigualdad; la creación de mecanismos de real y efectiva participación de la gente, en fin, una sociedad más cohesionada, justa e igualitaria. Sin

embargo, los modelos actuales de ajuste y estabilización implantados como alternativa a seguir, no han sido capaces de resolver la injusticia, la desigualdad y la inequidad; al contrario las han agravado. Por ello se puede decir que las políticas "neo-liberales" como estrategia para salir de la crisis han generado un caos, que amenaza con ser permanente. Esas políticas han sido erráticas ante el imperativo regional de un gobierno, una sociedad y una vida mejores.¹⁸

Bajo estas circunstancias, algunos empresarios y políticos de la región, afirman que América Latina ha dejado atrás la época de las guerrillas y las revoluciones, la verdad es que las contradicciones cada vez se agudizan más, instando a la población a instrumentar éstas u otras estrategias de lucha, a fin de defender ya no sus intereses, sino su propia existencia, más allá de la viabilidad histórica de las propuestas.

Ante esto, los gobiernos han implementado una posible salida a través de una política de negociación y gradualismo, reconociendo ciertos espacios y cuotas de poder a cada uno de los actores sociales que intervienen en la vida nacional. El gran problema siguen siendo los pobres, los marginados, los obreros, los campesinos e indígenas, los cuales continúan excluidos de cualquier participación democrática fundada en la justicia, la equidad y la solidaridad.

Sea como fuere, el Estado en Latinoamérica intenta su recomposición, limitando, aunque en apariencia, su intervención en la vida socio-económica. Aún cuando ha aumentado su acción coercitiva, la meta es asegurar la eficiencia y la eficacia, la modernización y la descentralización, convirtiéndose en el interlocutor autónomo, de los distintos sectores sociales.¹⁹ Precisamente, en un momento en que la corrupción, los fraudes, los autogolpes y las cuotas de poder dominan a sus anchas en los diversos países de la región.

¹⁸ Cfr., Manuel Antonio Garretón, "Las Transformaciones...." *Op. Cit.* pp. 23-24.

¹⁹ *Ibid.*, p. 26.

Ante este panorama algunos países han optado por la constitución de coaliciones gubernamentales, que tratan de integrar a los marcos sociopolíticos nacionales y a todos aquellos actores sociales que permanecían al margen de las circunstancias. Como una propuesta al proyecto de cambio social, la sociedad civil ha respondido de manera contradictoria y ambivalente. Pareciera ser que la idea de una sociedad que supera las contradicciones que le son inherentes, sólo puede darse en la medida en que se acepte la cooperación, la negociación y el conflicto como elementos de transformación social.

En consecuencia, dichas circunstancias, se quiera o no, tienen un papel protagónico en la construcción de pensamientos políticos y religiosos que buscan alternativas más justas y humanas como es el caso de la Teología de la liberación, que se compromete con el destino de los pobres en la realidad Latinoamericana y con todos sus componentes sociales como son las: contradicciones, conflictos, injusticias, negociaciones, esperanzas, etcétera; desde donde la práctica y la experiencia cristiana, hacen surgir la Teología de la liberación como una reflexión de la praxis, como una alternativa que permita vivir en plenitud la fe cristiana, sin verse sometido a las estructuras de dominación y violencia, o cuando menos enfrentarlas.

Dejemos hasta aquí estas breves consideraciones de orden general sobre América Latina, en el periodo que nos ocupa, pues más adelante retomaremos el tema. Sirva lo anterior para ubicarnos en el contexto sobre el cual se está trabajando y en dónde en medio de luces y sombras, esta región, sigue en la búsqueda de su lugar en el sistema-mundo en esta dialéctica de la historia mundial y americana

1.2. LA IGLESIA ANTE EL PODER POLÍTICO.

1.2.1. LAS RELACIONES IGLESIA-ESTADO EN AMERICA LATINA: EL FACTOR EXTRAECLESIAL.

Analizar las relaciones Iglesia-Estado en América Latina en los últimos años, tratando de dar una idea global que nos permita ubicar el fenómeno en sus rasgos esenciales, se nos presenta, en primera instancia, como una tarea monumental, por una variedad de razones. De entrada por la gran cantidad de elementos y sucesos dignos de consideración en un periodo de tiempo tan largo en la historia de América Latina; no obstante, representa un reto bastante interesante y atractivo.

Así, es un hecho que el estudio de las relaciones Iglesia-Estado nos pone de cara al fenómeno religioso y su inserción en la realidad social, realidad que está por demás decir, es rica, profunda, compleja y por lo mismo supera los intentos por atraparla y conceptualizarla. Porque la realidad va más allá de la interpretación teórica y en este caso que vamos a estudiar, no es la excepción, por lo cual habrá muchos elementos de índole particular que escapen a nuestro análisis, ello es porque intentamos una visión global del tema y no un análisis específico de cada caso nacional, lo anterior encierra en sí mismo ventajas y desventajas que no podemos soslayar.

Por otro lado, planteamos el estudio de la relación Iglesia-Estado siendo un tema tan extenso, rico, profundo y polémico, nos coloca ante la imposibilidad de agotarlo, así como los distintos enfoques a partir de los cuales podemos estudiarlo. Es posible abordar el asunto desde el punto de vista teológico, eclesiológico, con base en la sociología; también se puede trabajar el tema desde el punto de vista jurídico o del Derecho Canónico, como problema desde el ámbito de la Filosofía o de la Ciencia Política; en fin, la gama de enfoques es variada, así como los elementos y resultados que arrojan cada uno de éstos. Todos ellos conllevan a un enfoque polémico, pues los supuestos que son válidos desde un

enfoque o disciplina, desde otra disciplina no lo son, aunado lo anterior al ya de por sí contradictorio tratamiento de la cuestión religiosa y de la iglesia y su inserción en la sociedad latinoamericana. De tal suerte que, no es lo mismo adentrarnos al problema desde una perspectiva de creyentes que de no creyentes, o de creyentes pero no católicos.

En fin, considero necesario estar conscientes de este gran marco referencial, con la finalidad de hacer una contribución más objetiva al análisis y a la reflexión de este tema, sin por ello afirmar que nuestro enfoque es el único viable o posible, sino que es uno más dentro de esa gran gama; el tratamiento pues que daremos al tema, parte desde una perspectiva sociológica, la intención es enmarcar cuándo, cómo y porqué se da la relación Iglesia-Estado en América latina y las dos formas básicas que tiene la Iglesia de relacionarse con el Estado, donde una de ellas pugna por la alianza y la estabilidad y la otra por entablar una actitud contestataria de denuncia y oposición ante el Estado; lo cual encierra, en sí mismo, un conflicto no sólo extraeclesial sino también intraeclesial. Así, el esquema propuesto persigue el objetivo de constituirse un punto de arranque para la reflexión y no un punto final. La intención esta dada, esperemos lograrla.

Es importante señalar que el estudio de la relación Iglesia-Estado se coloca en la mesa de debate muchos siglos atrás ocupando grandes espacios de la historia de la Teoría Política y Social, pero en nuestros tiempos, con mayor énfasis se da a partir del desarrollo actual de la doctrina social de la Iglesia con la encíclica "*Rerum Novarum*" de LEON XIII en 1891.

Así, la relación Iglesia-Estado ha funcionado con base en un sistema de pesos y contrapesos que permite la unión y la lucha de estas dos instancias de la vida social en medio de un proceso dialéctico. En este sentido la Iglesia ha luchado por un reconocimiento como organización social dotada de autonomía interna y con personalidad jurídica propia; ha optado por la separación del poder temporal y espiritual en un clima de colaboración y respeto mutuo en donde ambas instancias

intentan trabajar para el servicio de la sociedad. Esto que idealmente se ha manejado como el supuesto básico de la relación Iglesia-Estado en la realidad no opera de esta forma; las relaciones de poder, los intereses temporales más allá de los espirituales han inmiscuido en la relación una lucha de poderes en donde el resultado ha sido, las más de las veces, la sujeción de la Iglesia bajo el Estado a cambio de privilegios y canonjías al interior de nuestras sociedades como es la protección y el apoyo por parte de los Estados hacia la Iglesia Católica a través de concordatos y acuerdos diplomáticos, prebendas como la instauración de la llamada "Religión de Estado" o su participación como guardián del orden ético y moral, garante del status quo, lo cual de una u otra forma arrastra a la Iglesia a la pérdida de la autonomía.

La polémica en torno, si la Iglesia es un aparato ideológico del Estado o no en América Latina, queda en pie en función del análisis que la propia realidad arroje, pues no hay que negar que en muchas ocasiones la Iglesia ha sido perseguida en la región por oponerse a los criterios estatales por lo que ha constituido un verdadero foco de resistencia en el silencio y la clandestinidad.

La Iglesia Católica a partir de su institucionalización en el siglo IV con la conversión de Constantino al cristianismo, ha venido jugando un papel clave en la sociedad, por lo general, como garante de la estabilidad y el orden al lado de los gobernantes. De esta manera, la Iglesia se vio inmersa en una lucha por el poder político. Este destino era obvio ya que ésta como comunidad de creyentes y como institución no puede estar al margen de la política y las relaciones de poder en las sociedades donde se halla presente.

América Latina no constituye una excepción por lo que respecta a la Iglesia Católica y la función tradicional que ha asumido. Consecuentemente, desde la conquista de América a cargo de Españoles y Portugueses, pasando por la época Colonial, Independiente, la constitución de las Repúblicas, sus cambios y transformaciones; la Iglesia ha estado presente jugando un papel importante en la

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

política de cada una de nuestras naciones demostrando una vez más, sobre todo tratándose de una institución milenaria, su gran capacidad de supervivencia, hecho de singular relevancia si consideramos que actualmente nos encontramos en una sociedad donde la dependencia del orden tradicional, la estratificación jerárquica, el carácter sagrado de las instituciones, la rigidez de las costumbres, etcétera, se han modificado sustancialmente. Pareciera que en un mundo así la religión y la Iglesia, concretamente, están de más; no obstante su presencia, por lo menos en América Latina, sigue teniendo un lugar exclusivo al interior de la sociedad, tanto en lo referente a las creencias y la fe que propugnan, como por su capacidad de convocatoria, organización, movilización, aglutinación, denuncia; lo cual resulta de vital importancia para los grupos dominantes, así como para los movimientos populares de reivindicación en la región.

Lo anterior denota la presencia constante de la Iglesia, en la vida social y la variedad de posiciones en su interior, donde los procesos no pueden ser dirigidos desde una misma concepción y de acuerdo con un plan único; la estructura es muy compleja por lo que el integrismo siempre ha fracasado.

Tanto es así, que la Iglesia promueve, al tiempo que es promovida, una serie de procesos de inculturación, transculturación, etcétera. Lo anterior ha propiciado en América Latina el enfrentamiento de esquemas, modelos de pensamiento al interior de la Iglesia en su relación con el Estado y la sociedad, como el de la llamada religión política neoconservadora o el de la Teología neoconservadora²⁰, que promueven una Iglesia aliada al mundo burgués y la de los cristianos comprometidos con los sectores pobres de la población; es decir la Iglesia popular o de los pobres, en estrecha relación con la Teología de la liberación.

Bajo esta nueva situación la Iglesia Latinoamericana se ha visto sometida al cambio; esto es notorio desde Medellín en 1968. Estas transformaciones, estas

²⁰ Cfr., José María Mardones, *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Santander, Sal Terrae, 1991; José Comblin, *Teología de la liberación- Teología neoconservadora-Teología liberal*, Bogotá, Indo American Press Service, 1988.

críticas, incluso la actitud contestataria de los mismos cristianos ha hecho que la Iglesia deje de ser un aparente remanso de paz para pasar al centro del conflicto social en la región por su actitud en veces conservadora o bien revolucionaria.

Una cosa es cierta, dentro de una sociedad plural, dependiente, llena de contradicciones, excesos, polarización de los sectores sociales, empobrecimiento masivo, como lo es en América Latina, la Iglesia se halla en una situación de diáspora.

Detengámonos en lo anterior, a fin de precisar y afinar ciertas cuestiones que nos permitan un análisis más profundo de la situación que hemos señalado. En primer término, debemos preguntarnos por la relación que la Iglesia guarda con respecto a la sociedad latinoamericana, concretamente, con su participación en la vida social y el fenómeno de secularización que acompaña a ésta respecto de los elementos religiosos.

En un segundo momento se hace necesario ubicar la participación que la Iglesia tiene ante el fenómeno político, concretamente, ante el Estado; cómo lo encara desde la doble perspectiva eclesiástica, es decir, como comunidad de creyentes (pueblo de Dios) y desde la perspectiva institucional.

Es un hecho tal, como se señaló con anterioridad, la fuerte presencia de la Iglesia en la vida social Latinoamericana y lo que ello implica con respecto a la estructura, desarrollo, cambios y contradicciones de ésta. En un contexto donde la propia Iglesia esta preocupada por el cambio de las estructuras sociales en buena medida por ella misma, se ve cuestionada a encontrar su propio lugar al interior de dichas estructuras; donde el capitalismo desborda y aniquila a la comunidad con su triunfalismo individualista y egoísta, execrando a la comunidad, razón y sentido último de la Iglesia (como pueblo de Dios), como instancia que utiliza o debilita la sociedad donde se desenvuelve, no sólo en el ámbito estrictamente religioso, místico, moral o ético, sino también en lo social, político y económico con todos los procesos ideológicos que ello encierra. Así, el estudio de la Iglesia en la sociedad

latinoamericana, su actividad y organización nos permite aproximarnos a ésta no desde la perspectiva de la autenticidad o inautenticidad, sino dentro de un marco de reconocimiento a una instancia e institución plenamente consolidada y de gran tradición dentro de nuestras sociedades.

Ahora bien, una Iglesia la entendemos como "una asociación de hombres, una comunidad con fines sobrenaturales, trascendentes, donde necesariamente caben los justos y los pecadores"²¹. En este sentido la Iglesia Católica posee un carácter y aspiraciones universales; ello implica un problema en torno a la libertad de acción y conciencia tanto de los individuos como de las naciones donde está presente. Cuando se pronuncia en favor de ésta es porque se encuentra en posición minoritaria y exige algo que en principio ella misma no puede conceder a los otros, lo cual encierra un conflicto con sus miembros y con la sociedad en general; en otras palabras, es un enfrentamiento con el resto del orden social, situación que provocó, al menos en la Iglesia Católica, un fuerte fermento reaccionario, conservador, el cual no acepta una independencia de la comunidad en torno a sus propios asuntos y su ámbito de influencia.

No obstante, la Iglesia ha tenido que valerse de las instituciones seculares para seguir desarrollándose y América Latina no es la excepción. Así, ha terminado por aceptar una relación estrecha con la vida social y política del Estado. independientemente de que tras de ello oculte su aceptación o rechazo ante esta situación, la cual dicho sea de paso, depende del momento histórico en que sea analizada.

En este sentido la Iglesia Católica como una institución civil, donde su jerarquía en la mayor parte de los casos, sirve y se sirve del Estado y de las clases dominantes de nuestras sociedades, hasta el punto de constituirse en una de las partes del orden social, encargada de promover las virtudes de los individuos través de una vida ascética, supraterrrenal, trascendente; ajena a lo social y a lo político.

²¹ Cfr. Max Weber, *Sociología de la religión.*, México, Colofón, 1991.

Situación que favoreció una plena articulación entre la Iglesia y el orden establecido, lo cual le permite tener una posición dominante y de influencia en la región, que en muchas de las veces es ajena al terreno espiritual, místico, sacramental, propio de su misión; encarnando los intereses más diversos y contradictorios consigo misma.

América Latina es el continente católico por excelencia, en donde un 80% aproximadamente, de la población es bautizada. La presencia espiritual, pero sobre todo cultural, es inmensa y lo mismo el poder que ello encierra.

Es por lo anterior que más allá de las discrepancias en cuanto a la relación Iglesia-Estado en la región, se ha optado, las más de las veces, por una sana convivencia o mejor dicho, de conveniencia para ambos actores dentro de la vida social.

Ahora bien, independientemente de los lazos que la Iglesia ha tenido en el terreno material es innegable que:

la Iglesia se muestra como una totalidad homogénea y fuertemente coherente. En los últimos decenios, la Iglesia ha alcanzado una respetabilidad y una autoridad moral como nunca se ha visto en la historia de Occidente. Encarna las esperanzas aún frustradas de la humanidad, de que no todo se ha perdido, pervertido ni ha entrado en los juegos egoístas del poder. La Iglesia produce confianza y produce lo que es propio del evangelio, la alegría de vivir y esperar.²²

Lo anterior define a la Iglesia como comunidad ideal de creyentes; en otros términos, la Iglesia como pueblo de Dios, en oposición a la Iglesia como institución, como instancia terrenal de control y poder. La gran contradicción es la presencia y convivencia de estas dos concepciones dentro de la misma Iglesia como totalidad, es decir, realidad espiritual y realidad mundana.

Por otro lado es importante señalar que el carisma espiritual permite a los clérigos estar investidos de cierta autoridad, lo cual en América Latina sigue despertando en la comunidad sentimientos de respeto, admiración y estima. Es en función de lo

²²Leonardo Boff, *Iglesia, Carisma y Poder*, Santander, Sal-Terrae, 1985, p.91.

anterior, que la tentación del poder implica, en la Iglesia-Institución, un esfuerzo por mantener el carisma y con ello la legitimidad de los valores, símbolos y normas de la comunidad en función de sí misma y no de sus fieles. La organización de la comunidad (pueblo de Dios) cede su lugar a la organización institucional (una organización materializada y burocratizada). En este proceso de estabilidad e identidad la trampa ha sido caer en el juego de la mecanización y la alienación; la conservación de su status ha alejado a la Iglesia de sus objetivos primordiales, donde la trampa del poder institucionalizado ha vuelto inoperante el ideal original.

Lo anterior de ninguna manera asegura un sano equilibrio ni de la fe ni del poder, tanto al interior de la Iglesia, como en su relación con la sociedad latinoamericana. De hecho ha sufrido fuertes impactos que han modificado, en algunos casos, de forma total y en otros parcialmente, la orientación de la Iglesia, tanto en su ámbito de competencia espiritual como en lo material.

Por otra parte la Iglesia como institución tiene una estructura relativamente permanente de comportamientos, papeles y relaciones sociales, según los cuales los fieles o las sociedades (según sea el grado de influencia o dominio de la Iglesia) actúan dentro de una normalidad sancionada por la tradición y la costumbre a fin de satisfacer el orden social requerido por medio de la formulación de ciertos dogmas en la imposición de normas y sanciones (moral, mandamientos) en la fijación de ritos (liturgia) y en la organización de la comunidad²³, tanto en el terreno espiritual como material por lo que la Iglesia constituye un campo relativamente autónomo debido a la dinámica interna que encierra. Este último elemento es muy importante ya que le permite entrar en el proceso propiamente institucional. Dicho proceso revela una estructura de subordinación de funciones según un modelo piramidal bastante cerrado y jerárquico muy particular de la Iglesia Católica. Esta estructura presenta ciertos riesgos, incluso como ya se mencionó, al interior de la Iglesia al propiciar excesos producto de una desvirtuación de la experiencia religiosa original. Así, el discurso de la Iglesia esta

²³ Cfr. José Bada Padillo et al., *La Iglesia*, Navarra, Verbo Divino, 1979.

permeado de intereses que van más allá de lo espiritual y que obedecen a la actividad política, social y económica de la sociedad en la cual esta inmersa.

En función de lo anterior podemos percatarnos, que el poder legitimador de la Iglesia parte de presentarnos como voluntad de Dios los intereses de los diversos grupos en conflicto, algunos orientados a legitimar la dominación y mantener el status, otros hacia la lucha y reivindicación de las clases subalternas, lo cual pone de manifiesto dos modelos de Iglesia y de relacionarse con el Estado. No obstante, el control es mantenido por el grupo que al interior de la Iglesia mantiene el carácter conservador y oficial de la institución, es decir, la Jerarquía²⁴; la cual se halla en nuestros países en su mayoría aliada al Estado y las clases dominantes, siendo una minoría la que toma una actitud contestataria y alternativa ante el poder estatal.

Así, es de todos conocido la fuerte presencia que el Vaticano ejerce como máxima instancia dentro del poder eclesiástico tanto a nivel de fe como en lo referente a la administración de los bienes materiales. No en vano es en su interior el Estado más fuerte, cohesionado y centralizado; como bastión conservador, legitima a cambio de influencia y privilegios en nuestras sociedades, sometiendo a las Iglesias Particulares o Locales de acuerdo con el status que guarde su relación con el Estado del que se trate.

De esta forma, es importante señalar que la Iglesia no es ese remanso de paz, amor y fraternidad aparentes, es en su seno una de las instituciones más conflictivas y contradictorias, quizá por ello el grupo de poder (Curia Romana, Jerarquía), trata de someter las acciones contestatarias de la base. En este sentido, constantemente escuchamos expresiones de este grupo en la línea de que la Iglesia no es una democracia igualitaria, sino una entidad prevista por Dios, avalando con ello el poder centralizado y vertical que prevalece en ella.

²⁴ Cfr. Enrique Marroquín, *La Iglesia y el Poder*, México, Dabar, 1993.

Estos conflictos que violentan su estructura provocan serias repercusiones en las sociedades donde se desenvuelve; todo ello provoca una imperiosa necesidad de adaptación por parte de ésta, sin dejar su carácter conservador y tradicionalista. De ahí la expresión de que la Iglesia "es más cemento que fermento". Prueba de toda esta problemática, lo es el llamado proceso de secularización en nuestras sociedades, ante el cual la Iglesia tiene tres alternativas; convertirse en sujeto y factor de estabilidad social, de cambio social o de conflicto social.

El fenómeno de secularización al que se enfrenta la Iglesia se manifiesta de forma variada en los distintos países donde está presente. A pesar de que no es posible analizar este fenómeno tal y como ocurre en Europa, en América Latina si se pueden establecer ciertas regularidades y tendencias. Así, no basta decir que en Latinoamérica la Iglesia ha perdido presencia ante la sociedad, sino que es necesario analizar los distintos enfoques a los que una afirmación como la anterior hace referencia.²⁵

De esta forma si definimos el término en función de una práctica institucional en cuanto al número de fieles y asistencia al culto, puede hablarse de una disminución en algunos países de la región, más que en otros, pero nada comparado con la situación de la Iglesia Europea. Al respecto América Latina conserva, en cuanto a las prácticas institucionales, una presencia todavía activa aunque es innegable la pérdida de la identidad confesional. Sin embargo, la religiosidad de los individuos permanece; eso les permite construir un sistema de significación última para sí.

La motivación de índole religiosa ha disminuido tanto por los supuestos empíricos, racionales y de la modernidad, como por la fuerte presencia en los últimos años de las Iglesias Protestantes y la desilusión y apatía de muchos católicos que no

²⁵ Cfr. José María Mardones, "Secularización" en: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. RELIGIÓN*, Madrid, Trotta, 1993.

encuentran nada en su Iglesia que motive su fe, quedando de ésta la cáscara de la pervivencia institucional.

Una segunda forma de ver el proceso de secularización en América Latina es a través de la pérdida de control de la Iglesia ante los cambios sociales, los cuales la han obligado a modificar su mentalidad sobre la vida social, y al haber perdido poder, tiende por tanto, a la aceptación de situaciones pragmáticas que satisfagan necesidades actuales con la finalidad de motivar y ajustar la vida de la Iglesia a las nuevas circunstancias, con lo cual pretende desempeñar una función legitimadora. Esto, sobre todo para ciertos grupos conservadores de la Iglesia, representa la única alternativa viable para continuar siendo legitimada y legitimadora del orden establecido y evitar así una situación marginal.

Lo anterior acerca a la Iglesia a una participación estrecha y de colaboración con el Estado (Gobierno y clases dominantes en la región), lo cual produce un sentimiento de aislamiento y abandono por parte de los sectores medios y bajos, ante los que pierde credibilidad.

De esta forma, se gesta una transición de una sociedad sagrada a una sociedad secular. A pesar de ello la religiosidad del pueblo latinoamericano es muy grande y se encuentra profundamente arraigada, aún existen amplios sectores de población que se mantienen fieles a la Institución esperando en ella refugio, alivio, mientras que ésta, en muchas ocasiones, los mantiene olvidados por lo que su poder de convocatoria puede verse disminuido seriamente, si la jerarquía no deja de decidir aislada y arbitrariamente sin atender a las necesidades reales de la comunidad preocupada tan sólo por mantener una buena relación con el Estado en un momento en que el Estado en América Latina está desprestigiado por su carácter antidemocrático.

Siguiendo esta línea podemos asegurar que la relación de la Iglesia con el Estado y la sociedad latinoamericana, en su conjunto, está pasando por un punto crítico,

pues la función de la primera como elemento aglutinante, se ve cuestionada cada vez más por su carácter tradicionalista y conservador, por su alianza con los grupos dominantes y peor aún, por el olvido que hace de obreros, campesinos e indígenas. A la vez que aquéllas Iglesias locales, regionales e incluso, nacionales que adoptan un papel comprometido con los pobres, desempleados, marginados, etcétera, son violentamente reprimidas por un Estado y una Jerarquía Eclesiástica intransigentes que cierran el paso a experiencias de tipo comunal y democrático.

El reto para la Iglesia Católica en América Latina puede presentarse de la siguiente forma, ¿cómo enfrentar el problema de su aceptabilidad, de su legitimación, en una sociedad donde algunos grupos que no aceptan sus creencias religiosas y que ya no constituyen un grupo minoritario?. Por otro lado, quienes las aceptan las conciben de forma plural y privada construyendo su propio cosmos sagrado y su sistema de significación última; y quienes se mantienen fieles al catolicismo, no alcanzan a vislumbrar en la Iglesia una auténtica comunidad ideal, tal y como se constituyó en su etapa primitiva como pueblo de Dios al servicio de los hermanos, sobre todo de los más necesitados, que en *nuestra América Latina son millones de seres que sufren la opresión, explotación, la muerte y allí la Iglesia se ve comprometida a redefinir su presencia en favor de éstos, como lo han hecho un grupo reducido de obispos, sacerdotes, y religiosos, lo cual, dicho sea de paso, ha implicado un serio enfrentamiento al interior de la Iglesia-Institución y con el Estado.*

Bien, hasta aquí hemos señalado algunos puntos básicos sobre los cuales históricamente se ha establecido la relación que la Iglesia guarda con respecto al Estado y la Sociedad Latinoamericana. En este sentido destacan, desde mi punto de vista, dos elementos. Por un lado la imperiosa necesidad de institucionalizar la Iglesia como la vía para la estabilidad, permanencia y continuidad de su labor, la cual ha cedido a la tentación del poder y en cierta medida, ha desvirtuado su función primordial al asociarse a los gobiernos y a las clases dominantes que

éstos representan, con tal de ganar o conservar espacios de control e influencia dentro de la vida social que mantenga sus privilegios y canonjías.

Por otro lado, el proceso de secularización aleja a la Iglesia tanto de sus fieles como de la sociedad en general, convirtiéndola en una instancia pasiva, monótona ante las necesidades reales, creando una profunda escisión, no sólo entre ella y a sociedad en cuanto a la identidad confesional, sino al interior de la propia Iglesia al fraccionarse en dos corrientes básicas: una preocupada por el quehacer doctrinal y pastoral, comprometida con las necesidades y penalidades de su comunidad, en la cual el mensaje religioso permita proponer cambios sustanciales a los problemas de injusticia, pobreza, explotación como algo querido por Dios; y otra preocupada por un Dios y una religiosidad abstracta llena de ritos y símbolos vacíos de una práctica cristiana comprometida con su realidad, con un mensaje vivido no en comunidad, sino individualmente y en buena medida supraterrrenal, lo cual le hace aparecer neutral ante los conflictos y le asegura un status en torno a los grupos política y económicamente poderosos, establecidos en la región, dedicándose más a la administración de sus bienes y del poder que estos grupos le confieren.

Pero en todo esto cabría hacernos la pregunta: ¿la Iglesia Latinoamericana, en concreto, tiene necesariamente que insertarse en un espacio de poder? la respuesta es afirmativa, ya que no puede mantenerse al margen en una sociedad donde las relaciones de poder son un componente fundamental de ésta. El mismo Jesucristo y la Iglesia Primitiva se vio inmiscuida en estas relaciones, pero a diferencia de lo que ocurre en nuestros días y en la mayoría de los países de la zona, el ideal era abolir esas relaciones conflictivas y opresoras enfrentándolas, denunciándolas, a partir de un contexto histórico muy concreto²⁶. Eso implica una participación activa en política, no el ejercicio del poder despiadado y alienante. Veamos más detenidamente esta cuestión en opinión de la mayor parte de los

²⁶ Cfr. José Ignacio González Faus, *Jesús y los ricos de su tiempo*, México, Centro de Reflexión Teológica, 1987, 72p.

Teólogos contemporáneos, tanto europeos, como en este caso latinoamericanos; están de acuerdo en que la Iglesia en su conjunto debe promover y participar en política, no una política reduccionista, partidaria de la violencia y la opresión por medio del poder, ni tampoco una política partidista ya que ésta se considera como el campo propio de acción de los laicos más no el de Obispos, Sacerdotes y Religiosos, sino el de una política, en sentido amplio. Esto es: "la búsqueda común del bien, la promoción de la justicia y de los derechos, la denuncia de la corrupción y de la violación de la dignidad humana."²⁷

Desde esta perspectiva, es obvio que a la Iglesia le interese la política, no puede por la propia esencia de su mensaje mantenerse al margen de la búsqueda de la igualdad, la libertad, la autoridad justa, la participación comunitaria, la instauración del reino de Dios. El objetivo central de la Iglesia, tiene que ver con la política. Pero el riesgo, no todas las veces sorteado satisfactoriamente, está presente y la Iglesia no ha podido verse libre de esta instrumentalización.

Las ideologías y los partidos políticos, al proponer una visión absolutizadora del hombre a la que someten todo, incluso el mismo pensamiento humano, tratan de utilizar a la Iglesia o de quitarle su legítima independencia. Esta instrumentación que es siempre un riesgo en la vida política, puede provenir de los propios cristianos y aún de sacerdotes y religiosos cuando anuncian un evangelio sin incidencias económicas, sociales, culturales y políticas. En la práctica esta mutilación equivale a cierta colusión aunque inconsciente con el orden establecido.²⁸

En función de lo anterior es que se puede hablar de una política en sentido estricto orientada a la administración y a la transformación de la sociedad mediante la conquista y el ejercicio del poder del Estado, con la finalidad en el mejor de los casos de solucionar los problemas que limiten el desarrollo económico, político y social de los individuos a partir de una lucha partidista y con una determinada

²⁷Leonardo Boff, *Iglesia, Carisma y Poder. Op. Cit.* p.55. Puede verse también el amplio trabajo de Marciano Vidal sobre moral política en su obra: "moral social", perteneciente a su tratado: *Moral de Actitudes*, Madrid, Perpetuo Socorro, 1988.

²⁸III Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Puebla), Documento Aprobado No. 558. México, 1979, p. 140.

estrategia e ideología. Práctica que no le compete a la Iglesia ya que de ser así la colocaría como un aparato ideológico del Estado; aunque es necesario señalarlo a veces se ha cedido a esta alianza entre el poder político y el eclesiástico como es el caso del Clero Político. Entiendo por este último a los religiosos (as), sacerdotes y sobre todo obispos que en Latinoamérica, debido a sus nexos con la clase alta y los políticos de la región, utilizan su relación con la clara intención de ganar canonjías y prebendas a cambio de favorecer el actual orden social con toda su secuela de injusticias en nuestras sociedades latinoamericanas.

Visto de esta forma, la acción de la Iglesia en la región se debe presentar como una politización de cara al Estado, entendiendo ésta como una concientización de su compromiso social y político con la comunidad de forma responsable, una educación para la participación solidaria de todos sus integrantes y no un "politiqueo"; es decir, como el uso del poder del Estado en beneficio de ciertos grupos o clases;²⁹ esto es, una práctica política de clase ajena al bien común. Sin embargo el que lo anterior constituya la propuesta ideal de participación de la Iglesia no implica que ésta en lugar de propiciar la evangelización de lo político se enrede como lo hacen ciertos sectores de Jerarcas y clérigos en una interpretación partidista basada en la ideología propia de las clases dominantes, haciendo a un lado su compromiso con la justicia y la denuncia de la injusticia, lo cual pone de cara el conflicto entre los intereses de la burguesía y el mensaje cristiano dejando a éste totalmente vacío.

El discurso cristiano se convierte así en ley formal, estéril e impotente frente a una realidad que hace su historia independientemente. Las intenciones son buenas, los preceptos son santos, la doctrina es justa pero incapaz de salvar. El cristianismo reconciliado con el mundo moderno capitalista contempla impotente y angustiado su propia destrucción. El cristianismo pierde la esperanza y se transforma en un cristianismo de muerte que ilusiona a las clases dominantes con la vida y la buena conciencia.³⁰

²⁹ Cfr. Leonardo Boff, ... *Op. Cit.* p.58.

³⁰ Pablo Richard, *La Iglesia Latinoamericana entre el temor y la esperanza*. Bogotá, Indo-American Press Service, 1981, p.43.

Con base en lo anterior, podemos señalar que efectivamente existe una dimensión política de la fe frente al Estado aunque algunos sectores se encuentren empeñados en la defensa de la neutralidad de la fe como algo supraterrrenal que no tiene por que asumir compromisos concretos con la colectividad y por tanto, la Iglesia debe permanecer ajena a los problemas sociales y políticos manteniendo una "conveniente neutralidad".

A pesar de ello y como lo señalamos anteriormente, los miembros de la Iglesia como individuos pertenecen a una comunidad con todos los compromisos de participación que ello implica, por lo que resulta ineludible la injerencia de la Iglesia en la política y en las relaciones de poder que se establecen con el Estado en la sociedad latinoamericana.

En este sentido la dimensión social como una mediación para el ejercicio de la fe; es decir, su práctica, en nuestro continente es una obra concreta más allá de ritos y oraciones. Así, la dicotomía planteada por la liberación integral de los individuos o por el contrario su participación en el mantenimiento del orden y la estabilidad son elementos esenciales de la fe tal y como se vive en la región.

En un momento en donde la pobreza, el desempleo, la marginación de nuestros países y la exclusión de gran parte de la población, se vuelve un hecho distintivo en la región, en la medida en que la concentración y centralización del poder en manos de unos cuantos aumenta de forma alarmante, invadiendo todos los espacios de la vida social. Como se ha señalado: en América Latina la desigualdad, la injusticia no es una deformación del sistema, es una condición necesaria para su crecimiento y permanencia.³¹

Resulta obvio que la Iglesia en Latinoamérica (o por lo menos un sector de ésta) como portadora de la verdad (obviamente, la verdad cristiana), de la buena nueva, de la liberación integral, no pueda mantenerse ajena con relación a los problemas

³¹ Cfr. Manuel Antonio Garretón, "Las transformaciones,..." *Op. Cit.* p.25-26.

que invaden la realidad de nuestros países. Sobre todo si se considera la influencia perniciosa que muchas alienaciones, sobre todo de tipo social, producen una esclavización de los hombres. Muchas de estas alienaciones tienen que ver con el sistema político, económico y social en que nos desenvolvemos.³²

En sí, podríamos inferir que la participación de la Iglesia en esta problemática debe orientarse a la búsqueda de la justicia como medio para establecer un orden deseable, situación que en nuestro continente no suele ocurrir en la gran parte de los casos, ya que

tradicionalmente la Iglesia o por lo menos su Jerarquía está en la mayoría de los países latinoamericanos estrechamente ligada a las clases dirigentes... justifica a las clases dominantes e impone un reconocimiento a la dominación... debilitando las resistencias a las injusticias del status quo... reforzando la tendencia a la resignación y a la salvación eterna mientras santifica el orden social constituyendo un polo ideológico contrarrevolucionario en franca lucha contra las tendencias socialistas y la lucha de clases. La influencia política de los episcopados actúa las más de las veces en favor de las causas conservadoras (o neoliberales por citar un ejemplo)....El Pontífice actual está muy apegado a la ortodoxia doctrinal, poco inclinado a los éxitos teológicos, quiere ser defensor de la enseñanza tradicional de la Iglesia y desconfía de todo lo que de lejos o de cerca violente (la tradición) y se refiera al marxismo. En ese sentido el CELAM, máximo órgano episcopal latinoamericano se encuentra en manos de obispos de ultra-derecha como lo fue Alfonso López Trujillo quien no ocultó sus alianzas con el poder y sus preferencias de tipo conservador.³³

Seguindo esta línea de investigación, de la CELAM hasta la actualidad, descubrimos que es inevitable el conflicto que la Iglesia tiene en nuestro continente frente al Estado y frente a sí misma, al plantear una actitud a favor o en contra del orden establecido, el cual es considerado causante de la miseria material y espiritual en que vive la mayor parte de la población latinoamericana.

³² Cfr. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación, Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1985, Cap.III, pp.113 y ss.

³³ Alain Rouquie, *América Latina. Introducción al Extremo Occidente*, México, Siglo XXI, 1989, pp.232-247. Para un estudio de los casos nacionales puede verse: Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América*

Esta actitud necesariamente enfrenta al sector progresista con el sector conservador de la Iglesia. Este último, prácticamente, controla a la Iglesia no sólo Latinoamericana sino Universal; dos modelos de Iglesia que luchan en el seno del Catolicismo Latinoamericano; cada uno con concepciones distintas de lo que debe ser su presencia en la región y su relación con el Estado. Uno aliado al pueblo pobre, otro a los detentadores del poder (gobernantes y clases dominantes), lo cual pone de manifiesto las serias contradicciones al interior de las relaciones Iglesia-Estado y el proceso de involución que se está dando en el Catolicismo Latinoamericano.

De esta forma, en Latinoamérica aunque existen diversos sectores de la Iglesia comprometidos con el pueblo, encarando una lucha frontal contra el Estado y los grupos dominantes, la mayoría sigue manteniendo, en lo general, un papel tradicional de carácter opresor. De ahí que la presencia de la Iglesia Católica en la región haya funcionado más de manera ideológica como "opio para las masas explotadas", que como instancia de reivindicación y dignidad, lo cual demuestra la manipulación expresa de la razón política, cuyo funcionamiento es alienante, envuelta por una práctica totalitaria impuesta por la violencia o por un juego democrático bastante dudoso, lo cual supone fuertes tensiones cuyo resultado puede ser, o de hecho, ha sido catastrófico. Esto nos lleva a pensar en el inevitable conflicto que encierra la relación Iglesia-Estado a final de cuentas, como Institución de nuestra sociedad, la Iglesia es por sí misma ipso-facto un factor político; al existir como Institución tiene un efecto en la sociedad y su política. "El aislar la fe cristiana de su compromiso con la realidad social implica una pérdida de su relevancia práctica para la vida humana."³⁴

No en vano muchos de los conflictos y contradicciones que vive la Iglesia en su relación con el Estado, son producto de su enfrentamiento con el medio que le rodea. Debido a lo anterior muchos intentan reducirla a su función social y política

Latina, Madrid, Mundo Negro-Esquila Misional, 1983 y del mismo autor: *De Medellín a Puebla*, México, Edicol-Centro de Estudios Euménicos, 1979.

³⁴Edward Schillebeeckx, *Jesús en nuestra mística-ética-política*, Salamanca, Sígueme, 1987, pp.98-99.

negando su función y realidad propia. Otros niegan los compromisos sociopolíticos que la realidad le exige (según el tipo de Estado donde se desarrolla). En este respecto:

En una historia de cinco siglos la Iglesia Institucional atraviesa todo el cuerpo social latinoamericano en todos sus estratos y clases, desempeñando por un lado su papel de ideología legitimadora (Colonial y Neocolonial) y por otro su función teológico-pastoral de anuncio-testimonio de la fe y salvación en condiciones históricas concretas.³⁵

En consecuencia, en cuanto al contacto social, la Iglesia se caracteriza por su alianza al grupo hegemónico, el pacto parece ser no criticar, no desprestigiar ni a los gobiernos ni a las clases dominantes de la región. Esto le permite una serie de condiciones favorables para desarrollar su misión. En este sentido la Iglesia se ve requerida a tomar partido, lo cual representa un problema de difícil solución. Pues bajo otras circunstancias la iglesia puede ser y de hecho ha sido, altamente revolucionaria; es decir, promotora del cambio social y en consecuencia, algo más que "opio", por lo que es innegable que en algunas regiones de Latinoamérica la Iglesia es refugio y foco de resistencia, la única instancia de supervivencia, construyéndose en la conciencia de la sociedad. En estos mismos lugares ha sido perseguida ferozmente por el Estado, en otros está dividida pero en lo general ni los movimientos populares de reivindicación ni los grupos dominantes en la actualidad; ninguno se declara ajeno a la Iglesia, menos en una región donde su participación aún es relevante.

Bajo este contexto la relación Iglesia-Estado en América Latina constituye un liderazgo social; para los grupos dominantes la Iglesia legitima, esconde, justifica, propugna por la estabilidad, evita conflictos internos y externos, reprime conciencias y cuerpos, y por ello los Estados de la región la utilizan estrechando relaciones con ella, sobre todo y como se ha señalado en reiteradas ocasiones,

³⁵Miguel Concha *et. al.*, *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación, México, Siglo XXI, 1986, p.21.*

con la Jerarquía fácilmente corrompible por los intereses particulares creados a su alrededor.

Para concluir este punto sobre las relaciones Iglesia-Estado en América Latina es importante resaltar que el pueblo pobre de América Latina confía en sus líderes religiosos, por lo que su presencia en medio de ellos, es una propuesta de estabilidad y orden, o bien, de justicia, liberación y cambio social, la cual constituye en torno a la comunidad un espacio privilegiado. De ahí el profundo interés de parte del Estado por manipular a la Iglesia, sobre todo a la Jerarquía, para que sirva como desmovilizador de toda acción social política, económica, emanada del pueblo. Toda vez que se sabe de su capacidad para la organización de éste.

El problema central de la Iglesia, en su relación con el Estado en América Latina, es cómo seguir fiel a su misión original sin verse presa de los intereses de los diversos grupos que interactúan con ella; cómo mantener el equilibrio entre una práctica político-social y un compromiso de fe y justicia bien definidos que permitan verdaderamente la liberación de los oprimidos. Sobre todo ahora que la Iglesia Institucional, en general, promueve una alianza con el poder político y con ciertos sectores de la sociedad civil, negociando, incluso, su autonomía a los gobiernos de la región a cambio de un status oficial, por esto repliega su fuerza y la descarga hacia su interior, con la finalidad de mantener un bloque sólido de *alianza con los gobiernos neoliberales de la región, provocando un conflicto intraeclesial que la debilita aún más ante el Estado y la subordina a sus intereses.*

1.2.2. IGLESIA Y PODER: EL PROBLEMA INTRAECLÉSIAL.

En la primera parte de este punto expuse de forma sistemática lo que constituye el problema extraeclesial que la Iglesia enfrenta ante el poder político en la región; básicamente en su relación con el Estado y con las elites de poder (grupos privilegiados). En esta parte nos interesa adentrarnos a la otra cara de ese fenómeno; la correlación de fuerzas, el ejercicio del poder al interior de la propia Iglesia, fundamentalmente, en su aspecto institucional y no en cuanto comunidad de creyentes, siendo estos dos ámbitos (aquellos) en los que desarrolla su labor.

En este sentido es importante señalar que la iglesia como institución, se impone a sí misma una condición social bajo la cual enfrenta realidades eminentemente políticas la relación que guarda con el Estado y los grupos de poder, en el ámbito extraeclesial sólo constituyen una parte del ejercicio político institucional de ésta y en donde el factor interno, altamente conflictivo por la estructura tan añeja, compleja y conservadora que posee, trae como resultado inmediato, una gran cantidad de manifestaciones, donde la organización institucional se desenvuelve a partir de una serie de intereses bastante peculiares, que van desde el afán de servicio, hasta el deseo de poder. Visto de esta forma el ejercicio del poder al interior de la propia Iglesia-Institución representa una dialéctica de acción-institución en donde dicho ejercicio asume una forma histórica nacida de proyectos asociados en su gran mayoría con instituciones antiquísimas como las emanadas del Imperio romano y el Sistema Político Feudal que en la Iglesia conservan sorprendentemente una notable vigencia.

A partir de lo anterior, la evolución histórico-cultural de la institución (eclesiástica) nos presenta un escenario por demás complejo, en donde salta a la vista el poder centralizado y polarizado de ciertos grupos privilegiados al interior de ésta. No obstante la Iglesia-Institución, cuenta con un sistema más o menos, según el lugar y la circunstancia histórica, equilibrado y dinámico de relaciones y pautas de conducta que le han permitido subsistir de forma eficiente, este sistema

estratificado otorga a cada uno de sus integrantes un rol específico en la organización eclesial; dicho ordenamiento se ve justificado por la observancia de la voluntad divina, de lo contrario carecería de fundamento. Así, la Constitución Apostólica de Juan Pablo II, *Pastor Bonus* (Pastor Bueno) señala:

A esta sociedad de la Iglesia están incorporados plenamente quienes poseyendo el espíritu de Cristo aceptan la totalidad de su ordenamiento y todos los medios de salvación establecidos por ella... Así pues en base a la comunión que en cierto sentido aglutina a la Iglesia se explica y realiza la constitución jerárquica de ésta a la que el Señor dotó de naturaleza colegial y primacial... esto es el Colegio Apostólico con Pedro a la cabeza participando así del triple oficio de Cristo enseñar, santificar y gobernar.³⁶

Ahora bien, dicha organización eclesial está orientada fundamentalmente a constituir, desarrollar, defender y preservar los vínculos tradicionales que han dado estabilidad y solidez a la institución, lo cual puede hacernos pensar en mayor interés por la pervivencia institucional, que por el desarrollo de la fe y los valores sobre los cuales se sustenta. En la Iglesia, como ocurre en otras instancias, el aparato administrativo supera y entorpece la labor propiamente religiosa; la fe puede diluirse no así el control institucional.

Lo anterior ha provocado serios conflictos, pues la comunidad cristiana también es una comunidad política y a ello no escapó ni la misma comunidad apostólica en sus orígenes, de esta forma y para no perecer por la pluralidad de pareceres se tomó el primado de Pedro como elemento indispensable de unidad y sobre todo de autoridad, las funciones atribuidas al primado de Pedro son prácticamente de carácter divino y llenas de una excesiva centralización, la colegialidad en la Iglesia es en muchas ocasiones un buen deseo. En este sentido resulta obvio que el Vaticano dicta las líneas de acción de los obispos y de toda la Iglesia en su conjunto.

³⁶Juan Pablo II, *Constitución Apostólica, Pastor Bonus*, No. 1 y 2, México, Paulinas, 1989, pp5-6.

Para ello la Iglesia dispone de un aparato administrativo verdaderamente impresionante, destacan el Papa y su enorme Curia Romana, apoyada por el trabajo del Sacro Colegio Cardenalicio, la Secretaría de Estado con dos secciones; once Congregaciones propias para el desarrollo y atención de los quehaceres de la Sede Apostólica, tres Tribunales, doce Consejos Pontificios, tres Oficinas, más otras instituciones vinculadas a la Santa Sede. A esto hemos de sumarle las Nunciaturas Apostólicas y Delegaciones que constituyen el cuerpo diplomático.³⁷

Concretamente, para cuidar el desempeño de los Obispos se cuenta con la Sagrada Congregación de Obispos, para atender a los religiosos, la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, así como una Pontificia Comisión para América Latina, además del CELAM (*Conferencia Episcopal Latinoamericana*), que desde la presidencia de López Trujillo se desempeña más como brazo de autoridad y control del Vaticano que como el Órgano Colegiado de los Obispos latinoamericanos.

En función de los datos anteriores es notorio el control que la Iglesia-Institución ejerce al interior de sí misma, es más, cuenta con la famosa Congregación de la Doctrina de la fe, ex Santo Oficio, ex-Santa Inquisición, cuya función primordial es de forma llana preservar y castigar todo aquello que vaya en contra de la "fe", el magisterio y la Institución Eclesiástica, tal y como la entiende el Vaticano.

En esta línea la Santa Sede como suele llamársele, ejerce a través de sus Nuncios y Delegados Apostólicos una firme presión, a veces inteligente, en otras absurda, caprichosa y autoritaria, tratando de que los Obispos de la región (sean cuales fueren) desplieguen una presencia pública expresada por medio de la negociación privada con los diversos sectores sociales, en los medios de comunicación y en el recurso siempre presente de la movilización social.

³⁷ Juan Pablo II, *Constitución Apostólica Pastor Bonus...* Op. Cit., 94p.

La Iglesia-Institución, como se ha señalado, ejerce un poder muy fuerte y centralizado a su interior, con la finalidad de mantener la unidad, algo que semeja más bien a un bloque monolítico dispuesto a caer encima de quienes atenten contra esa unidad. La Iglesia por su carácter excluyente no tolera la independencia en los criterios y formas de pensamiento ajenos a su magisterio, así, la disidencia es perseguida por todos los medios bajo las formas tradicionales de la herejía (blasfemia/apostasía).

En América Latina los Obispos y en general los Clérigos, incluyendo Religiosos y Religiosas, tienen un limitado campo de acción ya que por las propias estructuras político-administrativas del Vaticano, eje central de toda actividad de la Iglesia Católica en la región, los mantiene trabajando bajo una vigilancia y presión muy sutiles y al mismo tiempo penetrante, profunda, toda vez que se alude a problemas de conciencia fundados en la identificación con la institución y con la fidelidad a ésta.

Así, los mismos procesos de selección (cooptación) y formación de los Clérigos incluyendo Religiosos y Religiosas, están orientados a fomentar un profundo respeto y sumisión hacia la Institución, representada en primer término, por los superiores, en este sentido la obediencia constituye uno de los valores más caros de la misma.

Todo se mueve de forma jerárquica en una línea vertical de obediencia-fidelidad, así cada Seminario depende directamente del Obispo de la Diócesis, incluso las casas de Religiosos y Religiosas, salvo contadas excepciones en el caso de los Religiosos, se agrupan en Confederaciones Nacionales y Continentales como lo es la CIRM (Confederación de Institutos Religiosos de México) y la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos), ambos organismos tienen representación ante los Episcopados Nacionales y Continental. En el caso del llamado Clero Regular, depende directamente de un Obispo, el cual debe sujetarse a las disposiciones que como Colegio toma la Conferencia Episcopal

respectiva y dichas Conferencias Nacionales se sujetan a los planteamientos y líneas de trabajo del CELAM (Conferencia del Episcopado Latinoamericano).

En el caso de los laicos, éstos y sus organizaciones deben de agruparse y apoyar el trabajo de los Clérigos en función de los criterios del obispo local en donde estén desarrollando su labor. Incluso ciertos grupos de laicos están excesivamente clericalizados, por lo que se asumen como celosos guardianes del orden y la tradición (aunque en diversas ocasiones ignoren por completo en qué consiste dichas cuestiones), convirtiéndose en grupos ultraconservadores al servicio de algunos clérigos, obispos o incluso del Vaticano, para vigilar a otros miembros a los que se juzga como disidentes.

Lo anterior aunque es una visión muy amplia y al mismo tiempo global de la organización de la Iglesia, nos permite captar grosso modo las relaciones de poder que en ella existen.

Obviamente queda claro que el ideal comunitario de la Iglesia se ve rebasado por un esquema imperial de corte feudal en donde el autoritarismo adquiere rasgos sorprendentes, lo cual pone de cara a una contradicción muy severa, que consiste en que la Iglesia en teoría, es una comunidad de hermanos con dignidad, libertad, justicia, igualdad, pero en la realidad, la dignidad humana de sus miembros no es respetada. Así la libertad, la justicia y la igualdad se quedan sólo en los documentos del magisterio, la libertad de expresión y de opción se ven seriamente limitadas y cuestionadas por una tradición inmóvil de carácter sagrado, la propia autoridad eclesial se atribuye una autoridad divina, donde el deseo de autoafirmación ha minado la autocrítica.

Visto de esta forma, el panorama resulta bastante caótico y decepcionante para los fieles cristianos (católicos). Al respecto Leonardo Boff señala:

Los dirigentes son escogidos por cooptación dentro del restringido círculo de quienes detentan el poder eclesial... se ven excluidos de las decisiones eclesiales, los laicos

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

concretamente la mujer no es considerada como persona.... incluso los propios sacerdotes, religiosos y religiosas son incapaces de reflexionar, organizarse y decidir en torno a los asuntos que les afectan a ellos; son los Obispos quienes deciden por ellos... La Jerarquía impone un control cuasi inquisitorial en donde sólo es válida su opinión.... Cualquier artículo, análisis, pronunciamiento que no concuerde con la interpretación episcopal (o del magisterio) provoca reacciones violentas en donde se puede llegar a un proceso doctrinal ante instancias superiores.... La ignorancia de muchos Obispos es sustituida por el autoritarismo que elude toda racionalidad porque no sabe hacer otra cosa sino repetir, monótonamente los pronunciamientos publicados en el *Observatore-Romano*. La inseguridad engendra violencia y el descrédito del otro es una forma de auto-afirmación... Los procesos doctrinales son realmente Kafkianos en donde el acusador, el defensor, el legislador y el juez son la misma Sagrada Congregación y las mismas personas... Como dice Hans Kung, parece como si un Teólogo Católico tuviera que viajar a Roma como acuden los Checos a un "coloquio" en Moscú con el Politburó Soviético.³⁸

Lo anterior viniendo de un teólogo y religioso que padeció este tipo de procedimientos, pone en claro el sistema excesivamente autoritario y represivo de la institución eclesiástica basado en la tríada autoridad-obediencia-fidelidad, en un sistema de poder que se nos presenta como proveniente de Dios, establecido por la providencia y por lo mismo, se debe acatar con fe, lo cual en mi modo de ver, presenta una sobreposición de papeles, donde la Iglesia-Institución y concretamente, la autoridad eclesiástica se apropia de una autoridad que no le corresponde, como lo es la autoridad divina. Parece ser que en lugar de preocuparse por la construcción del reino de Dios tal y como ella misma lo manifiesta, está empeñada en erigirse como el propio reino de Dios dotado de un poder sagrado cuyo discurso legitima una determinada forma histórica de participación del poder y la autoridad divina, marginando a gran parte de la comunidad religiosa; su discurso tiene un carácter absoluto, lineal, el cual no puede ser cuestionado; al considerarse portadora de la verdad absoluta no tolera otro tipo de interpretaciones; la vocación de servicio se ve sustituida por una gran cantidad de honores, privilegios y títulos.

³⁸ Leonardo Boff, *Iglesia, Carisma y Poder*, Santander, Sal Terrae, 1985, pp. 67-74.

Bajo este contexto resulta obvio que surja el conflicto al interior de la Iglesia, pues a pesar de su estructura tradicional, no ha podido acallar las voces de muchos de sus miembros que piden y exigen libertad, igualdad, justicia, al interior de ésta, con pleno apego a la doctrina cristiana en tanto comunidad de hermanos; más allá de la aparente unidad que manifiesta la Iglesia, existen en ella divisiones severas, focos de conflicto, interpretaciones variadas sobre lo que debe ser su misión y su organización. Este tipo de conflictos no son nuevos, son tan viejos como la misma Iglesia, siempre están presentes de forma latente, aunque las diferentes posiciones y enfoques se manifiestan con mayor fuerza en determinadas coyunturas, la opción social, política, económica, pastoral, teológica, son elementos que se viven desde diversos puntos y niveles, allí donde las variadas estrategias pretenden integrarse, todas ellas con diversas intencionalidades y contradicciones; en donde los reacomodos y equilibrios, así como los intentos por suprimir a la parte opositora reflejan diversas formas de percibir la realidad social.

El deseo de imponer la voluntad del grupo que detenta el poder contra la voluntad y resistencia de los otros, ha promovido la creación de un monopolio de poder basado, como se señaló, en la autoridad carismática y la racionalidad burocrática; la negociación y la disidencia cargan con el estigma de ser elementos corruptos, enfermos, católicos de tercera, dominados por el mal que atentan contra la santa unidad de la Iglesia, lo que más bien, es desde mi enfoque, un atentado contra la cohesión corporativa de ésta como Institución total.

El control del cuerpo y del pensamiento, es un servicio que se transforma en autoritarismo y privilegio. Esta relación "pastor-rebaño" ha propiciado una división cada vez más profunda, la cual sin que esto signifique un cisma, para la Iglesia, si la coloca ante una imperiosa necesidad de apertura y negociación, y no sólo de verticalidad y represión.

Veamos un poco más detenidamente esto. El conflicto intraeclesial ante todo pone en riesgo la unidad, ahora bien, el conflicto de acuerdo con Dahrendorf, un autor

clásico en estos temas, es una forma histórica de conseguir mayor libertad y unidad dentro de las sociedades, aunque la forma en que se presente sea violenta y desagradable. En América Latina el conflicto intraeclesial se ha manifestado a través de una polarización que denota de forma muy clara dos modelos; la Iglesia llamada Oficial y la Iglesia Popular, a partir del Concilio Vaticano II y su aplicación en América Latina en la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia en 1968 está presente la tensión y la tirantez eclesial que ha enfrentado a diversos grupos, que van de los obispos hasta los laicos. El punto central de este enfrentamiento es la fidelidad al evangelio y su inserción en la realidad social del continente; punto neurálgico y foco innegable de conflicto y división por los intereses y redes que la Iglesia ha tendido en el tejido social latinoamericano, allí donde el contexto de pobreza, opresión, despojo contrasta, con la opulencia, el poder y el despilfarro de pequeños sectores; el mismo carácter universal de la Iglesia Católica da pleno lugar a la posibilidad de conflicto.

Como dice Jon Sobrino: "Dada la diversidad en los miembros y estamentos de la Iglesia es comprensible que el conflicto exista en la Iglesia.." —así la interpretación de la fe y la misión de la Iglesia es un elemento altamente explosivo, continúa Sobrino — "...Cuando la Iglesia por último sirve al mundo haciendo una real opción por los pobres, entonces entra en conflicto con los poderes de la región; el resultado, persecución y martirio".³⁹ . Lo cual afecta el papel protagónico que desempeña en nuestras sociedades propiciando que aquellos sectores asociados a los núcleos de poder político y económico de la zona, se vuelquen contra el grupo o sector, el resultado es una lucha interna por legitimar el orden piramidal; se abandona el principio de la solidaridad cristiana y el diálogo se vuelve monólogo, la desconfianza conlleva sospecha y persecución, lo cual deja en claro que la ruptura de la unidad eclesial se da al momento de insertarse en la realidad social; así, el conflicto y la lucha son inherentes a los grupos y a la sociedad en su conjunto, y como es lógico la Iglesia no escapa a ello, porque si realizamos una historia crítica de la Iglesia, es fácil percatarnos de

³⁹ Jon Sobrino, *Resurrección de la Verdadera Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1981, pp.210 y ss.

que este conflicto es lo que la ha mantenido viva y ha propiciado cambios, transformaciones y nuevos espacios.

En este sentido no es huyendo del conflicto o ahogándolo y exterminando la disidencia, como se mantiene la unidad sino afrontándolo, a final de cuentas el conflicto social es el motor del cambio social; “despierta el cambio histórico y mantiene el desarrollo de la sociedad”.⁴⁰

Consecuentemente el desfase entre el discurso público a favor de los pobres y la persecución expresa hacia la Teología de la Liberación o la supresión de instancias y organismos eclesiásticos a partir del Vaticano II y Medellín, 1968, son producto del ejercicio del poder que brota de la propia estructura social en donde está inmersa.

Como acertadamente lo señala Javier Jiménez Limón:

La forma exquisita es la del espiritualismo de los buenos sentimientos que nunca se convierten en opciones reales, en acciones, en creatividad que no rehuye los conflictos. Amar intensamente la renovación de la Iglesia con tal de que este deseo nunca me lleve a ser mirado como un infiltrado que quiere marxistizar la Iglesia...conmoverme ante el empobrecimiento de las mayorías con tal de que eso nunca me lleve al propio empobrecimiento. Indignarme ante la represión de los campesinos sin llegar nunca a la defensa peligrosa de sus derechos humanos. Criticar acrememente los temores eclesiásticos sin mover un dedo para anunciar con valentía el evangelio de la libertad y la liberación es el invierno de los pobres y de la Iglesia.⁴¹

Sin tratar de dar una explicación y una salida final al problema planteado, desde mi punto de vista no es deteriorando al máximo el enfrentamiento y provocando la desaparición de la llamada Iglesia de los pobres, como debe enfrentar la Iglesia-Institución y concretamente sus jerarcas de corte neoliberal y conservador, el conflicto interno que se vive en la región, mucho menos en un momento en que

⁴⁰ Cfr. Ralph Dahrendorf, *Sociedad y libertad*, Madrid, Rialp, 1971, p.120.

⁴¹ Javier Jiménez Limón, “Firmes en Solidaridad, Resistencia y Esperanza para el Invierno Eclesial” en: *CHRISTUS*, No. 620, México, Noviembre, 1988, pp.22.

dicho planteamiento ha vitalizado y renovado sus rancias estructuras posibilitando un acercamiento comunitario y porque el papel de la Iglesia por su carácter universal y plural, no es lugar de exterminio sino de apertura, la oposición no puede ser clasificada como algo patológico; lo verdaderamente patológico, es la rigidez y el inmovilismo, la pluralidad es fundamental en el catolicismo⁴² y no la uniformidad gris impuesta con violencia. La vivencia de la fe en América Latina debe obedecer a las condiciones de vida de la región y no a la de pequeños círculos privilegiados. El hecho es que la propia Iglesia por sus intereses institucionales, mundanos se niega el derecho de autonomía y diálogo como elemento dinámico y renovador, desgastándose en muchas ocasiones en una agresividad estéril e hiriente.

1.3. LA IGLESIA ANTE EL CAMBIO SOCIAL.

El cambio social en las sociedades latinoamericanas es cada vez más una imperiosa necesidad que permita a nuestros pueblos avanzar hacia una sociedad más justa y equilibrada para cada uno de nuestros pueblos; en esa medida la lucha por alcanzar un mejor nivel de vida, mejores oportunidades de educación y trabajo, así como el cumplimiento de viejas demandas en torno a la libertad y la democracia en nuestros países parece cobrar cada vez más impulso desde fines del siglo pasado. En cierta forma las contradicciones sociales en el continente han llegado a tal punto que el surgimiento de coyunturas⁴³ en la formación social latinoamericana abre paso al cambio social como la única respuesta viable que

⁴² Por su propia universalidad negarlo sólo puede ser producto de una lógica totalitaria, la cual es contraria a los fundamentos cristianos.

⁴³ Punto en donde las diversas contradicciones de una sociedad alcanzan su máximo grado y propician el cambio social. Cfr. Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, Siglo XXI, México, 1982.

permita transformar los viejos modelos y paradigmas anacrónicos de estabilidad y orden vigentes aún en el continente, pero ante esta posibilidad resurge una mentalidad conservadora, estática, reacia al cambio, representada por nuestras clases pudientes y los gobiernos por ellas encabezados en la región. A más de esto añadiríamos la fuerte presencia de intereses extranjeros que no están dispuestos a que la correlación de fuerzas sociales, políticas, económicas, cambie en la zona.

Visto de esta forma el cambio social, aunado al político y económico, es la respuesta a nuestra problemática; hemos dado cuenta del estrepitoso fracaso, del cambio económico que se olvida de las condiciones del contexto social en el que se aplica y que ha propiciado un ahondamiento de la crisis general por la cual atravesamos. Considero que todo cambio en lo económico debe considerar las implicaciones que tiene en lo político y lo social, con la intención de tener una valoración integral de sus alcances.

Uno de los actores sociales más importantes en la región lo es la Iglesia Católica por la fuerte presencia que en los distintos ámbitos de la vida social ha desempeñado a lo largo de éstos poco más de 500 años, siempre jugando un papel protagónico y siempre con la intención de preservar para sí una posición si no dominante, cuando menos privilegiada. Así a pesar de que la Iglesia como comunidad de fe es una instancia de unión, cambio y en ocasiones altamente revolucionaria, en su forma institucional es altamente conservadora; no obstante ¿cuál es su posición respecto al cambio social, lo acepta, lo rechaza; en la teoría, o en la práctica?. Estos son algunos de los puntos que hemos de precisar para encuadrar de forma eficaz nuestro tema de investigación.

1.3.1. CAMBIO SOCIAL: PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA.

Antes que nada necesitamos ubicar qué es y qué entendemos por cambio social, para ello partiremos desde la perspectiva sociológica; en ella distinguimos dos posturas básicas y al mismo tiempo clásicas. Una, la de corte estructural-funcionalista nos advierte que el cambio social es un proceso a largo plazo producto de la depuración y decantación que una sociedad hace de forma pausada, lenta, con la finalidad de ir perfeccionando su sociedad, desechando de forma orgánica y evolutiva aquello que la limita (disfunciones). Dicho cambio se da sin presiones ni violencias, propiciando, no por los propios sujetos de dicho cambio, sino por la unidad, movilidad y consenso de los distintos grupos que integran una sociedad,⁴⁴ la cual mantiene a raya a los elementos perniciosos que propician las situaciones conflictivas.

Por el otro lado, está la perspectiva marxista, para la que el cambio social sólo puede producirse por medio de una transición violenta. Esto es, el cambio no se da por la vía pacífica, es el resultado de una transformación en la correlación de fuerzas, producto de la lucha de clases y el grado exacerbado que las contradicciones alcanzan en el sistema socio-político y económico, el cual no es capaz de satisfacer las expectativas de la sociedad, cayendo en una severa crisis económica, con una concentración excesiva de capital social en manos de unos cuantos, lo cual se transforma en conflictos de clase y políticos cada vez más enconados⁴⁵.

En función de estas posturas antagónicas podemos señalar dos aspectos: el primero es, que como quiera que sea, el conflicto social, como lo vimos en el apartado anterior, resulta inevitable y precede al cambio social. Dicho sea de otra forma, el conflicto social es factor de cambio, ya sea producto de las disfunciones de una sociedad (Merton) o de la injusticia, desigualdad, explotación y

⁴⁴ Cfr. Robert K., Merton, *Teoría y estructuras sociales*, México, F.C.E., 1984.

manipulación (Marxismo). Un segundo punto, es que nace de la desigualdad y de una lucha; la profundización del mismo dependerá de la fuerza con que los sujetos sociales asuman el enfrentamiento entre ellos, si se lleva al extremo, el resultado es obvio, una de las partes en conflicto es eliminada; por el contrario, si el conflicto es mediatizado se cae en la conciliación, mediación o arbitraje que permite cambiar ciertos puntos, pero que ante todo, asegure la pervivencia de los grupos, es un equilibrio donde éstos no ganan, pero tampoco pierden todo.

Ahora bien, el cambio social es una necesidad, aún y cuando sea producto de un conflicto social; tiene por finalidad evitar la inmovilidad, el estancamiento en la sociedad, hay una fuerza transformadora en él que permite que la sociedad sea dinámica, que altere sus propias reglas y estructuras. Es cierto que no hay ninguna sociedad completamente inmóvil o estática, pero también es cierto, que muchas sociedades tras defender el "status quo" lo único que propician es el anquilosamiento de sus propios actores debido al interés de quienes ejercen una posición dominante en su interior, que en el mejor de los casos, se traduce en el tan sonado enunciado: "vamos a cambiar todo para que todo siga igual".

No obstante, esto hay que señalarlo con claridad, la entusiasta opción por el cambio social siempre implica un riesgo; es decir, el cambio social es algo objetivo, real, incluso necesario, pero nada asegura a las sociedades un cambio positivo en términos de mejoría, porque existe dentro del proceso la posibilidad de avanzar o retroceder, evolucionar o caer en una involución, subir o bajar; éxito o fracaso es el riesgo siempre presente frente al cambio social. La transformación de la estructura social como posibilidad de cambio histórico y desarrollo social (progreso) implica, antes que nada, una modificación en el estado de equilibrio de cualquier sociedad.

⁴⁵Cfr. Neil J. Smeljer, *Carlos Marx: Sociedad y cambio social*, México, Extemporáneos, 1975, y Luis González Seara, *La sociología, una aventura dialéctica*, Madrid, Tecnos, 1983, Cap. IV.

Cabría un último comentario al respecto. Así como hay cambios sociales de tipo global o general que modifican sustancialmente toda una sociedad o varias sociedades, también hay pequeños cambios, medianos, parciales que sirven para ajustar o reajustar el equilibrio interno de cualquier sociedad⁴⁶: estos cambios internos en las distintas unidades sociales, permiten la formación de pugnas internas, que sin tratar de desestabilizar a toda la sociedad buscan cambios internos que permitan una mayor movilidad o, incluso, el sometimiento o desaparición de ciertas unidades que resultan adversas en función de la correlación de fuerzas la cual siempre es de interés, por lo que produce mecanismos de consenso o correctivos, debido a que toda sociedad se ve permeada por la coacción que unos individuos ejercen sobre otros.

En mi opinión el cambio social es una necesidad insoslayable para mantener viva la vida social. Su carácter parcial o global así como su enfoque pacífico y gradualista o violento y radical, depende de la movilización y participación de los actores sociales implicados. Desde la perspectiva cristiana el cambio social es importante, pues forma parte del surgimiento de una sociedad cada vez más justa y equilibrada como signo de la instauración del reino de Dios en la tierra.

1.3.2.LA IGLESIA Y EL CAMBIO SOCIAL: DOCTRINA.

Una vez que hemos precisado algunos aspectos fundamentales sobre la noción de cambio social toca adentrarnos al punto de nuestro interés: ¿cuál es la postura oficial de la Iglesia, es decir, del Magisterio eclesiástico en torno al cambio social; cuál es su doctrina respecto a este punto?.

⁴⁶Amitai y Eva Etzioni, *Los Cambios Sociales*, México, F. C. E., 1984, pp.77-83.

De entrada para la Iglesia Católica la cuestión del cambio social es una noción recientemente abordada. Esto quiere decir que la Iglesia ha puesto atención en este fenómeno social de forma constante y reiterada a partir de los años 60 del siglo pasado; es cuando la preocupación por lo social cobró cada vez más importancia para la Institución Eclesiástica. Lo anterior no significa que no hubiese una reflexión previa, pero fue aislada y esporádica. De hecho la llamada doctrina social de la Iglesia surge a fines del siglo XIX, inaugurada por la Encíclica *Rerum Novarum* de LEON XIII.

El tratamiento que la Iglesia ha dado a la cuestión social y concretamente, al cambio social, ha sido en términos éticos y morales. La Iglesia intenta situar su análisis de la problemática social, política, económica, por encima de las ideologías, siendo ésta, en cierta medida, su propia postura ideológica, ya que pugna por una "neutralidad ideológica", valorativa por parte de los católicos, ante los problemas de una realidad cada vez más compleja en donde la respuesta ha sido la creación de una especie de "ciencia social católica ingenua", pura, exenta de parcialidad, cuyos ejes son la búsqueda de la igualdad, justicia, solidaridad, libertad, de medios para alcanzar la verdad. En otros términos, la Iglesia aboga por la construcción de una conciencia moral en la sociedad, basada en el respeto a la dignidad de las personas y el amor, cuando menos, en cuanto a doctrina se refiere.

Así en la Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, en el capítulo. II, núm. 26, se señala:

...."Es necesario que sean asequibles a todas las cosas necesarias para una vida verdaderamente humana como por ejemplo, el alimento, vestido, vivienda, educación, información salvaguardia de la vida y la libertad....Todo el ordenamiento social, el cual exige profundas transformaciones de mentalidad y de estructuras debe estar dirigido a la persona humana"; en el núm. 29 continúa: "Las excesivas desigualdades económicas y sociales constituyen un escándalo y una ofensa a la dignidad humana", para finalizar en el núm. 30 se indica: "cuanto más se unifica el mundo, tanto más se extienden los deberes de los hombres al mundo entero. Es necesario por tanto superar el individualismo y cultivar las

virtudes morales y sociales sin evadir los tributos justos y las diversas normas higiénicas y de seguridad que regulan la vida social y el respeto por el prójimo⁴⁷.

En resumen, es necesario desaparecer las enormes desigualdades en la sociedad, es necesario una reforma de las estructuras y un cambio de mentalidad, pero ¿cómo?, ¿mediante la formación de una conciencia moral, mediante el esfuerzo y trabajo de todos los individuos, mediante el conflicto y la lucha para transformar las estructuras opresoras?

Ahondemos un poco más la posición de la Iglesia; de forma oficial y de acuerdo con el magisterio, el cambio social debe darse mediante la formación de una conciencia moral, en el cual la promoción de la paz y el fomento de la solidaridad común surja como una respuesta al egoísmo y a las luchas internas de la sociedad⁴⁸. Para la Iglesia Católica es indispensable dotar de una ética a los procesos de cambio social, darle un sentido y un fin moral que aseguren en la medida de lo posible, un proyecto histórico de progreso basado en la estabilidad, unidad e inspirado en valores evangélicos que revelen la calidad humana de un ser hecho a imagen y semejanza de Dios; por ello la inquietud moral en torno a la convivencia humana en términos pacíficos, en los que la Iglesia confía a sus miembros la construcción de una sociedad, más justa en la cual pueda instaurarse una civilización del amor:

...en un ambiente de paz y concordia; en la que la violencia y el terrorismo no extienda su trágico y macabro imperio, y las injusticias y desigualdades no lleven a la desesperación a importantes sectores de la población y les induzca a comportamientos que desgarran el tejido social, una sociedad donde sean tutelados y preservados los derechos fundamentales de la persona; libertades civiles, políticas, que se proyecten en beneficio y

⁴⁷ *Documentos del Concilio Vaticano II*, Constitución "Gaudium et Spes", Cap. II. Núms. 26, 29 y 30, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1980, p. 220 y ss.

⁴⁸ Pueden revisarse diversas cartas, encíclicas y exhortaciones apostólicas, así como documentos colegiados que abordan el tema como son: "Mater et Magistra y Pacem in Terris" de Juan XXIII, los documentos del Concilio Vaticano II "La Ecclesiam Suam y Populorum Progressio" de Pablo VI o la Carta Encíclica "Sollicitudo Rei Socialis" de Juan Pablo II. En todos estos documentos se mantiene una constante en el tratamiento de los problemas sociales en tanto doctrina, ya que en la práctica eclesial hay severas contradicciones, sobre todo en el grupo conservador que detenta las posiciones de poder e influencia al interior de la propia Iglesia y de la sociedad.

en servicio hacia los más pobres y necesitados; una sociedad donde los valores cristianos sean el gran factor de cohesión social y la garantía de un futuro mejor, una convivencia armoniosa que elimine barreras y construya el marco para el desarrollo y el progreso⁴⁹.

En síntesis, la doctrina social de la Iglesia ante el cambio social parte de una transformación de los corazones para poder transformar las estructuras injustas, con la voluntad moral basada en el anhelo de unidad y armonía de la comunidad. En otros términos, el cambio social con un sentido y fin; esto es, la posibilidad de acceder a la "civilización del amor" con lo que esto pueda significar para la Iglesia, lo cual en mi consideración, corre el riesgo de reducir a los disidentes sociales a ovejas descarriadas carentes del amor de Dios y de la Iglesia, que necesitan ser perdonadas y convertirse en hijos pródigos de un sistema muchas veces injusto, que violenta la dignidad y las exigencias de cambio social se dejan al albedrío de la conciencia moral (si es que la tienen) de los detentadores del poder.

1.3.3.LA IGLESIA ANTE EL CAMBIO SOCIAL EN AMÉRICA LATINA.

La doctrina de la Iglesia Católica tiene un carácter universal, debido a ello el magisterio de la Iglesia deja sentir su influencia en todos los lugares donde se encuentra presente. Así, Latinoamérica no es la excepción, de tal forma, que la doctrina de la Iglesia respecto al cambio social se aplica allí en los mismos términos. Sin embargo, este sólo debe aceptarse en la medida que proporcione mayor progreso y desarrollo, basado en la conciencia moral, que como buenos cristianos, han de tener los latinoamericanos para alcanzar "la civilización del amor".

⁴⁹Juan Pablo II. *Discurso ante el gobierno y líderes sociales, políticos e industriales de Colombia*, Bogotá. 1° de Julio, 1986, Mimeo.

En otras palabras, en América Latina la Iglesia Institucional se ha encargado de proporcionar una idea gradualista y pacifista del cambio social, si es que éste resulta verdaderamente necesario, que por lo regular, según los grupos conservadores y la alta jerarquía eclesiástica, vivimos en un verdadero paraíso de oportunidades, de igualdad y justicia para todos. No obstante lo anterior, la realidad latinoamericana se ha impuesto a la teoría social católica, a la doctrina y a su noción de cambio social; la explotación, desempleo, pobreza, injusticia, desigualdad y muerte en la que viven amplios sectores, ha obligado a la Iglesia, o cuando menos a un sector de ésta, a repensar su noción y la necesidad de cambio social en el continente, como una realidad apremiante si es que en verdad se quiere vivir el mensaje que pregona el cristianismo. Es decir, el surgimiento de una auténtica comunidad donde la presencia de Dios se manifieste en estructuras sociales justas que permitan la solidaridad entre los seres humanos.

De esta forma, podemos distinguir al menos, tres opciones que en las últimas décadas han permeado la teoría y la práctica de la Iglesia con relación al cambio social en el grupo: (A) por así llamarlo, encontramos el ala conservadora empeñada en justificar y defender el estado actual de cosas; es decir, una realidad que oprime y limita a una gran cantidad de población de la zona. Dicho grupo considera que nuestra realidad es una panacea de justicia, armonía y solidaridad, por lo tanto, la opción por el cambio social no es necesaria.

En el grupo (B) están aquellos que por diversas circunstancias, sea por la pérdida de privilegios y canonjías o porque su práctica pastoral los ha acercado a una realidad que violenta los principios cristianos, pugnan por un cambio social, como una necesidad insoslayable, pero siempre en términos de una opción de ética cristiana, que mueva a las conciencias y que permita la organización social y la movilización de amplios sectores, para que dentro del marco de la legalidad exijan los cambios y las reivindicaciones que sean necesarias para elevar el nivel de vida y conciencia de los pueblos.

En el grupo (C) se encuentran aquellos, cuyo compromiso pastoral y ante las reiteradas peticiones y propuestas dentro de la legalidad, ven burladas y relegadas sus aspiraciones de cambio pacífico y ante el cierre de opciones, no les queda sino el camino de la legítima violencia para derrocar al sistema opresor, lo cual lleva a cuestionar la validez de la violencia revolucionaria como la única opción, el último recurso para defender los derechos y la dignidad de la persona pisoteados por los grupos dominantes. Esto ha llevado al desarrollo de la llamada Teología de la revolución o Teología de la violencia revolucionaria⁵⁰, que en América Latina ha tenido adeptos, los que incluso, la han llevado al extremo de cambiar las armas de la vida por las de muerte. Esto es, la sustitución de una lucha pacífica, pero valiente y decidida, contra las injusticias, por una lucha violenta y armada que conduce a la muerte. Para estos cristianos, la fe exige una revolución, un cambio, ésta se vuelve violenta y la única respuesta viable a la manipulación y a la violencia-cause propiciada por el opresor y como respuesta a la doctrina reaccionaria del bloque conservador de la Iglesia, que rechaza a capa y espada un cambio social violento y revolucionario, porque afecta sus intereses institucionales.

Estas tres posturas se han venido desarrollando desde fines de los 50 del siglo XX, hasta nuestros días⁵¹, aunque, cabe señalar, que la tercera vía tuvo su auge en los años 60 y 70 del siglo pasado, con algunos movimientos guerrilleros de inspiración cristiana, pero ya han sido rebasados. Actualmente la pugna se da entre el grupo (A) y (B); aunque también, el grupo (A) cada vez se mueve más y se está integrando a uno de los dos grupos que pugnan en el grupo (B)⁵² por el cambio social. Es en este grupo desde mi punto de vista, donde se está librando la

⁵⁰ Cfr. Felicísimo Martínez Díez, *Movimientos teológicos contemporáneos*, Santiago, Orden de Predicadores en Chile, 1987, p.101-116. Y Luis Olmedo Requena, *Fe cristiana y violencia revolucionaria*, México, Casa Unida de Publicaciones, S.A., (CUPSA), 1981, pp.61-72,

⁵¹ Es un hecho que la preocupación por el cambio social en América Latina se manifestó ya en la 1º reunión del CELAM en Brasil y adquiere un profundo auge en Medellín, Colombia en 1968 durante la 2º reunión del CELAM, misma que con grandes adversidades se extendió hasta la III Conferencia del CELAM en Puebla, México; 1979 y que gracias al entusiasmo y vitalidad del bloque progresista de Obispos, que hoy cada vez son menos, logró sobrevivir en Santo Domingo en 1992, a la estrategia planeada desde el Vaticano y encabezada por el Cardenal López Trujillo, con la finalidad de ahogar lo que ha sido la preocupación socio-política y económica de la Iglesia, en torno a la transformación social y una clara opción por los pobres y oprimidos de América Latina.

⁵² Me refiero a aquellos que quieren el cambio social por haber sido afectados en sus posiciones de poder.

verdadera lucha teórica y práctica en torno al cambio social en América Latina desde la perspectiva eclesial.

Así por ejemplo se afirmó en Medellín 68:

Este cambio será fundamental para desencadenar el verdadero proceso de desarrollo e integración latinoamericanos. Muchos de nuestros trabajadores si bien van adquiriendo conciencia de la necesidad de este cambio, experimentan simultáneamente una situación de dependencia de los sistemas e instituciones económicas inhumanas, situación que para muchos de ellos, colinda con la esclavitud, no sólo física, sino profesional, cultural, cívica y espiritual...Ante la necesidad de un cambio global en las estructuras latinoamericanas juzgamos que dicho cambio tiene como requisito la reforma política...La carencia de una conciencia política en nuestros países hace imprescindible la acción educadora de la Iglesia con objeto de que los cristianos consideren su participación en la vida política de la nación; como un deber de conciencia y como el ejercicio de la caridad, en su sentido más noble y eficaz para la vida de la comunidad.⁵³

En Puebla 79, afirmaron los Obispos:

Presentamos esta realidad no con el propósito de causar desaliento sino para estimular a todos los que pueden ayudar a manejarla. La Iglesia en América Latina ha tratado de ayudar al hombre a pasar de situaciones menos humanas a más humanas. Se ha esforzado por llamar a una continua conversión individual y social. Pide a todos los cristianos que colaboren en el cambio de las estructuras injustas; comuniquen valores cristianos a la cultura global en que viven y conscientes de los adelantos obtenidos, cobren ánimo para seguir contribuyendo a perfeccionarlos.⁵⁴

En Santo Domingo 92 se señaló:

El creciente empobrecimiento en el que están sumidos millones de hermanos nuestros hasta llegar a intolerables extremos de miseria, es el más devastador y humillante flagelo que vive América Latina. Así lo denunciarnos tanto en Medellín como en Puebla y hoy volvemos a hacerlo con preocupación y angustia... La política de corte neoliberal que predomina hoy en América Latina profundiza aún más las consecuencias negativas de estos mecanismos... Tenemos que alargar la lista de rostros sufrientes... Todos ellos

⁵³ Cfr. II Conferencia del CELAM, Medellín 68. "Promoción Humana", Cap. 1 "La Justicia", Núm. 11 y 16, México, Librería Parroquial, 1976.

⁵⁴ Cfr. III Conferencia del CELAM, Puebla 79, Cap. 2. "La Visión Socio-Cultural de la Realidad de América Latina", Núm. 16, México, Librería Parroquial, 1979.

desfigurados por el hambre, aterrorizados por la violencia, envejecidos por inhumanas condiciones de vida, angustiados por la supervivencia familiar.⁵⁵

En el año de 1997, durante el sínodo especial para América, con miras a las celebraciones del año 2000, se señaló:

emerge, como convicción general en el Episcopado de las Iglesias particulares de América, que la doctrina social de la Iglesia es un instrumento útil y necesario para llevar adelante una pastoral de la solidaridad cristiana. En ella se formulan los principios de reflexión para observar la realidad, los criterios de juicio moral para evaluar el conflicto social entre realidad humana e ideal cristiano, y las reglas capaces de iluminar la acción concreta del individuo y de la comunidad para promover el bien común y superar el desorden moral y la injusticia social.", más adelante señalan: "El Papa Juan Pablo II, hablando en el continente americano, invitó al compromiso social a favor de la justicia y de una justa distribución de bienes. Las Iglesias particulares en América, siguiendo esta invitación del Sucesor de Pedro, desarrollan una intensa pastoral de la solidaridad cristiana a favor de la infancia y la mujer de los campesinos y los obreros, de los enfermos y los prisioneros, de los emigrantes y de los inmigrantes, los indigentes y los abandonados".⁵⁶

La continuidad, al menos en teoría de la doctrina social de la iglesia sobre la justicia, la solidaridad y el cambio social, alcanzan incluso la última visita del Papa Juan Pablo II a nuestro país en 1999, en donde firmó y publicó la *Exhortación Apostólica Postsinodal, "Ecclesia in América"*, allí señala:

La economía globalizada debe ser analizada a la luz de los principios de la justicia social, respetando la opción preferencial por los pobres, que han de ser capacitados para protegerse en una economía globalizada y ante las exigencias del bien común internacional. En realidad, la doctrina social de la Iglesia es la visión moral que intenta asistir a los gobiernos, a las instituciones y las organizaciones privadas para que configuren un futuro congruente con la dignidad de cada persona.....

.....La Iglesia en América está llamada no sólo a promover una mayor integración entre las naciones, contribuyendo de este modo a crear una verdadera cultura globalizada de la solidaridad, sino también a colaborar con los medios legítimos en la reducción de los

⁵⁵ Cfr., IV. Conferencia del CELAM, Santo Domingo, 1992, Cap. 2. "La Promoción Humana", Núm. 179, México, Dabar, 1992.

⁵⁶ Asamblea Especial para América del Sínodo de los Obispos, *Instrumentum Laboris, Encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América*, Documentos Pontificios No.61, México, Librería Parroquial, 1997, p.69 y 73.

efectos negativos de la globalización, como son el dominio de los más fuertes sobre los más débiles, especialmente en el campo económico y la pérdida de los valores de las culturas locales a favor de una mal entendida homogeneización.⁵⁷

Las referencias anteriores muestran cómo la problemática social en América Latina se ha impuesto como una realidad a la Iglesia, la cual, independientemente de la postura asumida por ciertos grupos, tiene de frente la imperiosa necesidad de promover el cambio social.

En conclusión y como lo señalé anteriormente, el cambio social en América Latina es una necesidad insoslayable para alcanzar estructuras y procesos sociales más justos en la región que permitan elevar el nivel de vida de grandes grupos sociales, víctimas de la pobreza, el desempleo, la carestía, la violencia, etcétera. Un continente que se considera cristiano y donde la Iglesia tiene una fuerte presencia, tiene la obligación de propiciar ese cambio social mediante acciones concretas que permitan denunciar la injusticia, la opresión, la miseria, la corrupción, etcétera, como trabajar por la justicia, la paz, no ser cómplice de acciones contrarias al mensaje que predica "quien conoce a Dios practica la justicia". Me gustaría finalizar este punto con una breve cita de Juan XXIII:

La Iglesia es absolutamente necesaria en el mundo de hoy para denunciar las injusticias y las indignas desigualdades, para restaurar el verdadero orden de las cosas y de los bienes de tal forma que, según los principios del evangelio, la vida del hombre llegue a ser más humana.⁵⁸

En otras palabras, la Iglesia católica debe promover el cambio social, sobre todo en una región donde priva la injusticia y las grandes desigualdades sociales, políticas y económicas, como lo es América Latina.

⁵⁷ Cfr. Juan Pablo II, Exhortación apostólica postsinodal "*Ecclesia in América*", México, Luz y Sal, 1999, p. 68.

⁵⁸ Juan XXIII, Mensaje a los padres del concilio No. 13, *Documentos del Vaticano II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980, p.19.

1.4. EL SURGIMIENTO DE LA IGLESIA DE LOS POBRES Y DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN COMO RESPUESTA ANTE LA REALIDAD LATINOAMERICANA.

La Teología de la liberación y la llamada Iglesia de los pobres es producto original de la circunstancia latinoamericana; una circunstancia de opresión, miseria, hambre, represión para gran parte de los habitantes de la región. En este sentido, es la realidad dolorosa y apremiante la que provoca una nueva forma de reflexionar y vivir la acción de la iglesia y de los cristianos en este continente.

Las raíces de este movimiento arrancan desde la década de los 50 del siglo XX, y se caracteriza por la búsqueda de un desarrollo auto-sustentable que supere en la región el subdesarrollo, a través de diversas medidas económicas, como la sustitución de importaciones, diversificar las exportaciones, las cuales estaban basadas, casi en su totalidad, en materias primas (productos primarios) entre otros aspectos. Esta política desarrollista coincidió con un impulso a los movimientos populistas y la expansión de las clases medias, con lo que se pretendió avalar un supuesto desarrollo que sólo representó en la realidad, una mayor sumisión y dependencia; el sueño de convertir las naciones latinoamericanas en países desarrollados sólo ahondó más las contradicciones sociales y pronto se empezó a consolidar una elite privilegiada, un sector medio que recogía las sobras de esta elite y otro obrero-campesino, cada vez más oprimido económica, política y socialmente. De esta forma, la dependencia mostraba su verdadero rostro. Porque a ningún país metropolitano y desarrollado le conviene que sus satélites alcancen el desarrollo que los transforme, de súbditos, en socios. Así, el subdesarrollo no es gratuito, éste permite la existencia de las potencias y a la vez condena a nuestros países a un proceso de dependencia interminable porque la "dependencia genera más dependencia". Por lo mismo, no es raro que en este contexto, la necesidad de transformar las condiciones de vida provocara, en diversos sectores sociales, la búsqueda de nuevos modelos de desarrollo que permitieran sacudirse esta situación.

Un elemento determinante en los cambios que, América Latina tuvo en la década de los 60 del siglo pasado. Fue que a fines de los años cincuenta, se dio el triunfo de la Revolución Cubana, que con el tiempo posibilitó que la ideología y planteamientos socialistas llegaran a consolidarse y extenderse en la región. El socialismo se vuelve una figura atrayente. Fueron cada vez más grandes los sectores sociales latinoamericanos que se vieron atraídos por esta nueva propuesta. Surgieron diversos movimientos estudiantiles de liberación, así como guerrillas revolucionarias, al mismo tiempo resultaba lógico, que las potencias extranjeras y las oligarquías nacionales se aliaran en un proyecto, aparentemente nacionalista que dio lugar a la llamada ideología, de exportación norteamericana, de "seguridad nacional" en realidad sólo era una respuesta reaccionaria y recalcitrante contra la alternativa socialista, a la cual se le tachó de ideología represora, extranjerizante que coarta la libertad, la justicia y la equidad.

Este aparente nacionalismo sólo intentó preservar los intereses de las elites latinoamericanas y sus proyectos de Nación; sus gobernantes fueron cooptados por la presión y temor de las potencias extranjeras, especialmente, de los Estados Unidos de Norteamérica, que quería impedir a toda costa la difusión de las ideas socialistas. Durante este proceso, pocos gobiernos civiles prevalecieron en la región, la mayor parte cayó bajo el embate de los golpes militares que se sucedieron unos a otros, dejando un continente dominado en gran parte por juntas militares.⁵⁹ De este modo, el clima de liberación y perspectivas socialista fue sofocado y toda fuerza de oposición fue reprimida, acusada de traición a la patria y comunista. Fue una etapa de represión y persecución, con una falta total de respeto por los derechos de la población, algo característico de los gobiernos militares y que a final de cuentas, permitió la plena hegemonía de USA y el capitalismo salvaje sobre el continente.

⁵⁹ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1985. pp.113 y ss.

Empero, la iglesia latinoamericana no permaneció ajena a este proceso y al igual que otros actores sociales, sufrió divisiones y tomó partido, un grupo negó las contradicciones y se alió a los gobiernos represores, otro sector minoritario empezó un largo proceso de reflexión que le permitió analizar críticamente la realidad en la cual estaba inmersa; supo descubrir la pobreza, el hambre, la miseria de grandes sectores de la población, descubrió que estos sufrimientos no eran castigo ni pruebas de Dios, sino el producto de situaciones socio-políticas y económicas muy concretas que se habían gestado en la historia de nuestros pueblos. Recurrió al análisis de las ciencias sociales y humanas para comprender cabalmente los procesos que originaban dicha situación y tomó partido por los pobres y oprimidos. El origen de su reflexión, fue la dialéctica que encierra el proceso liberación-opresión y el cómo se vive en el continente. Lo anterior fue propiciando el desarrollo de una conciencia histórica sobre el retraso y la pobreza de nuestras naciones.

Es en la década de los 60 cuando la dinámica socio-económica produjo progreso, riqueza para unos cuantos y miseria, tensiones políticas, represión, pobreza para la mayoría; esta situación de dependencia implicaba el ejercicio de la dominación por lo que la opresión era una realidad vivida a diario y no un mero concepto sacado de las ciencias sociales, y si hay opresión, entonces, hay necesidad de libertad, de liberación. De acuerdo con la más pura tradición evangélica el hombre nació para ser libre, para vivir en verdad, la libertad lleva consigo un valor ético, forma parte de la plena realización del individuo, no se puede ser libre para sí mismo, pero sí para los demás. Es decir, la libertad es un valor, una necesidad compartida por todos los individuos y no preservada para un cierto grupo. La búsqueda de libertad implica el surgimiento de solidaridades con aquellos que carecen de ella; este compromiso no se puede asumir desde el púlpito, se tiene que asumir en una práctica diaria, cotidiana. La liberación se convierte en un elemento básico de reflexión de un sector de la Iglesia Latinoamericana.

La liberación como tal, implica un proceso a través del cual debemos ir sacudiendo las estructuras de dependencia y dominación que impiden alcanzarla. Lo que en otros términos significa, romper el orden establecido con todo lo que ello implica. Los cristianos no son seres que siguen una doctrina ajena a la realidad, al contrario, están anclados a lo largo de su historia a situaciones muy concretas en lo social, político y económico. El cristiano debe transformar su realidad, más si ésta es de dominación, represión y muerte. Esto significa un cambio y una preocupación, no sólo por las cuestiones espirituales, místicas y pastorales, sino también por los procesos sociales, políticos y económicos y como éstos afectan la vivencia cotidiana de la fe. Desde esta perspectiva, no se puede ser cristiano y negar o desconocer la circunstancia en la que se vive.

Esto, definitivamente implica un severo conflicto. Porque por un lado, unos afirman y defienden el status quo viviendo un cristianismo supraterrrenal, alejado de un compromiso con la comunidad real, afirmando únicamente el carácter estrictamente ritualista; despreocupados ante una realidad que lastima a cualquier cristiano auténtico, incluso a cualquier ser humano preocupado por el bien común, como es el caso de católicos (laicos, clérigos o religiosos) que al igual que los fariseos en tiempos de Jesús, hoy día viven preocupados por las apariencias y no les importa las injusticias a su alrededor, e incluso las promueven como por ejemplo en el caso de El Salvador, en donde hubo católicos implicados en el asesinato de Mons. Romero y en el de los seis Jesuitas en la Universidad Centro Americana⁶⁰.

Otros católicos se sitúan en una realidad de dependencia y dominación; la liberación se opone al cautiverio, que como dice el dicho popular: "aunque la cárcel sea de oro, no deja de ser prisión"; sin embargo el ansia de progreso y la ambición de poder nos acorralan, cosifican y manipulan, agudizando cada vez

⁶⁰ ".....Por cierto, en Tailandia, país con un pequeñísimo número de cristianos, alguien me preguntó con ingenuidad y sin poder creer: "¿Y en El Salvador hay católicos que asesinan a sacerdotes?". Nos narra en su texto Jon Sobrino, quien da cuenta del asesinato de su comunidad en el Salvador. *Cfr. Compañeros de Jesús: El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños*, Santander, (Aquí y Hora), Sal Terrae, 1989, p. 9.

más la situación de opresión y cautiverio. Esto les ha llevado a comprometerse con obras y acciones concretas, más allá de los discursos y las buenas intenciones, para tratar de concretar la fe cristiana, para pasar de la ortodoxia a la ortopraxis, concientes de que la dependencia genera más dependencia, opresión más opresión y la riqueza genera no más riqueza para la mayoría, sino sólo para unos cuantos privilegiados, mientras grandes sectores se hunden cada vez más en la pobreza, el hambre, desempleo, represión.

Bajo este panorama, no es nuevo lo que vamos a decir, la Teología de la Liberación no surge por las especulaciones abstractas y alucinadas de un grupo de teólogos esquizofrénicos, como lo han querido hacer ver los enemigos de esta corriente. Tampoco es un capricho voluntarista, ni un anhelo de protagonismo, ni una visión catastrofista. Es simple y llanamente producto de una reflexión seria y concienzuda de la realidad latinoamericana; pobreza, marginación, dependencia, la cual ha despertado conciencias. La Teología de la liberación ha representado una respuesta coherente a los problemas de la sociedad latinoamericana. Si algo hay de valioso en esta propuesta, desde el punto de vista sociológico, es que constituye un aporte y una interpretación alternativa a la realidad de América Latina, a la toma de conciencia de sus pobladores; es un intento porque el fenómeno religioso y de la fe, abandone el sin-sentido de fórmulas mágicas, ritos vacíos y se encarne en una realidad candente de la que no es posible sustraerse si se quiere ser coherente y conservar los pies sobre la tierra, dando a la fe y a los ritos un sentido auténticamente cristiano.

En este contexto, por qué asumir el título de "Iglesia de los pobres", ¿acaso la Iglesia no es una? Desde el punto de vista sociológico, estamos en presencia de una transformación sustancial del discurso religioso, al menos de una parte de la Iglesia latinoamericana. Como se señaló anteriormente y a lo largo de este trabajo, la situación de pobreza de inmensas mayorías es un elemento distintivo de todas nuestras naciones. La pobreza ha marcado la realidad del continente,

condenando a la dependencia, a la dominación y a la muerte, por siglos, a miles de individuos.

Es esta realidad la que motiva la reflexión y no viceversa; es el resultado de una experiencia concreta, es la conciencia de que las clases populares explotadas y sus "culturas del silencio" en medio de injusticias que cada vez se agudizan más y reafirman una opción, un camino, una solidaridad con quienes sufren estas condiciones de exclusión. Las religiones son, en el último de los casos, un lugar, un espacio de consuelo para los pobres. Los ricos, los poderosos no necesitan de Dios ni de Iglesia, ni de religión alguna, en el último de los casos se fabrican alguna a su medida o utilizan a la institución religiosa para justificar su proceder. Estando así las cosas, la Iglesia de Jesucristo es preferentemente la Iglesia de los pobres; en la historia del cristianismo esto es fundamental. El mismo hombre-Dios-Jesucristo, asume la condición humana y la comparte con los pobres de su tiempo. Nace en una cueva, es hijo de un carpintero, no tenía posesiones, riquezas ni títulos, estuvo toda su vida cerca del pueblo pobre de Israel, por lo tanto conocía el sufrimiento de los pobres; fue uno de ellos.

Fundado en lo anterior, la Iglesia debe ser preferentemente la Iglesia de los pobres. Si existe una Iglesia de los ricos o aliada a éstos en detrimento de los pobres, es sólo la cáscara institucional que preserva el status quo pero que carece de un verdadero sentido de su misión como comunidad religiosa⁶¹. De ahí que la Teología de la liberación y la Iglesia de los pobres, tengan en su centro la lucha por la justicia y los derechos de los oprimidos.

La fe a la luz de la realidad tiene, si quiere ser auténtica, que interpretarse como un esquema crítico y responsable sobre las circunstancias. A esto último, se le

⁶¹ "La Iglesia debe hacer digno de credibilidad su amor al prójimo, mediante su compromiso sociopolítico y su crítica de la sociedad... Si el hombre de la calle tiene la impresión de que la Iglesia constituye una fuerza conservadora del orden, de que pretende hacer justicia a todos por igual en vez de preferir como Jesús a los pobres y marginados, si ella encuentra mejor recepción entre los estamentos del "establishment" social y entre los ricos, que entre los pobres y oprimidos, entonces algo no marcha en esa iglesia." Karl Rahner, *¿Que debemos creer todavía?*, Santander, Sal Terrae, 1980, p.188.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

denomina como "mediaciones", éstas muestran que los detentadores del poder constituyen una fuerza represora cuya dominación implica represión, como ha mostrado históricamente el desarrollo capitalista en la región, el cual ha propiciado un costo muy alto: pobreza generalizada, desempleo, marginalidad, endeudamiento, violencia, enfermedades endémicas, falta de servicios sociales, escuelas, hospitales, etcétera, a lo que se suma la corrupción y la falta de humanitarismo cristiano y respeto a la dignidad de los individuos. Ante estas circunstancias, como señala Boff:

En algunas situaciones a la Iglesia no le queda más camino que asumir la postura digna y llena de riesgos del propio Jesucristo. No podrá sin traicionar al evangelio, eximirse de prestar su voz a los que no la tienen... le corresponde a la Iglesia mantener viva la esperanza, sin la que no puede vivir un pueblo aplastado, mirar por los encarcelados, defender a los desamparados⁶².

Para muchos la Iglesia constituye un refugio en el cual se puede expresar de forma crítica y libre los problemas, la fe y la práctica de ésta, encierra en sí misma una opción, ésta se encuentra dentro de una situación histórica concreta que debe responder a ella, si no quiere convertirse en una opción vacía a merced de una iglesia institucional cuyo deporte favorito es la práctica de una Teología del poder orientada a la seguridad y la estabilidad. El riesgo está presente, como todo discurso puede caer en un dogmatismo ideológico. De ahí la importancia del contacto con el pueblo pobre, con sus problemas y necesidades, con sus proyectos y anhelos. Pero cuidado, la pobreza es algo, que si bien, desde el punto de vista religioso ofende a los hombres y a Dios, desde el punto de vista social es altamente conflictivo, pues denota el grave clima de desigualdad entre los individuos de una misma sociedad.

Para continuar con nuestra exposición, es necesario ubicar cual fue el contexto eclesial que favoreció el nacimiento de la Teología de la liberación y de la Iglesia de los Pobres; al igual que en los puntos anteriores no es nuestro afán presentar una evolución detallada, sino a grandes rasgos, cuál es dicho contexto.

En los años 60 la Iglesia comenzó a sufrir cambios sustanciales, la "Iglesia Universal" celebró entre 1962-1965 el concilio Vaticano II; fue una reunión de los obispos de todo el mundo para reflexionar y en su caso adaptar, las prácticas eclesiológicas al mundo contemporáneo. Ya desde fines de los 50, concretamente el Papa Juan XXIII había manifestado su preocupación por realizar un diálogo abierto y tolerante con el hombre contemporáneo, con una inquietud muy marcada por los problemas sociales, en especial, lo referente a la justicia y la pobreza. Ese espíritu de apertura social marcó el inicio de las preocupaciones de la Iglesia por las realidades concretas humanas, lo cual implica las realidades políticas, económicas y sociales. Incluso el propio Juan XXIII señaló en su momento: "la iglesia se presenta como es y como quiere ser: la Iglesia de todos pero principalmente la Iglesia de los pobres"⁶³. Así el Concilio Vaticano II estableció una nueva relación de la Iglesia con la sociedad y con los individuos que la componen, muchos de los cuales son cristianos.

Este proceso aceleró la conciencia de la Iglesia Latinoamericana permitiéndole plena conciencia de los problemas sociales, despertándola a su realidad (los pobres, la dominación, la marginación); sin embargo, no todos siguieron esta experiencia original, pero sí un sector importante. Así, la Iglesia comenzó a encarar su papel en esta realidad latinoamericana y caminó hacia el encuentro con los pobres. En 1968 se celebró en Medellín la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), en la cual se intentó implantar el concilio Vaticano II en América Latina. Los obispos animados por este nuevo clima de apertura, diálogo y compromiso con la justicia, la verdad, la vida y con los pobres en la Iglesia Universal, elaboraron un programa de trabajo orientado a la liberación del pobre desde la óptica del pobre. La reunión de Medellín se convirtió en la cuna formal de la Teología de la liberación.

⁶²Leonardo Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación*, Madrid, Paulinas, 1978, p.53.

⁶³ Juan XXIII, "Discurso de apertura del Concilio Vaticano II", 11 de septiembre de 1962, en *Documentos del Vaticano II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980, p.17.

Esta nueva Iglesia sensible a los problemas sociales dio lugar al compromiso pastoral y profético de muchos obispos y religiosos que denunciaron las contradicciones sociales, los errores, y los abusos de los malos gobiernos y los intereses corruptos de las elites privilegiadas y de los intereses extranjeros; ello desató una oleada de persecución y represión contra la Iglesia Latinoamericana. Sólo algunos sectores de ésta, aliados a los gobiernos civiles y militares, hicieron caso omiso de la problemática e incluso, se aliaron con los poderosos y conservaron sus privilegios.

Durante los años 60 uno de los brazos de la Iglesia que permitió una mayor difusión de la acción concientizadora y liberadora, lo fue la acción católica en varios países latinoamericanos. Este movimiento tuvo una fuerte presencia entre los laicos, sobre todo entre los jóvenes, los cuales tuvieron una participación activa.

Los había de distintos niveles sociales y de diferente ideología, pero todos con un sentido crítico. A este grupo también se unió el movimiento de educación de base a través de diversos círculos de estudio, entre ellos y en el caso concreto de países como Brasil, por citar un ejemplo, las escuelas radiofónicas; en este sentido cabe señalar los aportes de diversos intelectuales de la región, como por ejemplo Paulo Freire, que contribuyó al proceso de concientización que se puede dar en la escuela; incentivando el compromiso por la liberación (estoy hablando, sobre todo, de los países sudamericanos sin negar su influencia en el resto de Latinoamérica). Y por supuesto, las Comunidades Eclesiales de Base. Las comunidades que surgieron en esta misma década tenían en su origen un carácter más espiritual, una práctica religiosa interna sobre la fe y una vivencia interior; poco a poco se transformó esta situación hacia el estudio de la realidad en la que se vive la fe, bajo ese contexto, cuál debe ser la práctica religiosa coherente entre la fe y el contexto social.

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) se orientaron hacia una lucha reivindicativa donde los problemas y necesidades de la vida diaria se fueron orientando a demandas de servicios (luz, agua, drenaje, pavimentación, transportes, vivienda, reparto de tierras y respeto a las propiedades, creación de clínicas y hospitales, dispensarios, servicios de salud, creación de pequeñas cooperativas, escuelas, etcétera); poco a poco la lucha por mejorar sus condiciones de vida cotidiana a la luz de una fe que busca una vida digna y justa para todos, los llevó a luchar en contra de la violencia y las arbitrariedades por parte de los poderosos, la lucha incluyó la denuncia de la represión política y la violación a los derechos humanos.

El método de ver-juzgar-actuar fue la estrategia seguida por estos grupos, los que fueron adquiriendo conciencia de la importancia de la liberación y la justicia para todos. También, es cierto que diversas ideologías revolucionarias atrajeron a muchos cristianos. En este clima socio-político e ideológico y ante la situación de opresión manifestada en los diversos ámbitos fue que el anhelo de liberación se encarnó en un sector de la Iglesia (obispos, sacerdotes, religiosos, laicos), así como grupos de intelectuales y población en general. Como se ha señalado, la Teología de la Liberación no cayó del cielo ni de ningún laboratorio o biblioteca, fue la realidad del continente que la gestó, sin olvidar que es innegable que la mayor parte de los Teólogos de la liberación se formaron en las facultades de teología europeas más críticas y avanzadas de los años 50-60, como Lovaina, Lyon, Munich, Gotinga, Munster. Nimega, entre otras, fueron alumnos de teólogos progresistas como: Chenu, Duquoc, Congar, Lubac, Moltmann, Metz, Rahner, Schillebeeckx, Pannenberg, de entre los más destacados.

Es conveniente señalar que la Teología de la liberación en lo general, tiene su base en la escritura y la tradición de la Iglesia así como en el magisterio de la misma. De hecho, surge al impulso de la doctrina del Vaticano II y el magisterio de Juan XXIII y Pablo VI. Es una Teología de la realidad preocupada por la inmanencia y el compromiso social, que utiliza los avances de la razón científica

en el dominio de las Ciencias Sociales, no niega los vínculos que la fe tiene con la política, rechaza la apoliticidad de la fe y asume una dimensión crítica, toma partido por el pobre, por las condiciones de opresión y miseria en que vive; abandona las meras ideas y la retórica para intentar constituir un discurso fundado en la práctica, producto de la experiencia en una situación de pobreza y marginación, intenta ir más allá de la piedad y crea conciencia y posibilidad de una liberación completa aquí y ahora, no sólo como promesa para la eternidad.

¿Cuál ha sido el devenir de esta Teología de la liberación de la Iglesia de los pobres?. Por principio de cuentas, cabe señalar que es una propuesta original y como tal ha sufrido cambios, transformaciones, han surgido diversas interpretaciones de las cuales no nos ocuparemos pues no es nuestro tema, pero en lo general podemos destacar, como lo indicamos, que es una propuesta original, autóctona, donde la relación teoría y praxis es un elemento sustancial que ha subrayado la dimensión pública y las implicaciones políticas de la fe; constituye un discurso crítico no sólo frente a la sociedad, sino frente a la misma iglesia y frente a sí misma. En este sentido el ser una Teología desde la práctica, le permite vigilar el dogmatismo ideológico que subyace a cualquier Teología y le permite cuestionar su propio devenir.

Así después del auge que tuvo en la segunda mitad de la década de los 60, gracias al empuje del Vaticano II y la conferencia de Medellín, la Teología de la liberación y la Iglesia en general enfrentó una situación difícil que complicó mucho su acción pastoral y social, la presencia de gobiernos militares a lo largo del continente, la sospecha de ser un movimiento comunista que buscaba desestabilizar la región, la represión y con ella la persecución y la muerte es el rasgo característico de los años que van de 1969 a 1979, en este último año se celebró la III Conferencia del CELAM. Así de Medellín a Puebla la situación empeoró notablemente, la pobreza extrema se agudizó, las estructuras sociales cada vez más injustas ahondaron más la brecha entre ricos y pobres, fueron años de hambre, tortura, asesinatos, represión sistemática de hombres, mujeres, niños,

simplemente por buscar la reivindicación de sus derechos, bajos salarios, arbitrariedades en la contratación, despido de personal, cooptación de sindicatos y partidos, la política interna y externa se sometió plenamente al criterio económico; una economía que se volvió "humana para las minorías e inhumana para las mayorías".

En este contexto el carácter de denuncia ante la injusticia, asumido por un sector de la Iglesia Latinoamericana (la Iglesia de los pobres), le acarreó la persecución y represión para algunos de sus miembros (obispos, religiosos, laicos), los cuales engrosaron la lista de perseguidos, desaparecidos, torturados y asesinados. Como ejemplo de lo anterior, podemos señalar el caso de los dominicos de Brasil, concretamente, el padre Henrique Pereira, secretario de Dom Helder Camara, Fray Tito de Alencar, Fray Carlos Alberto Libanio (Fray Betto) y Fray Fernando de Brito; los obispos Adriano Hypolito, Tomas Balduino Pedro Casaldáliga, y el mismo Helder Camara. En Argentina Arturo Paoli y Mons. Angelelli. En Perú al propio Gustavo Gutiérrez. En México se persiguió y hostigó a Mons. Sergio Méndez Arceo y Mons. Samuel Ruíz. En Uruguay los sacerdotes Juan Carlos Zaffaroni, Indalecio Olivera, Uberbil Monzón. En Paraguay Vicente Barreto y Jose Luis Caravias. En el Salvador José Inocencio Alas y Rutilio Grande; podríamos llenar páginas y páginas, incluyendo a una gran cantidad de laicos y religiosos que también fueron víctimas como miembros del pueblo pobre; pero quede esto como testimonio de la persecución, desaparición, tortura y asesinato que sufrieron los partidarios de la Teología de la liberación y de la Iglesia de los pobres de fines de los 60 hasta 1979 en la región, de forma continua y sistemática.

No obstante, la Iglesia de los pobres supo resistir, mantenerse durante aquella década que Enrique Dussel calificó apropiadamente, como de "sangre y esperanza". El silencio y la pasividad, incluso complicidad de un sector de la Iglesia contrastó con la resistencia casi heroica de muchos católicos partidarios de la liberación, su papel en favor de los pobres fue y es malinterpretado, se les acusó como hoy ocurre, de guerrilleros, comunistas, traidores a la patria,

intérpretes erróneos del evangelio. Las policías secretas y especiales, las fuerzas armadas y los escuadrones de la muerte dieron cuenta de muchos de ellos, me refiero a los casos documentados, de 1968 a 1979 en Brasil, Perú, Bolivia, Argentina, El Salvador, entre otros países. Tal fue la persecución que el propio Pablo VI declaró ante las autoridades brasileñas en audiencia pública y con conocimiento de los casos de tortura en Brasil: "...La Iglesia sabrá cómo hacer suya la ira de los pobres y de los no violentos, la rebelión contra la injusticia....."⁶⁴

El ataque a las comunidades de base por ser la Iglesia comunitaria, fue constante pero la concientización popular fue creciendo así como la denuncia de las estructuras deshumanizadoras, la conciencia crítica permitió subsistir en medio de esta difícil situación, hay algo que quedó perfectamente establecido; el producto básico de una sociedad dependiente, represora, sujeta a intereses particulares, es el pobre, por eso éste y el fenómeno como tal de la pobreza es el punto central del discurso de la Teología de la liberación.⁶⁵ En opinión de Jon Sobrino: "La pobreza es la forma de violencia más duradera y la que se comete con mayor impunidad".⁶⁶

Así en un contexto más de retroceso que de avance se llegó a la Tercera Conferencia del CELAM en Puebla en el año de 1979, la postura de los obispos latinoamericanos, en general, reafirmó la actitud asumida en Medellín, ciertamente ya no existía la euforia anterior; algunos autores hablaron de una reafirmación serena de Medellín, lo cual sólo reflejaba lo duro de la lucha sostenida en los años anteriores; la Iglesia en su interior estaba muy fraccionada, los grupos aliados al status quo y sus gobierno enfrentaron a los partidarios de la liberación. Con todo, la realidad latinoamericana era insoslayable, ello permitió a una Iglesia liberadora golpeada y desgastada ratificar la "opción preferencial por los pobres". Considero a la Iglesia liberadora como una Iglesia crítica que denuncia la injusticia y trabaja por estructuras de paz y justicia, levantando la voz y haciendo obras concretas a

⁶⁴ Citado por Mons. Moacyr Brenchi en Pixley, Jorge -Clodovis Boff, *Opción por los pobres*, Madrid, Paulinas, 1986, p.11.

⁶⁵ Cfr. Enrique Dussel, *De Puebla a Medellín, una década de sangre y esperanza 1968-1979*, México, EDICOL, 1979.

⁶⁶ Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo*, Madrid, Trotta, 1999, p.15-18.

favor de los oprimidos. Es la Iglesia de los pobres que influyó y se vio influida por la Teología de la liberación. Como lo señalé anteriormente, "este resto de Israel" surgió en algunas regiones y diócesis con más fuerza que en otras, pero siempre se ha hecho presente en nuestro lastimado continente.

En la etapa que va de 1979-2000, la situación se ha tornado cada vez más difícil y compleja para los partidarios de la Teología de la liberación y la Iglesia de los Pobres. En estos últimos años se han dado fuertes cambios en la vida latinoamericana, ello ha provocado desconcierto, ambigüedad; las transformaciones sociales, políticas y económicas se han producido con rapidez dejando un aire de incertidumbre; en estos años cayeron los últimos gobiernos militares y se consolidó en todo el continente una nueva etapa de aparente democratización, teniendo al frente gobiernos civiles, enfrascados en una lucha por conseguir raquílicas oportunidades, en un mundo dominado por tendencias neoliberales, en medio de una economía y política de alcances globales.

El dominio e influencia de las potencias extranjeras se ha extendido cada vez más (sobre todo a partir de la caída del muro de Berlín y de los regímenes socialistas); la voracidad y el entreguismo de los gobiernos locales se ha vuelto escandaloso. Este dominio político-económico ha calado las conciencias hasta volverse imperceptible. Por otro lado, en lo que se refiere particularmente a la Iglesia, está cada vez más dividida; el concepto de Iglesia Universal es muy cuestionable, concretamente los caminos de la Iglesia romana (léase Vaticano) están muy distanciados de los de las Iglesias Latinoamericanas. El Vaticano:

...la santa sede, parece ignorar o querer ignorar los rumbos propios específicos de América Latina y busca en América Latina las manifestaciones de los problemas que le preocupan, la Iglesia Romana da la impresión de pensar que sus problemas y sus preocupaciones son los problemas y las preocupaciones de la Iglesia Universal. Por su parte los latinoamericanos tienen la impresión de que no son ni entendidos ni atendidos. Mientras

que los romanos creen que los latinoamericanos practican la obstrucción y la resistencia y no quieren escuchar.⁶⁷

De ahí la tendencia a sustituir en los episcopados nacionales a los obispos caracterizados por su actitud crítica y comprometida con los pobres, como Mons. Angelelli, Helder Camara, Arnulfo Romero, Sergio Méndez Arceo, Samuel Ruíz, Paulo Evaristo Arns, Adriano Hypolito, Leonidas Proaño, entre otros, por unos de corte conservador y obedientes al Vaticano, como Norberto Rivera, Luis Reynoso y Onésimo Cepeda, en el caso mexicano, pero es igual para toda América Latina, por ejemplo Lucas Moreira Neves de Brasil o Antonio Quarracino, presidente del CELAM durante la reunión de Santo Domingo, etcétera, quienes a más de estar comprometidos con los intereses de los grupos gobernantes y de quienes detentan el poder han sido fieles servidores de la política neoconservadora del Vaticano. Tal ha sido la política de designación de obispos en América Latina, seguida por la sede apostólica desde los años 1990 hasta la fecha.

Recapitulando, la década de los 80 fue particularmente difícil para la región en lo que se refiere al ámbito económico. Esta fue catalogada como una década perdida, inflación, devaluación, carestía, la crisis generalizada fue el pan nuestro de cada día; en lo social la violencia la corrupción, la lucha de clases subió de tono, con asombro vimos crecer aún más la brecha entre ricos y pobres, el auge del narcotráfico en la región ocupó un lugar importante en estos años. En lo político los intentos democratizadores fueron y siguen siéndolo, muy ambiguos y ello genera desconcierto. El clima de represión y persecución no cesó, sólo cambio de intensidad y en cierta medida se movió del sur del continente a Centroamérica.

En este clima de violencia perdió la vida Monseñor Oscar Arnulfo Romero, el 29 de marzo de 1980 y nueve años más tarde, el 16 de noviembre de 1989 cayeron brutalmente asesinados un grupo de seis Jesuitas en El Salvador, entre ellos

⁶⁷José Comblin, "La Iglesia Latinoamericana desde Puebla a Santo Domingo" en: Comblin, José *et al.*

Ignacio Ellacuría, esto por señalar sólo dos casos; su muerte engrosó una larga lista de mártires, hombres y mujeres partidarios del proceso de liberación. Su sacrificio muestra claramente los intereses reaccionarios de las élites y su clase gobernante, así como el apoyo que tuvieron por parte de la propia Iglesia institucional de derecha, esto último es lo peor. A lo largo y ancho del continente el ataque a la Iglesia popular de los "pobres" se generalizó por parte de los gobiernos, oligarquías y sectores de la Iglesia encabezada por clérigos corruptos cuya finalidad es sólo conservar sus canonjías, cuotas de poder; se dedicaron a instrumentar una campaña de desprestigio tachándola de herejes, comunistas, traidores a la patria, guerrilleros, etc. Concretamente, el CELAM dirigido o más bien manipulado por el que fue su Secretario General, el actual cardenal López Trujillo, se dedicó desde 1972 a encabezar la lucha contra la Teología de la liberación.

En la Conferencia de Puebla como lo indicamos, el espíritu de la liberación pudo ser rescatado, aunque la radicalidad en su interpretación bajó de tono; a pesar de todo, Puebla se consideró como un triunfo de los defensores de la liberación y la Iglesia de los pobres, pero los golpes bajos no cesaron. A esto hemos de agregar los cambios de mentalidad, el aceleramiento de los procesos de secularización, la ausencia de movimientos sociales fuertes, una falta de interés por los factores políticos, una influencia extrema de los medios de comunicación masiva y sus efectos publicitarios en la mente de los individuos, los cambios de valores, crisis de la vida de las masas urbanas, abandono del campo, triunfo de la política Neoliberal. Todo ello ha complicado demasiado las cosas, poco a poco la Iglesia de los pobres pierde presencia pública por causa de las divisiones internas y las presiones romanas, se intenta regresar a un "catolicismo mágico", espiritualista, lleno de ritos y ceremonias y vacío de contenido social, la designación de clérigos para ocupar obispados busca el perfil del ratón de sacristía que come y bebe en casa de los poderosos. Sirva esto de ejemplo: El Vaticano ha nombrado obispos a siete sacerdotes del Opus Dei (movimiento archirreaccionario, fundado por el sacerdote español Escriba

de Balaguer), en Perú, cuatro en Chile, dos en Ecuador, uno en Colombia, Venezuela, Argentina y Brasil, así como al arzobispo de San Salvador⁶⁸.

Las Comunidades Eclesiales de Base dejaron de crecer, aspecto realmente crítico, pues son éstas la expresión básica del pueblo pobre y de su búsqueda de liberación. Años de muerte, persecución, tortura, produjo un enorme desaliento. El discurso de la liberación no produjo el efecto deseado, las metas propuestas quedaron inconclusas y lo que se logró fue atacado por los enemigos del movimiento. En este contexto: "la liberación se convierte cada vez más en un lenguaje, una retórica, un discurso siempre repetido, que cansa porque no desemboca en actos concretos y victorias sociales"⁶⁹, algunos de sus propios partidarios han formado elites que se encierran en su propio discurso, lo cual los aleja más del pueblo.

A pesar de lo anterior, es un hecho y tal es nuestra consideración, la Teología de la liberación constituye un discurso alternativo para el cambio social en América Latina, ya que la realidad del continente muestra que los pobres del continente crecen cada vez más y se encuentran también cada vez más oprimidos.

La opción para ellos es no sólo teológica o evangélica, sino también histórica y social, el reto es acercarse al pueblo de forma franca y abierta, problema serio porque el catolicismo se presenta más como autoritario que como liberador. A ello hay que agregar la amplia difusión de diversos movimientos religiosos protestantes y católicos ajenos a la óptica de la liberación, quizá el obstáculo más grande es la intransigencia y centralización del Vaticano, el cual pasa por encima de las Iglesias locales valiéndose de sus aliados como los obispos y nuncios conservadores de derecha y sus espías, como los del Opus Dei. Los enfrentamientos con las Iglesias locales que defienden sus proyectos propios no son nuevos, tales son los enfrentamientos entre el Vaticano y los teólogos de la liberación, lo cual ha propiciado castigos y deserciones como la del famoso

⁶⁸ Cfr. Michel Löwy, *Guerra de Dioses*, México, Siglo XXI, 1999, p.168.

teólogo Leonardo Boff y dos instrucciones sobre la Teología de la liberación; una de ellas en un tono plenamente condenatorio y la otra, un poco más conciliatoria muy al estilo Vaticano, saludando y bendiciendo en teoría y en la práctica golpeando y aplastando.

A pesar de lo anterior la presencia de la Teología de la liberación y de la Iglesia de los pobres sigue siendo un elemento relevante de la cultura latinoamericana en los años 90, pues a pesar del giro que se le quiso dar en la IV Conferencia del CELAM en Santo Domingo, la realidad ha logrado imponerse y con ella la conciencia de que mientras haya pobres y oprimidos en América Latina la búsqueda de la justicia e igualdad, así como de oportunidades y derechos para los más desamparados, marcará la presencia de la Teología de la liberación no como un fenómeno pasajero, como se ha querido ver, tampoco como un discurso ajeno a la realidad, producto de las meras especulaciones, sino como un aporte original del cristianismo latinoamericano, que se hace necesario para interpretar y transformar estructuras viciadas que generan miseria e injusticia para una mayoría desamparada. El discurso de la Teología de la liberación, "la voz de los sin voz", el espacio para buscar justicia y respeto a los derechos humanos, lo será mientras exista pobreza y opresión en el continente y cristianos comprometidos en la más genuina interpretación de éste y su papel social.

A pesar de que desde la segunda mitad de los años 90 del siglo XX, la Teología de la liberación haya intentado de forma sistemática y abrumadora ser silenciada y sofocada, al grado de que algunos se refieran a ella hoy día como "algo pasado", incluso "aniquilado", como consecuencia de la caída de los movimientos socialistas en el nivel mundial y el aparente descrédito de los aportes del materialismo histórico al estudio de la realidad social latinoamericana, en medio del sueño embrutecedor del "triunfo de la democracia y la libertad". Es un hecho que la realidad no puede ocultarse, quizá ya no se habla de liberación, sino de libertad, y la Teología de la liberación hoy se denomina acaso como Teología

⁶⁹ *Idem.* p.38.

latinoamericana, donde es subsumida entre otras corrientes y movimientos teológicos de la región. Incluso muchos de sus teóricos y partidarios, han desertado de ésta y de la propia Iglesia, o se dedican a otros temas como la ecología o los nuevos movimientos religiosos, como es el caso de Leonardo Boff.

Entre los clérigos y obispos, por citar un ejemplo, algunos de sus partidarios han dimitido, otros han muerto, me refiero a figuras señeras como Paulo Evaristo Arns, Aloisio Lorscheider, el gran Helder Câmara, Hugo Echegaray, Ignacio Ellacuría o nuestros Sergio Méndez Arceo, Bartolomé Carrasco, Samuel Ruíz, Arturo Lona, por mencionar algunos.

No obstante la realidad que motivó el surgimiento de la Iglesia de los pobres y la Teología de la liberación, sigue vigente porque desde el punto de vista sociológico la situación de pobreza, opresión e injusticia no ha cambiado, incluso se han agudizado en la región, porque desde el punto de vista estrictamente teológico se fundamentan en el evangelio, el cual constituye el anuncio de la buena nueva a hombres y mujeres, pero en especial, a los pobres y como diría Ellacuría: "pobres con espíritu". Por tanto continúan constituyendo, en mi opinión, un recurso teórico y práctico digno de consideración frente a los nuevos paradigmas y retos de la sociedad neoliberal y globalizada del nuevo milenio.

CAPITULO II

CARACTERIZACION Y CONTENIDO DEL DISCURSO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.

2.1. EL LENGUAJE RELIGIOSO Y SU IMPACTO SOCIAL.

Es importante, antes de entrar de lleno en la caracterización y contenido del discurso de la Teología de la liberación, detenernos un momento para hablar del discurso religioso, su función y rasgos generales, pero no desde una perspectiva lingüística o mejor dicho semántica, sino a partir de la perspectiva sociológica que es la que a fin de cuentas interesa a este trabajo. La razón de ello es obvia ya que siendo el discurso de la Teología de la liberación un discurso básicamente teológico, guarda un nexo común con lo que constituye el discurso religioso, por lo que considero fundamental un marco introductorio que permita el correcto encuadre del tema.

De esta forma podemos señalar que el discurso religioso en lo general y en particular, el discurso cristiano, plantea por su influencia en nuestra sociedad, un modelo de comprensión de la realidad que puede alcanzar un grado tan complejo que logra suplantar a la propia realidad en términos racionales, debido a ello la cultura cristiana emanada de dicho discurso contribuye a la formación de un sistema de ordenamiento de vida con respecto a las estructuras sociales; esto ha quedado demostrado a lo largo de la historia del cristianismo y su inserción en la vida social. En este sentido el discurso religioso del cristianismo ha tenido, por un lado, la capacidad de adaptarse al discurso de las distintas clases dominantes de nuestra historia social y por el otro, ha constituido un refugio, un foco de resistencia y de conflicto ante este mismo orden, en la medida en que ha

rechazado el discurso de las clases dominantes; ello ha propiciado diversas formas de captar e interpretar el discurso religioso, concretamente como lo indiqué, el del cristianismo.

En esta medida el discurso religioso requiere de un punto central, el cual lo constituye la divinidad; es a partir de esta idea como se va gestando un vocabulario, un sentido, una referencia y sobre todo, un significado, el cual en sí mismo justifica nuestras creencias y en lo general, nuestras necesidades religiosas (sentido de la vida-trascendentalidad). No obstante resulta innegable que las condiciones materiales en las que se gesta el discurso religioso van a jugar un papel fundamental en la comprensión de las funciones históricas, sociales, políticas, ideológicas que desempeña, así como en su propia significación (teológica-ética-mística).

El discurso religioso constituye por tanto un conjunto de nociones más o menos definidas que conforman un discurso específico irreductible, que se articula en función de un ser supremo (ideal) pero mantiene una presencia y una influencia real en la vida de los individuos y de la sociedad, podríamos señalar que la literalidad del discurso religioso o las variaciones de significación en éste, están profundamente anclados en las condiciones de vida de un grupo o sociedad. Es por ello que el discurso religioso se genera con base en imágenes, las cuales dan expresión y sentido que permiten transmitir ciertas pautas o modelos de acción y comportamiento, lo cual puede experimentarse individual o colectivamente. Así el discurso religioso va más allá de una mera descripción, expresa acciones concretas que el individuo o grupo actúa e interpreta, a lo cual podríamos denominar como praxis religiosa⁷⁰.

Lo anterior nos permite ver cómo el discurso religioso posibilita una conexión entre los pensamientos e ideas y la práctica religiosa. Es este discurso el que permite

⁷⁰ Cfr. Alejandro Tomasini Bassols, "El lenguaje religioso" en. Gómez Caffarena, José (comp.), *Religión*, Vol. 3, Madrid, (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía), Trotta, 1993, pp.145y ss.

que el fenómeno religioso trascienda lo ideal y constituya mediante signos y significados un simbolismo cargado de experiencias colectivas que intentan dar dirección y sentido, esencia y contenido a la vida individual y social, creando con ello un sistema de significación última, pero al mismo tiempo nutren y orientan las acciones cotidianas de la vida.⁷¹

Ahora bien, en la vida social los hombres mantienen el vínculo de lo social, ya sea por la fuerza, el poder, la coacción o bien por un orden o sistema de disposiciones que los obliga a convivir como en una comunidad ideal donde se respetan ciertas reglas de comportamiento consuetudinario que se traducen en un código moral que justifica e intenta arraigar un sistema de valores; en este contexto el discurso religioso se ha ocupado de establecer o rescatar los valores supremos de la humanidad, lo cual permite materializar ciertos esquemas de convivencia y orden social pero ello encierra un riesgo, al menos en el caso del cristianismo que es el que nos interesa, ya que en un afán de establecer un sistema de valores así como relaciones de convivencia y orden social, el discurso religioso ha sido deformado justificando con una lectura amañada de la escritura el abuso de poder, la coacción, presentándonos como castigo divino, voluntad divina o una prueba de resistencia y amor, la injusticia, la explotación y la muerte de muchos seres humanos. Es un hecho que en aras de imponer un cristianismo y más específicamente, un catolicismo, se ha derramado mucha sangre y se han tolerado situaciones inhumanas. Es pues un discurso religioso amañado el causante del carácter enajenante que mucha veces presenta el fenómeno religioso.

Así, valores como el bien, la fraternidad, la solidaridad, la verdad, la honestidad, la justicia, la libertad, el amor por mencionar sólo unos cuantos y que constituyen la base del discurso religioso cristiano en la vida cotidiana, han sido deformados, mutilados y adaptados a circunstancias de vida que están en obvia contradicción con ellos mismos y con su fundamento en la divinidad, a tal grado, que podemos

⁷¹ Cfr. Thomas Luckman, *La religión invisible*, Salamanca, (Ágora), Sigüeme, 1973, 130p.

hablar de una divinidad fragmentada en favor de la satisfacción de los intereses materiales de sus devotos.

Este fenómeno ha propiciado un desgaste del discurso religioso, el cual ha perdido paulatinamente su poder de convocatoria y aglutinamiento; se ha empantanado en un cúmulo de buenos deseos y realidades nefastas, en donde la ruptura entre pensamiento y praxis es cada vez más amplia.

El papel que en lo general ha desarrollado la religión y el discurso religioso en nuestras sociedades ha sido restrictivo; esto es, de opresión y sumisión material y espiritual, por lo que su inserción en la transformación de la vida social para muchos, es algo muy lejano ya que está inmerso en una posición conservadora con una inmovilidad paralizante que la ha desplazado en muchos ámbitos de la vida y su discurso, por un lado se ve atrapado por una espiritualidad elevada con raptos místicos y por otro sólo avala, justifica y promueve el orden social existente con toda la secuela de injusticias que implica.

Cabe señalar que en lo general la religión y el discurso religioso que de ella emanan, han caído en un proceso de secularización; es decir una reducción de autoridad y de ámbitos de control (cayendo en el campo de la esfera privada) el ser humano y su sociedad busca cada vez más sus respuestas fuera de la esfera religiosa. A pesar de lo anterior, en algunas sociedades como las latinoamericanas se conserva una fuerte presencia de la religión y en algunas otras se ha presentado un fuerte resurgimiento, ello implica que el discurso tiene que actualizarse y aprender a convivir en una nueva relación con las distintas visiones del mundo, pero sobre todo, incidir de forma directa y positiva en la vida de los individuos propiciando alternativas concretas de vida más allá de ritos y formalidades⁷². En efecto, el discurso religioso puede propiciar un orden justo con estabilidad social o la represión y la manipulación disfrazada de caridad y

⁷² Cfr. José María Mardones, "La Sociedad Secular" en *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Navarra, Verbo Divino, 1994, pp.31-42.

fraternidad, o incluso, inducir a una búsqueda de una auténtica justicia, lo cual encierra la posibilidad de conflicto y el uso de una violencia justa, como una arma legítima para transformar el orden social, lo cual transformaría el papel de dicho discurso de enajenante a uno concientizador, crítico y por ende, liberador de las estructuras mentales y sociales que mantienen una situación inhumana para las grandes mayorías. Lo anterior propiciaría una desaparición de las funciones socio-políticas e ideológicas de legitimación de instituciones, que desempeña el discurso religioso concentrándose en un cambio de relación que recupere la esencia del cristianismo primitivo y su carácter comunitario, preocupado por el pueblo y no por un protagonismo institucional.

Para finalizar podemos decir que el discurso religioso cristiano ha ido adquiriendo nuevas orientaciones, dentro del catolicismo existen diversas lecturas de éste, una de ellas es precisamente el discurso religioso popular, el cual ha sido rescatado por la Teología de la liberación y constituye un elemento importante de su propuesta, ya que le permite conocer las experiencias, tradiciones y costumbres acumuladas del pueblo, las cuales alimentan su fe y crean una sabiduría particular⁷³. De tal suerte que el discurso de la Teología de la liberación es un discurso religioso que rescata las costumbres y tradiciones de la comunidad, que se gesta con base en una lectura de la escritura encarnada en la realidad, en las condiciones de vida material del pueblo; surge como una respuesta imperiosa ante la problemática social, política, económica, cultural, de salud, etcétera, que enfrentan la gran mayoría de la población de nuestras naciones. Busca que el mensaje cristiano no sea sólo un discurso bello, hermoso en la forma, sino que se viva cotidianamente en favor de los desposeídos, los empobrecidos, los cuales no lo son por mandato divino, sino por causas muy concretas como lo es la existencia de relaciones de opresión y explotación por parte de las clases pudientes; el discurso visto de esta forma, es una lectura de la escritura, del evangelio en América Latina con toda su compleja problemática.

⁷³ Cfr. Jorge R. Seibold, "Religión y magia en la religiosidad popular latinoamericana", en Gómez Caffarena, José (comp.) *Religión*, Madrid, (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía), Vol.3, Trotta, 1993, pp.79-89.

Así la Teología de la liberación y su discurso se acercan al pueblo al mantener una relación con el discurso popular; difiere en el manejo espiritualista y muchas veces enajenante de la religiosidad popular católica, pero asume la riqueza de ésta, eliminando los elementos alienantes producto de una dominación espiritual con la meta de llegar al pueblo pobre con vistas a su concientización y liberación. Este acercamiento le permite al discurso de la Teología de la liberación partir de bases reales, concretas, estar encarnado en el vivir y el sentir cotidiano de las comunidades, comprender sus necesidades, apreciar sus formas de organización, tradiciones, costumbres y acercarlos a una visión crítica de su fe, de su religiosidad, con la intención de ir más allá de ritos y fórmulas mágicas para establecer un cristianismo no desde la perspectiva institucional y eurocentrista, sino comunitario, sencillo apegado al cristianismo primitivo y a la realidad latinoamericana, lo cual puede generar una vivencia positiva de la fe y hacer del cristianismo y su discurso algo más que opio, lo cual, dicho sea de paso, encierra un choque violento con las estructuras religiosas y sociales tradicionales de nuestro continente, las que han manejado un discurso enajenante y opresor, en el mejor de los casos, de caridad y compasión, pero nunca de justicia y libertad.

2.2. CAUTIVERIO Y OPRESIÓN: GÉNESIS DEL DISCURSO.

Cuando la Teología de la liberación habla precisamente de la necesidad de "liberación", se puede deducir de forma obvia que existe entonces cautiverio y opresión, y es precisamente de esta idea de donde arranca el análisis de la realidad que hace esta Teología, la cual recupera para su desarrollo un amplio conocimiento de las condiciones de vida de la sociedad latinoamericana. En efecto, la única razón por la que es válido hablar de liberación es porque se carece de ella debido a situaciones de marginación y pobreza, tanto material como

espiritual. Lo anterior constituye la génesis de su discurso; porque si algo abunda en América Latina, que es la cuna de esta Teología, es precisamente el cautiverio, la opresión, la esclavitud disfrazada.

En nuestro continente las condiciones de vida de gran parte de la población son realmente apremiantes, desesperantes y desesperanzadoras; contamos con una población indígena que en todos los países del área ha sido menospreciada, manipulada, oprimida, reprimida, disminuida, una cantidad escandalosa de campesinos, jornaleros, obreros, los cuales obtienen salarios de hambre o de muerte y cuyas condiciones de vida son deprimentes.

El porcentaje de pobres o mejor dicho, de empobrecidos en nuestras naciones es realmente elevado, la paradoja hiriente e irónica de ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres, se perfecciona, se depura aunado al hecho de que cada vez el número de ricos, o de población que puede satisfacer sus necesidades y conservar un nivel de vida satisfactorio, se ve reducido día a día, pasando a engrosar las filas de los pobres, aumentando su número y llevando a nuestras poblaciones a una situación de pobreza extrema, desempleo, corrupción, narcotráfico, violencia rural y urbana, grupos paramilitares, crisis económica y política, prepotencia, impunidad, fraudes, etcétera, llenan las páginas de los diarios de nuestro continente, marcando un ritmo tan constante y cotidiano que casi parece algo normal; nos hemos acostumbrado a la miseria, a la indigencia, pasamos indiferentes ante esto, la correlación de fuerzas sociales, el papel de la sociedad civil y los demás actores sociales no son capaces de contener esta problemática, que por añeja y ante la inercia del mismo proceso, amenaza con un colapso o estallido social; aunado a la complicada situación interna de cada país.

Hemos de agregar las presiones externas, es decir aquellas que ejercen las naciones desarrolladas, las cuales ansiosas de obtener su cuota de ganancias de nuestros países nos sumen en el subdesarrollo. Éste no sólo es un problema económico sino político e ideológico. Lo anterior, ante la complacencia y

complicidad de las clases que detentan el poder al interior de cada uno de los países de la región.

Soberanía, libertad, democracia, se han vuelto nociones, como nunca, relativas, abstractas, enajenantes y desgastantes; la inseguridad y la incertidumbre es la nota distintiva en el futuro de nuestros países, en una situación que por lo visto parece perpetuarse. Esta visión pesimista, aunque real de nuestros países, muestra claramente el por qué de un anhelo de liberación ante la opresión y el cautiverio al que somos sometidos. Sobre todo los más pobres, aquellos que por lo escaso de sus recursos materiales y culturales son víctimas fáciles de una sociedad capitalista, depredadora, donde la subsistencia del más fuerte, el más corrupto, el más astuto, el más egoísta, se muestra como un ideal.

La dinámica del sistema capitalista al polarizar progreso y riqueza por un lado y por el otro, atraso y pobreza ha traído como consecuencia una serie de tensiones políticas y desequilibrios sociales muy marcados en la región. Lo anterior contribuyó de forma notable a la reflexión sobre esta problemática y sus causas. En opinión de Leonardo Boff:

La conciencia aguda de los mecanismos que mantienen a América Latina en el subdesarrollo entendido como dependencia y dominación llevó a que se hablara de liberación... la categoría liberación lleva consigo una repulsa global del sistema desarrollista y una denuncia de su estructura subyugante... el conflicto comienza con el desenmascaramiento ideológico mantenedor del estado de subdesarrollo... la liberación lleva consigo un valor ético, constata una ausencia de libertad, de autonomía y de independencia, se propone recuperar la libertad perdida o adquirida⁷⁴.

Opresión y cautiverio constituyen dos situaciones contra las que la Teología de la liberación opone un proyecto de libertad y justicia, la denuncia de esta situación constituye un reto dada la realidad que se vive en el continente; la opresión y el cautiverio se extienden a lo largo de toda la esfera social invadiendo también el carácter individual y privado. Esto hace que el tipo de opresión y el cautiverio que

⁷⁴ Leonardo Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación*, Madrid, Paulinas, 1978, p.20.

dicha situación propicia, es de acuerdo con este discurso de carácter estructural. El sistema social obedece a una dinámica opresora, expoliadora del individuo, en particular del pobre; esta dinámica es consolidada tanto por la esfera de la vida privada como de forma colectiva, tanto al interior de cada nación como en toda Latinoamérica, considerada como una unidad mayor la cual a fin de cuentas constituye un platillo atractivo para las potencias depredadoras, éstas hunden la región en su conjunto, en una situación de opresión que aplasta y aniquila.

La dependencia paraliza toda actividad consciente, crítica, contestataria, la hace cautiva de una inercia que esclaviza y enajena, ello hace pensar en que el fracaso de los proyectos de desarrollo social, político y económico en el continente y el resurgimiento de un neoliberalismo en lo socio-político y económico, y un neoconservadurismo en lo cultural, sólo viene a reafirmar los intereses de grupos transnacionales y el sometimiento interesado de elites nacionales carentes de un proyecto nacional independiente. La cuerda se rompe por lo más delgado, que a su vez es el punto donde se ejerce la mayor violencia y tensión. Así, el costo es absorbido por millones de pobres, empobrecidos por un sistema cuya estructura y función se alimenta de éstos como una maquinaria insaciable. Pobreza reproduce pobreza y miseria, mientras tanto, los sistemas de control y dominio se hacen más sofisticados. La opresión se practica de forma sutil o violenta, pero en el fondo refleja un enfrentamiento y descomposición de la sociedad latinoamericana. El intento por resistir solidariamente de parte de las clases es castigado; pareciera ser que mientras más resistencia haya, más necesidad de aniquilamiento y destrucción. La consigna de acabar con los pobres irónicamente parece no consistir en abatir la pobreza, sino en aniquilar a los individuos pobres, en sumir a la mayoría de la población en este estado, pero no como modelo de sencillez y simpleza, sino como expresión del despojo.

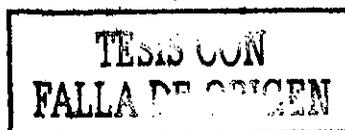
La realidad se impone virtual y radicalmente a pesar de las medidas gradualistas y solidarias, léase compasión, de las elites que arrojan migajas sin estar realmente

dispuestos a elevar el nivel de vida de las mayorías. En ese contexto la liberación constituye una alternativa concreta y al mismo tiempo un proyecto utópico que plantea un nuevo amanecer, una correlación de fuerzas equilibradas que dé la posibilidad, de que la vida sea la oportunidad de desarrollar plenamente las capacidades del individuo y no solamente un mero acto de lucha por la sobrevivencia; en Latinoamérica la lucha por la vida se da en la exigencia de la cotidianidad y no en las disertaciones filosóficas de gran profundidad, propias de los países desarrollados.

Existe pues la necesidad de romper con la opresión y el cautiverio, esta necesidad constituye un proceso largo, agobiado por las limitaciones, por una lucha desgastante, convertido casi en un sueño utópico, pero al fin y al cabo rescatado por un sector identificado con las luchas de las grandes masas de pobres y marginados social, política y económicamente, los cuales representan una fuerza histórica, su sobrevivencia a lo largo de centurias y su anhelo de ser no se pierde sino que es rescatado por el discurso de la Teología de la liberación, una Teología posible social y culturalmente, encarnada en la realidad, capaz de ver al oprimido y cautivo no como un objeto, sino como un sujeto histórico⁷⁵.

Lo anterior da al menos la posibilidad de plantearnos de entrada el cambio social como una alternativa, como una esperanza, quizá gradual pero con la convicción del cambio; cambio paulatino pero al fin y al cabo cambio. Romper el cautiverio y la opresión, unido a la fe y creencias de un pueblo religioso como lo es el latinoamericano permite pensar, como decía Ellacuría, en una filosofía de la realidad histórica, que se concreta en una Teología que por principio de cuentas está conciente de su entorno, de la realidad, de las condiciones sociales, esto es muy importante ya que propicia un encuentro con estas culturas del silencio; con el sentido amplio de la realidad de los pobres en el continente, una opción de

⁷⁵ Cfr. Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1980, pp.200 y ss.



libertad ante la injusticia institucionalizada y sobre todo una lectura teológica, filosófica y social de Latinoamérica propia, ajena a los modelos y teorías europeas. El itinerario propuesto es largo; revertir un proceso consolidado por siglos requiere en la dinámica social por principio evitar la amnesia histórica y enfrentar a esta antigua opresión y cautiverio una profunda esperanza liberadora de comprensión y acompañamiento⁷⁶. La Teología de la liberación asume pues con los desposeídos y marginados una reflexión la cual permite la autocritica y su inserción en el proceso social superando inercias, situación de antemano complicada por la falta de claridad y conciencia de la sociedad latinoamericana y de la misma Iglesia; ver la historia, la cultura, la sociedad, la religión desde el lado de los pobres implica riesgos que no siempre se esta dispuesto a correr y los resultados no siempre son halagüenos, no obstante la práctica de un nuevo enfoque permite recomponer el papel de la Iglesia como comunidad de creyentes y como institución, haciéndola más solidaria, más real y menos simbólica.

Lo anterior en nada asegura una transformación total o siquiera parcial pero, sí, al menos refleja un intento emancipador del pensamiento y la práctica religiosa dotándola de un carácter revolucionario porque revoluciona concepciones arcaicas y estancadas, enfrentando de forma auténtica una realidad a todas luces innegable como es la opresión y el cautiverio, lo cual constituye la génesis de nuestros problemas y la ruptura que implicaría la transformación de dichas condiciones, algo que resulta innovador ya que de antemano permite una nueva comprensión del fenómeno religioso y de la movilización social que este encierra no sólo por la asociación que se hace de la Teología de la liberación con el marxismo, sino y sobre todo como praxis estrictamente religiosa pues el asunto del marxismo tiene un carácter secundario para su propuesta.

Lo anterior nos permite ubicar al cautiverio y la opresión como dos categorías básicas del análisis de la realidad que la Teología de la liberación toma como

⁷⁶ Cfr. Leonardo Boff, *La fe en la periferia del mundo: el caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Santander, (Presencia teológica), Sal Terrae, 1980, pp.121 y ss.

puntos de arranque para desarrollar su propuesta de liberación. En más de un sentido, el acompañamiento, el conocimiento de las necesidades del pueblo pobre y marginado de América Latina ha suscitado por parte de los seguidores de esta Teología una toma de conciencia crítica cuya manifestación puede apreciarse en la movilización y organización popular de grupos y comunidades dispuestos a transformar sus condiciones de vida cotidiana y por otro lado la oportunidad de alcanzar un proyecto que intenta renovar la vida social en su conjunto⁷⁷; podemos hablar de cómo la Teología de la liberación va gestando una especie de sociología de la liberación; la lucha por transformar las condiciones de cautiverio y opresión espiritual económica, política, cultural, educativa que ha sufrido a lo largo de la historia esta región, concretamente a partir de los años 60, ha propiciado el surgimiento de nuevos actores sociales dispuestos a buscar un cambio social, la concepción de un sistema dado que se impone por inercia implica siempre la búsqueda de nuevos modelos y respuestas tanto en la praxis como en la experiencia de una ruptura epistemológica. Es la realidad natural e histórica la que modifica la comprensión y la praxis.

En otros términos, cautiverio y opresión son en América Latina el punto de partida para una innovadora reflexión teológica, filosófica y social que intenta convertirse en una clave hermenéutica de comprensión y una configuración más real y más cercana a la injusta realidad social en la que viven y mueren miles de individuos. El rostro duro de esta situación generó una práctica cristiana más auténtica y menos formal e institucional, surge por tanto un proyecto comunitario tanto en el discurso como en la praxis; en otros términos: "El discurso teológico latinoamericano parte siempre no del estado teológico de la cuestión, sino del estado real de la cuestión. El punto de partida no es entonces lo que los teólogos han dicho de la realidad, sino lo que la realidad misma nos manifiesta."⁷⁸

⁷⁷ Cfr. Leonard Boff-Clodovis Boff, *Libertad y liberación*, Salamanca, Sigueme, 1982, pp.15 y ss.

⁷⁸ Enrique Dussel, "Dominación-Liberación.", p.328, citado por Felicísimo Martínez Díez en: *Teología Latinoamericana y Teología Europea - El debate en torno a la liberación*, Madrid, Paulinas, 1989, p.98.

El conocimiento de la realidad propicia una práctica de liberación en un contexto de opresión y dominio. Es inaudito aceptar la realidad presente, superar dicha situación es una cuestión de dignidad y respeto hacia cualquier individuo a través de un proceso difícil y conflictivo ya que implica una lucha contra la voluntad de poder de quienes mantienen el control de nuestras sociedades, una lucha por reconocer la existencia de esa opresión y cautiverio el que es negado, ocultado, mostrando una realidad de armonía, estabilidad y justicia que no existe en verdad y cuyo vigor nos arrastra dejándonos más cautivos y oprimidos, en algunos casos de forma imperceptible en la región se viven problemas que son auténticos desafíos para la fe; la situación de pobreza exige un compromiso real; descubrir al otro, encararlo, evitar su humillación; la reacción cristiana ante este problema obliga a una lucha por la justicia y los derechos humanos pero no sólo en el papel, los discursos o las oraciones, sino también en la práctica adquiriendo un compromiso. La mejor prueba de la vigencia y autenticidad de ese compromiso es la lucha de los gobiernos y del ala neoconservadora de la Iglesia contra la Teología de la liberación y sus adeptos. Esta acción comprometida parte de una realidad sociopolítica, económica, a la luz de la fe, la cual se transforma en acto de servicio y fraternidad con el oprimido y por lo mismo busca ser liberador como dice Boff:

.....partiendo de esta realidad se impone en la fe una vigilancia crítica, como nunca para mantener la fe sin confundirla con los intereses muchas veces ocultos por los grupos humanos.... La fe tiene que optar por el tipo de análisis que más se adecue a su dirección y maneja categorías afines a ella, que más vigorosamente descifre los mecanismos que según ella constituyen el pecado estructural y los que pongan opciones que la fe considere como las mediaciones más adecuadas a la salvación y la liberación integral del hombre.⁷⁹

La lucha contra la dependencia y dominio de todo tipo constituyen un reto que implica riesgos ya que como dice Comblin: "corremos el peligro de liberarse sin desarrollarse o desarrollarse con sometimiento", lo ideal sería liberarse con desarrollo pero las fuerzas represoras en el continente y fuera de él han hecho imposible que fructifique un movimiento organizado, no obstante la búsqueda por dar sentido a la

vida aún en medio del cautiverio y la opresión ha permitido que los pequeños logros sean verdaderos triunfos de liberación conciente y crítica. Lo anterior ha propiciado que a lo largo de las cuatro últimas décadas, muchos hayan sufrido por este anhelo de libertad y justicia, el cautiverio, la opresión, la persecución y la muerte, pero es desde ahí, desde donde la fe y su praxis intentan transformarse para dejar de ser las legitimadoras de los grupos del poder opresor, y asumir una dimensión de liberación integral, asunto del que nos ocuparemos a continuación.

2.3. LIBERACIÓN INTEGRAL COMO PROYECTO ALTERNATIVO.

En torno a la Teología de la liberación existe el proceso mismo de la liberación como un punto central del discurso y la acción de esta Teología; más allá de una mera categoría conceptual para el análisis de la realidad social, la liberación como proyecto y necesidad, refleja en sí misma, la búsqueda de un cambio social, una transformación de las estructuras sociales que permita un desarrollo más humano e integral para todos los individuos.

Es debido a ello que la liberación integral como proyecto alternativo constituye un enfoque original e innovador dentro de la Teología, así como en la filosofía y la sociología latinoamericana. Como se ha mencionado con anterioridad, las condiciones de vida de la sociedad latinoamericana y su realidad cotidiana son las que alimentan la reflexión y la praxis por la liberación, la cual pretende ser integral. El término como tal ha sido muy discutido pues pretende reflejar la necesidad de comprender al individuo como una totalidad y no sólo enfoques parciales sobre su realidad y su ser, esto ha motivado grandes polémicas ya que se discute si la Iglesia y concretamente, la Teología de la liberación debe procurar una liberación integral; es decir que incluya el aspecto social, político, económico, cultural o sólo

⁷⁹ Leonardo Boff, *Teología del Cautiverio y la Liberación*. Op. Cit. pp.44-45.

debe de atender a las cuestiones estrictamente espirituales como el desarrollo y salvación del alma⁸⁰. Tradicionalmente la Iglesia Católica ha marcado como línea exclusiva de su quehacer lo espiritual, pero también es cierto que a lo largo de su historia ha intervenido en la esfera material para defender y en otros casos asegurar sus intereses como institución o los de sus fieles.

Lo anterior refleja el doble papel que la iglesia asume y que le permite, según sea el tiempo y la circunstancia, apelar tanto a la esfera espiritual como a la material a fin de asegurar su permanencia. Es notable que en el caso de una relación estable para la propia Iglesia con respecto al Estado, ésta procura una convivencia provechosa que le permita asegurar ciertos privilegios y prebendas con lo cual ve asegurado su desarrollo y permanencia, por lo que se vuelve una instancia legitimadora del poder del Estado, conviviendo en una contradicción consigo misma y utilizando su influencia en el terreno espiritual para manipular y desviar la atención de los fieles respecto de lo material; pero en caso de una confrontación directa con el Estado, que ponga en riesgo su existencia y desarrollo, entonces no duda en intervenir no sólo en asuntos de conciencia sino que invade la esfera de vida material para convertirse en denunciante de las injusticias y la desigualdad.

Lo expuesto con antelación nos sirve para ubicar la actitud de la Iglesia-Institución en América Latina; si su relación con los distintos gobiernos es satisfactoria para sus intereses entonces no hay porque hablar de liberación integral, sólo liberación del espíritu y se empeña en sostener que su quehacer es estrictamente espiritual "salvación de almas", olvida que esas almas viven en condiciones muy concretas que tienen un desarrollo integral y que no puede separarse cuerpo y alma. Si acaso, llega a reconocer la necesidad de una liberación integral, lo hace siempre con reservas y llamadas de atención en cuanto al peligro que subyace el ocuparse

⁸⁰ Por liberación integral entendemos la plena realización del individuo; en particular los pobres en el ámbito social, político, económico y cultural así como moral, ético y religioso. La liberación integral es un proceso colectivo que fomenta la libertad y la dignidad del ser humano en su totalidad, la referencia en particular a los pobres es por su condición de opresión en el sistema capitalista.

de las condiciones materiales y sacrificar lo espiritual; el viejo discurso de que lo que importa es salvar almas aunque los cuerpos sean vejados y masacrados.

Solo en caso de ser violentados severamente sus intereses y no precisamente espirituales, la Iglesia-institución enfrenta al Estado, denuncia, reclama, pero hay casi un olvido cotidiano de las condiciones de vida diaria de miles de seres humanos pobres que viven en la miseria, en la injusticia, sean católicos o no.

Ante esto, surge la necesidad de un proyecto liberador integral, conciente, crítico, comprometido con la realidad tanto espiritual como terrenal; los católicos, los pobres son hombres con cuerpo y alma, "ni sólo son cuerpos, ni sólo son espíritus". Esto implica atender ambas esferas, sobre todo en una circunstancia como la de América Latina. No es posible liberar y salvar el alma si no se salva el cuerpo y viceversa. Ocuparse de desarrollo y el progreso espiritual de la vida cristiana implica necesariamente el que la vida social, política, económica y cultural de las personas favorezca dicho crecimiento. ¿Cómo desarrollar un espíritu oprimido por la injusticia social, la crisis económica, el desempleo, la corrupción, el abuso de poder?. Esto en lugar de engrandecer el espíritu lo empobrece, lo asesina y lo vuelve des-almado, cosa que debiera preocupar a la Iglesia en su conjunto, pero que sólo ha llamado la atención de un pequeño sector de ésta, me refiero a los partidarios de la Teología de la liberación, que es por principio de cuentas una Teología de la realidad.

Para los sectores neoconservadores y tradicionalistas de la Iglesia, así como para los partidarios de la globalización y el neoliberalismo, esta casi obsesión por la liberación, parece un caso de enfermedad mental con la cual se intenta analizar la realidad latinoamericana; en opinión de éstos siempre es estable, en vías del progreso y desarrollo, donde la injusticia es sólo casuística y muy específica, pues vivimos en un sistema de derecho y en una constante lucha por la igualdad, la justicia y la democracia, las cuales campean por todos lados. Estas visiones tan parciales y sobre todo aparentes tratan de encubrir la esencia y la realidad en que

viven nuestras sociedades e intentan mostrar a los partidarios de la Teología de la liberación como inadaptados e inconformes, que no captan el bienestar que, dicho sea de paso, sólo perciben nuestros gobernantes y clases pudientes. Existe pues un proyecto, un anhelo de emancipar y establecer criterios de análisis teórico y prácticas, realmente operantes que mejoren los niveles y condiciones de vida de las mayorías desposeídas, empobrecidas, oprimidas, por unos pequeños grupos que detentan el poder, el control socio-político y económico, al interior de cada una de nuestras naciones.

Para la Teología de la liberación el proyecto de liberación integral obedece a una necesidad perfectamente ubicada y plasmada, no es producto de un raptó místico ni de una desorientada visión de la realidad. La construcción de los conceptos y categorías sociales intenta no sólo explicar el cómo, sino sobre todo, comprender el porqué de estas conceptualizaciones, las cuales, sólo surgen a partir del contacto que se tiene con las necesidades del pueblo pobre. El proyecto de liberación integral no es sólo mental y conceptual, es ante todo real y la realidad se impone más allá de los privilegios y canonjías que aseguran a la Iglesia su bienestar y permanencia. Es aquí en donde se dirime con toda intensidad el paso de una religión y una Iglesia que manipula y se constituye en opio, a una Iglesia que va más allá del opio y la manipulación, para ofrecer una vida plena y no un disfraz de vida. La búsqueda del reino de Dios para los creyentes, es un reino de justicia y libertad, no sólo para después de la muerte, sino aquí y ahora.

La realidad Latinoamericana requiere de un aquí y ahora si se pretende mejorar la vida de nuestras naciones y la Iglesia es parte fundamental de esta vida. El proyecto de liberación integral intenta, en el mejor de los casos, demostrar que la liberación no es una mera categoría teórica; es parte inherente a la realización del ser humano. Integrar los más profundos anhelos espirituales y un nivel de vida material aceptable requiere de instancias y estructuras sociales orientadas a la búsqueda de un bienestar lejos del cautiverio y la opresión. En buena medida el proyecto presenta una carga utópica pero es en ello en donde radica su esfuerzo

por construir un nuevo modelo de vida social, más allá de los intereses establecidos que siempre limitan la creatividad y la innovación. Muchas veces se ha acusado y denunciado el hecho de que el proyecto de liberación integral produce reduccionismos, porque se ocupa excesivamente de la realización material descuidando el espíritu, pero tras estos reduccionismos con los que se intenta criticar a la Teología de la liberación subsisten las justificaciones de una Iglesia institucional y un Estado que ven peligrar sus intereses, al ver la posibilidad de organización que la Iglesia de los pobres y su Teología ha propiciado entre sus seguidores, sea en círculos y comunidades de base o en las mismas instituciones sociales. La Iglesia (Jerarquía neoconservadora), asume aquí una postura de incompreensión disfrazada de temor y agresión, los gobiernos consideran invadida su esfera de control y poder por lo que reaccionan de forma intolerante y represiva.

No obstante, poco a poco la propuesta en torno a la liberación integral va permeando la conciencia latinoamericana. A lo largo de los últimos treinta años, esta conciencia ha tenido sus altibajos, cambios y transformaciones, pero la llama no se ha apagado, esto se debe a que sólo hasta que las condiciones de vida de los pobres del continente mejoren, la realidad exigirá, una vez liberados los cuerpos y las estructuras sociales, liberar los espíritus, ya que no es humano ni digno, ni cristiano, salvar el alma y sacrificar el cuerpo a la muerte por causa de la injusticia, el hambre, la persecución y la opresión y sin esperanza de alcanzar una vida mejor.

Ciertamente hay un desgaste del discurso liberador, esto es innegable, ya que las condiciones en América Latina se han modificado rápidamente, pero no para mejorar sino porque las injusticias, la represión, el cautiverio se han vuelto "más sutiles". La respuesta de los gobiernos ante las demandas de las clases medias y la atención de éstas ha funcionado como recurso para asegurar la estabilidad social. Esto ha funcionado como regulador del equilibrio social, pero hoy, incluso este mecanismo está en crisis. Las migajas que caen hacia los más pobres son

utilizadas sagaz y astutamente para producir expectativas de supervivencia, en el fondo son aparentes.

Todo el manejo que el Estado hace de sus aparatos ideológicos le ha permitido subsistir y aparentar un desarrollo más estable y generalizado, intentando desacreditar el discurso liberador, pero en el fondo no somos libres, se nos enajena, manipula y encadena a un sistema ideológico que nos divide y se nos enseña que la búsqueda del bien común está supeditado al bienestar personal que dicta "mientras a mí no me afecte no me interesa", lo cual parece ser el legado de nuestras sociedades democráticas.

La Teología de la liberación es como Juan el Bautista: "la voz que grita en el desierto"⁸¹; sigue pugnando por una respuesta justa que proporcione una visión de la realidad, la cual sea verdaderamente comprendida e interpretada, detectando el porqué de las cosas. Intenta constituir un lugar hermenéutico que explique el sentido histórico-cultural del pueblo. La lucha sigue siendo contra un sistema injusto que destruye el rico caudal humano que reside en los pobres cuya condición material es una ofensa para nuestras sociedades y para la misma Iglesia, una Iglesia que no puede seguir callada a cambio de una seguridad a precio único, apolítica y legitimadora del orden establecido.

Se trata de interpelar al pobre, al humillado, al marginado, al desempleado, no sólo éticamente, sino políticamente, preguntarse por el otro y desde el otro; el proyecto de liberación integral se constituye como un movimiento con distintas tendencias pero que en el fondo coinciden en la búsqueda de prácticas que propicien un encuentro entre una racionalidad y una transformación eficaz. Es decir:

Una liberación integral debe extenderse desde las dimensiones ética, religiosa y cultural hasta incluir también las dimensiones política, social y económica; sin las primeras se reduciría a lo meramente histórico y aún material; sin las segundas perdería su dimensión

⁸¹ Mateo 3: 3, *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1976.

humanizadora total desde lo trascendente pues según ya queda dicho —no se trata de una trascendencia idealista sino históricamente encarnada—. ⁸².

La liberación integral como proyecto alternativo encierra, en sí mismo el rescate del pueblo pobre, como sujeto histórico encarnado en un momento de conflicto. Esta aspiración no comprendida por muchos está en la línea de realización del proyecto de los pobres-oprimidos que proporcione una filosofía, una ética, una sociología orientada a la liberación y desideologización, conformar una razón ética y no sólo una razón instrumental que reduzca, justifique y oprima. El objetivo es encontrar o redescubrir en la liberación una opción por los pobres donde la religión y la Teología sean fermento de resistencia ante la injusticia y promoción del ser humano, ya que “conocer a Dios es practicar su justicia” y en este caso con quienes más lo necesitan. Este es un fundamento no sólo socio-político sino de fe, ya que Dios se revela no como un fetiche o una imagen, sino como el Dios de la vida, el Dios encarnado en la historia y la circunstancia social, liberador integral que acompaña e inspira la resistencia contra la muerte, la opresión, el cautiverio. La divinidad vista así es un Dios que libera del pecado y de la injusticia material, el mismo pecado asume estructuras de muerte que limitan y oprimen⁸³. La liberación como proyecto de cambio es un discurso sobre la fe pero en condiciones concretas de vida las cuales están inmersas en la lucha social; la dimensión política del evangelio, su ética política, se hace presente en la necesidad de liberación ubicada en un proceso histórico. La fe se vive en una realidad, pero se busca que la fe sea esperanzadora y las esperanzas del pobre radican en que su condición de vida material cambie.

Lo anterior encierra un conflicto, esto es, la lucha en medio de sociedades dominadas por el espíritu capitalista, el pragmatismo, el utilitarismo del cual el pueblo requiere liberarse integralmente, como escribe Gustavo Gutiérrez:

⁸² Juan Carlos Scannone, “Liberación. Un Aporte Original del Cristianismo Latinoamericano” en: *Religión*. Madrid, (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Vol. 3), Trotta, 1993, p.98.

El evangelio nos deben enseñar que ante las realidades que vivimos, no se puede hoy en América Latina amar de veras al hermano y por lo tanto a Dios, sin comprometerse a nivel personal y en muchos casos incluso, a nivel de estructuras, con el servicio y la promoción de los grupos humanos y de los estratos sociales más desposeídos y humillados, con todas las consecuencias que se siguen en el plano de esas realidades temporales no hay amor a Dios sin amor al hermano, en particular a los más pobres y eso significa —esto está dicho con toda la claridad deseada— un compromiso a nivel de las estructuras sociales,....con todas las consecuencias que se siguen en el plano de esas realidades temporales.⁸⁴

Este proyecto alternativo, utópico para muchos y desgastado para otros, sigue constituyendo en sí mismo el aporte más original que la Iglesia ha dado en América Latina, es leer la realidad a partir de las mayorías, los pobres. El enfoque teórico-conceptual que encierra esta postura en torno al subdesarrollo y la dependencia, así como el compromiso por comprender y superar dicha situación sigue constituyendo una necesidad concreta, palpable, la participación de todos en un proyecto comunitario que dote al pueblo de mayor conciencia y libertad, que los haga críticos ante su realidad conservando una visión coherente y compatible con el evangelio. Ante la miseria y la opresión parece ser una alternativa vigente, no es una práctica ciega, es una práctica razonada; la liberación de Jesucristo se identifica en la liberación política, económica y social como dice Boff:

La liberación integral refleja una perspectiva utópica y escatológica de la fe cristiana, promueve integralmente la realización como hijo de Dios, las liberaciones históricas son mediaciones reales y necesarias concreciones anticipadoras del final bueno de la historia que Dios ha garantizado ya por la victoria de Jesucristo.⁸⁵

En resumen, la liberación integral como proyecto conserva un valor legítimo al plasmar una de las más profundas aspiraciones de los pobres del continente,

⁸³ Cfr. Leonardo Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1981, pp.96-109.

⁸⁴ Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, CEP, 1980, pp.277.

⁸⁵ Leonardo Boff – Clodovis Boff, *Libertad y liberación*, Salamanca, Sígueme, 1982, pp.61-66.

encierra una decisión política no en torno al poder sino en torno a la búsqueda de la justicia en un continente que produce pobres y marginados en grandes cantidades; su promoción sólo puede efectuarse mediante un cambio de las estructuras sociales que comienzan con la toma de conciencia del pobre sobre su realidad y sigue con su organización, hasta constituir, lo que Gustavo Gutiérrez denomina: "la fuerza histórica de los pobres", capaz de gestar una acción concreta contra el dominio y la explotación, se da pues una estrategia para la lucha liberadora; lucha revolucionaria que intenta revertir el proyecto de muerte de la sociedad burguesa, muerte para las mayorías. Para los pobres es una vida de muerte o una muerte en vida; los pobres no nacen, sino los hacen, no se les permite ser sujetos de su propio desarrollo, la intención es liberarlos y por principio proporcionarles una conciencia liberadora, ya que su condición no es producto del desarrollo natural sino impuesta. Esto convierte al proyecto de liberación integral en una fórmula de cambio social justo y en una propuesta subversiva para el status quo.

2.4. LA CUESTIÓN DE LOS POBRES COMO OPCIÓN FUNDAMENTAL.

La pobreza, como se ha señalado anteriormente, constituye un rasgo distintivo en América Latina, los procesos de empobrecimiento de una gran cantidad de nuestra población se presentan como uno de los problemas más acuciantes de nuestras sociedades. Estos se han agudizado cada vez más, sobre todo a partir de la implantación del modelo neoliberal como respuesta a la crisis económica de la región, lo cual sólo ha propiciado mayor endeudamiento y dependencia del extranjero, nuestras naciones cada vez mas ceden ante las presiones de las potencias mundiales, especialmente de Estados Unidos de Norteamérica, quien ha hecho de Latinoamérica su "patio trasero", por lo que los proyectos autónomos, la defensa de la soberanía y la democracia en nuestros países están supeditados

a las decisiones de los centros de poder en el mundo. Por otro lado, las elites y los grupos de poder nacionales en una actitud depredadora intentan salvar sus intereses sumiendo a obreros, campesinos, indígenas, e incluso, a las llamadas clases medias, en un profundo abismo que al parecer no tiene fondo, pues cada día surgen circunstancias y acontecimientos que alejan la posibilidad de una mejoría, o al menos, un respiro para aquellos que son el producto más original de las sociedades latinoamericanas: "los pobres", los cuales tienden a aumentar día con día ante los discursos y las acciones superficiales tendenciosas y corruptas de los gobiernos y sus grupos privilegiados. El desfase entre el discurso oficial y la realidad muestra un lacerante panorama.

La pobreza como tal, genera en los grupos que la padecen, violencia, destrucción, delincuencia, enfermedad, opresión, miseria y muerte física, social y espiritual. Dicha situación no es nueva en nuestro continente pero parece que a nadie le interesa; las promesas de justicia, libertad, democracia, empleo, defensa de la dignidad y derechos humanos de toda la población, en especial de los pobres, suena como un discurso cruel, cínico, enajenante, ante la corrupción y el despilfarro de recursos que se da para privilegiar a ciertos grupos particulares, algunos sectores de los gobiernos y de las burocracias latinoamericanas que enriquecen a costa del pueblo.

La pobreza ha aumentado en cantidad, hay más pobres, la pobreza es cada vez más aguda y exasperante; los programas sociales se han abandonado y el poder adquisitivo de nuestras monedas es cada vez más raquítico.

Lo anterior pone al descubierto uno de los grandes y graves problemas de Latinoamérica: la pobreza y los pobres, los cuales se han convertido en un elemento de reflexión y análisis para políticos, intelectuales de diversas ramas, así como para la propia iglesia Católica y sobre todo, para los mismos pobres.

En este sentido la Teología de la liberación latinoamericana, ha puesto como opción fundamental la cuestión de los pobres; de hecho se habla de la "Iglesia de los pobres", para mostrar no sólo en el discurso, sino ante todo, en la práctica, la identificación que se tiene con este sector mayoritario de la población.

Es una cuestión de simple lógica, en una región donde la pobreza material y espiritual permea nuestra vida cotidiana es lógico que los pobres se constituyan en el centro de atención de esta Teología como también lo es el que se considere una opción fundamental el denunciar dicha situación y contribuir a su transformación mediante un compromiso con los pobres, desde los pobres, en su espacio, en su circunstancia y a partir de cómo ellos mismos experimentan su realidad.

Hablar de la pobreza y de los pobres en América Latina, es una cuestión cotidiana a veces asimilada como una condición de vida insuperable: "es que somos pobres"; "es que los pobres..."; "somos un país pobre" . Aunque lo anterior sea una falacia, se aprende a tomar esta condición como algo natural, sin cuestionar los problemas estructurales causantes de esta situación; el conformismo, el miedo, la ignorancia, la apatía en muchos sectores, ha permitido reafirmar esta visión a todas luces opresora. Cabe dentro de este trabajo preguntarnos para una mejor comprensión del discurso de la Teología de la liberación ¿Qué es ser pobre, quiénes son los pobres, por qué una opción fundamental y sobre todo preferencial hacia ellos?

En principio, como lo hemos señalado en diversas ocasiones, el cautiverio y la opresión en Latinoamérica los sufren los pobres. Es a ellos a quienes preferentemente se dirige el proyecto de liberación integral; por tanto la alternativa liberadora y de cambio social tiene para ellos plena vigencia además de estar cargada de sentido, tanto material como espiritual, pues representa una alternativa para mejorar su nivel de vida, acceder a una existencia verdaderamente humana y humanizadora; lejos del espectro de la miseria y la muerte, una muerte tan

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

cercana y cotidiana que por lo mismo ya no asusta, sino que acompaña, como los mismos pobres lo han expresado: "hace mucho tiempo que estamos muriendo"⁸⁶.

Debido a lo anterior, la liberación integral es para los pobres y desde los pobres, son ellos mismos los que necesitan liberarse no por un acto "magnánimo de compasión de los poderosos"; la pobreza es la raíz de toda injusticia y explotación. Para los partidarios de la Teología de la liberación y de su discurso, no son concebibles desde una perspectiva evangélica la injusticia y la miseria; no es posible considerar dicha situación como producto de la voluntad divina o como algo natural, al contrario, es producida por las estructuras sociales injustas que someten al débil, al pobre, manteniéndolo en la miseria y la ignorancia. Por eso los propios pobres deben ser sujetos de su liberación a través de la participación directa en las luchas populares, es desde su propia militancia que podrán desenmascarar la ideología imperante que los mantiene en la opresión y la pobreza.

El proyecto de la Iglesia de los pobres va en contra de la visión de un Dios intolerante que exige sacrificios hasta la muerte; al contrario, la visión defendida por la Teología de la liberación es la de un Dios de vida que busca una vida buena, por lo que es necesario leer la vida y la historia desde los pobres para calar en la realidad tal cual y no desde la perspectiva de los poderosos cuya historia, vida, religión y Dios nada tienen que ver con las apremiantes condiciones de vida de esta gente.

La significación profunda de lo que está ocurriendo en estos años en América Latina es que más allá de vicisitudes o anécdotas, los hasta ahora ausentes de la historia, se están haciendo presentes en ella los pobres pasan al centro de la escena en la sociedad y la Iglesia latinoamericanas y lo hacen provocando temores y hostilidad entre los opresores y levantando la esperanza entre los desheredados. Esto es lo substancial e irreversible en el

⁸⁶ Testimonio recabado en las comunidades indígenas del Municipio de Ocosingo Chiapas por Fray Jorge Rafael Díaz Núñez durante su estancia de 1991 a 1995 en este municipio.

proceso latinoamericano y no el recrudescimiento o el refinamiento de la represión en algunos países de la región.⁸⁷

El olvido y la expoliación que se ha hecho de los pobres en la región ha intentado poner una especie de amnesia histórica que evita una toma de conciencia crítica sobre la "muerte antes de tiempo" de miles de individuos, a causa de un sistema injusto que deja intacta la profunda desigualdad social en que vivimos, que persigue y reprime a quienes, por su práctica, denuncian las injusticias.

Nuestras estructuras políticas y sociales tratan de atribuir la pobreza y los pobres a razones no estructurales, los espiritualizan planteando arbitrariamente que la pobreza material, la miseria, son una "gracia" de Dios. Eso hace a los pobres estar más cerca de la divinidad: "dichosos los pobres".

El pobre como noción sociológica, sólo es posible conceptualizarlo a través del análisis de las estructuras sociales que en Latinoamérica, han perpetuado esta problemática de la pobreza hundiendo a miles de seres humanos a los que se niega el derecho a existir, sometiéndolos por el hambre y la violencia institucionalizadas, de tal suerte, la reflexión sobre los pobres encierra una dimensión social y política pero también religiosa y de transformación social. El término "pobre":

Implica siempre una connotación colectiva y tiene en cuenta la conflictividad social, el pobre en la Biblia forma parte de un grupo social, es un pueblo entero, se trata de los pobres de la tierra. Es un pueblo pobre, vejado, despojado del fruto de su trabajo, sufriendo la injusticia del opresor.⁸⁸

Por lo mismo, para la Teología de la liberación el pueblo pobre tiene derecho a ser, a pensar, a buscar su realización, al igual que otros grupos, sin atender a soluciones individuales, egoístas, tratando de lograr esa vida buena, conciente de

⁸⁷ Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, CEP, 1980, p.133.

⁸⁸ Cfr. Gustavo Gutiérrez, *Op. Cit.*, p.165. Y Geneviève Bolleme, *El pueblo por escrito. Significados culturales de lo popular*, México, Grijalbo-CNCA, 1990, p.27 y ss.

que es el producto histórico de una estructura social injusta. Una situación de conflicto social donde la divinidad toma partido por los pobres, porque estos son los que sufren la injusticia, la opresión y carecen de lo mínimo necesario para vivir como seres humanos. El propio Juan Pablo II denominó, en su primera visita a México, como pecado social a esta situación de injusticia institucionalizada en Latinoamérica. Lo peor es que esto se da en sociedades que se denominan como católicas o al menos cristianas, lo cual pone de cara otro problema: la contradicción entre las estructuras sociales injustas y la vivencia de la fe cristiana dentro de este contexto.

Ahora bien, se puede decir que la opción por los pobres para la Teología de la liberación constituye, tanto en la teoría como en la práctica, un elemento fundamental que da razón y sentido a su quehacer no sólo pastoral, sino social y político, ya que tras esta opción subyace un proyecto de profunda transformación de la estructura social latinoamericana, la cual permita la emancipación y la participación de amplios sectores excluidos de su propio destino y al mismo tiempo, una vivencia plena de la fe cristiana que construya una sociedad más equilibrada, menos egoísta y sobre todo que dé las posibilidades de una vida justa para todos los individuos, algo que suena utópico, pero que constituye un vehículo de movilización social importante dentro de un sistema violento y corrupto.

Por otro lado es el propio discurso de la Teología de la liberación el que aporta un enfoque realmente innovador sobre los pobres y la opción preferencial por ellos, en principio se busca que la opción sea voluntaria. Esto es, propiciar en los diversos grupos que componen nuestras sociedades, una atención especial hacia los más necesitados material, cultural y espiritualmente. No se puede optar forzosamente, tiene que ser una decisión libre. Sin embargo, la opción no debe ser sólo hacia los pobres, sino que los mismos pobres deben asumir activamente su propia causa y participar concientemente en la transformación de su circunstancia. Visto de esta forma, no sólo los partidarios de la liberación, sino

toda la Iglesia y la sociedad deben defender a los oprimidos, no sólo con discursos, porque los pobres son reales, no son una abstracción, no están en la imaginación, ni son figuras del folclor popular, sino situados en una realidad social excluyente.

Una vivencia cristiana auténtica implica la solidaridad con los empobrecidos y desposeídos como grupo, como sujeto social y no como ente individual. Motivar a todos aquellos pobres dispuestos a que su cautiverio y marginación termine. Esto significa que la opción por los pobres no es llevar un mero consuelo, un rasgo de compasión, unas bellas palabras o unas cuantas obras de caridad. Significa motivar a los pobres para que tomen partido por ellos mismos, que asuman su propia causa y luchen para cambiar su situación.

Así, pues, la opción por los pobres en el discurso de la liberación asume varios aspectos fundamentales:

- 1) Implica una ruptura, un cambio en cuanto a la visión del mundo que busca, sin que los individuos sean inicialmente pobres que opten por serlo.
- 2) Salir al encuentro del pobre, entrar en su mundo y asumirlo como propio.
- 3) Asumir de forma conciente la causa de los pobres a través de una lucha activa en defensa de los derechos de los mismos.
- 4) Asumir el destino de los pobres que implica persecución, opresión, injusticia e incluso muerte.
- 5) Propiciar en los pobres una conciencia crítica que los impulse a luchar contra las estructuras que los mantienen sometidos.⁸⁹

La opción por los pobres es preferencial. Esto implica un compromiso esencial y especial con los pobres pero no desde una actitud paternal y protectora, sino solidaria, es decir, un acompañamiento y un compromiso con su causa, lo cual tiene una significación política ya que se toma partido por los desposeídos organizando con ellos la lucha por su liberación. Obviamente la opción por los

pobres encierra, también, un carácter eclesiológico y teológico que consiste en mostrar a un Dios y a una Iglesia comprometida con los pobres y desde los pobres, con la finalidad de hacerles justicia. La opción por los pobres es para los cristianos, según este discurso, la opción de Dios; es la opción de Jesucristo en su propia vida y en solidaridad con los hermanos. El lugar de Dios es entre los pobres, porque son los que lo necesitan. Como decía Pablo VI, "los pobres son el sacramento de Cristo".⁸⁹

La opción por los pobres es una decisión teológica y política voluntaria que va más allá de un discurso, de una lágrima o la indignación ética o moral que la pobreza y sus consecuencias provocan. Es necesario captar la dimensión política y social de la fe y concretarla en acciones reales; estas acciones no deben perderse en la abstracción. En principio, hablamos de los pobres, es decir, de aquellos seres humanos que no cuentan con los medios necesarios para tener una vida digna, tanto en lo material como en lo espiritual, sobre todo en cuanto a lo primero, pues Dios no puede presentarse a un pueblo hambriento y reprimido. Estos pobres son los indígenas, los campesinos, obreros, las mujeres, los niños, los ancianos, sectores marginados de la sociedad. Optar por ellos es optar por un nuevo proyecto social. Dicha opción al cuestionar las estructuras sociales establecidas, se convierte en subversiva contra el orden establecido y en una propuesta audaz, pues apela a la conciencia humanizadora de los hombres y las mujeres. Esta opción sugiere un compromiso colectivo con sujetos históricos concretos que constituyen pueblos y naciones en su conjunto, sometidos a los intereses de países como Estados Unidos de Norteamérica, Inglaterra, Francia, Alemania y de grupos internos o externos, que acaparan la riqueza y abusan de su posición de poder en nuestras naciones.

⁸⁹ Cfr. Julio Lois, "Opción por los pobres. Síntesis doctrinal" en *La opción por los pobres*, Santander, Sal Terrae, 1991, pp.11-12.

⁹⁰ Cfr. Pablo VI, "Discurso de clausura de la conferencia de Medellín 68", citado por Moacyr Grechi en Pixley, Jorge -Clodovis, Boff, *Opción por....Op. Cit.*, p.11.

Lo anterior lleva a considerar en la Teología de la liberación la opción por los pobres como una opción de lucha, no solo espiritual sino también social, una opción revolucionaria que lucha contra un cristianismo apático e indolente y una sociedad deformada, que generan injusticias.

Optar por los pobres quiere decir, en primer lugar, tomar conciencia de que toda nuestra cultura está penetrada por una opción por los ricos, por una opción por los poderosos y que estamos dominados por la cultura imperial.... Así la opción en el sentido fuerte de opción por el pueblo como sujeto histórico, no es sólo una opción política, sino que es también una opción cultural. Es decir: ponerse en el punto de vista de los pobres como sujeto significa cambiar radicalmente la visión del mundo, la visión de la historia.⁹¹

Visto de esta forma, la opción por los pobres no puede ni debe ser asistencial, paternalista, los pobres no son sujetos de "lástima y compasión" sino de acompañamiento y solidaridad. Esto es fundamental para encuadrar el papel de la Iglesia en nuestra sociedad; los pobres son sujetos autónomos, libres, no propiedad privada de "las caritativas almas de los poderosos". La Iglesia de los pobres busca en la ortopraxis asumir no un amor asistencial, sino un compromiso activo con éstos, lo cual conlleva un conflicto con las instituciones políticas y sociales que reproducen la condición de miseria de estos grupos y consigo misma, al cuestionar su misión. Por todo esto: La lucha de Jesús no consiste en cuestionar tan sólo la organización opresora de la sociedad, sino también una organización opresora de la religión, una interpretación opresora de Dios, del culto⁹².

La opción por el pueblo pobre es muy importante, porque intenta rescatar el mensaje liberador del cristianismo. Se dirige a quienes padecen hambre y sed de justicia. Por lo que el proyecto liberador y de opción por los pobres, en la Teología de la liberación, implica que no se puede permanecer neutral en medio de un conflicto social tan severo; como dice Albert Nolan:

⁹¹ Giulio Girardi, "Opción por los pobres y geopolítica" en: Vigil, José María et al. (ed.) *La opción por los pobres*, Santander, Sal Terrae, 1991, p.72-73.

⁹² Giulio Girardi, *Op. Cit.* p.77.

Si no tomamos el partido de los oprimidos estaremos tomando aún sin quererlo el partido de los opresores..... Apuntar insistentemente hacia una neutralidad ilusoria en todos los conflictos es una forma de tomar partido por los opresores..... en el conflicto entre ricos y pobres Jesús no trató a las partes como si ambas tuvieran razón, sino que tomó partido por los pobres, lo cual lo enfrentó a los ricos y fariseos, quienes lo difamaron hasta que lo detuvieron, enjuiciaron y ejecutaron, por su parte Jesús nunca buscó una reconciliación o una unidad falsa con los opresores.....Debemos ser del partido de lo pobres si queremos ser del partido de Dios. Fuera de esta opción, todo lo demás nos hace participar en la opresión y en la injusticia.⁹³

El discurso liberador busca oponerse a los poderosos ya que su causa es falsa, enajenante. Esto no significa de ninguna manera el odio hacia los ricos y que se busque una ciega destrucción de la riqueza, sino una mejor distribución de ésta, así como de estructuras más justas para todos.

Para terminar este punto me gustaría señalar un último aspecto. Optar por los pobres es optar por la justicia, ya que éstos han sido excluidos de la misma, transformar las estructuras sociales, contribuir a un desarrollo más equilibrado de la vida social es optar por los pobres, de forma preferencial, si bien no implica la exclusión de los ricos en cuanto individuos, en mi opinión, si lo implica en tanto grupo o clase social opresora.

Optar por los pobres, tomar partido por ellos implica entrar en conflicto con los ricos y poderosos. Decir que existe una opción preferencial por los pobres, pero no excluyente, es algo polémico y cuestionable, en mi opinión, encierra una manipulación ideológica ya que no se puede apoyar a los pobres y al mismo tiempo a los ricos opresores, justificando sus acciones debido a que ambos grupos viven en condiciones muy distintas y sostienen proyectos de vida individual y social muy diferentes, como dice la parábola evangélica: "Nadie puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero". (Mateo 6:24; Lucas 16:13).

⁹³ Albert Nolan, "Opción por los pobres, conflicto social y amor a los enemigos" en Vigil José María *et al* (ed.), *La opción porOp. Cit.*, p.82-87.

La opción por los pobres en este sentido, es excluyente en sí misma. Ver la realidad desde el pobre, significa rechazar la visión del mundo de los ricos, los cuales ven el sistema de nuestras naciones latinoamericanas como algo bueno porque a ellos les va bien, les permite vivir y comer bien, viajar y disfrutar de un excelente nivel de vida. En consecuencia, para ver los efectos destructivos de nuestros sistemas socioeconómicos y políticos hay que verlo desde los pobres y con los pobres.

La relación pobreza-riqueza, como lo hemos dicho en reiteradas ocasiones, no es casual ni providencial, sino estructural por lo que la implicación ideológica que encierra la opción por los pobres no es cuestión de gustos o estados de ánimo, sino de una perspectiva que se quiera o no, se presenta excluyente; pero cuidado, optar por los pobres no es optar por individuos en cuanto personas, sino como grupo en la medida en que el sistema capitalista los excluye. La crítica a los ricos y a la riqueza es un rechazo a su perspectiva y a sus intereses de clase, su egoísmo y su ansia de explotación y opresión.⁹⁴

Por lo que la cuestión de los pobres como opción fundamental para el discurso liberador es sustancial, ya que nos permite ubicar el punto de vista de los pobres y con los pobres, es el único que puede atraer de forma innovadora y creativa nuevos proyectos sociales, que en una coyuntura crítica como la que viven nuestras naciones represente una posibilidad, quizá vaga aún, pero factible, en la medida en que los pobres de este continente son la mayoría, y se quiera o no, los reclamos de justicia, libertad y democracia exigen que se les tome en cuenta como sujetos de su propia historia y como actores fundamentales de un cambio social realmente justo y democrático.

⁹⁴ Respecto a esta polémica sobre si la opción por los pobres es sólo preferencial y no excluyente, o por el contrario su carácter preferencial la hace excluyente, puede revisarse de José María Vigil, "Opción por los pobres: ¿preferencial y no excluyente?" en Vigil, José Ma. (ed.), *La opción por los pobres*, Santander, Sal Terrae, 1991. Así como: Jorge Pixley-Clodovis Boff, *La opción por los pobres*, Madrid, Paulinas, 1986.

Considerar la opción por los pobres como no excluyente, es decir al lado de los ricos y con los ricos, es una trampa del lenguaje religioso neoconservador y derechista; de los sectores reaccionarios de la Iglesia católica en todo el mundo, disfrazada de compasión y caridad; como si la condición de pobreza fuera producto del pecado y la riqueza de la virtud. En el fondo, constituye una visión falsa que sólo da migajas sin proponer cambios sustanciales, profundos. Lo que los pobres de América Latina necesitan, es liberarse de su explotación y opresión, asumir su propio destino y construir una realidad justa que trascienda los intereses de los ricos, pues son éstos, los que los han sumido en sueños de progreso y desarrollo dejándolos cada vez más en la miseria, engrosando las filas de los marginados, desempleados y subempleados empobrecidos por un sistema que no escucha y que da muerte física y espiritualmente día con día a un mayor número de pobres. A pesar de que en los años 90 del siglo pasado y lo que va del presente, se le haya querido presentar al proyecto globalizador y neoliberal como la única posibilidad, la panacea de la liberación, no es sino un recurso más, que de forma tramposa utiliza el sistema para generar falsas esperanzas ante una realidad, que aunque se quiera ocultar, genera mayor empobrecimiento.

El gran reto de la Iglesia latinoamericana, fiel a un auténtico cristianismo, consiste en denunciar este sistema de muerte y propiciar un cambio que conlleve un nivel de vida humano para millones de seres que viven en condiciones inhumanas.

2.5. LA COMUNIDAD ECLESIAL DE BASE COMO COMUNIDAD POLÍTICA Y DE CAMBIO SOCIAL.

Un producto concreto de la acción teológico-pastoral de la Teología de la liberación en América Latina, ha sido el surgimiento y desarrollo de las llamadas comunidades eclesiales de base (CEB's). Dichas comunidades tienen un origen

anterior al de la Teología de la liberación, no obstante ha sido gracias a este movimiento que adquirieron la forma, la solidez, el arraigo, con el que se les ha conocido. En el comienzo, las comunidades eran grupos de reflexión y oración de distintos sectores dentro de la Iglesia, algunos de ellos eran círculos bíblicos; el estudio de la Biblia les motivó una reflexión más profunda y analítica, sobre lo que la escritura significa y sobre todo, cómo poder aplicarla a la vida real de forma cotidiana.

Las comunidades eclesiales de base son en Latinoamérica y gracias a la influencia de la Teología de la liberación, la célula básica que permite el desarrollo del trabajo pastoral. Dicho en términos sociológicos, constituyen el elemento aglutinante de la comunidad permitiendo en ella la comunicación, interacción y debate de los miembros que la integran en torno a su fe y cómo vivirla en un contexto social conflictivo, con la finalidad de trabajar por mejoras concretas tanto en su vida espiritual, como por condiciones de vida material más justas.

Dichas comunidades son guiadas por laicos(as) comprometido(as), sacerdotes o religiosos(as) que motivados(as) por su fe, tratan de que el pueblo presente en esa comunidad viva su fe de forma concreta, palpable y operativa y no como conceptos y ritos abstractos, vacíos de significado, dadas sus condiciones de vida. Estas comunidades permitieron que la Iglesia se acercara al pueblo pobre, es decir, salieron de las parroquias para ir a los barrios, a las aldeas, sea en el medio urbano o rural con un objetivo, acercarse al pueblo, compartir con ellos su fe y sus problemas de existencia cotidiana. En este acercamiento el pueblo no va a la parroquia, sino que la parroquia va a él; se genera como un producto más de las reformas eclesiales generadas a partir del Concilio Vaticano II y su aplicación en América Latina a través de los documentos de la II CELAM en Medellín. Su punto de arranque es difícil de determinar, pero lo que importa en la manifestación de la organización popular y social, es su crecimiento y desarrollo en los distintos pueblos, barrios y aldeas que componen cada uno de los países de la región; fue un crecimiento inesperado, al grado de que toda Latinoamérica en mayor o menor

medida, se vio inmersa dentro de una gran expansión de las comunidades, estando éstas presentes a lo largo y ancho de toda la región.⁹⁵

Se podría señalar que dicha expansión es producto de ese acercamiento innovador, que en muchos sentidos tuvo la Iglesia a través de sus laicos, sacerdotes y religiosos(as) hacia el pueblo pobre, entablando un diálogo de adultos con ellos. Ya los obispos en Medellín 1968 habían hablado de la necesidad de una Iglesia comunitaria cercana al pueblo, con la intención de crear un núcleo de vida común para fomentar una evangelización a partir de las condiciones reales de éste, donde la fe, esperanza y caridad adquirieran pleno sentido. De hecho, la idea de que la Iglesia se acercase al pueblo, o mejor aún, que la Iglesia se hiciera pueblo al fundirse con esa masa anónima de oprimidos y explotados, implicaba desde la perspectiva eclesial, el regresar en cierta forma a los orígenes de la Iglesia, ésta no era la institución que hoy conocemos, sino una comunidad en medio del pueblo. Aquella es considerada la verdadera Iglesia, la Iglesia que nace del pueblo, lo cual dicho con una expresión de Leonardo Boff, es promover una auténtica "eclesiogénesis", algo que tiene un pleno sentido sociológico, porque la célula que aglutina a la comunidad de forma tradicional en la Iglesia es la parroquia; pero buena parte del pueblo pobre no se acerca a la parroquia por varias razones; una la lejanía geográfica, otra, la falta de una vida parroquial activa que atraiga al pueblo, una más, el hecho de que la parroquia ha permanecido hasta nuestros días como centro de reunión social más que de vida espiritual sólida y liberadora.

Por otro lado, la parroquia por lo general se ve inmersa por las relaciones que guarda con los grupos de poder cercanos a ella y finalmente, porque en la parroquia la masa de individuos se diluye, se aliena, se hace cada vez más anónima y se reduce el contacto comunitario, en tanto que las pequeñas comunidades fomentan el crecimiento espiritual no sólo personal, sino común.

⁹⁵ Cfr. Phillip Berryman, "Un nuevo modelo de Iglesia" en *Teología de la Liberación*, Siglo XXI, México, 1989, pp.61-75.

Favorecen el diálogo, el encuentro, permiten vivir la fe y los problemas cotidianos de la vida en un acompañamiento a más de permitir la manifestación libre de las inquietudes de los miembros de dichas comunidades propiciando en ellos un comportamiento más analítico, reflexivo y crítico. Las comunidades eclesiales de base fueron una respuesta adecuada a las condiciones y expectativas de desarrollo de la Iglesia Latinoamericana.⁹⁶

Cabe señalar que el principal destinatario de este movimiento es el pueblo pobre, los miembros de éste se han integrado y respondido a la organización eclesial. De hecho, este tipo de comunidades no se han arraigado entre las clases medias y altas que apelan a otro tipo de grupos, como los "grupos de jóvenes", "grupos de encuentros matrimoniales" y "renovación carismática" entre otros los cuales muchas veces tienen un impacto más de convivencia social que de compromiso con la justicia social cristiana.

Así, han sido los pobres los que han sentido la necesidad de reunirse y compartir sus experiencias espirituales y materiales en torno a una fe con la intención de que su testimonio y su práctica, en medio de expresiones, tradicionales y populares, propias de estos grupos, les permitan transformar no sólo su vida espiritual, sino también sus condiciones de vida material a través de proyectos comunitarios y solidarios. Al respecto, cabe señalar que en general la Iglesia ha visto la religiosidad popular con su mezcla de magia, sincretismo y a veces de idolatría, como una manifestación propia del pueblo que es tolerada con intenciones de control y manipulación de estos grupos; aunque estas expresiones muchas veces no coincidan con la verdadera fe y la práctica de la misma. No obstante la Teología de la liberación se orienta al redescubrimiento y sobre todo, revaloración de los aspectos positivos de la religiosidad popular; busca entender ésta como parte de una forma de vivir y pensar, es decir, como una manifestación de la cultura de resistencia de los pobres, producto de la situación de miseria y

⁹⁶ Leonardo Boff ha dedicado varios trabajos a las CEB's, entre ellos se puede consultar *Eclesiogénesis*, Santander, Sal Terrae, 1982 así como *Y la iglesia se hizo pueblo*, Santander, Sal Terrae, 1986, dedica un extenso análisis al papel concientizador y liberador de las CEB's.

explotación que padecen; de ahí que las prácticas del catolicismo popular permitieron a la gente darle sentido a su vida en medio de condiciones adversas desesperantes y desesperanzadoras. Es el rescate de la religiosidad, no para aniquilarla, sino para situarla en su justo lugar y que ha permitido a la Iglesia acercarse al pueblo para comprenderlo, entenderlo antes de reorientar su visión de Dios y del mundo tratando de llegar a una actitud crítica.⁹⁷

Las comunidades eclesiales de base, además de ser un movimiento eclesial de fuerte arraigo en Latinoamérica, constituyen un nuevo sujeto colectivo de transformación eclesial y social. En principio revolucionan las prácticas tradicionales buscando situarse en un proceso de emancipación espiritual y material, de hecho, constituyen un elemento importante entre los movimientos de emancipación popular en la región. En ellas se busca de forma concreta e inmediata la construcción de un nuevo trato que rescate en la vida social la justicia, la igualdad, el diálogo, común-uniión, sentido crítico, reflexión, etcétera. Estas comunidades a pesar de que han tenido un buen desarrollo, no constituyen ni siquiera el 50% de la organización eclesial en América Latina, no obstante han logrado influir tanto en la vida de la Iglesia, como en todo el tejido social latinoamericano, al propiciar una mayor conciencia individual y social entre sus miembros, lo cual ha transformado su sentido y visión de la vida, creando un espíritu de comunidad, de ayuda y apoyo, comprometiéndolos en un proyecto que busca despertarlos, emanciparlos, propiciando mejores condiciones de vida.

En este sentido, las comunidades eclesiales de base son núcleos en donde se puede experimentar la democracia popular y tratar de construir una organización comunitaria y social más consecuente con el evangelio y la práctica cristiana, así como con la vida social. Es cierto que la realidad Latinoamericana es plural, compleja, heterogénea, pero la vivencia de estas comunidades y su relación con el cuerpo social latinoamericano siempre ha estado orientado a la transformación de

⁹⁷Cfr. Juan José Tamayo "Comunidades de Base" en Floristan, Casiano y Juan José Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, pp.191-192.

las condiciones de vida, primero de la propia comunidad y después de la sociedad, su orientación liberadora a partir del propio pueblo pobre, que se hace responsable de su propio crecimiento y desarrollo. Esto es un elemento innovador dentro de las prácticas comunitarias en el continente.⁹⁸

El simple hecho de permitir un contacto más directo entre sus integrantes favorece el desarrollo de las relaciones interpersonales creando un grupo homogéneo, no sólo por la fe, las costumbres y las tradiciones, sino porque también comparten las condiciones de miseria y opresión buscando una reformulación de su propia existencia, lo cual favorece la corresponsabilidad y le da sentido a la vida buscando constantemente la transformación, el cambio, a través de una lucha social y política que se traduce en acciones concretas. La comunidad en sí misma constituye "un espacio emancipado" que busca un cambio radical en la organización social de acuerdo con la fe cristiana, en ellas sus miembros han ido descubriendo no sólo un nuevo sentido de su fe y práctica religiosa, sino las contradicciones, tanto eclesiales como sociales que limitan su desarrollo. En este sentido aprenden y conocen con sentido crítico que su situación tienen un origen material, producto de las contradicciones sociales, desenmascarando las visiones alienantes que las clases dominantes les han impuesto como causa de su miseria.

Las CEB's para abreviar, aparecieron y crecieron de forma más intensa en lugares donde las condiciones de miseria y explotación eran más grandes y donde las condiciones de vida eran realmente inhumanas (zonas rurales y urbanas cuyo nivel de marginación es escandaloso) por lo que las redes de supervivencia social constituyen un proyecto comunitario que fortalece la unidad del grupo y permite la consolidación de la comunidad.

Esta nueva forma de unión social con un sentido liberador, intenta poner fin a una actitud paternalista por parte de los clérigos con sus feligreses, ahora son

⁹⁸ Clodovis Boff, *Comunidades eclesiales de base y prácticas de liberación*, Bogota, Indo American Press Service, 1981, pp.19-25.

compañeros y se desempeñan más como asesores y guías pero respetando el criterio y decisión de la comunidad, es más, el número de comunidades eclesiales de base, cuentan con la guía de un sacerdote, religioso o monja es mínimo; la mayoría es coordinada por agentes de pastoral o por miembros de la misma comunidad que se han capacitado para tal tarea.⁹⁹

Lo anterior nos lleva a plantear el verdadero carácter de dichas comunidades. En principio estamos hablando de comunidades que constituyen parte de la iglesia católica, lo cual les da un carácter eclesial. Sus miembros se encuentran reunidos en torno a su fe, son la base del pueblo y representan un acercamiento de la gran Iglesia hacia el pueblo. Ahora bien, la fe en Jesucristo y en su práctica revela a un Jesús que vivió predicando justicia, igualdad, comunión, solidaridad entre los hombres no sólo a nivel de las creencias religiosas sino en torno a los problemas cotidianos. De acuerdo con este discurso Jesús era el primero en saber de necesidades concretas como el alimento, la vivienda, el vestido¹⁰⁰ y experimentó en carne propia la opresión, de hecho fue crucificado por los poderosos, los cuales enmascararon sus fines político-religiosos y le consideraron blasfemo por cuestionar y criticar a los opresores; Jesús procuró un reino de justicia para todos, por lo tanto el cristianismo no puede vivirse y practicarse a solas, de forma individual, tiene que ser de forma comunitaria y a favor de quienes han sido empobrecidos por un sistema injusto. Por lo que un buen cristiano bajo este esquema, tiene que rescatar no sólo el contenido íntimo de su fe, sino también el sentido social de ésta y que se manifiesta en un compromiso socio-político que ayude a transformar las relaciones sociales, dándoles un contenido cristiano.

Un cristiano realmente convencido de su fe no puede ser aliado de una situación de opresión e injusticia, tiene que buscar un cambio alternativo para modificar las estructuras alienantes y abusivas que destruyen la vida de los pobres, eso no es

⁹⁹ Carlos Alberto Libanio (Fray Betto), *Lo que son las comunidades eclesiales de base*, Bogotá, Indo American, Press Service, 1981, pp.12-18.

¹⁰⁰ Un ejemplo al respecto es la parábola de "la multiplicación de los panes", *Cfr. Lucas 9:10-17*.

otra cosa que un compromiso social que se deriva de una fe madura que intenta volverse práctica para no alienarse.¹⁰¹

En las comunidades se intenta hacer madurar a sus miembros en su fe y concederles la oportunidad de asumir sus propios retos reconociendo que son portadores de un saber y una experiencia; su fe es producto de la experiencia con la divinidad y no de tratados teológicos, su conocimiento de la vida social, política, económica, se deriva igual de su vivir y no de las lecturas y sesudas reflexiones del intelectual, por lo que en las comunidades no se trata de controlar sino de orientar y sobre todo dejar que sean los propios miembros los que asuman una posición producto de una reflexión propia; las lecturas bíblicas son el fundamento principal de su reflexión, constituyen el modelo para a partir de éstas orientar la vivencia práctica de esa fe. El nivel de conciencia es producto de un proceso crítico en donde cuestiona su realidad y las condiciones que la generan, encuentra que dicha situación no puede ser designio divino y por lo tanto hay que cambiar dichas circunstancias. Las comunidades encuentran en nuestros actuales sistemas políticos y económicos, datos y, hechos que van en contra de su fe y de lo que Dios espera del ser humano, encuentran en el capitalismo salvaje y sus secuelas, el causante de la pobreza y miseria de muchos y la riqueza y bienestar de unos cuantos, en ello como dice Boff: "No hay en esta perspectiva marxismo, sino sencillamente evangelio leído en el contexto de las innegables opresiones"¹⁰²

De esta forma las comunidades van creando un foco de conciencia crítica, de denuncia y resistencia, las cuales se articulan con otras comunidades en busca de una movilización popular que propicia cambios concretos para mejorar su nivel de vida. Así, el quehacer comunitario genera una actividad político-social orientada al bien y mejoría de todo el pueblo, lo cual no implica que las comunidades se vuelvan asociaciones políticas con fines partidistas, sino que en el más puro sentido rescatan la noción de política como una serie de acciones orientadas al

¹⁰¹ *Ibid.*, p.29-33.

¹⁰² Leonardo Boff, *Y la Iglesia se hizo pueblo...Op. Cit.*, p. 99.

bien común. El que algunos miembros de éstas, se sumen a una asociación, grupo o partido, responde a una vinculación personal la cual va más allá del carácter religioso esencial de éstas.

Ahora, si bien las comunidades permiten gestar un nuevo proyecto de evangelización, el principal reto es luchar contra la ignorancia, la gente desde este enfoque debe conocer, tomar una decisión basada en saberes y experiencias, mediante una reflexión madura, el acompañamiento de todos los miembros, el compartir sus perspectivas conduce a una síntesis de experiencias y conocimientos que nutren su desarrollo.

Cabe señalar que en su composición están constituidas por familias enteras del mismo barrio, caserío, etcétera, que se reúnen para compartir la fe. Participan hombres, mujeres, jóvenes, ancianos. Todos participan, a todos se escucha, es quizá el único espacio social donde su palabra es escuchada y respetada. A veces no asiste la familia completa por lo que también pueden formarse comunidades combinadas entre familias completas y algunos o algún miembro de otras, o por grupos de señores, amas de casa, etcétera, la organización es flexible.¹⁰³

Las comunidades eclesiales de base lo son, porque dan soporte, fundamento, principio esencial. En la base se encuentra el pueblo pobre, desposeído, aquellos que no tienen poder, posesiones, ellos constituyen la base de la sociedad y de la Iglesia y por lo mismo afectan e influyen en los demás niveles de la estructura social.

Pueden colaborar y formar parte de estas comunidades, laicos de otros niveles sociales, obispos, sacerdotes, en la medida en que cumplen tareas de orientación y animación, y sobre todo sean capaces de adaptarse y compartir su vida y su fe desde la perspectiva de los pobres.

¹⁰³ Carlos Alberto Libanio (Fray Betto), *Lo que son...Op. Cit.*, pp. 34-36.

Las comunidades son eclesiales porque conforman una unidad eclesial, comparten la fe y sus prácticas. Como unidades eclesiales anuncian y denuncian a partir de su perspectiva cristiana las injusticias sociales, los abusos, la violencia y explotación de que son objeto y buscan ante ello acciones concretas de liberación. Son comunidades porque en ellas se intenta vivir un verdadero acompañamiento, una unión fortalecida porque viven en una misma zona, padecen los mismos problemas, son vecinos, compañeros, desempeñan actividades similares, se identifican y forman una común-unió¹⁰⁴. De ahí que dichas comunidades vinculen lo eclesial y lo social constituyendo un experimento interesante de movilización popular.

La forma de trabajo es simple, se reúnen como lo mencionamos, grupos, familias, para conocer y reflexionar sobre la escritura, a partir de ésta, surgen diversos servicios o actividades que nutren la vida comunitaria y permiten una colaboración solidaria entre sus integrantes. La lectura bíblica sirve no sólo para conocer su fe, sino para desencadenar un diálogo profundo sobre lo que dicha lectura implica y quiere significar para su vida cotidiana por lo que la comunidad trata de identificar en las lecturas, pasajes, parábolas, ejemplos claros que dirijan su actuar, así encuentran que Dios quiere la justicia, la igualdad, rechaza la muerte, la explotación y opresión, defiende a su pueblo, lo libera, da la vida por él y se compromete en un acompañamiento solidario no paternalista ni proteccionista. Tratan de analizar lo que la divinidad quiere de ellos, lo que Jesús haría en una circunstancia como la que ellos experimentan, buscan el sentido y tratan de dar una expresión concreta a su fe y religiosidad.

El método que utilizan tiene un profundo carácter dialéctico y tiene su origen en las escuelas populares emanadas de la propuesta de Freire y se basa en tres pasos básicos: ver-juzgar-actuar. En un primer momento confrontan la lectura bíblica con su propia vida, más adelante descubren; analizan el porqué de sus condiciones de vida, juzgan y critican y finalmente intentan plantearse acciones concretas que

¹⁰⁴ Leonardo Boff, *Y la Iglesia...* Op. Cit., pp. 121-122.

transformen su existencia, lo cual propicia la movilización y la lucha por reivindicaciones tanto al interior de la propia Iglesia como en el aspecto social, político, económico y cultural pero no acciones grandes y por lo mismo complejas y abstractas, sino acciones que reporten un beneficio inmediato¹⁰⁵, como sería solicitar un dispensario, organizar despensas para los más pobres de la comunidad, solicitar servicios de luz, drenaje, escuelas, campañas de salud, etcétera.

Lo anterior les permite caer en la cuenta de que su situación es producto de mecanismos estructurales de dominación, en donde el modelo social los excluye. Todo ello visto a la luz de la fe representa (pecado social y estructural) un orden de cosas que Dios no quiere y que atentan contra la vida y la dignidad de todo ser humano y en particular de los desposeídos.

Obviamente este tipo de trabajo pastoral afecta la estructura de poder de la Iglesia e implica la necesidad de cambios en la estructura eclesial liberándola de una estructura rígida y elitista.

Las CEB's como lo señala Boff son una "verdadera eclesiogénesis". Esto es, una Iglesia que nace del pueblo, con el pueblo y no desde la elite; la estructura que se propone es horizontal, no vertical. En esta medida la fe y la praxis social se unen para alcanzar una dimensión liberadora, el pueblo asume como propia su crecimiento y desarrollo, lo cual no choca con el discurso religioso cristiano, católico, pues éste va orientado a la liberación de los pobres y oprimidos en cualquier sentido en que éstos lo sean. Esta es su interpretación más pura y exacta.

Los dominadores no les dan nada por eso se organizan y luchan, para obtener condiciones de vida más favorables, ello les acarrea persecución y muerte pero

¹⁰⁵ Cfr. Carlos Alberto Libanio (Fray Betto), *Lo que son...Op. Cit.*, pp. 19-21.

dejan de ser esa masa anónima y manipulable para convertirse en sujetos de la historia.

La participación de las CEB's en el proceso de concientización de obreros, campesinos, jornaleros, etcétera, ha sido determinante. Algunos movimientos de orientación política o partidista han intentado infiltrarse y manipularlos para sus fines. Este es un riesgo pues los oportunistas no faltan, pero el hecho rescatable es cómo la comunidad, por medio de una dinámica interna que busca la construcción de una democracia popular con la participación de todos sus miembros, logra crear en éstos una fe sólida, profunda, enraizada y comprometida con un proyecto de justicia y libertad, emanado del proyecto divino. Aquí la política busca el bien común, no la manipulación, fomenta el diálogo y propicia la reivindicación social del grupo, por ello es un movimiento emancipador que vive una mística religiosa, la cual da sentido a sus tribulaciones y luchas. La praxis que en ellas se gesta proporciona una lectura de Dios y de la vida desde los pobres.

En esto el discurso de la Teología de la liberación es determinante, ya que da los rudimentos necesarios para cuestionar su entorno a partir de un Dios encarnado en situaciones históricas, políticas y sociales concretas, motivando una religiosidad con contenido y no ritos vacíos y abstractos, desligados de la realidad que vive el pueblo. El "ver" como primer paso metodológico, por parte del pueblo, implica la lectura atenta de la escritura unida a la "mediación socio-analítica". El momento de "juzgar" intenta discernir sobre las causas del pecado, la miseria y la opresión a la luz de la fe y el designio de Dios. El "actuar" es la movilización producto de la fe que permite tomar acciones concretas en contra de un orden injusto e inhumano, dicha acción es intra-ecclesial y extra-ecclesial.

Las comunidades están en constante desarrollo, no se detienen en un solo punto de reflexión bíblica. Tampoco lo hacen en torno a un solo problema social o político, crecen y avanzan en su reflexión y en su práctica, la finalidad es que el discurso religioso sensibilice la conciencia popular y los motive a asumir su propio

destino a través de acciones inmediatas, la Iglesia se convierte así en un espacio no sólo de fe, sino también de organización y movilización. Las comunidades, como dice Fray Betto, "evangelizan la política" contribuyendo a establecer nuevos criterios de convivencia social y participación democrática en búsqueda de su liberación. El éxito de estas comunidades ha venido decayendo como producto de las estrategias de los grupos neoconservadores de la Iglesia, por lo que después de la reunión de la IV CELAM en Santo Domingo 1992, la estrategia ha sido reducir las y si es posible desaparecerlas por considerarlas foco de conflicto y de rebelión, lo cual en mi opinión rebela la actitud reduccionista que intenta separar la fe de un compromiso social y político en la búsqueda de un cambio social. Sin embargo, dicha estrategia ha tenido éxito ya que actualmente se encuentran bastante debilitadas.

2.6. EL USO DEL ANÁLISIS MARXISTA EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: LA MEDIACIÓN SOCIO-ANALÍTICA COMO RECURSO PARA LA COMPRENSIÓN Y CONCIENTIZACIÓN.

Cualquier disciplina requiere de un cuerpo de conocimientos que ordenados, planeados de forma racional y metódica permitan un análisis serio y concienzudo de los puntos o elementos de su interés. Incluso los propios recursos de una disciplina muchas veces no son suficientes para explicar un determinado fenómeno, es por ello que requiere ser un sistema abierto a los aportes de otras áreas del conocimiento que permitan una visión más clara, completa y ordenada sobre la realidad.

Tal es el caso de la Teología de la liberación, la cual constituye una reflexión seria sobre Dios desde la realidad latinoamericana, para que ésta pueda leerse a partir de situaciones concretas; con un discurso no solo místico, sino también práctico,

en la medida en que la contemplación de Dios se transforma en la puesta en práctica de su voluntad. Esto es hablar de Dios y sobre Dios en circunstancias concretas. Como señala Gustavo Gutiérrez:

...el desafío que se plantea en América Latina es como encontrar un lenguaje sobre Dios que nazca de la situación y sufrimientos creados por la pobreza injusta en que viven las grandes mayorías....pero que al mismo tiempo sea un discurso alimentado por la esperanza que levanta un pueblo en lucha por su liberación.¹⁰⁶

La Teología de la liberación intenta ser ese discurso, pero sin perderse en reflexiones estrictamente místicas y conservar su carácter como discurso sobre la fe, sino también como discurso crítico coherente, real, científico, que nace de la fe en condiciones de miseria y opresión, ha recurrido al instrumental de las ciencias sociales para lograr una visión más cabal y completa de la realidad en que vive el pueblo al que quiere hacer llegar ese proyecto de la divinidad en torno a la vida y la liberación.

En este sentido vivir y practicar la fe en América Latina desde la Teología de la liberación, es hablar y dar testimonio de la pobreza y miseria en que vive la gran parte de su población, lo cual implica recurrir a descripciones e interpretaciones que permitan mediante un análisis social serio, un conocimiento claro, el cual conlleva un examen crítico que explique la realidad de forma más adecuada, sin adornar ni mitificar una situación a todas luces opresora.

Es así como la Teología de la liberación, sus teólogos y partidarios se dieron a la tarea de gestar una reflexión que constituyera una nueva conciencia que facilitara el camino hacia la madurez de la fe y sobre todo, su puesta en práctica. De esta forma, el lenguaje liberador propio de la escritura y de la mejor tradición católica cobró con este movimiento un verdadero sentido más allá de meras palabras y buenos deseos, la búsqueda de la liberación se volvió revolucionaria, transformadora y propositiva. Por ello, la Teología de la liberación desde el

¹⁰⁶ Gustavo Gutiérrez, "Teología y ciencias sociales" en *Cristianismo y Sociedad*, México, No. 84, 1985, p.51.

comienzo surgió como una lectura de la fe a la luz de urgentes problemas, el marco de interpretación de éstos partió en un principio de los propios recursos de la Teología, como la escritura, el dogma, la tradición, reflexión, así como del apoyo de aquellos aportes valiosos de las ciencias humanas y sociales. Esta Teología parte de que el análisis de la realidad, el compromiso adquirido ante ésta es lo que da coherencia al pensamiento teológico y no al revés (como suele hacerlo la Teología tradicional europea y norteamericana). Y es que esta Teología intenta no sólo hablar de liberación, sino ser liberadora en sí misma, enfrentando su realidad y tratando de crear estructuras más justas.

La forma como la Teología de la liberación asumió el instrumental de las ciencias sociales fue innovador en América Latina, ya que lo hizo de forma crítica y analítica a partir de un mundo de pobreza. No obstante no era la primera vez que se recurría al instrumental que aportan otras disciplinas. Ya en la antigüedad la Teología ha recurrido a los aportes de la ciencia que permiten encuadrar mejor su reflexión. Así, Agustín de Hipona echó mano de Platón, Tomás de Aquino de Aristóteles, que en su tiempo era rechazado por la Iglesia, en nuestro tiempo la Teología ha recurrido a los aportes de las ciencias sociales del siglo XX, a la psicología, antropología, sociología, ciencia política, economía, para situarse en el mundo y renovar su presencia en él. Esto significa que en efecto la Teología en su diálogo con un mundo secularizado, no es una disciplina autónoma sino al contrario, busca nutrirse de otros campos del conocimiento, se apoya en los elementos que las ciencias humanas y sociales le proporcionan. En este sentido, la Teología de la liberación es una Teología de la realidad propia de América Latina.

En sus comienzos la Teología de la liberación se apoyó para su análisis en la Teoría de la dependencia para intentar comprender la realidad social del continente, no obstante se abandonó esta interpretación porque no daba soluciones concretas que pudieran transformarse en acciones para mejorar las condiciones de vida de los pobres. La pobreza es una condición que desde el

punto de vista sociológico implica un severo conflicto social que afecta la estabilidad y desarrollo de la región y que amenaza con convertirse en una bomba de tiempo que propicia tensiones y conflictos; situación que para la Teología de la liberación representa “el pecado social” y un orden de cosas que no va con lo que Dios quiere y espera de su comunidad de creyentes.

Ante esto la Teología de la liberación buscó un instrumental más crítico, analítico, y propositivo y lo encontró en el marxismo, en algunos aspectos del materialismo histórico, hecho que en nada afecta el carácter de reflexión sobre la fe y en la fe que esta Teología hace, pues dichos aportes constituyen lo que se ha dado en llamar mediaciones socio-analíticas, las cuales permiten un contacto y una visión más clara de la realidad, pero guardando la sana distancia y respeto por los campos propios de cada una de estas disciplinas. De hecho, recurrir al materialismo histórico no es algo extraordinario y fuera de lo común, si tomamos en cuenta que a gusto o disgusto de muchos, las ciencias sociales contemporáneas se han visto influenciadas por el punto de vista de Marx, incluso teóricos opuestos a Marx recuperan sus aportes y algunos de ellos los asimilan sin ser marxistas por ello. Así la influencia del marxismo por más que se quiera negar es notoria y su presencia ha sido útil en la medida en que nos permite una interpretación más completa y cabal de la realidad latinoamericana. Al respecto Gustavo Gutiérrez señala:

Las alusiones a Marx y a ciertos marxistas y la consideración de sus aportes en el campo del análisis social y económico son frecuentes en el mundo social contemporáneo, incluso en la Teología..... no se trata de una eventual aceptación de una ideología atea. En esta posibilidad estaríamos fuera de la fe cristiana y no en una cuestión propiamente teológica..... Así los aportes del análisis marxista deben ser colocados y criticados en el horizonte de las ciencias sociales. De otro modo se hipertrofia su contribución, tanto de sus defensores como por sus detractores.¹⁰⁷

Lo anterior muestra que se recurre al análisis marxista, no por la identificación o por una desviación teológico-doctrinal, que defiende una postura materialista y

¹⁰⁷ Gustavo Gutiérrez, *Op. Cit.* p.55.

atea que niega la fe, sino como una herramienta eficaz para racionalizar y comprender lo que pasa en nuestros países a fin de modificar esa realidad a la luz de la fe y de cómo se vive en nuestra región.

En el discurso de la Teología de la liberación se reconoce que el cristianismo en América Latina no es solo una fuerza religiosa, mística, sino también una fuerza social. En este sentido el cristianismo como fuerza social debe optar por una condición de vida más cristiana para el pueblo, es decir, más justa; el uso de mediaciones socio-analíticas permiten entender lo que pasa en la realidad de forma práctica.

La opción por los pobres de la que hablamos anteriormente, exige al discurso teológico tener instrumentos de análisis viables que permitan una reflexión adecuada. Dicha reflexión surge de la praxis, por lo que necesita un instrumental teórico para nutrirse, una lectura encaminada a la liberación requiere de medios, herramientas que expliquen de forma certera la realidad. En esa medida la Teología de la liberación acepta de forma crítica, reflexiva y selectiva, algunos aportes del materialismo histórico como crítica sobre el funcionamiento político, económico e ideológico de la sociedad capitalista, sus luchas y conflictos en oposición a la visión funcionalista y desarrollista de la realidad latinoamericana¹⁰⁸, pero rechaza el materialismo dialéctico como doctrina filosófica, dogmática, materialista y atea al igual que en su momento Santo Tomás de Aquino supo discernir qué aspectos retomar de Aristóteles y cuáles rechazar independientemente de que este último haya sido ateo.

En efecto, la Teología de la liberación utilizó no todo el instrumental teórico del marxismo, sino ciertos aspectos que son válidos y que explican mejor, que cualquier otra interpretación, la realidad latinoamericana; el materialismo histórico deja bien claro que la desigualdad, la miseria, la opresión, no es natural, ni

¹⁰⁸ Cfr. Enrique Dussel, "Teología de la liberación y marxismo" en *Mysterium Liberationis*, Vol. I, Madrid, Trotta, pp. 127-132

voluntad divina sino que son producto de los hombres, su egoísmo y su ambición de poder. Es algo que la Teología de la liberación lee a la luz de la fe y traduce como pecado. En ello como podemos apreciar, no hay incompatibilidad con la fe y mucho menos un "Marx cristianizado" o una Teología infiltrada de ateísmo. La validez que la Teología de la liberación da a ciertos aspectos del marxismo (como son la apropiación de un plusvalor por parte de la burguesía, la explotación en el sistema capitalista, la violencia y represión del mismo, la lucha de clases que esto genera, entre otros aspectos), se basa en la concordancia con la praxis en que se funda y desarrolla. Por lo cual de ningún modo se puede decir que, la Teología de la liberación sea marxista, afirmarlo es leer y analizar las cosas fuera de contexto; es satanizar con tintes torpes e interesados, cosa que desgraciadamente no se puede evitar, dado que hay muchos interesados en ver algo que no hay, por ejemplo, Pablo VI y Juan Pablo II han sido dos papas que conocen y manejan muy bien el instrumental marxista, incluso lo llegan a citar a veces para expresar su opinión al respecto o para explicar su funcionamiento, clasificación, etcétera,¹⁰⁹ y no por ello, son ateos o marxistas; sin embargo a veces las clases altas, los políticos de nuestros países e incluso algunos miembros de la misma iglesia, como en el caso de El Salvador, son tan obtusos, ignorantes y fanáticos que llegaron a considerar que el propio Pablo VI era comunista por una lectura equivocada que hicieron sobre su encíclica "Populorum Progressio".¹¹⁰

Así los teólogos de la liberación usaron del marxismo una serie de conceptos y categorías que son válidos e innegables para el estudio de la opresión del pobre (proletariado); la lucha de clases, que por cierto Marx, no inventó. Está ahí como un hecho concreto, independientemente de la interpretación que se le de a éste y en ningún caso los teólogos de la liberación han sido promotores de la lucha de clases, más bien han sido testigos y víctimas de la misma, tanto en la vida social como en la vida eclesial. Por lo que el uso del aparato conceptual marxista

¹⁰⁹ A este respecto puede revisarse como ejemplo, de Pablo VI, Exhortación apostólica "Octogésima Adveniens", 1971 y de Juan Pablo II, la Carta encíclica "Laborem exercens", 1981.

¹¹⁰ Cfr. Jon Sobrino, *Compañeros de Jesús, el asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños*, Santander, Sal Terrae, 1989, p.19.

obedece a la necesidad de un diagnóstico lo más apegado a la realidad, pero no es una Teología atea o marxista; es más, en la Teología de la liberación no sólo se toman en cuenta los aportes marxistas, sino todos aquellos que permitan una visión y comprensión clara y científica de nuestra realidad, como fueron en su momento los aportes de Xavier Zubiri en el trabajo filosófico y teológico de Ignacio Ellacuría, por citar un ejemplo.

Ahora bien, la Teología de la liberación no puede hacer a un lado a las mediaciones socio-analíticas, so pena de volverse una reflexión, un discurso y una práctica vacía y descontextualizada. Esto es lo que le da un pleno valor como disciplina seria que permite, desde la perspectiva sociológica, hacer un análisis igualmente serio de sus aportes al proceso de cambio social en Latinoamérica, como lo señala Raúl Vidales:

La Teología de la liberación no puede renunciar al esencial soporte en términos de mediación socio-analítica que le vienen de las Ciencias sociales, económicas y políticas; y como en estos terrenos no hay ciencia neutra, la reflexión teológica tiene que discernir y optar por aquellas que se ligan a los proyectos y construcción de sociedades más libres y justas....El lenguaje de la Teología de la liberación es siempre un lenguaje situacional, lenguaje articulado con los procesos de liberación. Este lenguaje por un lado enjuicia y por otro provoca a la transformación de una realidad inhumana en cuanto injusta.¹¹¹

Es importante señalar, que en buena medida el contacto entre la Teología de la liberación y el Marxismo se dio en un diálogo no exento de tensiones entre cristianos y marxistas, a lo largo de las décadas de 1960-80 en América Latina. Cristianos y marxistas llegaron a converger en ciertos propósitos comunes, aunque las acciones de cada uno de éstos hayan sido distintas. Ambos lucharon por una sociedad más justa e igualitaria, ambos ubicaron a los pobres (campesinos, indígenas, proletarios) como sujeto histórico central de su discurso, convirtiendo el pueblo oprimido en foco de atención. Este diálogo se da a nivel mundial, pero en Latinoamérica la búsqueda de un orden más justo permitió unir demandas y crear movimientos, que sin afectar o atentar contra la fe, se

orientaron por la propuesta socialista como vía para una sociedad más justa y solidaria. Podríamos mencionar como ejemplo, el movimiento de "cristianos por el socialismo":

Los teólogos autores y militantes del sector radical de la Iglesia Latinoamericana concuerdan en que la racionalidad del materialismo histórico les provee el instrumental científico necesario para desideologizar la realidad y entenderla objetivamente, para realizar la crítica necesaria a las ideologías y prácticas sociales de los cristianos, en un proyecto histórico, teórico-estratégico (científico) de transformación de la sociedad, para hacer viable la construcción del reino de Dios en la tierra.¹¹²

Como conclusión, considero que la utilización del marxismo por parte de la Teología de la liberación no es más que un recurso metodológico de carácter secundario, el cual es aprovechado de forma selectiva y crítica para tratar de tener un conocimiento más claro de la realidad latinoamericana. Una revisión sería de su producción editorial da cuenta de que el instrumental marxista utilizado es mínimo, en ésta se hace uso de otros teóricos y corrientes. En cuanto a su práctica concreta en las comunidades cristianas, de ninguna manera se puede acusar a este movimiento de promover la violencia y la lucha de clases; al contrario, lo que hacen es denunciar su existencia con la intención de superar esta situación.

El nivel con el que algunos grupos cristianos en la región se hayan involucrado con el marxismo o con el socialismo, en tanto ideologías partidistas, tiene que ser analizado como casos particulares y no por ello hacer un juicio generalizado en donde se descalifique en su conjunto a este movimiento teológico como producto de la mera infiltración marxista de los años 1960-80 en la región, lo cual aparte de ser una visión bastante reduccionista, tiene la clara intención de desprestigiar los aportes de esta Teología, haciendo aparecer a sus partidarios como militantes de la violencia y el terrorismo; "comunistas y herejes"; tal como los han querido ver los grupos de centro derecha y ultraderecha, tanto al interior como al exterior de la

¹¹¹ Raúl Vidales, "La Teología de la liberación, una opción histórica" en *Cristianismo y sociedad*, No. 84, México, 1985, p. 71.

¹¹² Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Puerto Rico, Huracán, 1989, p. 226.

misma Iglesia, quienes a su vez se ven influidos por los valores del sistema capitalista neoliberal, tecnocrático y globalizador.

2.7. LA ACTITUD DEL MAGISTERIO Y LA JERARQUÍA ECLESIASTICA ANTE EL DISCURSO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.

Este apartado es fundamental para conocer cuál ha sido la posición, tanto del Magisterio como de la Jerarquía eclesiástica, en torno a la Teología de la liberación. De entrada considero importante aclarar algunas cuestiones, como: ¿qué es el Magisterio de la iglesia?, por Magisterio de la Iglesia o eclesiástico, vamos a entender la enseñanza oficial de la iglesia plasmada en documentos con carácter oficial, como son los documentos conciliares, los documentos de las distintas congregaciones romanas; las encíclicas, constituciones, exhortaciones, instrucciones escritas por los papas; los documentos emanados de las distintas Conferencias episcopales. Es decir, todo el cuerpo de documentos en los que la Iglesia de forma oficial se manifiesta alrededor de una serie de cuestiones de importancia para la fe, para el desarrollo de la misma en el mundo. Cabe aclarar que no todos los documentos tienen la misma importancia, por lo que no es válido juzgar con el mismo valor cualquier documento. Tampoco es válido incluir como parte del magisterio las declaraciones personales y aisladas de algunos cardenales, obispos, superiores religiosos, teólogos, etcétera, pues son puntos de vista muy particulares y no poseen el mismo rango.¹¹³

Por otro lado, cabe señalar que el Magisterio no es igual que la Jerarquía eclesiástica, ya que esta última se refiere a los mandos medios y altos con los que la Iglesia desarrolla su función de organización y administración de la fe y de la comunidad cristiana, tanto en cuestiones espirituales como materiales. Tratándose de la Iglesia católica, la Jerarquía tiene un papel fundamental; a ella pertenecen

¹¹³ Cfr. Felicísimo Martínez Díez, *Teología latinoamericana y Teología europea. El debate en torno a la liberación*, Madrid, Paulinas, 1989, pp.160-162.

sobre todo los obispos, los cardenales y por supuesto el Papa. Si bien ocupan posiciones de privilegio y poder sobre otros sectores de la Iglesia, sus perspectivas personales sobre alguna cuestión no se torna oficial, sólo la colegialidad, siguiendo la tradición apostólica, da el carácter de Magisterio.

Hechas estas aclaraciones, podemos plantearnos el meollo de la cuestión que nos ocupa. Es cierto que la Teología de la liberación, ha sido desde su inicio, un tema polémico tanto para el magisterio como para la Jerarquía, por la confusión, el radicalismo, las imprecisiones de ambos bandos y sobre todo, el miedo por parte del Magisterio y la Jerarquía de corte conservador de que esta Teología deje de serlo, para convertirse en un discurso profano y secularizado en torno a cuestiones políticas, económicas y sociales, y lo peor, de corte marxista, que deje de lado la auténtica reflexión teológica. Ya el propio Gustavo Gutiérrez advertía en su libro *Teología de la liberación. Perspectivas*, sobre el riesgo de convertir a este movimiento teológico en algo vacío y alejado del evangelio, si sólo se limitara a exponer una problemática de carácter material, socio-político y económico de los pueblos latinoamericanos sin la necesaria e insustituible visión de fe y de Iglesia. Algo que ha resultado confuso para los críticos de la Teología de la liberación y por eso la han atacado y cuestionado, amén de otro tipo de intereses e interpretaciones.

En este sentido la Teología de la liberación y sus teólogos han sido concientes de este riesgo y lo han tratado de evitar con resultados positivos para el quehacer teológico y la praxis, o más bien, la ortopraxis cristiana, ya que el cristianismo es ante todo cuestión de práctica y no de teoría; Dios quiere obras y no buenas razones, de ello, está lleno tanto el Viejo como el Nuevo Testamento, ejemplo (Santiago 2, 14-26) "Así la fe si no tiene obras, está realmente muerta".

A partir de lo anterior podemos señalar que la actitud, tanto del Magisterio como de la Jerarquía no ha sido homogénea y generalizada en torno a la aprobación o desaprobación de la Teología de la liberación. Sin embargo, las manifestaciones

en uno u otro sentido han dado lugar a que los seguidores de las distintas posiciones traten de encontrar aspectos que avalen sus propias perspectivas y expectativas. De acuerdo con esto, sin cometer la ingenuidad de considerar que la evaluación ha sido parcial y neutral, ya que es bien sabido que la posición dominante ha sido tratar de acallar y someter el discurso de la Teología de la liberación por resultar ruinoso, no tanto para la fe, sino para los intereses conservadores y centralizados del Vaticano y otras instancias de poder en Latinoamérica, tanto eclesiásticas como políticas, en ello difiero con otros tantos del cardenal Ratzinger, quien sostuvo que la Teología de la liberación era ruinoso para la fe.¹¹⁴

No es mi intención hacer una revisión exhaustiva de los documentos del Magisterio y de las declaraciones de algunos jefes, ya que esto rebasa los alcances de este trabajo, más bien intento una caracterización general que me permita demostrar hasta qué punto la actitud del Magisterio y de la Jerarquía, contrarios a la Teología de la liberación, muestran un desconocimiento, una confusión y miedo, que no son consecuentes con la apertura, la tolerancia y el diálogo pregonado por Cristo y la misma Iglesia. Atacan a la Teología de la liberación como si fuese una herejía, a la que, con el más tético enfoque medieval desean extinguir. La Teología de la liberación y sus teólogos son para ellos un puñado de "patéticos infieles" que en su opinión traicionan a Cristo y a su Iglesia; ¿Pero de dónde surge todo esto? Veamos la relación Magisterio y Teología.

Lo que se afirma a continuación no es nuevo, pero nos da luces para entender por donde hay que rastrear esta actitud de crítica y descrédito por parte del Magisterio eclesiástico emanado del pontificado de Juan Pablo II hacia la Teología de la liberación.

¹¹⁴ Cfr. *Introducción a la instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1984, p.4. También consultar Phillip Berryman, *Teología de la liberación*, México, Siglo XXI, 1989, pp.167-181.

Tradicionalmente el Magisterio ha tenido un papel de guardián de la fe y la tradición de la Iglesia, a lo largo de la historia ha estado más dispuesto a la conservación que al cambio. Éste se preocupa por mantener un cuerpo de creencias y de respuestas a esas creencias, que permita mantener la fe y la transmisión de éstas, de generación en generación. Las verdades de fe y moral que ofrece, le hacen concebir su ideal de elemento aglutinante, regulador y guardián del buen camino y costumbres de la comunidad cristiana, preocupado por su aceptación, más no de su discusión y comprensión.¹¹⁵

Visto de esta forma, El Vaticano, las Conferencias Episcopales, los pastores (Jerarquía), están presionados por mantener a como dé lugar, la estabilidad y unidad de fe y costumbres en la Iglesia, que permita continuar a la institución su misión. Por tanto les preocupa los focos de conflicto, tensión y problemas inmediatos. Esto los acerca a un "pragmatismo, inmediatismo y hasta anti-intelectualismo cercano a la función burocrática"¹¹⁶, buscan que su enfoque se prolongue por el mayor tiempo posible, apegados a una fidelidad, en mi opinión, a veces anacrónica, pues les preocupa más la norma que la propia obra de Dios en su Iglesia; pero se entiende, son los administradores y su visión no va más allá, pero su falta de visión, perspectiva, tolerancia, diálogo, se convierte en un fuerte obstáculo para la teología. Esto no es nuevo, el Magisterio y la Jerarquía en su momento y a lo largo de la historia se han manifestado contra quienes promueven cambios en lo que ellos consideran absoluto y permanente, aunque luego acaben dando lugar a los cambios, tiempo o años más tarde. Como ejemplo, al propio Santo Tomás de Aquino se le cuestionó, por parte de la Inquisición, cuando éste adoptó a Aristóteles como fuente de apoyo para su reflexión filosófica y teológica. Otros de los casos son los de Santa. Teresa de Jesús y San. Juan de la Cruz, reformadores carmelitas, también juzgados y atacados por el Magisterio y la Jerarquía para posteriormente, adoptar sus perspectivas y canonizarlos.

¹¹⁵ Cfr. Joao Batista Libanio, *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Santander, Sai Terrae, 1989, pp. 229-235.

¹¹⁶ *Ibid.*, p.232.

El caso contrario al Magisterio y la Jerarquía en cuanto a esta actitud, predominantemente conservadora, es la Teología sólo concebida como disciplina.

La Teología se caracteriza por ser un servicio a la comunidad, a los fieles, ofreciendo elementos para una reflexión, profundización y actualización de su fe en un contexto social, político, económico, determinado; es una misión eclesial que le apuesta no a la conservación, sino a la transformación y adecuación a los nuevos tiempos, ambos Magisterio y Teología tienen un papel de servicio a la Iglesia y a los cristianos, decimos servicio y no coto privado para hacer y deshacer de acuerdo a intereses poco claros. Así la Teología se preocupa de los cambios sociales y culturales que se presentan, e intenta actualizar la reflexión y aplicación de la fe a las nuevas circunstancias, tiene como dice Joao Libanio "sensibilidad de contemporaneidad". Las preocupaciones de la Teología no son inmediatas, son a largo plazo, por eso muchas posturas y afinaciones no son evaluadas en un correcto encuadre y al no entenderse en el momento, lo más fácil es descalificarlas y qué mejor, considerarlas heréticas, desviadas y de efectos ruinosos para la fe, como diría el cardenal Ratzinger.¹¹⁷

Es un hecho que el camino y los intereses del magisterio y la Teología se han separado, aunque ambas intenten constituirse en un servicio a la comunidad eclesial. La primera conserva, la segunda adapta, adecua, transforma, cambia, para que la misma fe siga siendo vigente y le diga algo a los hombres y mujeres de hoy. En este sentido, la Jerarquía en su mayoría y sobre todo a partir de Juan Pablo II, son buenos administradores y celosos guardianes de la fe tal como la entiende el Vaticano y de los intereses políticos y sociales de la institución Eclesiástica, pero no son buenos teólogos, su reflexión es memorística y de manual. Por eso consideran a la Teología como una reflexión anti-pastoral y académica.

¹¹⁷ Cfr. Felicísimo Martínez Díez, *Teología de la liberación y ...Op. Cit.*, pp.105 y ss. Y además, Joao Batista Libanio, *Teología de la liberación...Op. Cit.*, pp.230-235.

Los pastores, la jerarquía en su mayoría, no hacen teología y eso si que es ruinoso para la fe, ya que la Teología desarrolla un lenguaje propio, autónomo, distinto al de la mera repetición de ritos, oracionales o manuales.

La Teología percibe y es sensible a los cambios sociales y culturales, busca una mejor comprensión y eso a lo largo de la historia ha acarreado condenaciones y juicios contra diversas Teologías y sus teólogos, ya que el Magisterio busca orientar y controlar el lenguaje teológico. Esto está por demás decirlo, ha sido una historia de tensiones y conflictos.¹¹⁸

Ahora bien, el Magisterio y la Teología deben de buscar caminos de encuentro y no de desencuentro. Así, le corresponde a la primera, tener la tolerancia y apertura para que la Iglesia acepte las diversas opiniones de sus miembros y no sólo los reprima y calle. Por tanto, debe promover el quehacer teológico:

... "el pluralismo teológico, sin perjudicar naturalmente la unidad de la fe, es fuerza propulsora para una comprensión más amplia e ilustrada de la misma fe..... el magisterio auténtico de los pastores necesita la ayuda técnica de los teólogos para que el juicio de la Iglesia madure más fácilmente" Pablo VI....El propio Juan Pablo II consideró: "El mismo Magisterio reconoce que los conflictos no deben impedir que los Teólogos prosigan su trabajo con espíritu de fe, esperanza y de caridad"....¹¹⁹

Esto es, propiciar el diálogo y trabajar conjuntamente, pero....¿qué ha pasado a pesar de las buenas intenciones?.

Me voy a concretar al pontificado de Juan Pablo II, en éste ha sido dominante la actitud neoconservadora; el movimiento de este pontificado da más la impresión de una involución que de una evolución. Detengámonos un poco, el Concilio Vaticano II representó, tal como lo esperaban Juan XXIII y Pablo VI un cambio, un *aggiornamento*, una apertura de la Iglesia al mundo, sin embargo, ya desde el

¹¹⁸ Cfr. Joao Batista Libanio, *Idem*, p. 233; Felicísimo Martínez, *Idem*, pp.132-139 y José Comblin, *Teología de la liberación, teología neo-conservadora, teología liberal*, Bogotá, IndoAmerican Press Service, 1988, pp.59-69.

¹¹⁹ Citados por Joao Batista Libano, *Teología de la liberación, Op. Cit.*, pp. 233-234.

mismo Concilio hubo posturas tanto conservadoras como progresistas, tanto radicales como moderadas, incluso al final del Concilio y sobre todo, años más tarde ante los resultados, algunos tradicionalistas se volvieron progresistas y algunos progresistas se volvieron tradicionalistas como es el caso del cardenal Ratzinger. Estos grupos tradicionalistas son los que constituyen el movimiento neoconservador en la Iglesia actualmente.

¿A qué se debió? los cambios a que dio lugar el Vaticano II, hizo que se enfrentaran las tendencias tanto neoconservadoras como liberales dentro de la Iglesia con sus respectivas teologías y partidarios, a pesar de que Pablo VI (quien fue el que continuó y concluyó los trabajos del Vaticano II), mantuvo una actitud abierta, progresista pero moderada; los ánimos, las actitudes se confrontaron tanto, que muchos se negaron a aceptar los cambios, como Mons. Lefebvre en Suiza; otros al no ver satisfechas sus expectativas de cambio radical abandonaron la Iglesia. Ésta perdió cientos de sacerdotes y religiosos, el miedo a la secularización fue tan grande, que los sectores neoconservadores salieron al paso para meter freno y preservar el estatus y tradición de la Iglesia, moderando y reprimiendo los cambios.

Es este sector neoconservador, el que va a promover y a apoyar la elección de Juan Pablo II, un Papa venido de Polonia, un país socialista pero católico, desconocedor del entramado de la curia romana y crítico del socialismo por su experiencia de vida en un país que era parte del modelo de dictadura stalinista en la que se transformaron los países socialistas. Así, el movimiento neoconservador se ha fortalecido y gana apoyo en la Iglesia. La restauración, como el propio Juan Pablo II denominó al proyecto de poner a la Iglesia como eje rector de la vida social y política de los católicos, se caracteriza por intentar conservar el papel protagónico de la Iglesia y su influencia mundial manteniendo una actitud tradicionalista, aferrada a la preservación de la institución eclesiástica: "El pontificado

del papa actual se integra muy bien dentro del movimiento neoconservador, su personalidad encuadra perfectamente¹²⁰

De tal suerte que es un Papa que se adapta muy bien a lo que el movimiento neoconservador busca; este movimiento ha ganado terreno y no está dispuesto a tolerar Teologías progresistas, vengan de donde vengan. Así ha juzgado y criticado a la par, tanto a la Teología de la liberación Latinoamericana, como a la Teología liberal europea de corte católico; como juzgó y castigó a Leonardo Boff o a Gustavo Gutiérrez; ha hecho lo mismo con el teólogo suizo Hans Küng o las sospechas contra el gran teólogo dominico holandés, Edward Schillebeeckx, a quien se le llamó al Vaticano para unas "cordiales pláticas" o al alemán Joseph Batist Metz, otro de los sospechosos de incurrir en desviaciones teológicas; el obispo progresista francés Jacques Galliot, fue destituido de su diócesis por sostener ideas consideradas poco ortodoxas y por criticar la política del Vaticano. Lo anterior ha hecho pensar a algunos críticos poco enterados, que la Teología de la liberación es tan sólo un subproducto de la Teología liberal europea, que en su opinión ha producido tesis erróneas y audaces que deben ser suprimidas,¹²¹ lo cual, aparte de ser una equivocación, niega el carácter original y autónomo que tiene la Teología de la liberación latinoamericana.

Lo señalado con antelación deja claro, les guste o no a los jefes y teólogos neoconservadores, que hay una lucha intestina en la Iglesia y ésta refleja no sólo posiciones teológicas, sino perspectivas políticas, económicas y sociales dentro de la misma, sobre cómo se debe conducir ésta, frente a los distintos gobiernos y sociedades nacionales, como ante organismos de carácter internacional; lo cual hace a la Iglesia víctima de una lucha de grupos y facciones que se conducen más por intereses de clase que por la caridad y fraternidad cristiana, aunque constantemente se aluda a ella para justificar actitudes necias e intolerantes.

¹²⁰ Cfr. José Comblin....*Op. Cit.*, p.15.

¹²¹ José Comblin, *Ibidem*, pp. 45 y ss.

La unidad es importante, igual que la fidelidad, pero nunca a costa de castigar y silenciar a los otros simplemente porque difieren en sus opiniones y consideraciones; sobre todo, que la Teología no surge de la nada, ni es cuestión mágica o producto de un raptó místico, en el mejor de los casos. Es ante todo, reflexión racional, profunda, analítica y seria del mensaje cristiano, en un mundo atravesado por el conflicto, la violencia, la injusticia, como es el caso de Latinoamérica. En Europa ésta obedece a otro tipo de circunstancias, dicho de otro modo, la Teología liberal europea responde al contexto europeo y la Teología de la liberación al contexto latinoamericano. Por tanto son diferentes en sus objetivos, fines y posiciones. De igual forma, la acusación en contra de ésta última por promover la secularización, la mundenización del mensaje cristiano, favorecer la guerrilla y la lucha de clases, es hablar sin conocimiento de causa, desde Europa o Norteamérica, en un contexto que ignora la situación apremiante no de vida, sino de muerte de nuestros pueblos y eso lo ha ignorado tanto el magisterio como la jerarquía cuando adoptan actitudes cerradas y violentas contra la Teología de la liberación.¹²²

Así, la actitud de crítica y rechazo al movimiento de la Teología de la liberación no es único y exclusivo como lo quieren presentar sus detractores, es parte de la avanzada y la estrategia neoconservadora en la Iglesia Católica a nivel mundial.

Concretamente, en el caso de la Teología de la liberación es a partir de 1980, que esta actitud de crítica y rechazo se empieza a convertir en dominante en la Iglesia Católica. Esto es digno de analizarse con detalle, pues revela una contradicción en la medida en que el Concilio Vaticano II género las condiciones para el desarrollo de esta Teología. A ello se suman los aportes de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín de 1968 y la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla de 1979, las cuales, a su vez, dieron a la Teología de la liberación el aval y el reconocimiento del magisterio latinoamericano y de parte

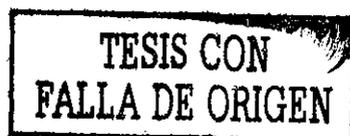
¹²² Cfr. Jorge Rafael Díaz Núñez, *La liberación integral de Jesucristo, a partir del documento de Puebla*, Suiza, Tesis de Licenciatura en Teología, Universidad de Friburgo, Mayo de 1991, pp. 39-43.

importante de la jerarquía, al ver con interés sus propuestas y reflexiones. A pesar de lo anterior observamos una regresión, una involución, y como lo mencioné, una contradicción del propio Magisterio, que coincide y no es casual, con el auge del movimiento neoconservador en la Iglesia.

Anteriormente señalamos cómo en el mismo Vaticano II había obispos a favor de los cambios y otros no. En el caso Latinoamericano, a principios de los 70, el joven ambicioso, astuto y tradicionalista obispo colombiano, Alfonso López Trujillo junto con un jesuita llamado Roger Vekemans, iniciaron un movimiento en contra de la Teología de la liberación, intentando generar un movimiento alternativo de corte neoconservador, algo que fue bien visto por los sectores neoconservadores de la Iglesia en América Latina y en el propio Vaticano. La intención era clara, mantener una Iglesia comprometida con los gobiernos nacionales y sus clases acomodadas con el fin de preservar el viejo y tradicional estatus y los privilegios de la Iglesia en la región, a costa del pueblo pobre y oprimido, promoviendo una fe y una religiosidad alejada de la realidad, vacía de la auténtica práctica cristiana y ocupada en la promoción de ritos y celebraciones de carácter popular masivo y piadoso, pero sin ningún compromiso cristiano auténtico, sólo el discurso.

Gracias a lo anterior López Trujillo logró el apoyo suficiente para apoderarse del control del CELAM* y desde ahí encabezar e ir desbaratando las iniciativas de la Teología de la liberación, incluso inició con él, el plan del Vaticano de ir sustituyendo a los obispos proclives a la liberación, por obispos de corte burocrático y neoconservador que sirvieran a sus intereses, los cuales estaban orientados a conservar una posición de privilegio y no chocar con los gobiernos y con las clases poderosas de la región, aunque éstos fuesen totalmente anticristianos y casados con un modelo tan ateo y deleznable como el capitalismo. Bastaba con el disfraz superficial de la piedad y las buenas relaciones, para que esta Jerarquía neoconservadora casi los canonizara por ser gobiernos y

* CELAM: Conferencia del Episcopado Latinoamericano.



capitalistas profundamente cristianos¹²³, como fue el caso de la dictadura de Augusto Pinochet en Chile.

Otra de las acciones de este obispo, fue desbaratar el trabajo colegiado que se llevaba a cabo en el CELAM, para centralizarlo y convertirlo en un órgano cerrado, poderoso, sin ninguna participación abierta, imponiendo el carácter jerárquico y centralizado del mismo.

López Trujillo lanzó una campaña contra los Episcopados Nacionales proclives a la liberación como el Brasileño y contra la CLAR^{**} a quien acusó también de promover la Teología de la liberación en su versión atea, marxista y guerrillera. Muchos sacerdotes y religiosos, entre ellos jesuitas, dominicos y franciscanos, fueron atacados, incluso, algunos obispos como el propio Helder Cámara o Méndez Arceo, en lugares tan distantes, como Brasil y México.

Este obispo logró conformar un grupo fuerte de tendencia neoconservadora que fue de gran utilidad para sus fines, poco a poco el movimiento neoconservador se fue apropiando de la Iglesia latinoamericana con el beneplácito del Vaticano a partir del papado de Juan Pablo II, un Papa que como lo indicamos, es partidario de esta corriente.

La jerarquía latinoamericana y la curia romana, en su mayoría vieron en la Teología de la liberación, no sólo el riesgo de un cisma, sino de forma más inmediata la pérdida de influencia y canonicas entre los gobiernos y las clases acomodadas de la región, aunado a las presiones ejercidas por el gobierno norteamericano a nivel internacional, quien juzgó a la Teología de la liberación como un elemento de riesgo para la estabilidad de sus intereses en América Latina.

¹²³ Cfr. Phillip Berryman, *Teología de la liberación....Op. Cit.*, pp.162 y ss. Y Michael Löwy, *Guerra de dioses*, México, Siglo XXI, 1999, p. 47 y ss.

^{**} CLAR: Conferencia Latinoamericana de Religiosos.

El corolario de estos hechos fueron las inquietudes y dudas del propio Juan Pablo II, él pensó que la influencia que el marxismo, la lucha de clases, la preocupación por el contexto socio-político y económico como mediaciones socio-analíticas de la realidad, conduciría a un ateísmo, éste es el "problema" para la Iglesia en Europa. He allí un primer error de enfoque, el "problema" no es de ateísmo en América Latina, sino de idolatría. Aún así, en opinión del Papa, este tipo de preocupaciones acaba por privilegiar las condiciones de vida material y la violencia social producto de la lucha de clases. Esto, en mi opinión, está marcado por su experiencia de vida en Polonia. El Papa sostuvo que el triunfo de las tendencias de izquierda y del marxismo en América conduciría al infierno que vivieron los países de Europa del Este con el estalinismo y su secuela de gobiernos dictatoriales, represores, que habían instaurado, en teoría, "el socialismo y el fin de la lucha de clases", cuando en realidad no existía tal.¹²⁴

De ahí la lucha de Juan Pablo II por utilizar toda su influencia y la de la Iglesia, para derrocar a los países socialistas (amén de las propias contradicciones y deficiencias de éstos, así como de los ataques del sistema capitalista) y al socialismo en general. Éste finalmente no se ha dado tal como lo habían planteado Marx y Engels, pero le sirvió a los regímenes llamados socialistas, para oprimir e instaurar condiciones de vida injustas para la mayor parte de la población. Ésta era la experiencia directa del Papa y esto fue utilizado ideológicamente para influir en sus dudas e inquietudes; el manejo astuto del movimiento neoconservador y de las tendencias de derecha en la Iglesia fue fundamental para venderle la idea y promover una lucha a favor del sistema capitalista y su "democracia". En mi consideración, la incertidumbre del Papa fue utilizada por estos grupos para propiciar, como consecuencia, un ataque contra la Teología de la liberación que tenía que ver no con la verdad, la unidad y la

¹²⁴ Durante sus visitas a Latinoamérica ha expresado estas inquietudes: "Hoy corremos el riesgo de predicar al Jesús hombre de manera ideologizada, convirtiéndolo en transformador político revolucionario...acomodando el evangelio a visiones socio-políticas en servicio de la confusión cuando no de la mentira...".Cfr. Carlos I.

tradición de la Iglesia, sino con intereses muy concretos como el de conservar una posición de privilegio y prestigio en Latinoamérica; una Teología que expone la injusticia, la opresión, la miseria y denuncia la muerte de miles de Latinoamericanos, no es rentable y mucho menos redituable para el ala neoconservadora y de derecha en la Iglesia.

El Papa comparó siempre la posición de los gobiernos socialistas de América Latina, como el de Cuba con Fidel Castro o el de Nicaragua con Daniel Ortega, con las dictaduras estalinistas de los países de Europa del Este, pensó que una Iglesia y una Teología que promoviese ideas, que en su opinión eran marxistas, ateas y que exaltaban la lucha de clases, era la ruina para la fe de los pueblos; nunca se preocupó por ahondar en la circunstancia real de los pueblos latinoamericanos y si lo hizo no se lo permitieron. El resultado, fue una campaña bien instrumentada desde el Vaticano y el CELAM, controlada por los neoconservadores y derechistas, para perpetuar no sólo la unidad y la tradición, sino una actitud cómplice respecto de los gobiernos y clases acomodadas, ignorando y guardando silencio ante la injusticia o haciendo declaraciones que aluden a la caridad y la piedad mal entendidas como mera limosna, pero nunca como un compromiso auténticamente cristiano; relegando al pueblo pobre a obras de beneficencia y caridad en relación con una religiosidad popular tradicional que no trastoca el estatus de la Iglesia en la región y no propicia cambios relevantes.

Consecuentemente, dos son los documentos que de forma concreta muestran la actitud del Magisterio y de algunos sectores de la Jerarquía eclesial en torno a la Teología de la liberación: el primero, publicado en 1984, apenas cinco años después de la Conferencia de Puebla de 1979 y su "opción preferencial por los pobres", me refiero a la *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación*, elaborado por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, antigua Santa Inquisición, firmada por el cardenal Joseph Ratzinger y aprobada

por el Papa. En ella se distinguen dos tendencias que propiciaron que algunos teólogos como Edward Schillebeeckx afirmara: "Tengo que confesar que no conozco ningún documento que alabe tanto en la primera parte a una cierta forma de Teología, mientras que en la segunda parte ésta misma Teología sea reprobada radicalmente como ateísmo marxista"¹²⁵.

En sí, el documento es contradictorio, ambiguo y poco claro, su objetivo es desacreditar a la Teología de la liberación. En este afán acaba por oponerse a otros documentos del propio magisterio como *Evangelii Nuntiandi*, *Medellín 1968* y *Puebla 1979*. La juzga como un alejamiento grave de la fe, de la existencia cristiana y de la Iglesia. Sin embargo, sólo se mueve en el terreno de las generalidades.

Las contradicciones entre el equipo que elaboró dicha instrucción son notorias, incluso habla de Teologías de la liberación en plural, lo cual encierra una interpretación amañada pues da a entender que son varias, unas malas y otras peores, intentando dividir a los Teólogos de la liberación, utilizando el adagio "divide y vencerás", negando la realidad que originó a la Teología de la liberación en singular; no ignoro que hay puntos de vista diversos entre los teólogos de la liberación, algunos más moderados y otros más radicales en su reflexión, pero de ahí a sostener que son varias las "Teologías de la liberación" y que, por tanto, siguen propuestas o proyectos distintos y contradictorios, no es otra cosa que confundir, empantanar y desacreditar su obra; la cual parte, en todos los casos, de una misma realidad y una misma fe.

La Instrucción insiste en que la preocupación por las cuestiones sociales, políticas y económicas no contribuyen a la fe y menos cuando retoma categorías propias del ateísmo marxista; aquí la cuestión es, que a lo largo de la historia, muchos paganos han contribuido a la reflexión teológica y hoy nadie se espanta. Ejemplo,

¹²⁵ Citado por Felicísimo Martínez Díez, *Op. Cit.*, p. 171; también Schillebeeckx declaró que: "Nadie tiene necesidad de esta caricatura de la Teología de la liberación que hace injusticia a millones de cristianos de América Latina, guiándose más por teorías que por conocimiento de la realidad latinoamericana y de cercanía al sufrimiento de los pobres", citado por Jorge Rafael Díaz, *Op. Cit.* pp. 67-68.

San Agustín retomó a Platón y Santo Tomás de Aquino a Aristóteles, en el caso de Marx fue ateo, y no por ello hay que desacreditar sus aportes. El documento insiste en que la Teología de la liberación incita a la lucha de clases y a la violencia, contrario al amor al prójimo del cristianismo. Empero, estas circunstancias son ajenas a los aportes de los teólogos de la liberación, ya que existen independientemente, de ellos, son elementos propios de la realidad latinoamericana, además ellos no las promueven; las denuncian con la intención de transformar dichas circunstancias. En este sentido hay una violencia (efecto) que es la de los pobres y es ante todo, una denuncia de la violencia institucionalizada de los poderosos (causa), ésta última es silenciosa pero eficaz y tiene al continente en circunstancias verdaderamente deplorables.

En general este documento constituye un ataque ambiguo y velado, más o menos directo, pero al fin y al cabo un ataque que cuestiona el trabajo que lleno de fe y buenas intenciones llevan a cabo los teólogos de la liberación y las comunidades eclesiales de base, por hacer de su fe algo que combine la ortodoxia y la ortopraxis como criterios de una vida auténticamente cristianas. El ataque contra la Teología de la liberación a fin de cuentas, y eso es lo más penoso, no es un ataque contra un obispo o Conferencia Episcopal en particular, por su opción por los pobres como la brasileña o el caso de obispos como Samuel Ruíz por ejemplo, tampoco es un ataque a un teólogo o grupo de teólogos, sean Gutiérrez, Boff, Sobrino, Ellacuría, etcétera. En el fondo es un ataque y una injusticia contra el pueblo pobre y humilde de América Latina, al cual le niegan la posibilidad de denunciar y exigir justicia sumiéndolo en la miseria y la muerte. Avalan la injusticia y la violencia contra ellos y no les dan la oportunidad de defenderse. Es más, ignora cómo la Iglesia puede tener tan mala memoria y caer en las trampas ideológicas, pues la violencia ha sido denunciada y promovida por la Iglesia cuando la causa es justa, o al menos cuando la Jerarquía la considera justa (por ejemplo, las cruzadas en Tierra Santa o contra los cátaros), no encuentro cómo la causa de los pobres no sea justa y con ello tampoco considero que la Teología de

la liberación promueva la lucha de clases y la violencia. Esa es una interpretación muy particular de los sectores neoconservadores y derechistas de la Iglesia.¹²⁶

En síntesis, este primer documento ha sido el caballito de batalla de los críticos de la Teología de la liberación para establecer el rechazo del Papa, el Vaticano y la Iglesia ante tal propuesta: "desviada y ruinoso para la fe y la vida cristiana, que implican ciertas Teologías de la liberación que recurren de modo insuficientemente crítico a conceptos tomados del pensamiento marxista".¹²⁷

Sin embargo, es sólo una instrucción y por tanto no tiene el mismo valor que una Declaración conciliar o un documento de Conferencias Episcopales, una Encíclica o una Exhortación Apostólica. A pesar de ello, el daño está hecho, su fin fue bastante claro y ha dado fruto, pues de 1984 a la fecha, la Teología de la liberación ha sido perseguida, cuestionada, suprimida de la enseñanza y difusión en seminarios, comunidades y grupos católicos, entre otros ataques sistemáticos.

El segundo documento, *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, fue elaborado por la Congregación para la Doctrina de la Fe, antes citada, es del año 1986, se considera el complemento de la primera Instrucción, su fin es exponer de forma sistemática el tema de la libertad cristiana y la liberación, algo que prometió la primera Instrucción, acorde con el magisterio de la Iglesia; ambos documentos siguen una misma línea, el segundo es más moderado, no hace alusión directa a la Teología de la liberación pero la implica; es un documento más mesurado que intenta apaciguar los ánimos exaltados entre los teólogos de la liberación y sus detractores, a partir del documento anterior e iniciar una especie de diálogo entre el Vaticano, el Magisterio y los Teólogos de la liberación, sin embargo, el tono de control, observancia, duda y rechazo hacia la Teología de la liberación sigue presente. Pero reconoce la importancia del anuncio de la verdadera libertad y

¹²⁶ No es motivo de este trabajo un análisis a fondo de este documento, sino más bien, una caracterización sobre su contenido general, por lo cual remito al lector a la fuente original. Cfr. *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación*. Salamanca, Sígueme, 1984. También puede consultarse Juan Luis Segundo, *Teología de la liberación, respuesta al cardenal Ratzinger*, Madrid, Cristiandad, 1985, 195p.

¹²⁷ Cfr. *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación... Op. Cit.*, (Introducción), p. 4.

liberación cristiana. Se pasa de la denuncia sistemática en contra de la teología de la liberación al anuncio de un diálogo, del espíritu radical y polémico al espíritu conciliador.

Para los partidarios de la liberación este segundo documento es el caballito de batalla para reivindicar y convencer, que la Teología de la liberación es válida y valiosa, incluso el propio Juan Pablo II en una carta a la Conferencia Episcopal de Brasil, acepta la legitimidad de una auténtica Teología de la liberación cristiana. Sin embargo, insiste en hacer a un lado el análisis marxista; aunque éste sea un aporte parcial y por cierto secundario en la Teología de la liberación; lo principal es el carácter teológico, aunque sus críticos no lo entienden, porque no les conviene entenderlo, así pueden seguir acusándola de "ateísmo marxista y guerrillero". No obstante para los teólogos de la liberación el marxismo es recuperado de forma parcial y crítica, no por gusto personal sino porque es un instrumento teórico de análisis que permite descubrir críticamente, la realidad del continente.¹²⁸

Así, este segundo documento reivindica la postura original pero modera los ataques, en el ánimo de responder a las severas críticas y contradicciones en que incurrió el primer documento. Pero la estrategia y el ataque estaban delineados, marcados, la IV Conferencia del CELAM en Santo Domingo de 1992, fue como dice Clodovis Boff y Jon Sobrino, "música latinoamericana tocada con guitarras europeas". En otras palabras, fue notoria la influencia y el control que el Vaticano ejerció sobre esta reunión bajo la complacencia de los obispos neoconservadores y derechistas, que fueron los que en su mayoría asistieron a dicha conferencia. A pesar de ello y quizás como un mero golpe propagandístico, se reafirmó la opción por los pobres pero sin el carácter, convicción y compromiso anterior.

Los neoconservadores han consolidado su posición y han ido reduciendo los espacios de reflexión y crítica desde la teología de la liberación, los golpes han

¹²⁸ Cfr. *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, México, Parroquial, 1986. Y Felicísimo Martínez, *Op. Cit.*, pp. 185 y ss.

sido muchos y muchos de ellos han sido muy bajos, mostrando, incluso, odio y resentimiento. La persecución, el consecuente desánimo y desarticulación del movimiento de la liberación han propiciado una relectura y una nueva propuesta de las condiciones en que el discurso de la Teología de la liberación en América Latina puede ser vigente, algo de lo que nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

En conclusión, el Magisterio y la Jerarquía eclesiástica ante la Teología de la liberación, en general han mostrado una actitud de cerrazón, incomprensión y rechazo, afortunadamente hay documentos del Magisterio y algunos sectores de la Jerarquía que todavía reivindican este trabajo. Los mismos teólogos de la liberación han descubierto nuevas dimensiones, pero lo más inquietante es como dice Felicísimo Martínez Diez, a propósito de la parábola del trigo y la cizaña: (Mateo 13, 24-30) "No sea que al recoger la cizaña arranquéis también el trigo". Aplicado a este caso, se podría decir que no por conservar la tradición, la ortodoxia y los privilegios, se destruyan los aportes que la Teología de la liberación ha proporcionado o como dice (Hechos 5. 34-39): "Israelitas, mirad bien lo que vais a hacer con estos hombres...Porque si esta idea o esta obra es de los hombres, se destruirá, pero si es de Dios no conseguiréis destruirles. No sea que os encontréis luchando contra Dios.". Algo que parece no preocuparle a los sectores neoconservadores y derechistas de la Iglesia, pues quizá, en su opinión, Dios mismo pueda equivocarse pero ellos no.¹²⁹ Desde este supuesto la Teología de la liberación latinoamericana, es digna de sospecha y es ubicada entre lo malo y lo peor. La realidad es que con estos ataques se cometió una injusticia contra el pueblo pobre de Latinoamérica y eso a la Iglesia institucional no le interesa.

¹²⁹ Cfr. Respecto de las diferencias, siempre existentes, entre el "reino de Dios" y la Institución eclesial, puede consultarse Christian Duquoc, *Creo en la Iglesia, precariedad institucional y reino de Dios*, Santander, Sal Terrae, 2001, 287p.

CAPÍTULO 3. REFLEXIÓN Y ANÁLISIS DE LA TRAMA DISCURSIVA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.

3.1. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN COMO UNA FORMA DE PRÁCTICA POLÍTICA.

La Teología de la liberación ha sido considerada en muchas ocasiones como una desviación de la fe y del mensaje cristiano, por su acercamiento a una realidad conflictiva, contradictoria y dolorosa; para los sectores tradicionalistas, conservadores o de derecha en la Iglesia y en la sociedad, ésta debería mantenerse al margen de la problemática social y política limitándose a los asuntos del alma, como si fuésemos meros espíritus sin necesidades materiales concretas. Por lo dicho en los capítulos anteriores podemos estar claros de que la Teología de la liberación es una Teología que nace de la realidad, de la ortopraxis y no de la mera especulación teórica, es más, la teoría adquiere relevancia al contrastarse con la práctica. Esta realidad lacerante que vive Latinoamérica ha llevado a que los partidarios de esta Teología se cuestionen con seriedad sobre la política y la práctica política, en concreto, como elementos fundamentales dentro de la vida social y del compromiso cristiano de los creyentes.

Fe y política, como ya se ha señalado, en este trabajo, son dos aspectos esenciales y altamente conflictivos en la vida de los pueblos latinoamericanos, pero no es posible rehuir al reto que esto implica, pues dicha dupla representa también alternativas concretas de cambio estructural para América Latina. Los conflictos, las contradicciones, incluso las distorsiones, son riesgos que se deben asumir en aras de generar proyectos alternativos en donde y a pesar del grado de secularización de nuestras sociedades, la religión cristiana y la fe que la nutre siguen teniendo un papel destacado en la región.

Señalo lo anterior porque la Teología de la liberación al dar cuenta de la realidad de opresión y miseria, ha tenido que asumir opciones y compromisos concretos en un tiempo y en un espacio específico; se ha visto interpelada por esa realidad y ha tenido que ir más allá de las meras oraciones que en sí encierran una riqueza para la fe, pero en donde las situaciones de injusticia estructural no se remedian con meras plegarias, hay que actuar como en el libro del Éxodo: los judíos se liberan de la opresión egipcia no sólo con plegarias, sino con acciones concretas por parte de Moisés; de hecho, el Éxodo es el paradigma de la liberación para los cristianos.

Así la Teología de la liberación ha visto la imperiosa necesidad de hacer operativa la fe y las oraciones, organizando y luchando junto con las comunidades y pueblos por alcanzar mejores niveles de vida. Esto la ha llevado a una práctica política que en los últimos treinta años ha estado marcada por diversas posiciones, unas reticentes a invadir el espacio de lo político, otras convencidas de que es un camino obligado para todo cristiano, algunas más, de plano, volcadas en un compromiso con la revolución y la lucha armada o realizando alianzas con partidos y grupos de izquierda, sobre todo durante los años 70. El mismo desarrollo eclesial y teológico ha favorecido este tipo de opciones, no en balde la aparición de la Teología política de Metz o la Teología de la revolución de Comblin, han sido reflexiones teológicas que a la luz de América Latina, han dado lugar a una búsqueda intensa de caminos para el cambio social, algunos comprometidos con una vía pacífica, otros de forma violenta, pero indiscutiblemente con la responsabilidad y seriedad que exigen estos tiempos de desencanto.

De tal suerte que la Teología de la liberación ha llegado a ser una forma de analizar y asumir un compromiso religioso, pero también político, incluso, las prácticas comunitarias han llevado a una práctica política, lo cual no tiene nada ni de raro ni de negativo, se trata, como lo he dicho, de un compromiso que asume "la opción por los pobres" es decir, pasar de la contemplación de los pobres y del problema de la pobreza en nuestro continente, a la causa por los pobres y de los

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

pobres, llegar al origen del sufrimiento y la miseria de forma objetiva, concreta, dando cuenta de los mecanismos que la generan, ello implica incidir en el terreno de la política, entendida en su sentido original, como la búsqueda y la práctica del bien común con la intención no de participar del poder o de hacerse del poder, sino de profundizar y transformar, las estructuras existentes para humanizar más a los hombres y mujeres de nuestro continente, para que todos tengan derecho a una vida buena y digna.

Desde el punto de vista estrictamente sociológico, Max Weber en su sociología de la religión es consciente de que la esfera política es un elemento clave en todas las religiones, refiriéndose al cristianismo dice:

El cristianismo, finalmente, comenzó como una doctrina de jornaleros artesanos ambulantes. En sus periodos más expansivos, interna y externamente fue una religión bastante urbana y sobre todo, cívica, ejerciendo una vez instaurada, una influencia profunda sobre el estilo de vida de estratos muy heterogéneos.¹³⁰

La religión, por tanto, influye en la vida social al igual que la política, la cual también tiene que ver con el estilo de vida, el modo de vida de los pueblos y sociedades. La esfera política encierra tensiones, conflictos, contradicciones. La exigencia de fraternidad choca con el ordenamiento político económico, mientras uno apela a la paz, la verdad y la justicia, el otro apela al orden, al control, a un pragmatismo administrativo de fuerzas, en aras de una justicia basada en la fuerza y asociada al grupo que detenta el poder. Así, las relaciones de poder del Estado no coinciden con la justicia ética del cristianismo, ello ha generado que se piense que religión y política son esferas irreconciliables, lo cual resulta inaceptable en tanto que son independientes, pero no ajenas, se influyen mutuamente y es ahí donde surge el conflicto.

¹³⁰ Max Weber, *Sociología de la religión*, México, Colofón, 1991, pp.8 y 9.

Vamos por partes: el cristiano no puede mantenerse ajeno a su entorno, a su realidad; su anhelo de verdad, justicia, fraternidad de una comunidad hermanada le obliga a involucrarse en una problemática que va más allá de sus inquietudes personales. El compromiso político de los cristianos surge como una consecuencia lógica de su práctica cristiana, la "buena nueva" se anuncia al pueblo, al colectivo, no a individuos en particular, de ahí surge la dimensión política de la fe. Visto de esta forma resulta claro que el cristianismo no es "una religión del corazón ni una oferta de salvación puramente interior; fue un movimiento mesiánico que llevaba consigo la esperanza y el impulso de la reestructuración de la nueva sociedad, tantas veces anunciada por los profetas".¹³¹ Así, podemos afirmar que la dimensión social, política y pública de la fe es lo que impulsa a los cristianos a incursionar en la política, pues es ahí donde se dirime el futuro de la mayoría de la población y donde cobra fuerza el clamor de justicia, paz y libertad para todos. Lo anterior nos conduce a impregnar a la sociedad y a sus estructuras, del mensaje cristiano y no solo hablar de él de forma aislada e individual. Si la fe mueve montañas, entonces debe mover a los cristianos a un compromiso concreto. Esto en mi opinión es lo que ha llevado a la Teología de la liberación y a sus partidarios a una práctica política concreta, la misma realidad obliga a no quedarse con la enseñanza cristiana como recurso teórico, sino a una práctica operativa, concreta. Está bien el asistencialismo, la compasión y la piedad, pero hay que ir más allá.

La Teología de la liberación como práctica política, es para mí un aporte relevante del cristianismo y el catolicismo latinoamericano. Sin que lo anterior la reduzca a una mera práctica política, esto es miope, distorsionado, limitado y fuera de lugar, porque la fe se concreta en una práctica, tal cual fue la práctica de Jesús. La Teología de la liberación no es un movimiento o un partido político, ni pretende serlo, pero el análisis y el cambio de las estructuras injustas debe darse mediante el ejercicio político y no sólo con las plegarias, la compasión esporádica y el asistencialismo aislado.

¹³¹ José María Mardones, *Fe y política*, Santander, Sal Terrae, 1993, p.11.

Esta Teología parte de que la política, es una doctrina que expresa una práctica, que nutre al ser humano como ser social: "La política es así, la doctrina de la vida buena y justa de los hombres en sociedad. Si se quiere vivir bien con otros, tener una vida realizada humanamente, pacífica y en colaboración solidaria, hay que ejercer una buena política".¹³² Resulta obvio que este concepto de política no coincide con quienes ven en él la búsqueda del poder con la intención de favorecer ciertos intereses de clase, herederos del pensamiento de Maquiavelo, Hobbes, incluso, del mismo Weber. El concepto de política que aquí se defiende, tiene que ver con la concepción que se tenga de los seres humanos y la sociedad para los cristianos; la vida humana, por ser social y orientada a una convivencia social ordenada, no puede prescindir de la política en términos éticos.¹³³

Nadie niega la importancia de la actividad política en la vida social, por lo mismo, no se puede limitar la búsqueda de condiciones de vida humanamente más nobles y elevadas. ¿Utopía, romanticismo? Quizá, pero los seres humanos y de entre ellos los pobres, tienen derecho a una lucha por una buena vida. Por otro lado, si la política es el espacio de lo público y la comunidad cristiana es una comunidad pública, entonces, por qué no han de participar sus miembros en aquello que los afecta, hablando y discutiendo abiertamente en torno al espacio político y la práctica política. Los cuales deben estar abiertos a todos, pues ahí se juegan intereses colectivos, un ejercicio político comunitario, colegiado, responsable, igualitario, debe seguir prevaleciendo como un reto posible de alcanzar. A fin de cuentas la práctica política es para la Teología de la liberación una diaconía, es decir un servicio a la comunidad, sobre todo cuando hablamos de un servicio al pueblo pobre y oprimido de Latinoamérica, un pueblo que no es pobre, sino empobrecido por las condiciones de injusticia y explotación, las cuales se han

¹³² Cfr. *Op. Cit.* p. 25. También Clodovis Boff señala: "los nuevos grupos sociales se están acostumbrando a considerar la política como la totalidad de la vida social. La política es la vida social asumida conscientemente. Así es como la política recupera el sentido más antiguo, que era el de ser la propia convivencia social, la interrelación humana en la polis. Aquí se supera la concepción estrecha de política en cuanto vinculación solamente al Estado, es decir como actividad de gobierno, partidos o movimientos revolucionarios. Más bien se entiende por política toda forma de participación en el ámbito de la sociedad civil.....Más todavía, política es todo lo que afecta a la vida social tanto directa como indirectamente". En Pixley, Jorge y Clodovis Boff, *Opción por los pobres*, Madrid, Paulinas, 1988, pp.234-235.

vuelto cada vez más sutiles y disfrazadas. Los medios de comunicación, por ejemplo, enajenan y funcionan como fuertes distractores en medio de un sin fin de mecanismos que controlan, desorientan, confundiendo y desgastando los esfuerzos del pueblo pobre por generar redes de solidaridad y fraternidad en donde los pobres no sólo son víctimas de los ricos y opresores, sino de otros pobres que en el mejor de los casos, ignorándolo, se convierten en verdugos de sus propias comunidades, siguiendo conciente o inconscientemente a un sistema que entiende la política como un mecanismo de control, imponiendo relaciones de fuerza y poder basadas en un pragmatismo de la técnica del poder y de la organización social.

En tanto, la verdadera política, como dice Paul Ricoeur: "conjuga la racionalidad científico-técnica y de las leyes económicas y sociales con lo razonable que procede del mundo de la experiencia humana en comunidad, de los deseos y de los afectos".¹³⁴

La práctica política por ser propia del espacio público conlleva una dimensión práctico-moral personal y colectiva, la elección que la Teología de la liberación ha hecho de esta práctica apela a la responsabilidad y compromiso social que tiene el cristianismo frente a los problemas sociales; no en vano existe una doctrina social de la Iglesia y un sin fin de aportes y señalamientos en torno al compromiso que la Iglesia y los cristianos en general tienen frente al mundo en que están inmersos. Se trata de acciones concretas, de una participación activa, operante en favor de una sociedad más justa, fraterna y obviamente con una opción por los pobres. Estar al margen de la práctica política es contribuir, se quiera o no, en un contexto de injusticia, a solapar mediante el silencio y la apatía, fomentar las contradicciones, encubriendo situaciones que no sólo van en contra de una sociedad más justa, sino que resultan totalmente anti-evangélicas y por lo tanto, anticristianas.

¹³³ Cfr. José María Mardones, *Fe y política...Op. Cit.*, pp.27 y ss.

¹³⁴ *Ibid.*, p.32.

Saber mediar entre una práctica política comprometida con la justicia y la fe enraizada en el pueblo pobre y necesitado, requiere también saber reconocer y aceptar otras posiciones. Algo difícil pues podemos mirar el mismo fenómeno y ver cosas diferentes. De ahí la insistencia de la Teología de la liberación y de sus partidarios, de que la incidencia que ésta tiene en la práctica política depende de la opción que ha hecho por los oprimidos siguiendo lo que dijo en su momento el Vaticano II:

Los cristianos deben tener conciencia de la vocación particular y propia que tienen en la comunidad política; en virtud de esta vocación están obligados a dar ejemplo del sentido de responsabilidad y de servicio al bien común.....luchen con integridad moral y con prudencia contra la injusticia y la opresión, contra la intolerancia y el absolutismo de un solo hombre o de un solo partido político, conságrense con responsabilidad y rectitud, más aún con caridad y fortaleza política al servicio de todos.¹³⁵

En este mismo aspecto el propio Juan Pablo II señaló:

Las acusaciones de amibismo, de idolatría del poder, de egoísmo y de corrupción que con frecuencia se dirigen a los hombres del gobierno, del parlamento, de la clase dominante, del partido político, como también la difundida opinión de que la política es un lugar de necesario peligro moral, no justifican en lo más mínimo ni la ausencia, ni el escepticismo de los cristianos en relación a la cosa pública.¹³⁶

La Teología de la liberación ha llevado a cabo en los últimos 30 años, un seguimiento fiel de estas disposiciones del magisterio eclesiástico preparando hombres y mujeres del pueblo para que, asumiendo su propia causa, se organicen y denuncien la injusticia, la opresión, la falta de oportunidades para alcanzar un mejor nivel de vida, concientes de que el Dios que predicán es un Dios de vida, no de muerte y por tanto, tiene que ver con la búsqueda de una vida buena y no sólo con la conversión del alma.

¹³⁵ Constitución "Gaudium et Spes", No. 75, *Vaticano II. Documentos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980, pp. 276-278.

¹³⁶ Juan Pablo II, *Christifideles Laici*, No. 42, México, Paulinas, p.122.

Por lo dicho hasta aquí, queda claro que la Teología de la liberación, en tanto asume una práctica política, contribuye de forma determinante a cuestionar el orden existente. Algo que no conviene a los intereses de los grupos y clases dominantes en la región, por lo cual se le hace aparecer como un discurso o movimiento político que distorsiona el mensaje cristiano; nada más lejos de la realidad; una realidad que sus detractores no quieren ver ni aceptar. La sociedad burguesa quiere confinar la religión, la Iglesia, la fe, al espacio privado y sólo dispone de ella si contribuye a sus intereses.

La Teología de la liberación ha sabido en sus mejores productos, combinar la inteligencia de la fe y la práctica social, ubicándose en el devenir histórico de nuestros pueblos, participando con ellos, asumiendo su causa, no como asistencia, sino como acompañamiento:

La clara conciencia de la existencia de masas pobres no es neutra políticamente ni inocente éticamente, el pobre es el subproducto del sistema en que vivimos y del que somos responsables.... miembro de una clase social explotada, abierta o sutilmente, por otra clase social.¹³⁷

Toda realidad tiene una dimensión política, en ella podemos llegar a ser libres o esclavos, por tanto el compromiso liberador exige que la práctica política conduzca a una transformación de nuestra historia, ello implica enfrentamientos, violencia, pero no podemos guardar silencio ante tanta injusticia, no se puede apostar a la paz de los sepulcros, no hay paz sin justicia y ésta, se construye, se trabaja, se alcanza, con prácticas concretas:

Poco acostumbrados estamos en ambientes cristianos a pensar en términos conflictuales e históricos. A lo largo, antagónico preferimos una irénica conciliación, a lo provisorio una evasiva eternidad. Debemos aprender a vivir y a pensar la paz en el conflicto, lo definitivo y transhistórico en el tiempo.¹³⁸

¹³⁷ Cfr. Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1980, p.79.

¹³⁸ *Ibidem.*, p. 85.

En consecuencia, el cristianismo no es sólo armonía. Por ello, la misma exigencia de justicia y paz obliga a enfrentar el conflicto, donde la participación activa mediante una práctica política no es cuestión de "grilla política" o económica, sino un trabajo en favor de una sociedad latinoamericana más justa, igualitaria, algo que parece no preocupar a las incipientes democracias latinoamericanas, ocupadas sólo en ser fieles adeptos de la política exterior tanto de los Estados Unidos de América como de la Unión Europea y su proyecto de neoliberalismo y globalización, ignoran a pueblos y sociedades enteras que sufren miseria y explotación, sin oportunidades claras, concretas de desarrollo viendo alejarse la posibilidad de tener una vida más humana y digna.

Por lo anterior, la Teología de la liberación como una forma de práctica política no es en mi consideración un intento de reducir la religión, la fe o la Teología a un discurso, movimiento o partido político, sino como lo he manifestado a lo largo de estas reflexiones, una consecuencia natural, objetiva, concreta del compromiso cristiano con la realidad de nuestro continente, una realidad que obliga a una organización y una lucha traducida en prácticas y acciones concretas "ortopraxis", coherentes con una caridad eficaz, en especial hacia los pobres y su causa, dando pleno sentido y vigencia a la innegable dimensión política de la fe y la búsqueda de una vida buena para todos. Algo en lo que tanto los clérigos, religiosos(as) así como los laicos están comprometidos, sin que ello agote la reflexión propiamente teológica, por cierto, de una gran riqueza para nuestro continente.

3.2. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN COMO PENSAMIENTO REVOLUCIONARIO.

La Teología de la liberación como pensamiento revolucionario podría oírse como algo conflictivo, altamente explosivo, violento, promotor de luchas, subversivo; sobre todo, porque esto es lo que han querido ver y oír sus críticos dentro y fuera de la Iglesia, sin reparar en que la Teología de la liberación es un pensamiento revolucionario porque revoluciona, cambia, propone nuevos esquemas, alternativas, a fin de construir una sociedad latinoamericana realmente cristiana y no sólo de nombre, sino en la realidad, con estructuras e instituciones permeadas por un cristianismo activo, operante y no sólo como marca o distintivo de una tradicional sociedad "occidental y cristiana", alejada de la realidad de injusticia y letra muerta en una práctica solidaria con los más pobres.

Pensamiento revolucionario sí, porque como lo dije, revoluciona pero más allá de ciertas posturas y grupos radicales, que ante la cerrazón del sistema han optado por medidas violentas mediante la fuerza como algunos cristianos involucrados en grupos armados, guerrillas o participantes activos en algunos procesos revolucionarios violentos en la región.

El pensamiento revolucionario de la Teología de la liberación es un pensamiento que apuesta por el cambio, la revolución, pero de forma pacífica. Eso no significa pasividad o falta de coraje para luchar, no al contrario ha demostrado ser a pesar de los golpes, el desencanto, la burla, el ataque de sus críticos una forma valiente de asumir el conflicto sin rehuirle, consciente de que el cambio, la transformación de las estructuras y de las instituciones no cae del cielo ni es magia o voluntad de algún grupo de políticos y gobernantes bien intencionados o de la lucha de ciertos grupos. Es un cambio social por el que se ha de trabajar día a día. Aún y cuando las personas, los contextos y los tiempos no sean los mismos, se cambiará la estrategia de lucha, de resistencia, pero el anhelo de una sociedad latinoamericana justa, producto de una revolución crítica, conciente, decidida, se

mantiene; "el amor prevalece aunque al paso del tiempo la forma de manifestarlo sea diferente" dice Gustavo Gutiérrez.

En efecto, América Latina ha sufrido cambios considerables en los últimos 30 años que en mayor o menor medida han ido modificando las condiciones de vida política, social, económica y cultural de nuestro continente; sin embargo y en muchos casos no han propiciado mejorías, al contrario han exacerbado aún más las contradicciones. La urgencia de un proyecto liberador, de condiciones de justicia para todos, acceso a mejores niveles de vida no ha cambiado, el producto social más acabado de nuestras sociedades "los pobres", sigue siendo un problema lacerante; la miseria y el desempleo crece, el empobrecimiento no sólo es material, también es espiritual.

Ahí es donde la Teología de la liberación se muestra como un pensamiento revolucionario que no se contenta con las actuales circunstancias y que a lo largo de 30 años ha seguido bajo nuevos contextos y circunstancias denunciando la miseria y la opresión y al mismo tiempo, anunciando que es posible un mundo más justo y fraterno, reconociendo las luchas de los pobres y de los distintos grupos étnicos, de las mujeres de nuestro continente y denunciando no sólo a un neoliberalismo anti-evangélico, sino las consecuencias que éste tiene para la humanidad y para el medio ambiente, cada vez más desgastado y empobrecido igual que los pobres, ante la indiferencia, la apatía, la ignorancia, el individualismo y el egoísmo de esa otra parte de la sociedad que todavía a duras penas puede subsistir. Me refiero a las clases medias, aunque también, poco a poco más empobrecidas por las elites nacionales y por las potencias extranjeras que se erigen como dueños de la vida y el futuro de la humanidad y del mundo. En este contexto los gobiernos de nuestros países son cómplices y lo más irónico es que la Iglesia institucional se preste a ello, en aras de un neoconservadurismo mezclado con posiciones neoliberales que fomentan esta aberrante condición mundial.

Lo anterior no es nuevo, sólo es la consecuencia lógica de lo que ya denunciaba la Teología de la liberación desde fines de los 60 y que ha venido repitiendo en las décadas siguientes del siglo XX y en lo que va del presente siglo. La realidad no se puede ocultar y acallar, se impone y se muestra en su cara más cruda, así que los ataques sistemáticos y la desarticulación de la que ha sido objeto la Teología de la liberación y sus partidarios, su forma de trabajo y organización popular sólo han mostrado el interés que sus detractores tienen por ocultar y acallar cualquier proyecto alternativo, revolucionario, que plantee, justifique y muestre con toda claridad las deficiencias y contradicciones del sistema, pero la realidad sigue ahí y su denuncia desde otras situaciones, contextos, grupos, muestra la vigencia de su pensamiento revolucionario.

Ya Weber había señalado que la religión cristiana puede ser altamente conservadora o altamente revolucionaria: "También es revolucionaria en la medida en que no está ligada al orden existente, ¡está escrito, pero yo os digo!....."¹³⁹.

Esto significa que existe en la religión cristiana y por ende en la Iglesia Católica la posibilidad de generar proyectos de cambio social, alternativos, críticos del orden existente, capaces de producir transformaciones importantes en las representaciones colectivas de la sociedad, así como en la construcción y modificación de los imaginarios sociales. Pero también puede ser altamente conservadora, Weber advierte:

Toda autoridad hierocrática y oficial de una Iglesia, —es decir, de una comunidad organizada por funcionarios y que adopta la forma de una institución administradora de dones de gracia— lucha especialmente contra cualquier religión virtuosa y contra su desarrollo independiente. Pues la Iglesia como depositaria de la gracia institucionalizada, intenta ordenar la religiosidad de las masas y reemplazar las calificaciones religiosas de estatus independientes, propias de los virtuosos religiosos por sus propios valores sagrados oficialmente monopolizados y mediatizados.¹⁴⁰

¹³⁹ Max Weber, *Sociología de la religión*, México, Colofón, 1991, p.48.

¹⁴⁰ *Ibidem.*, p.36.

Lo anterior deja claro el porqué del interés de la Iglesia Institucional dominada por la tendencia neoconservadora de rechazar y negar los aportes de la Teología de la liberación y reafirma el carácter revolucionario que encierra ésta como alternativa viable, crítica y conciente para el pueblo católico latinoamericano.

La opción por los pobres de esta Teología muestra que es una opción política en favor del bien común, es opción de clase, aunque no se limite a esto. Vencer a la pobreza implica no muchas limosnas, sino un cambio de estructuras traducido en una práctica política y revolucionaria, mediante acciones objetivas, colectivas, transformadoras, efectivas, solidarias y estructurales. En otros términos, ir al fondo y raíz de los problemas, enfrentarlos y luchar por transformar dicha situación porque más allá de la política y la revolución lo que está de por medio es la vida de extensos sectores de clase y clases sociales completas. Es el pueblo que se organiza y toma partido y no es el partido, como suele ocurrir, el que organiza al pueblo para su beneficio particular.

La Teología de la liberación en tanto pensamiento revolucionario no requiere de caudillos y líderes, sino de coordinadores, asesores, animadores de los grupos y comunidades. El dirigente popular está lejos de los dirigentes políticos clásicos, es, de entrada, un servidor de la comunidad, articulador, organizador, su dirección es transitoria y tiene un carácter colegial. Es revolucionario porque destaca la práctica sobre la teoría poniendo a ésta al servicio de la primera y no la mera teoría muerta sin realizaciones. A lo largo de la práctica comunitaria en torno a la Teología de la liberación se ha generado el surgimiento de una democracia de base que expresa un nivel de autogestión.

Para muchos esto es subversivo pues el pueblo asume su propia lucha resistiéndose a la exclusión social y la destrucción. De ahí el afán por desarticular a la Teología de la liberación y a la Iglesia de los pobres, tanto a nivel intraeclesial como extraeclesial, el desprestigio, la distorsión y los golpes bajos, han sido la constante en los 70 y hasta el 84 del siglo XX, de forma directa y descarada. A

partir de 1986 y hasta nuestros días muy sutil y subrepticamente pero sistemáticamente, golpeando para evitar un proyecto autónomo, emanado del pueblo pobre, el fin, desarticular, desmantelar, desorganizar, no importa el tiempo que lleve, se trata de vencer la resistencia y el coraje del pueblo, arrancarle todo, incluyendo su dignidad, y lo peor es que ese desánimo y desencanto producto de los ataques, ha rendido un fruto. Hoy sabemos que las cosas están mal, la gente en todas las naciones que componen Latinoamérica se sienten golpeadas, vejadas, desanimadas, frustradas, engañadas, sin ganas de luchar.

De forma silenciosa la miseria humana y material se extiende, los niños de la calle, los mendigos, los indígenas, pidiendo limosna son ejemplo de ello. La pobreza está ahí, es masiva y constituye una denuncia. La Teología de la liberación ha sabido ver en estos hechos una manifestación clara del rechazo, una no realización del mensaje cristiano en nuestras sociedades: "Por eso, ver al pobre, verlo solamente, es evangélicamente destabilizador porque el pobre en concreto es una apelación a la justicia." ¹⁴¹

Visto de esta forma la Teología de la liberación es un pensamiento revolucionario porque denuncia, critica la situación descrita arriba y rechaza un evangelio interpretado mañosamente y acompañado del poder político y la fuerza militar. Revolución de estructuras, mentes y corazones. Los mismos pobres deben liberarse no sólo de las ataduras ajenas, también de las propias, asumir su propia vida. Pero el planteamiento no es ingenuo: "Evidentemente no se trata de apoyar demagógicamente todo lo que el pobre es o lo que el pobre quiere, ya que el pobre se puede engañar o ser engañado." ¹⁴²

La crisis política, económica, social y cultural por la que atraviesa el mundo y Latinoamérica se ha vuelto, como lo denunció la Iglesia de los pobres, moralmente y políticamente insostenible. El pensamiento revolucionario de este movimiento teológico plantea retos sociales fuertes: asumir y trabajar por un futuro común más

¹⁴¹ Jorge Pixley-Clodovis Boff, *Opción por los pobres*, Madrid, Paulinas, 1988, p.261.

justo, en especial, para los más desfavorecidos. La militancia revolucionaria se da en las comunidades, organizaciones, asociaciones populares, civiles, de todo tipo que contribuyan al cambio mediante la denuncia y la lucha, manteniendo viva la sensibilidad social y política.

En este sentido no se puede aludir a valores universales si estos excluyen y no sirven a las grandes mayorías de pobres.¹⁴³ La lucha es contra una sociedad apática, despolitizada y opresora que ignora el destino de miles de seres humanos. Revolución sí, en pro de una mayor justicia, de un respeto a la vida y dignidad de los pueblos latinoamericanos, en especial, de los pobres; luchar por un cambio social que genere una mejor calidad de vida, rescatar la imaginación y el simbolismo de las acciones colectivas. Los cristianos están llamados a vivir conscientemente su realidad, la revolución pasa por un proceso que puede como todo, tener altas ya bajas, pero lo que resulta innegable, desde mi punto de vista, es que la Teología de la liberación ha logrado constituir un pensamiento altamente revolucionario dentro de la mejor tradición cristiana.

3.3. EL PROBLEMA DEL LENGUAJE EN LA PRÁCTICA COMUNITARIA.

No es la intención de este trabajo adentrarme en el problema del lenguaje desde la perspectiva lingüística o semiótica, en tanto análisis del discurso estilístico y estructural, más bien, la pretensión es establecer una serie de rasgos fundamentales en torno a las ventajas o desventajas, que el nivel usado en el lenguaje tiene, respecto de la adecuada recepción de un mensaje y el uso sociocultural que pretende darse a éste. En otras palabras, el nivel de lenguaje utilizado repercute en las prácticas comunitarias de los receptores, lo que permite

¹⁴² *Ibid.*, p.272.

¹⁴³ *Cfr.* José María Mardones, *Fe y política*, Santander, Sal Terrae, 1993, pp.162 y ss.

llevar a cabo una aproximación al análisis social del discurso. Algo que resulta fundamental para comprender la "ortopraxis" que la Teología de la liberación y sus partidarios han desarrollado en el trabajo comunitario con el pueblo pobre en distintos contextos y regiones de Latinoamérica.

Es un hecho que el mensaje y el lenguaje utilizados por la Teología de la liberación han estado orientados no sólo a la erudición de las grandes discusiones académicas e intelectuales, algo en lo que se ha incursionado exitosamente, sino que han procurado acercarse al pueblo mediante un mensaje claro, concreto, directo sin mayores rebuscamientos y adornos, un mensaje de una profundidad y riqueza admirables como lo es el mensaje cristiano, pero con un lenguaje sencillo, claro, transparente, que ha logrado movilizar, orientar, asesorar a muchos grupos y organizaciones a lo largo y ancho de todo el continente, con la intención de ir construyendo una conciencia crítica frente a la realidad de miseria y despojo en que viven la mayoría de la población.

Es innegable que cuando el lenguaje es confuso, excesivamente formal o especializado, rebuscado o alejado de la realidad, la gente puede darse cuenta de que quien habla es un erudito, en el mejor de los casos, pero no tiene ni la menor intención de lograr una comunicación real, efectiva, no le importa el diálogo, sino el monólogo, no le interesa estar en consonancia con sus escuchas o receptores. En cambio cuando el lenguaje es accesible al pueblo, no se necesita gran preparación o erudición para saber que quien habla lo está interpelando y quiere que no sólo escuche sino que entienda, que el mensaje le diga algo concreto para él, para su vida, su realidad y la de su comunidad, compañeros, vecinos, etcétera.

El ejemplo más notorio que se puede encontrar es el evangelio, la movilización popular, la práctica comunitaria que se gestó a partir del anuncio de la buena nueva de Jesús de Nazaret, fue producto de un lenguaje sencillo, claro, sin complicaciones, accesible al pueblo y cuando había duda, Jesús respondía, aclaraba, de igual forma, con sencillez, sin rebuscamientos, adorno o medias

palabras. Todos los pasajes que describe el evangelio en las parábolas, están dirigidas al pueblo pobre y sencillo, ese "resto de Israel" que seguía a Jesús. Sociológicamente hablando, Jesús supo establecer un diálogo franco, directo, cercano al pueblo. Años más tarde los apóstoles y las primeras comunidades mantuvieron ese lenguaje y por tanto esa cercanía con el pueblo, lo cual resultó vital en la práctica comunitaria, en la comunión, es decir común-uniión de estos primeros seguidores.

Algo que ha propiciado distanciamiento entre la Iglesia institucional y sus fieles, concretamente en América Latina, ha sido ese tradicional abismo producto de un lenguaje que no rescata a sus escuchas; discursos y textos complicados o ambiguos, que no dicen nada claro y que da lo mismo anunciar el mensaje a unos u otros, pues es tan ambiguo y general que dice algo a todos y a nadie, se apela diciendo "sean buenos", "sean justos", pero no se explica con sencillez y claridad qué significa esto, a qué se refieren en concreto, cómo se puede captar o experimentar la presencia o la falta del bien o de la justicia, qué tiene que ver eso en la vida personal o social.

El mensaje por tanto, se vuelve parco, vacío y no favorece la práctica comunitaria. Un lenguaje plagado de frases hechas, fórmulas, ritos, que se escuchan, se leen y no mueven a una auténtica solidaridad; si acaso, a una compasión momentánea.

Señalo lo anterior porque éste ha sido otro de los grandes retos de la Teología de la liberación y de sus partidarios, acercarse al pueblo mediante un mensaje cristiano claro, directo, concreto y sencillo, como el mensaje de Jesús. En donde el lenguaje tenga una función educadora, concientizadora y de celebración de la fe y la esperanza. El lenguaje ---y estoy convencido de ello---, puede impulsar la práctica comunitaria si en su contenido, en su mensaje, tiene algo directo que decir a sus receptores descubriendo en ellos individuos capaces de analizar y reflexionar, cuestionar y no sólo repetir y memorizar como lamentablemente ocurre, sin llegar a una comprensión del mensaje. Entendiendo que este lenguaje

debe transmitir un mensaje alto y noble que propicie una conciencia clara que permita a su vez luchar por la transformación de las estructuras sociales, cada uno desde su lugar y espacio, pero con la finalidad de contribuir al cambio social.

Hoy se da una desconfianza general hacia el lenguaje religioso, producto de la secularización y el desánimo de muchos creyentes tras la desilusión de oír y ver que la Iglesia no tienen nada que decir que los interpele y los mueva, se ha generado una gran desconfianza, se considera mero rollo, "choro", fraseología, marrulla; sólo cuando el lenguaje cala hondo y concreto se abre la posibilidad de caminar hacia un proceso de concientización que lleve a una práctica comunitaria que organice y luche contra los mecanismos de opresión.

Los riesgos, existen. No soy ingenuo, resulta claro que el mensaje más transparente, honesto y sencillo, puede ser víctima de manipulaciones y distorsiones en favor de grupos o individuos que buscan un beneficio personal. Eso es innegable, el mismo evangelio ha sufrido esos terribles efectos, pero hay que asumir el riesgo sin temores; tampoco el pueblo es un tonto que no se dé cuenta que se le está "rollando" como se dice comúnmente "obras son amores y no buenas razones". Pero también es cierto que el pueblo se vuelve frío e insensible cuando después de haber creído una y otra vez se le abandona y cae en el desencanto, la apatía y el desinterés, palabras y palabras escuchadas en la Iglesia y que no tienen una resonancia en su vida personal y colectiva. Contra esto ha tenido que luchar la Teología de la liberación en su búsqueda de una aplicación práctica del mensaje cristiano acorde a las condiciones de América Latina superando contradicciones y limitaciones a veces más exitosamente que otras, aún en los riesgos del radicalismo y la incomprensión de propios y ajenos, pero firme porque se trata de rescatar en la organización y la práctica comunitaria, un lenguaje y una relación objetiva con hombres y mujeres en situaciones concretas; no es el clásico anonimato de discursos y prácticas aisladas, en solitario, sino relaciones que permitan un acompañamiento y movilización en las que pueda surgir la solidaridad, la amistad, lazos afectivos que se puedan expresar en

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

iniciativas propiamente religiosas que les ayuden a vivir su fe pero también iniciativas sociales y políticas, dice Clodovis Boff:

El pueblo ya es por sí mismo sacrificado y generoso. Casi por imposición de las condiciones de existencia.....No se trata de caer en manera alguna en la "superstición del pueblo", de canonizar su espíritu y menos todavía su situación. En efecto, la alienación es consustancial a las condiciones de opresión en que vive y piensa el pueblo. Pero es justamente en este nivel donde lo toman las Comunidades Eclesiales de Base. Ellas representan un espacio donde se recompone la humanidad maltratada del pueblo, donde se curan las heridas que la vasta red de alienaciones le ha inflingido.¹⁴⁴

Y ahí el lenguaje sencillo y generoso nutre su organización, fomenta la fe, la esperanza, la resistencia no sólo a nivel colectivo, también individual, pues el lenguaje debe calar hondo en el individuo para propiciar un cambio personal: "Las trincheras entre el opresor y el oprimido están establecidas en el corazón de cada hombre."¹⁴⁵

Esto sólo se logra con un lenguaje que propicie el camino hacia la liberación colectiva y la auto-liberación, ya que éstas son un proceso que se construye día a día, no son situaciones o estados dados o terminados. Se trata, por tanto, de un lenguaje que aporte contenidos y formas para un futuro mejor; reivindico aquí, el derecho a la utopía y al desarrollo de un proyecto asuntivo para la mayoría del pueblo Latinoamericano tal como la Teología de la liberación lo ha intentado rescatar.

Si nos atenemos a la consideración de Wittgestein de que "los juegos de lenguaje en su comprensión, es un conjunto de maneras de hablar, práctica sociales y visiones del mundo"¹⁴⁶, habremos de convenir en que toda organización, movimiento, institución, desarrolla sus propios juegos y en este sentido es claro que el lenguaje religioso corre el riesgo, como lo indiqué arriba, de quedar vacío de contenido y forma, es

¹⁴⁴ Clodovis Boff, *Comunidades Eclesiales de Base y prácticas de liberación*, Bogotá, Indo American Press Service, 1981, p.29.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.25

decir una mera cáscara, que enfrenta una crisis de significación porque se habla y habla de muchas cosas y no se responde con claridad a éstas; no busca ocuparse de las cosas cotidianas de la gente de forma significativa, los indígenas, oprimidos, maltratados, los niños de la calle, el obrero mal pagado, el ama de casa golpeada, esa tragedia individual y constante que constituye la gran tragedia del pueblo latinoamericano.

La Teología de la liberación es consciente, tal como lo demuestran sus escritos teológicos y su práctica pastoral, de que es necesario revitalizar el lenguaje religioso y concretamente el lenguaje liberador para que éste pueda seguir como lo ha hecho, anunciando algo significativo para los hombres y mujeres de hoy, en especial los más pobres. ¿De qué hablamos y cómo lo hablamos?. Depende el interés y la relación que esto tenga con las prácticas comunitarias, ¿qué se dice?, ¿a quiénes se dice?, ¿en qué contextos?:

El sentido del discurso es el que está en juego para que el Teólogo siga hablando de los intereses de los humildes y provoque y urja a una acción reactiva.....Un servicio de Iglesia y a la Iglesia, será la construcción comunitaria de una lenguaje con sabor a contexto, de manera que los modos de hablar en verdad "hablen" porque hacen cosas con palabras y no simplemente "digan" y no causen ningún tipo de efecto perlocutivo.¹⁴⁷

En conclusión, es posible hablar de los pobres, por los pobres y con los pobres, con un lenguaje claro, sencillo, accesible, honesto, transparente; ahí el lenguaje forma comunidad y no abismos infranqueables que generan la falta de un lenguaje y una comunicación adecuada. Esto ha sido uno de los retos más difíciles de enfrentar para la Teología de la liberación y sus partidarios, generar un lenguaje cercano, solidario, un auténtico lenguaje liberador que impulse a las prácticas comunitarias y a la movilización popular. ¿Qué tanto se ha logrado?. Esto es de difícil evaluación pero el objetivo ha sido claro, contribuir con un lenguaje sencillo y directo a la concientización del pueblo y de sus prácticas religiosas y sociales.

¹⁴⁶ Citado por Ignacio Madera Vargas, "Perspectivas eclesiales de futuro en América latina" en *El mar se abrió, Treinta años de Teología en América Latina*, Santander, Sal Terrac, 2001, p.123.

3.4. EL DISCURSO POLÍTICO-RELIGIOSO Y LA MOVILIZACIÓN POPULAR.

En este punto me propongo continuar la exposición y argumentación que inicié en el apartado anterior, en donde señalé el problema del lenguaje en la práctica comunitaria, pero perfilando y definiendo mis planteamientos en torno al discurso político-religioso y la movilización popular. Esto, porque todo discurso y más aún el político-religioso representa en mi opinión una síntesis entre fe y política, pero no sólo teórica sino práctica y vivencial. Lo anterior me lleva al siguiente señalamiento: todo discurso político religioso tiende a generar una movilización popular, pero la forma en que se entiende y perfile la movilización popular es lo que varía y puede ofrecernos situaciones y expectativas diversas. Por ejemplo, el discurso político-religioso se ha utilizado en diversas ocasiones, como lo he mencionado en este trabajo, como una forma de legitimar un sistema socio-político injusto, la mayor parte de las veces una forma de complicidad con el poder establecido y los grupos que lo poseen. Un caso concreto al respecto fue el silencio cómplice que el cardenal Angelo Sodano, actual secretario de Estado del Vaticano, guardó frente a la dictadura de Pinochet, con quien llevó buenas relaciones cuando fue nuncio papal en Chile.

Así, históricamente la Iglesia institucional ha utilizado el discurso político-religioso para establecer alianzas con el poder, algo por demás notorios en América Latina. Ese discurso ha estado orientado a una movilización popular encaminada al control de las grandes masas de población, organizándolas para distraer y guardar silencio ante las contradicciones e injusticias; este mismo discurso ha sido utilizado por grupos políticos, partidos y gobiernos de la región para buscar una identificación y filiación "cristiana" que haga pensar al pueblo que tienen un compromiso vital con el mensaje cristiano. Esto en un continente cristiano sirve de apoyo popular, aunque no pase de ser mera fraseología o palabrería.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.124-125.

Pero para la Teología de la liberación, y esto es lo que me interesa resaltar, el discurso político-religioso tiene otro papel. Si bien apela a la movilización popular, lo hace con la intención de que el pueblo asuma su proyecto, su futuro; ese proyecto asuntivo tan necesario para construir estructuras y espacios más justos, libres y autónomos. Porque de entrada todo es político, incluyendo lo religioso porque es un asunto público, de comunidades y grandes colectividades. Además porque como lo señaló el propio Weber, la religión tiene una esfera política no libre de contradicciones, pero fundamental en el análisis de este fenómeno. A su vez el discurso religioso también es político, porque tiene que ver con alcanzar una vida buena y justa para todos.

Estando así las cosas, la Teología de la liberación ha tomado el discurso político-religioso como una forma de organización y movilización en favor del pueblo y sus necesidades.

En las décadas de los 70 y 80 del siglo XX, el discurso político-religioso liberador se tradujo en el auge de las Comunidades Eclesiales de Base en Latinoamérica, así como la fundación y organización de diversos grupos y asociaciones civiles de la más diversa índole, comprometidos con la lucha por mejores niveles de vida;: vivienda, salud, educación, servicios, reparto de tierra, derechos humanos, derechos de minorías, atención a mujeres, ancianos, niños, agrupaciones campesinas, obreras, de zonas urbanas marginadas, etcétera, la movilización popular alcanzó importantes dimensiones y llegó a conformar grupos que a nivel local, regional o nacional, tuvieron una presencia importante; por citar un ejemplo, Brasil a nivel nacional llegó a tener más de 100,000 Comunidades Eclesiales de Base y la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, más de 2,800. Esto representó para gobiernos y sectores neoconservadores de la Iglesia una movilización que iba en contra de sus proyectos e intereses. Pero y a pesar de toda la oposición y ataques, se logró consolidar una organización popular en la región, que aunque ha sido paulatinamente bloqueada y desmantelada, rindió un fruto que es el inicio de

un proceso de concientización a favor de mejores niveles de vida, lo cual está en perfecta consonancia con el mensaje cristiano en estas tierras, donde la gran mayoría son pobres y son llevados a un mayor empobrecimiento.

Cierto es que la movilización popular en aras de un proceso de liberación implica conflictos y polarizaciones, se adquiere clara conciencia de que en una sociedad desigual no es posible abordar los problemas de forma igualitaria porque al tratar a un rico y a un pobre por igual, en el fondo se favorece al rico.

Esta conciencia generó una movilización popular a favor de un cambio de estructuras y acciones vitales de resistencia. Hay una "lógica de las mayorías" que enfrenta con decisión esta injusticia y lucha por su derecho a una vida digna. Esta movilización popular a favor de la justicia concretada en la opción por los pobres no es estática, es dialéctica y por tanto actual, aunque a muchos les disguste o quieran negar y acallar el papel del pueblo, su lugar, su ruido, sus demandas:

Entre los poderosos evidentemente pero también en la conciencia cansada o dormida o egoísta de muchos cristianos. Son muchos los que están cansados –dicen- de oír hablar de la opción por los pobres (A mí me gusta responderles que seguramente los pobres están mucho más cansados de ser pobres).....El pragmatismo del neoliberalismo se asienta feliz sobre el desmoronamiento de muchas utopías y ese pragmatismo que tiene en sus manos la economía, los medios de comunicación, fácilmente justifica en la conciencia inmadura o cansada o fatalista de muchos el que las cosas sean así.....Es curioso recordar con qué obsesión se quiere pulir, perfilar, condicionar la opción por los pobres añadiéndole aquel "ni exclusiva, ni excluyente" y se olvida que la economía, la política, la sociedad en sus estructuras y sus poderes son cada vez más exclusivas y excluyentes.¹⁴⁸

Esta larga cita de Don Pedro Casaldáliga nos muestra hasta qué punto el discurso político-religioso neoconservador se alía al sistema generando una rara combinación en la Iglesia institucional; neoconservadores pero proclives al neoliberalismo. Y muestra también, por oposición, cómo el discurso político-

¹⁴⁸ Pedro Casaldáliga, "Quedan Dios y los pobres" en *CHRISTUS*, Año LIX, No. 676, México, Junio de 1994, pp. 8-9.

religioso emanado de la reflexión teológica liberadora apuesta por una movilización popular que genere una conciencia, una organización y una praxis alternativa y ascendente del pueblo pobre.

Esta movilización comienza con una militancia real a través de grupos, organizaciones, comunidades, es decir, estructuras intermedias que tengan una presencia real, rechazando el conformismo, incapaz de cuestionar y de realizar proyectos que sólo conducen a un alineamiento con las voces oficiales y que no pasan de ser meras instancias burocráticas, que sólo llegan a convertirse en un obstáculo a la justicia y equidad. La Teología de la liberación ha demostrado que es posible hacer algo más que retórica de la pobreza y la liberación, pero es ante todo un proceso. No se improvisa, se construye. Esta movilización que implica militancia es una de las opciones importantes de los creyentes ya que las sociedades latinoamericanas que producen y albergan tanta injusticia y dolor deben cambiar. Ahí el problema no es sólo intelectual o teórico, sino fundamentalmente humano, esta situación indigna a cualquier creyente honesto. Pero cuidado, ya lo he dicho, no se trata del flaco favor que ofrece la compasión temporal o el asistencialismo constante, sin una conciencia social y política clara de los fundamentos de esta situación.

La movilización surge tras el impacto de esta realidad injusta, ahí el primer paso es abrirse a esa cruda realidad y desde los pobres acercarse a ese mundo de pobreza, marginación, violencia, carencia, necesidad. Los mismos pobres deben hacer consciente esa realidad para asumir un proyecto común que se traduzca en ayuda efectiva no temporal o meramente emotiva. En mi opinión, ahí la movilización popular se convierte en un compromiso moral, un juicio valorativo. No se puede permanecer indiferente.

Lo anterior supone pasar de la contemplación a la acción, descubrir los mecanismos anónimos que propician esta situación. No obstante esa movilización, esa práctica política se ve golpeada por la dureza de los problemas, la reticencia

al cambio, la lentitud de los procesos, las manipulaciones y distorsiones, el burocratismo, el cinismo y el abuso de líderes y funcionarios, algo que se presenta como de difícil resolución¹⁴⁹. Se requiere entonces pasar del romanticismo al realismo; percatarse de que la movilización popular no implica el cambio ágil y rápido de estructuras y vicios añejos; pero al detectar las limitaciones, la movilización puede tener alcances más modestos, pero más viables sin dejar de luchar. Esto es lo que logra conjuntar la fe con la política y la justicia en la práctica. La experiencia del pueblo Latinoamericano se ha dado en este sentido, es decir, una lucha contra la exclusión y la marginación de todo tipo, en donde las propias bases sean los actores de su propia movilización, capaces de impulsar a otros, integrando lo colectivo con lo individual.

El discurso político-religioso y la movilización popular propios del quehacer pastoral de la Teología de la liberación, llevan a las acciones de protesta y reivindicación, acciones de organización:

Surge una ética de lucha en donde hay preferencia por los medios pacíficos, aunque los recursos de lucha pueden variar, en general el pueblo cree en la verdad y la justicia, respeta unas reglas y sabe que hay límites, su concepción social es más amplia y generosa. Todo cuanto ayuda a vivir es aceptado por el pueblo, a pesar de su anhelo de una vida buena, son realistas en términos sociales y políticos, buscan satisfacer necesidades básicas, no intereses secundarios o subjetivos, la lucha por la liberación es la utopía mayor, pero los golpes no los llenan de rencor y amargura. Su movilización es por la vida y por la dignidad, es todo un proceso auto-implicativo que conlleva un gusto por lo bello, el amor humano, la convivencia amigable, el humor, las fiestas, el ocio y las prácticas religiosas como religión de la aflicción y la resistencia pero también como festividad de libertad y grandeza.¹⁵⁰

El pueblo se auto-organiza, se moviliza y demanda. Es ahí donde la movilización popular se vuelve peligrosa, subversiva y se intenta desarticularla, quizá hay en el fondo un miedo al ruido y clamor del pueblo organizado, porque las elites, los poderosos son conscientes del despojo que han hecho de ellos. Es en este mismo

¹⁴⁹ Cfr. José María Mardones, *Fe y política*, Santander, Sal Terrae, 1993, pp.194 y ss.

¹⁵⁰ Jorge Pixley y Clodovis Boff, *Opción por los pobres*, Madrid, Paulinas, 1988, pp.242 y ss.

sentido que se da la acusación contra la Teología de la liberación de organizar y promover la violencia; esto sólo es el reflejo del miedo a que ante la conciencia y denuncia de esta situación el pueblo reaccione como efecto de la violencia.¹⁵¹ Acusación que por cierto carece de total fundamento ya que la Teología de la liberación contribuye a la movilización popular propiciando un proceso de concientización mediante un discurso sencillo, cercano, realista en términos religiosos porque esta enraizado en el mensaje de Jesús y en la mejor tradición cristiana, pero también político porque no es posible renunciar a la esperanza de una sociedad distinta sobre todo en estos momentos de mayor sufrimiento y desesperación ante las difíciles condiciones por las que atraviesa América Latina el estímulo y apoyo a las organizaciones autónomas de los pobres ha resultado ser una forma de acompañamiento eficaz.

Hoy la movilización popular emanada de trabajo pastoral y del discurso de la Teología de la liberación, ha sido bloqueada, captada, silenciada, pero hay cosas que hasta un ciego ve, el fin del siglo XX y los primeros años de este siglo XXI muestran, con crudeza, que la Teología de la liberación no estaba equivocada, la organización y la movilización popular, civil en todo su conjunto y dimensión parece ser la única alternativa no sólo para los pobres, sino también para sectores medios, los cuales poco a poco son marginados y empobrecidos material y espiritualmente. Hoy se hace vital recordar que los actuales modelos políticos y económicos no hacen sino reafirmar la necesidad de un proceso liberador y movilizador de todos los sectores sociales en favor de mayor justicia.

Quienes en los últimos años, tras la caída del Muro de Berlín, de los países socialistas y el auge arrollador del sistema capitalista con su sociedad global y su economía neoliberal, cantaron victoria y sentenciaron a muerte a la Teología de la liberación, no han hecho sino reafirmar su importancia y vigencia, hoy más que

¹⁵¹ "Cuando está en cuestión la propia vida, los pobres no vacilan en recurrir legítimamente a la fuerza. Más que nadie, los pobres sienten que ese es un recurso extremo y excepcional. Pero hay casos y situaciones en que los pobres se ven obligados a usar en contra de su gusto la violencia legítima para hacer valer sus derechos". *Ibidem*, p. 242.

certezas hay incertidumbres. Los acontecimientos en América Latina en este principio de siglo no son nada halagüeños, la crisis política y económica Argentina, los conflictos políticos en Colombia, Venezuela, los efectos violentos de la economía neoliberal sobre la totalidad de los países de la región, nos hace preguntarnos, ¿a dónde vamos?, ¿en qué va a parar todo esto?. Nuestras democracias son incipientes, la derecha se radicaliza, el centro no existe y la izquierda dividida como siempre en luchas intestinas y más cercana a la derecha de lo que aparenta. Por otro lado una Iglesia institucional que halla, cómodamente su lugar en medio de un sistema injusto y neoliberal; cada vez menos ricos pero más ricos y cada vez más pobres o empobrecidos por el sistema. La escandalosa concentración de la riqueza sacralizada por la economía neoliberal se ha convertido casi en religión, religión de mercado. Al respecto:

....el secretario general del Fondo Monetario Internacional, Michel Camdessus, pronunció una conferencia, en la ciudad francesa de Lille, el día 27 de marzo de 1992, en la que dijo que las palabras de Jesús, en la sinagoga de Nazaret, "el Espíritu del Señor está sobre mí; me ha ungido para anunciar la buena noticia a los pobres..." (Lc. 4, 18), se cumplen en el capitalismo neoliberal. Camdessus dijo textualmente. "Hoy esta escritura se cumple para ustedes que la escuchan. Ese hoy es nuestro hoy, y nosotros somos, nosotros que estamos al cargo de la economía –los administradores de una parte en todo caso—de esta gracia de Dios: el alivio de los sufrimientos de nuestros hermanos y los procuradores de la expansión de su libertad. Somos quienes han recibido esta Palabra. Ella puede cambiarlo todo. Sabemos que Dios está con nosotros en la tarea de hacer crecer la fraternidad". Inevitablemente, al leer cosas como éstas, si se piensa en los más de mil millones de personas que, en este momento, "viven" al borde mismo de la muerte por desnutrición, uno se pregunta si lo que mueve, a quien dice tales cosas, es la ingenuidad (Inexplicable) o el cinismo. Por lo demás se sabe de dónde viene esta esperpéntica "teología". Viene de E.E.U.U., exactamente del American Enterprise Institute, dirigido por el teólogo de la economía de mercado, Michel Novak; y del Instituto sobre Religión y Democracia, en el que lleva la voz cantante el conocido sociólogo de la religión Peter Berger.¹⁵²

Lo anterior nos muestra, de forma tajante, por qué hoy, más que ayer, el mensaje liberador, el discurso de la Teología de la liberación tiene vigencia y algo

¹⁵² José María Castillo, *Los pobres y la Teología*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998, pp.11 y 12.

fundamental que decirnos. No podemos sin más renunciar al pragmatismo económico y la técnica fría y calculadora, somos seres humanos, no objetos o números, algo que parece hemos olvidado. El sueño narcotizador del "todo va bien, todo está bien", se vuelve una verdadera pesadilla; la respuesta, insisto es una auténtica y masiva movilización popular, tal como lo propuso esta Teología, la religión como lo indicaba Weber, puede ser conservadora pero también altamente revolucionaria porque no acepta el orden existente. La Teología de la liberación tiene mucho que decir aún a sociedades en donde la Iglesia y el cristianismo debe constituir un elemento aglutinador, transformador, movilizador de conciencias y de estructuras.

3.5. LA RETÓRICA DE LA POBREZA Y LA LIBERACIÓN: UN RIESGO PRESENTE.

Al llegar al final de este trabajo considero necesario hacer una evaluación de los últimos años de la Teología de la liberación, con relación a los juicios apresurados y parciales sobre su desgaste, repetición, agotamiento, pasada de moda, aniquilada, muerta y enterrada. Todo esto se dice muy fácilmente sobre todo cuando se trata de cantar victoria sobre un movimiento teológico con fuertes implicaciones sociales y políticas que ponen en tela de juicio el orden existente.

La Teología de la liberación como cualquier otra propuesta religiosa de análisis y reflexión de la fe, ha tenido éxitos y fracasos, aciertos y errores, pero esto no significa que se deba desechar en el terreno Teológico o en el terreno social, que es de mi particular interés, tampoco en lo político. Esta Teología nos ha permitido pensar a los latinoamericanos la religión, la fe, y la Iglesia, desde otro enfoque original y auténtico, pero también nos ha hecho pensar en otro tipo de sociedad, en otro tipo de política; sociedad y política orientada a construir naciones y

sociedades más justas para todos. Nos ha hecho repensar la situación de los distintos grupos plurales, que componen la sociedad latinoamericana; nos ha hecho pensar la cultura, los derechos humanos, la dignidad de millones de hombres y mujeres que viven en el continente y nos ha hecho albergar la posibilidad, la esperanza de un futuro mejor, más justo, a partir de un lugar, de una perspectiva muy particular que es la del pobre y oprimido que en América Latina tienen el más alto grado de concentración respecto del tercer mundo¹⁵³.

La opción por los pobres tal como lo maneja esta Teología no se da porque en ellos se descubra la verdad, la justicia, la bondad, no, la opción por ellos se da por la situación de miseria y empobrecimiento en la que viven, producto de estructuras sociales injustas. Esto no es nuevo, por eso no se trata de los méritos de los pobres los cuales también pueden ser pecadores, injustos, abusivos, sino de la manera de ser y actuar de la divinidad; es la opción de Dios, aquél que opta por una justicia para todos y rechaza el abuso de los poderosos. En esta línea la Teología de la liberación pretende ser consecuente con el discurso religioso que maneja.

En consecuencia, la cuestión de los pobres pasa de una noción de "pobres" colectiva, lo que puede denominarse pueblo, a otra particular y específica. En efecto, hay pobres pero no todos enfrentan el mismo tipo de dificultades para vivir. En este sentido, hay pobres con necesidades muy específicas que enfrentan una doble o triple opresión, así no sólo se trata de la opresión generalizada de los ricos hacia los pobres, sino de situaciones concretas de escasez de empleo bien remunerado, vivienda digna, medios para la salud y bienestar de los individuos, servicios, luz, agua potable, acceso a la educación, participación política, voto, democracia, pero también el problema de la violación de los derechos humanos, violaciones sexuales, niños de la calle, minorías negras, indígenas, cuestiones de género, campesinos, feminismo, madres solteras, aborto, mujeres y niños que

¹⁵³ Cfr. Pedro Casaldáliga, "Quedan los pobres y Dios" en *CHRISTUS*, Año LIX, No. 676, México, Julio de 1994, p.8 y Leonardo Boff, "Hacia una liberación mundializada" en *Pasado y futuro de la Teología de la liberación*, Navarra, Verbo Divino, 1992, p.241.

sufren la violencia intrafamiliar, deterioro del medioambiente, ecología, contaminación, es decir, la opción por los pobres y la Teología de la liberación no se queda en lo general, baja hacia situaciones específicas y denuncia como lo señalé, la opresión colectiva e individual, venga de donde venga, pues la lucha opresor-oprimido abarca todos los niveles. Esto se explica porque la pobreza es en efecto un asunto complejo y polifacético, ante esto se ha hecho necesario actualmente profundizar, entrar en el detalle y advertir cómo cada situación diversa de pobreza y empobrecimiento nos interpela individual y colectivamente.

Considero que este movimiento teológico de hondas repercusiones sociales ha tenido aportes sustanciales para el conocimiento, reflexión, análisis de la realidad de Latinoamérica, sin descuidar su origen y fundamento que es el de una reflexión desde la fe cristiana; como todo aquello que atenta contra el orden establecido, ha sido perseguida, criticada, despreciada, manipulada, distorsionada, silenciada, excluida, pero sigue ahí porque se funda en la realidad evangélica y en la realidad del continente. Ha tenido muchos adeptos y críticos, otros han sido desertores o traidores, algunos más se han radicalizado. Como siempre pasa en todo movimiento, el desánimo, el desencanto, la persecución e incluso la muerte violenta de muchos de sus seguidores es un fiel testimonio de su presencia y su trabajo.

No todo ha sido éxitos y aciertos, pero un elemento importante es que esta Teología nunca ha sido una reflexión estática, inmóvil, al contrario, es dialéctica y ha sabido descubrir nuevos enfoques y perspectivas sobre los problemas propios de toda Teología y ha dado luces a lo que siguiendo a figuras como Casaldáliga denominan "sociología de la liberación".

No obstante el riesgo de que el discurso en torno a la pobreza y la liberación se vuelva una mera retórica, ha constituido un peligro que se hace constantemente presente. El propio Gustavo Gutiérrez señaló años atrás que esta Teología no tendría sentido si no contribuía a una vida mas cristiana y justa en la región.

En esta tónica sus críticos dentro y fuera de la Iglesia han dicho con insistencia que el tema de la liberación y la pobreza se ha convertido en un discurso vacío, cuya cáscara permitió desviaciones en la fe y en la Iglesia latinoamericana, se le acusó de promover la violencia, la guerrilla revolucionaria en la región además de servir como mero pretexto para la reflexión teórica. La fama y prestigio de algunos de sus integrantes, producto de su producción editorial o de los constantes viajes para hablar de los pobres en medio de los ricos, incluso viviendo como ricos hablando de los pobres ha sido una más de las críticas. También se consideró que los líderes de muchas Comunidades Eclesiales de Base y organizaciones populares a nivel regional o nacional, utilizaron sus posiciones para obtener beneficios y prebendas. Un punto más de la crítica es que hubo un exceso de atención a la ortopraxis y un descuido de la ortodoxia, culminando con la afirmación de que la opción por los pobres llevó a una ciega defensa y justificación de éstos. Todo lo anterior ha sido utilizado por los críticos de este movimiento para desacreditar los aportes del mismo. Pero algunas de estas críticas y limitaciones son reconocidas por los mismos Teólogos de la liberación, por ejemplo, Juan Luis Segundo señaló entre otras cosas:

Desgraciadamente, por temor o por alguna otra causa, la Teología de la liberación deja de sospechar cuando se aproxima al pueblo. Tal vez por ello ha pagado un precio demasiado caro y no ha logrado, después de un comienzo brillante, contagiar esa sospecha epistemológicamente enriquecedora a una Teología europea que comienza a leer con un cierto tedio escritos que reiteran siempre las mismas quejas y denuncias de explotaciones, ajenas y de apologías propias...

.....La Teología de la liberación pretende ser profética al denunciar las injusticias estructurales que se dan en nuestras sociedades latinoamericanas, pero no siempre las percibe en el interior de los mismos cristianos, sobre todo cuando éstos son pobres.

Me parece sentir esta incoherencia en la falta de atención o en la poca importancia que se le da a obvios y numerosos signos de heterodoxia ligados a la praxis de los más pobres.....

.....Me refiero, si, al cristianismo comprendido y practicado por igual en todas las clases, pero que, a nivel de los marginados sociales, adquiere el color propio de la explotación del hombre por el hombre.....

.....De no aceptar esto, las producciones teológicas de la Teología de la liberación se vuelven una mera propaganda iterativa de una misma temática, continuamente negada por elementos religiosos muchos más ínsitos en la profundidad del ser humano que los temas de la liberación.¹⁵⁴

En este mismo tenor el propio Juan Luis Segundo señaló la excesiva preocupación por la práctica popular y pastoral en detrimento de una reflexión teológica más sólida y consistente así como la excesiva atención hacia el trabajo de las comunidades como único camino para la concientización y conversión del pueblo e incluso la consideración de que el rescate de las mediaciones socio-analíticas relacionadas con la doctrina del materialismo histórico, pueden tener un impacto pastoral que se preste a distorsiones por parte de propios y extraños.

A pesar de ello el propio Juan Luis Segundo señaló textualmente:

....Me ha tocado a mí la tarea, necesaria tal vez, pero ingrata, de mostrar lo que tal vez le falta, los peligros que apuntan en ella y que habrá de tener en cuenta en el futuro.

Sé que inevitablemente algunos descalificarán estas autocríticas —si es que en realidad lo son— porque podrían aumentar la injusta presión que se ejerce ya contra la Teología de la liberación. Pero entendí que ceder a ese temor era más peligroso que desconocer carencias que no nos afectan tanto a nosotros, teólogos, pero que afectan, sí, a los pobres por quienes optamos.¹⁵⁵

No voy a polemizar sobre todo este tipo de acusaciones, si son falsas o no, se puede incluso aceptar que esto haya ocurrido, pues la precariedad humana e institucional siempre ha cedido a la tentación de la fama, la seguridad, el prestigio, la riqueza, incluso es aceptable reconocer que hubo radicalismos y desviaciones que acabaron en enfrentamientos directos con la Iglesia institucional y los

¹⁵⁴ Cfr. Juan Luis Segundo, "Críticas y autocríticas de la Teología de la liberación" en Comblin, José, *et al.* *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1993, pp.234-235.

gobiernos de la región. Además de alianzas no del todo afortunadas con los partidos y movimientos de izquierda, incluso con ciertas guerrillas y quizá el sueño de que Cuba o la ex Unión Soviética, eran el modelo a seguir. Aún con todo eso, es tomar lo menos por lo más y hacer tabla rasa de un movimiento que con todas las limitaciones que pueda tener ha dado luces importantes para el cambio de actitud ante el mensaje cristiano, develando la dimensión colectiva, pública, política de la fe y también el necesario cambio de estructuras que se traduce en un cambio social activo y propositivo.

Veamos esto mas detenidamente, dice Michael Löwy:

Los obispos, los jesuitas o los curas que encabezan a la Iglesia de los pobres <<en otras palabras los Teólogos de la liberación>> no son pobres si se unen a la causa de los explotados, es por razones espirituales y morales inspiradas en su cultura religiosa, la fe cristiana y la tradición católica.¹⁵⁶

Si aceptamos lo anterior como válido, en tanto no viven en una situación de escasez material, es un hecho que muchos de ellos y ellas, eligen vivir como pobres voluntariamente, en barriadas, favelas, ciudades perdidas, zonas marginadas, comunidades rurales e indígenas con un nivel de marginalidad impresionante, eligen vivir como pobres y entre pobres. Eso es una muestra de solidaridad y acompañamiento con los pobres. Incluso muchos arriesgaron o dieron su vida como Monseñor Romero o Rutilio Grande. Cierto es que a veces el ideal de que la práctica se sirva de la teoría se ha quedado en la mera teoría, sin una práctica concreta. Esto, ya lo mencioné, ha sido motivo de duda y conflicto para los propios partidarios de la liberación. Para sus críticos lo anterior muestra una falta de consistencia, pero son ese tipo de contradicciones ontológicas muy propias del ser humano que no hemos podido superar para liberarnos totalmente (autoliberación), pero insisto, esto no agota ni mucho menos liquida la propuesta.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p.236.

¹⁵⁶ Michael Löwy, *Guerra de Dioses, México, Siglo XXI, 1999, p.49.*

Por otro lado resulta igualmente innegable la aparición de pequeñas elites, ello es un riesgo inherente a la institución eclesiástica; la corporativización y la excesiva clericalización de ciertos sectores, sobre todo laicos, ha dejado la puerta abierta a muchas contradicciones y distorsiones. Pero hay que asumir el reto, la meta es anunciar la buena nueva, el evangelio y eso implica riesgos de todo tipo; la búsqueda de la verdad y la justicia es conflictiva, explosiva más cuando las circunstancias de América Latina son tan desiguales, injustas; donde muchas veces y como producto de éstas los pobres enfrentan a los pobres, el pueblo contra el propio pueblo con beneplácito para los poderosos. Este es el ejemplo más triste de la miseria en que vive nuestro continente, sumido todavía en la ignorancia, el fanatismo, la superstición; en una apatía y desinterés promovido por los grupos gobernantes y las clases acomodadas. La transformación ética, moral, social, política, económica de los oprimidos intenta ser hundida por el embate del neoliberalismo y la globalización.

La religión cristiana, la Iglesia Católica tiene que desempeñar frente a esto una función crítica, utópica, liberadora como institución crítica del orden existente. Debe denunciar las estructuras de poder en sí; "La Iglesia no existe en función de sí misma ni al servicio de la autoafirmación. Está al servicio de la salvación universal, al servicio del reino".¹⁵⁷ Lo cual nos lleva necesariamente a pasar de la moral subjetiva de las buenas intenciones a la moral objetiva de las prácticas históricas. Esto es lo que ha intentado vivir la Teología de la liberación, este es el aporte, la riqueza; esto es lo más y no lo menos.

En opinión de Gramsci: "la religión es la utopía más gigantesca, esto es, la <metafísica> más gigantesca que haya conocido la historia, puesto que es el intento más grandioso de reconciliar en forma mitológica, las contradicciones de la vida histórica".¹⁵⁸ Obviamente Gramsci no era creyente, pero sí reconoce el proyecto de utopía y esperanza que encarna la religión en búsqueda de la igualdad, la fraternidad y la libertad entre los seres

¹⁵⁷ Felicísimo Martínez Díez, *Movimientos teológicos contemporáneos*, Santiago, Orden de Predicadores en Chile, 1987, p.92.

¹⁵⁸ Citado por Michael Löwy, *Op. Cit.*, p 25.

humanos. Ahora bien, para los creyentes esto no es un mito, es una realidad por la que hay que luchar día a día; esto lo ha sabido muy bien la Teología de la liberación, luchando por hacerlo realidad.

En este sentido es importante resaltar que "En sus formas de protesta y de rebelión la religión es una de las formas más significativas de conciencia utópica, una de las expresiones más ricas del principio de esperanza"¹⁵⁹. Me parece que lo anterior expresa claramente una de las profundas aspiraciones de esta Teología y de sus partidarios; una acción social desde la fe que denuncie los efectos de un sistema socio-político y económico injusto y que abra la esperanza, "esperar contra toda esperanza", de un mundo más coherente con el mensaje cristiano, como Teología católica que es, lleva en sí un rechazo ético hacia el capitalismo, sobre todo sus excesos neoliberales y como utopía crea una nueva cultura religiosa.

Considero apropiado enfatizar lo siguiente: si evaluamos --- como lo indique en otro apartado de este trabajo--- la producción teórica y la práctica pastoral-litúrgica de esta Teología, encontraremos que lo que se refiere a temas estrictamente socio-políticos o económicos es mínimo en comparación a las obras teológicas propiamente: cristología, mariología, eclesiología, espiritualidad, liturgia, etcétera. Es más, las mediaciones sociopolíticas y económicas se utilizan al servicio de la fe y su reflexión teológica.

Por tanto la insistencia en torno a la pobreza en que vive América Latina y la necesaria liberación está muy por encima de una repetición gastada y desgastada, una demagogia o mera retórica ya que hunde sus raíces en el evangelio y en el acompañamiento de las comunidades populares. "Los pobres los tendréis siempre con vosotros".

Hoy más que nunca en que se vive una crisis de las utopías, la Teología de la liberación es un faro de luz, sus planteamientos en contra de la injusticia social la

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 27

han convertido en un discurso incómodo para el neoliberalismo, pero un discurso con capacidad de cambio, un pensamiento actual en contra de todo tipo de discriminación y en favor de los derechos humanos fundamentales.

Más que nunca se hace necesaria la profecía que nos abra esperanzadoramente hacia una sociedad alternativa. Es en este horizonte profético donde se mueven todos los que no se rinden delante de las estructuras perversas del neoliberalismo, sino luchan en favor de una nueva sociedad.¹⁶⁰

La lucha no puede ser igual que hace 20 o 30 años, ya lo he dicho, las estrategias cambian pero ningún proceso, situación o mediación puede agotar la riqueza cristiana y humana que encierra este movimiento teológico y social. Por ello es necesario hacer una evaluación, una autocrítica y con serenidad valorar los aciertos y los errores, las nuevas condiciones, los proyectos y las acciones a desarrollar. Esta crisis de las utopías es el motor para los cristianos partidarios de la liberación. Nada está concluido. Desde la perspectiva creyente, Dios es el único absoluto y Dios es el Dios de los pobres. Aquí se conjuga el padre nuestro y el pan nuestro desde el hoy histórico:

El único Dios verdadero es el Dios del pobre de Yahvé, Jesucristo. Es el Dios que se encuentra y manifiesta de manera privilegiada a los pobres de la tierra. Es el Dios de los pobres. Cuando se tiene un verdadero acercamiento al verdadero Dios, sea cual sea nuestra clase social, es que nos acercamos al Dios de los pobres.¹⁶¹

Visto de esta forma la Teología de la liberación, la Iglesia de los pobres tiene mucho que decir y hacer en el siglo XXI, reconociendo que la liberación es un proceso, no una situación. Es una utopía difícil de conseguir pero irrenunciable si no queremos aceptar pasiva, apática e indolentemente una sociedad enfebrecida con el consumo, la riqueza, el individualismo, el hedonismo, el uso y abuso del otro.

¹⁶⁰ Roberto Oliveros Maqueo, *¿Triunfo o fracaso?. Presente y futuro de la Teología de la liberación y de la Iglesia de los pobres en América Latina*, México, Dabar, 1997, p.88.

¹⁶¹ *Ibid.*, p.100.

La vida se opone al proyecto de muerte del neoliberalismo y su lógica de mercado:

La Teología de la liberación tiene que ser en consecuencia, pensada hoy como una liberación mundializada; no solamente de los pobres sino de todos los hombres, de sus mecanismos de convivencia de sus formas de enfrentar los conflictos y la manera de vivir como hermanas y hermanos.....Tenemos el mismo destino, la misma carne, la misma historia, la misma humanidad y hay que tener el mínimo de compasión para el otro hermano que es humano como yo, aunque política y económicamente reducido a no humano.¹⁶²

El reto, el riesgo, el futuro está ahí. Si abandonamos proyectos como el de la Teología de la liberación estamos condenando a la región y a la mayor parte de sus habitantes a un destino de miseria y muerte, a un genocidio de dimensiones incalculables en donde todos seremos víctimas y por nuestra falta de conciencia quizá un poco verdugos. Se acusa de retórica a la Teología de la liberación pero....¿hasta cuándo vamos a entender que no hay pobres?, hay empobrecidos, nadie elige ser pobre, quien lo es, quiere no serlo. Sin embargo apenas se toca el punto se acusa a este movimiento y sus partidarios de ser ideólogos, subversivos, agitadores, catastrofistas; no queremos darnos cuenta de la realidad.

La actual condición de polémica y debate por la que atraviesa esta Teología no es endógena, es exógena. Que quede claro, sería endógena si las causas del empobrecimiento y la opresión ya no existiesen, ¡ojalá fuese así! pero no lo es, los constantes ataques, críticas, desprestigio, persecución, la han mermado, la han silenciado, pero la verdad y la vida siempre buscan salida. Por tanto ahí sigue mostrando aquello que no queremos ver y oír, denunciando, proponiendo un nuevo enfoque religioso, teológico, espiritual y socio-cultural, porque: "La utopía cristiana se expresa en categorías humanas, políticas e históricas"¹⁶³, dice Frei Betto. Después de casi 20 años de un ataque muy duro y violento, sigue en pie, demostrando que sus detractores son los verdaderos ideólogos, demagogos,

¹⁶² Leonardo Boff, *Hacia una...Op. Cit.*, pp.243-244.

¹⁶³ Carlos Alberto Libanio (Frei Betto), "Nueva situación, nuevos desafíos" en *Pasado y futuro de la Teología de la liberación*, Navarra, Verbo Divino, 1992, p.256.

retóricos. Cayó el socialismo real pero esta Teología sigue, demostrando que está muy por encima del proyecto socialista y marxista, el cual sólo fue retomado como una experiencia alternativa al capitalismo y como explicación de algunas de las contradicciones e injusticias de este último. Pero nunca fue lo esencial que sigue siendo Dios, la vida, los pobres, la justicia, la liberación.

En pleno siglo XXI el paradigma liberador obliga a repensar las actuales circunstancias, incluso se habla de Teología Latinoamericana para no mencionar Teología de la liberación por aquello de las teologías con "adjetivo" que tanto escozor le producen al Vaticano y su Teología neoconservadora, aunque les disguste el adjetivo. El hecho es que surgen nuevos enfoques y con ello nuevas posibilidades de insistir incansablemente en el deber ético, individual, colectivo, social de rescatar la esperanza de los pobres.

Al respecto me permito realizar los siguientes señalamientos. La Teología de la liberación a treinta años de su surgimiento es un movimiento vivo, dinámico. Ha sabido a pesar de las dificultades y acoso que ha sufrido, mantenerse actual, siempre atenta a los cambios sociales, políticos, económicos, culturales de la región, advirtiendo nuevas tendencias y problemáticas, consciente de que Latinoamérica es una realidad con características propias, pero sujetas a cambio.

Lo anterior ha propiciado que la Teología de la liberación en la búsqueda constante de un lenguaje teológico que dé cuenta del mensaje liberador del cristianismo, se introduzca con seriedad y compromiso en nuevos paradigmas. La intención original sigue siendo mostrar un Dios liberador, a un pueblo de hombres y mujeres empobrecidos, excluidos, que sobreviven en condiciones infrahumanas: un Dios y una Iglesia liberadores, que acompañan al pueblo pobre mediante la praxis liberadora y la espiritualidad, ante una realidad caracterizada por las desigualdades y discriminaciones de todo tipo: sociales, económicas, políticas, de género, culturales, etcétera.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

El carácter interdisciplinario de este movimiento teológico, la búsqueda de mediaciones socioanalíticas, para profundizar en el conocimiento y transformación de las condiciones de vida del pueblo pobre mediante la articulación de la teoría y la praxis, nos permite constatar algunos de estos cambios y enfoques.

Así, la Cristología en América Latina, parte de la presentación del Jesús histórico como un liberador en medio de un contexto de opresión, la interpretación bíblica se hace desde un análisis socio-histórico. En este sentido la Hermenéutica bíblica se hace desde la opción por los pobres, sin descuidar el contexto social y el planteamiento teológico específico.

Por otra parte se continúa insistiendo de acuerdo con las nuevas circunstancias en una Eclesiología fundada en la experiencia de fe y de vida de las comunidades, ubicando a la Iglesia como lugar de encuentro y de servicio de la comunidad como auténtica Iglesia de los pobres. Lo anterior encierra el compromiso con una ética de alteridad, de reconocimiento y revaloración del otro como expresión de la Teología moral latinoamericana. Estos cambios y ajustes se han venido consolidando a lo largo de los años y esto gracias a un motor fundamental en la Teología de la liberación. Me refiero a la Espiritualidad de la liberación, centro de esta reflexión teológica; espiritualidad liberada de una esfera intimista y ascética, para convertirse en una auténtica espiritualidad de solidaridad y acompañamiento, presencia real e histórica del espíritu del Dios de la vida.

Sin lugar a dudas lo anterior requiere de una religiosidad popular liberada de su carácter ambiguo, superfluo, alienante, para transformarla en un importante elemento de identidad cultural y religiosa del pueblo latinoamericano como promotora del cambio y rebelión, frente a la opresión y miseria ejercida por los poderosos, adoptando una actitud reflexiva y crítica frente a la historia de nuestras naciones y de la Iglesia latinoamericana.

En los albores de este siglo XXI, la Teología de la liberación continúa su camino abriendo nuevos horizontes, uno de ellos es la llamada Teología feminista, la cual ha permitido generar un reencuentro entre la Teología y la mujer, reincorporando la perspectiva feminista en la reflexión teológica; la fe cristiana vista desde las mujeres; cuestionando el carácter machista y patriarcal de la Teología cristiana, incluyendo a la propia Teología de la liberación. Lo anterior ha permitido prestar atención a la voz de las mujeres latinoamericanas, a las discriminaciones de género que sufren; a la doble o triple explotación y exclusión por su condición de mujeres, dando una franca opción por la mujer pobre, en un contexto de opresión capitalista-patriarcal. Debemos agregar que una vertiente de la Teología feminista es la denominada Teología ecofeminista que rescata el papel de la naturaleza y su relación con el mundo de la mujer.

A propósito de la naturaleza he de señalar el importante desarrollo de la Teología ecológica de la liberación o Teología desde la perspectiva ecológica, la cual sitúa en un mismo plano al ser humano y a la naturaleza como creación e imagen de Dios y que en el contexto latinoamericano permite unir el grito de los pobres y de la tierra; ambos son expoliados, excluidos, destruidos. Este sistema capitalista esta generando mayor desigualdad y muerte tanto en la humanidad como en la naturaleza, cada día se destruye más el medio ambiente con la consabida destrucción de los seres que en él habitamos. La lucha por la vida, por los pobres es también una lucha por la naturaleza, por la dignidad de la tierra, en donde se de una justicia ecológica y social. Cabe señalar que el teólogo más destacado de esta corriente es actualmente Leonardo Boff.

Un enfoque más es el de la llamada Teología India o Teología indígena. Ésta revela nuevos aportes, una reflexión teológica desde nuestros pueblos indígenas rescatando su cosmovisión y sabiduría religiosa ancestral; su experiencia de fe y de vida. Los indígenas son pueblo, son pobres, pero su condición étnica exige un replanteamiento de su situación específica. En este sentido la Teología indígena es plural como lo son los distintos pueblos que habitan la región.

Otra de las corrientes teológicas derivadas de la Teología de la liberación es la Teología negra o afro-latinoamericana. El punto de partida de esta Teología es la condición de opresión, pobreza, explotación y sobre todo discriminación racial, cultural y religiosa, que en la sociedad y la Iglesia latinoamericana han sufrido los pueblos afro-latinoamericanos por ser negros. Esta Teología negra intenta recuperar los valores religiosos y culturales del pueblo negro como una experiencia y presencia del Dios liberador, rechazando actitudes xenófobas y racistas.

Finalmente quisiera mencionar la incidencia que la Teología de la liberación tiene en el mundo del trabajo latinoamericano, lo que da lugar al desarrollo de forma más amplia y reflexiva a las relaciones entre Teología y Economía, lo cual pone en la mesa de debate un análisis profundo del sistema capitalista con su actual globalización neoliberal, así como de las alternativas al socialismo y la búsqueda de nuevos modelos para América latina. Tanto la religión como la economía son aspectos sustantivos de su realidad; la crítica teológica a la racionalidad económica capitalista muestra al Dios de la vida, al Dios liberador en estrecha relación con las condiciones materiales de existencia y en franca oposición a la miseria, exclusión y muerte, injusta y prematura, de muchos seres humanos víctimas de un sistema que destruye la vida. La lucha es por mejores condiciones de vida para todos, en especial para el pueblo pobre.¹⁶⁴

Así que esto no ha terminado, apenas ha comenzado y por ello en mi opinión, la Teología de la liberación continúa siendo en América Latina una alternativa para el cambio religioso, humano y social.

¹⁶⁴ Cfr. Juan José Tamayo y Juan Bosch (eds.) *Panorama de la Teología Latinoamericana*. Navarra, Verbo Divino, 2001, 683p. Y Luiz Carlos Susin (ed.), *El mar se abrió, treinta años de Teología en América Latina*, Santander, Sal Terrae, 2001, 264p. Ambos textos presentan un balance actual y pormenorizado de estos nuevos enfoques.

CONCLUSIONES:

En los albores del siglo XXI, la situación por la que atraviesa América Latina no es nada halagüeña. A pesar de los discursos “amañados” que tanto los diferentes gobiernos de nuestros países como las potencias extranjeras y los organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo, la Unión Europea, entre otros, se empeñan en presentar y defender como el camino hacia el desarrollo y la estabilidad. La realidad a todas luces compleja y multicausal llena de retos y dificultades nos presenta una Latinoamérica que en lo político transita hacia una democracia muy frágil e incipiente, más representativa y formal que participativa y real y en donde los partidos políticos no representan una opción real concreta de cambio, progreso, estabilidad, las luchas internas por el poder siguen desgastando a nuestros países en luchas intestinas sin la capacidad de generar un proyecto nacional y continental capaz de defender la integridad y la soberanía de nuestras naciones frente a los combates e intereses de naciones como Estados Unidos, Japón o bloques como la Unión Europea. La inestabilidad y la crisis política se hace presente en nuestras naciones como recientemente se dio en el Perú, Bolivia, Ecuador o actualmente en Venezuela, Colombia y Argentina.

En lo económico América Latina se ha sumado o más bien la han obligado a sumarse a las estrategias económicas neoliberales impulsadas desde el extranjero donde todo queda sujeto al mercado y a la competencia extrema propiciando cambios notables en los modos de producción; un sistema consagrado al consumo de masas, transformado en un consumo masivo, diversificado y en donde las tecnologías de la comunicación y la información juegan un papel relevante, hoy la concentración de la riqueza es más escandalosa que hace treinta años, la pobreza de nuestras naciones se ha acentuado por la expoliación de

recursos medio ambientales, humanos así como de materias primas específicas que hacen las corporaciones extranjeras con el beneplácito de nuestros gobiernos.

En consecuencia, el número de individuos y grupos empobrecidos por esta situación va en aumento; la pobreza alcanza grados impresionantes, el resultado tantas veces repetido y las mismas veces ignorado ha sido: ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres, con una variante que no puedo dejar de mencionar, la riqueza hoy se concentra en menos manos y la pobreza comprende a un mayor número de individuos que están en una peor situación económica que hace diez años. Esta teoría económica neoliberal que tiene una fe ciega en el mercado ha sumido a nuestra América Latina en profundas desigualdades económicas que se acentúan cada vez más; retomo nuevamente el caso de las crisis por las que han atravesado nuestros países en los últimos años como el error de diciembre en 1994 en México, el efecto "samba" en Brasil o la reciente crisis Argentina.

Es un hecho que el poder real de las grandes potencias y de las corporaciones financieras con su obsesión por monopolizar un mercado aparentemente libre, se torna día con día más poderoso y por lo mismo más peligroso.

En lo social las repercusiones están a la orden del día, cierre de empresas con el consecuente aumento de la tasa de desempleo; la famosa generación de empleo que tanto se presume en algunos de nuestros países como el caso de México, es en buen grado ficticia y se refiere a empleos de carácter temporal, además de que aquí se incluye el famoso auto-empleo y su relación con otro fenómeno el de la economía informal. Así que en pocas palabras no hay empleo u oferta laboral suficiente, el uso de la tecnología y la robotización agrava aún más la situación *para millones de personas en la región.*

Lo anterior viene aparejado con un aumento de la violencia intra-familiar y social que se manifiesta en discriminación de todo tipo, étnica, de género, así como

asaltos, violaciones, secuestros, delincuencia generalizada, pandillerismo. Abriendo la puerta a otros conflictos como el narcotráfico, la piratería de productos, el deterioro ambiental, la falta o escasez de bienes y servicios, etcétera. En general se puede apreciar cómo la corrupción va ganando terreno promoviendo mayores desigualdades e injusticias. En este contexto la opresión, el cautiverio, la explotación de millones de seres humanos sigue siendo una realidad lacerante en nuestro continente.

Ante esto, la Teología de la liberación se ratifica y reafirma como un producto original de nuestra América Latina, marcada por esta realidad de opresión e injusticia; es esta Teología profundamente cristiana, rica y esperanzadora, una más de las grandezas de las que es capaz este continente empobrecido y expoliado. Un movimiento teológico en constante cambio que se diversifica y abarca nuevas realidades, nuevas condiciones manteniéndose actual y vigente porque las condiciones que le dieron origen y que son las mismas que he descrito anteriormente siguen vigentes e incluso se han agudizado.

Hoy la opción por los pobres sigue siendo el centro del mensaje de esta Teología porque los pobres no son un fenómeno o una moda, son una realidad lacerante y actual, pero esta opción se amplía y diversifica generando nuevos paradigmas, atendiendo a una opción y una liberación mundializada que abarca cuestiones como la migración, el desempleo, la deuda externa, los derechos humanos, los niños, los problemas de género y de etnias. Sobre todo en torno a los grupos indígenas y las comunidades de negros en nuestro continente, así como también la lucha y el acompañamiento de grupos marginados, campesinos, obreros y el actual y agobiante problema de la contaminación y el deterioro ecológico, una consecuencia más de la opresión y el cautiverio en que seguimos viviendo. Todo dentro de una reflexión cristiana.

A este nivel es de destacar la capacidad que este movimiento ha tenido para generar a su vez nuevos movimientos sociales en la región en busca de un

desarrollo más justo y equilibrado, la proliferación de grupos, asociaciones civiles de diverso cuño son deudores del trabajo comunitario desarrollado por esta Teología en toda Latinoamérica.

En este sentido la Teología de la liberación ha trabajado intensamente por desarrollar aportes sistemáticos en diversos campos propios de la Teología, la pastoral, la espiritualidad para que aunado a la reflexión social, política, económica y cultural siga como hasta hoy proponiendo y redefiniendo estrategias y opciones porque es un movimiento vivo. Los ataques que ha sufrido; su desmantelamiento, persecución y silenciamiento son muestra de que esta viva y vigente. Por eso se le quiere acallar, ocultar, silenciar, pero ahí sigue, como un auténtico y valioso aporte del catolicismo latinoamericano que ha impactado otras regiones del mundo y a otros movimientos teológicos y sociales. Los perseguidos y mártires siguen constituyendo un ejemplo y una fuerza.

No puedo dejar de señalar en estas conclusiones que la Teología de la liberación ha posibilitado una nueva forma de ver y analizar no sólo la religión y la fe cristiana en América Latina, sino también una nueva forma de concebir el compromiso político por el bien y la justicia común, contribuyendo a un análisis innovador de la realidad social latinoamericana y promoviendo una especie de sociología de la liberación.

Hoy, a treinta años, la misma Teología de la liberación ha sido capaz de reflexionar sobre su andadura para reafirmar, reconsiderar y rectificar. Como todo movimiento vivo, joven, abierto, ha sabido discernir y encontrar que no todo es miel sobre hojuelas y que se han dado excesos y distorsiones en esa lucha por el pueblo pobre, que el mismo pueblo pobre y el pobre en lo individual debe recorrer un camino de conversión y justicia para no convertirse en el opresor personal de otros hombres y mujeres que comparten su situación de opresión estructural. No se trata por tanto de un encubrimiento solapador. Que las Comunidades Eclesiales de Base y otras organizaciones populares fueron utilizadas por partidos y

organizaciones políticas con otros intereses ajenos al bien común y a la organización popular, abusando y corrompiendo a líderes populares, algunos bien intencionados y otros empeñados en su beneficio personal. Hoy la Teología de la liberación ha sido capaz de una autocrítica, si así puede llamarse, consciente de que el acompañamiento del pueblo supone asumir riesgos, responsabilidades, carencias y distorsiones que no sólo dañan al movimiento sino a los pobres, por quienes se dice optar.

La Teología de la liberación quiere ser un movimiento vivo y no una mera retórica sin contenido, por ello los viejos sueños y proyectos tienen que actualizarse. La caída del socialismo real, los cambios mundiales producto de esto y la aparente aniquilación de otro sistema o teoría alternativo al capitalismo neoliberal obligó a nuevos planteamientos que desde la fe cristiana nutren la esperanza de la transformación y dignidad del ser humano.

Lo que resulta irrenunciable es la denuncia de la opresión y el cautiverio; hoy la liberación integral sigue formando parte fundamental del proyecto cristiano alternativo y de cambio social que esta Teología propone. Más aún, en un contexto en donde, por un lado el fenómeno de la secularización avanza y cada día el mensaje cristiano se vuelve mas lejano y ajeno a grandes grupos de latinoamericanos y por otro lado los efectos de la posmodernidad con su hedonismo, consumismo, individualismo, egoísmo, aísla a los individuos fracturando el sentido de comunidad propio del cristianismo.

En este mismo sentido la Teología de la liberación tiene que considerar las implicaciones que el avance de las diversas Iglesias y Sectas protestantes tienen sobre el pueblo católico de América Latina y los efectos de otros tantos movimientos religiosos de nuevo cuño que presentan un panorama plural, diverso, en donde el diálogo entre las iglesias o en su caso la lucha, el conflicto por mantener o extender su presencia, será un elemento relevante dentro del fenómeno religioso en la región.

Aunado a lo anterior habría que considerar que el retorno aparente de la religión como respuesta ante esa crisis generalizada, material y de valores, en la región. En tanto proyecto de identidad y trascendencia puede convertirse como hace años mencionaba Thomas Luckmann en una "religión invisible", es decir, una religión en donde la Iglesia y la comunidad están de más porque cada individuo construye su propio sistema de significación última.

Una última reflexión en términos de los efectos de la globalización, mucho se ha dicho y yo lo he mencionado en este trabajo, sobre la estrecha relación entre el neoliberalismo y la globalización por los efectos negativos y perniciosos que tienen para las naciones y pueblos pobres. Pero globalización y neoliberalismo no son lo mismo, la globalización es un fenómeno que se ha ido consolidando a nivel mundial desde el siglo XVI con el descubrimiento y conquista de América, la generación de nuevas rutas comerciales con Asia y la colonización de África, el desarrollo del capitalismo, etcétera, poco a poco el mundo se ha vuelto una aldea global. Este fenómeno de la globalización acentuado por los avances científicos y tecnológicos, así como por la industria de la comunicación representan un proceso irreversible en la vida individual y colectiva.

Desgraciadamente la globalización asociada al neoliberalismo ha sido entendida como la única forma de globalizarse. Pero, ¿por qué no retomar la globalización en términos positivos? Si fuera posible, no para afianzar los intereses de las potencias desarrolladas, los organismos y las corporaciones financieras internacionales, sino para crear y posibilitar una liberación mundializada, unas estructuras sociales más justas e igualitarias. Para globalizar como dicen los propios teólogos de la liberación, la esperanza, la justicia y la verdad, la liberación para todos los pueblos, para todos los hombres, mujeres y niños(as); sobre todo los más pobres.

Al señalar lo anterior y al concluir este trabajo, reivindico nuevamente el derecho a la utopía que como pueblos tenemos en esta nuestra América Latina de unir "vida y pensamiento". El camino es largo y los obstáculos son muchos pero no podemos entregarnos a la inercia de los acontecimientos a riesgo de perder el sentido humano y social de nuestra existencia; el verdadero peligro es la deshumanización y la pérdida del sentido de lo social, cuyos efectos los estamos resintiendo cada vez más, en este pensamiento y acción posmodernos. Por ello la Teología de la liberación es en mi consideración y espero que mis lectores convengan en esto, un discurso alternativo y vigente para el cambio religioso, humano y social en América Latina.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

BIBLIOGRAFÍA:

América Latina:

- González Casanova, Pablo *Imperialismo y Liberación*, México, Siglo XXI, 4° Edic. 1983.
- González Casanova, Pablo et al. *América Latina Hoy*, México, Siglo XXI-Universidad de las Naciones Unidas-UNAM, 1990.
- Ianni, Octavio *Imperialismo y cultura de la violencia*, México, Siglo XXI, 1981.
- Ianni, Octavio *La formación del Estado populista en América Latina*, México, ERA, 1984.
- Marini, Ruy Mario *Dialéctica de la dependencia*, México, ERA, 1985.
- Rouquie, Alain *América Latina. Introducción al extremo Occidente*, México, Siglo XXI, 1989.
- Touraine, Alan *Política y sociedad en América Latina*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.
- Zea, Leopoldo *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1989.

Documentos del Magisterio Eclesiástico:

- II. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Medellín 1968*, México, Librería Parroquial, 1973.
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1976.
- La seguridad nacional. ¿Doctrina o ideología?*, Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Bogotá, CELAM, 1977.

III. *Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla 1979*, México, Librería Parroquial, 1979.

Concilio Vaticano II. Documentos, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1980.

IV. *Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo 1992*, México, Dabar, 1992.

Asamblea Especial para América del Sinodo de los Obispos. *Instrumentum Laboris*, (Documentos Pontificios No.61), México, Librería Parroquial, 1998.

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe

Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación, Salamanca, Sígueme, 1984.

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe

Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación, México, Librería Parroquial, 1986.

Conferencia Episcopal de Brasil

Las Comunidades Eclesiales de Base, México, Librería Parroquial, 1988.

Pablo VI

Populorum Progressio, México, Paulinas, 1980.

Juan Pablo II

Laborem Exercens, México, Paulinas, 1981.

Juan Pablo II

La preocupación social de la Iglesia, México, Paulinas, 1988.

Juan Pablo II

Constitución apostólica "Pastor Bonus", México, Paulinas, 1989.

Juan Pablo II

Exhortación Apostólica: "Christifideles Laici" (Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo), México, Paulinas, 1990.

Juan Pablo II

Centesimus Annus, México, Paulinas 1991.

Juan Pablo II

Ecclesia in América, México, Luz y Sal, 1999.

Autores diversos:

Antonich, Ricardo S.J.

Doctrina Social de la Iglesia, Madrid, Paulinas, 1979.

Antonich, Ricardo S.J.

La evangelización de lo político, Bogota, Indo American Press Service, 1980.

Bada Panillo, Jose et al.

La Iglesia, Navarra, Verbo Divino, 1979.

Berryman, Phillip

Teología de la liberación, México, Siglo XXI, 1989.

Boff, Clodovis

Comunidades eclesiales de base y prácticas de liberación, Bogota, Indo American Press Service, 1981.

Boff, Clodovis

Cómo trabajar con el pueblo: metodología del trabajo popular, Bogotá, Indo American Press Service, 1986.

Boff, Leonardo

Teología del cautiverio y Teología de la liberación Madrid, Paulinas, 1976.

Boff, Leonardo

Jesucristo y la liberación del hombre, Madrid, Cristiandad, 1981.

Boff, Leonardo

La fe en la periferia del mundo, Santander, Sal Terrae, 1982.

Boff, Leonardo

Iglesia: carisma y poder, Santander, Sal Terrae, 1985.

Boff, Leonardo

Teología desde el lugar del pobre, Santander, Sal Terrae, 1986.

Boff, Leonardo

Y la Iglesia se hizo pueblo, Santander, Sal Terrae, 1986.

- Boff, Leonardo *Nueva evangelización, perspectiva de los oprimidos*, México, Palabra, 1991.
- Boff, Leonardo *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Madrid, Trotta, 2000.
- Boff, Leonardo y Clodovis Boff, *Libertad y liberación*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- Casaldáliga, Pedro y José Ma. Vigil, *Espiritualidad de la liberación*, México, edición conjunta de: Centro de Reflexión Teológica-Centro de Estudios Euménicos et al., 1993.
- Castillo, José Ma. *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 1998.
- Cerutti Guldberg, Horacio *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, México, F. C. E., 1983.
- Concha Malo, Miguel et al. *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, México, Siglo XXI, 1986.
- Comblin, José *Teología de la liberación. Teología Neo-conservadora. Teología Liberal*, Bogotá, Indo American, Colombia, 1988.
- Comblin, José, José González Faus y Jon Sobrino, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1993.
- Da Costa, Nestor, Ricardo Girardi et al., *Globalizar la esperanza*, México, Fundación Amerindia/Dabar, 1998.
- Díaz Núñez, Jorge R. O.P. *La liberación integral de Jesucristo a partir del documento de Puebla*, Friburgo, Tesis de Licenciatura en Teología, Facultad de Teología-Universidad de Friburgo, Mayo de 1991.
- Duquoc, Christian *Liberación y progresismo. Un diálogo teológico entre América Latina y Europa*, Santander, Sal Terrae, 1989.

- Duquoc, Christian *Creo en la Iglesia. Precariedad institucional y reino de Dios*, Santander, Sal Terrae, 2001.
- Dussel, Enrique *De Medellín a Puebla; una década de sangre y esperanza. 1968-1979*. México, Edicol /Centro de Estudios Euménicos. 1979.
- Dussel, Enrique *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación. 1492-1983*, Madrid, Mundo Negro-Esquila Misional, 1983.
- Dussel, Enrique *Filosofía de la liberación*, México, Contraste, 1984.
- Dussel, Enrique *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*, México, Potrerillos Editores, 1995.
- Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, T. I y II, Madrid, Trotta, 1990.
- Fernandes, Luis *Cómo se hace una Comunidad Eclesial de Base*, Bogota, Indo American, 1986.
- Floristan, Casiano y Juan José Tamayo *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993.
- Galilea, Segundo *Religiosidad Popular y Pastoral*, Madrid, Cristiandad, 1979.
- González, Carlos *La teología de la liberación a la luz del magisterio de Juan Pablo II en América Latina*, México, Buena Prensa, 1986.
- González Faus, José I. *Jesús y los ricos de su tiempo*, México, Centro de Reflexión Teológica, 1987.
- Gómez Caffarena, José et al. *Religión*, Madrid, Trotta, 1993.
- Gutiérrez, Gustavo *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1980.
- Gutiérrez, Gustavo *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1985.

- Hinkelammer T., Franz *Las armas ideológicas de la muerte*, Salamanca, Sigueme, 1978.
- Libanio Batista, Joao *Teología de la liberación (Guía didáctica para su estudio)*, Santander, Sal Terrae, 1988.
- Libanio, Carlos Alberto (Fray Betto) *Lo que son las comunidades eclesiales de base*, Bogotá, Indo American Press Service, 1981.
- Löwy, Michael *Guerra de Dioses*, México, Siglo XXI, 1999.
- Mardones, José María *Postmodernidad y cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1988.
- Mardones, José María *Capitalismo y religión*, Santander, Sal Terrae, 1991.
- Mardones, José María *Fe y política*, Santander, Sal Terrae, 1993,
- Mardones, José María *Para entender las nuevas formas de la religión*, Navarra, Verbo Divino, 1994.
- Mardones, José María *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander, Sal Terrae, 1999.
- Martínez Díez, Felicísimo O.P. *Movimientos teológicos contemporáneos*, Santiago de Chile, Orden de Predicadores en Chile, 1987.
- Martínez Díez, Felicísimo O.P. *Teología latinoamericana y Teología europea. El debate en torno a la liberación*, Madrid, Paulinas, 1989.
- Moltmann, Jürgen *Teología política - ética política*, Salamanca, Sigueme, 1987.
- Oliveros Maqueo, Roberto S.J. *¿Triunfo o fracaso? Presente y futuro de la Teología de la liberación y la Iglesia de los pobres en América Latina*, México, Dabar, 1997.
- Pixley, Jorge y Clodovis Boff, *Opción por los pobres*, Madrid, Paulinas, 1988.

- Rahner, Karl y
Karl H. Weger, *¿Qué debemos creer todavía?*, Santander, Sal Terrae, 1980.
- Richard, Pablo *La Iglesia latinoamericana. Entre el temor y la esperanza*, Bogota, Indo American Press Service, 1981.
- Rodríguez, Saturnino *Pasado y futuro de la teología de la liberación. De Medellín a Santo Domingo*, Navarra, Verbo Divino, 1992.
- Schillebeekx, Edward *Jesús en nuestra cultura*, Salamanca, Sigueme, 1987.
- Segundo, Juan Luis *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1975.
- Segundo, Juan Luis *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Madrid, Cristiandad, 1985.
- Silva Gotay, Samuel *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, Puerto Rico, Huracán, 1989.
- Sobrino, Jon *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1981.
- Sobrino, Jon *Jesús en América Latina*, Santander, Sal Terrae, 1985.
- Sobrino, Jon *Compañeros de Jesús. El asesinato-martirio de los jesuitas salvadoreños*, Santander, Sal Terrae, 1989.
- Sobrino, Jon, *Jesucristo liberador*, Madrid, Trotta, 1991
- Sobrino, Jon, *Principio-misericordia*, Santander, Sal Terrae, 1992.
- Sobrino, Jon *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid, Trotta, 1999.

- Susin, Luiz Carlos (ed.) *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Santander, Sal Terrae, 2001.
- Tamayo, Juan José y Juan Bosch (eds.) *Panorama de la teología latinoamericana*, Navarra, Verbo Divino, 2001.
- Vidales, Raúl *Teología e Imperio*, San José de Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1991.
- Vigil, José Ma., Leonardo Boff et al. *La opción por los pobres*, Santander, Sal Terrae, 1991.
- Sociología:**
- Bolleme, Geneviève *El pueblo por escrito. Significados culturales de lo popular*, México, Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- Dahrendorf, Ralph *Sociedad y libertad*, Madrid, Rialp, 1979
- Etzioni, Amitai y Eva Etzioni *Los cambios sociales*, México, F.C.E., 1984.
- González Seara, Luis *La sociología, una aventura dialéctica*, Madrid, Tecnos, 1983.
- Merton, Robert *Teoría y estructuras sociales*, México, F.C.E., 1984.
- Poulantzas, Nicos *Poder político y lucha de clases en el Estado capitalista*, México, Siglo XXI, 1982.
- Smelser, Neil *Carlos Marx. Sociedad y cambio social*, México, Extemporáneos, 1975.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Sociología de la Religión:

- Berger, Peter *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairos, 1970.
- Hill, Michael *Sociología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1976.
- Luckmann, Thomas *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme, 1976.
- Maduro, Oscar *Religión y conflicto social*, México, Centro de Reflexión Teológica-Centro de Estudios Ecuménicos, 1980.
- Marroquín, Enrique *La Iglesia y el poder. Reflexiones sociológicas sobre la Iglesia*, México, Dabar, 1993.
- Weber, Max *Sociología de la religión*, México, Colofón, 1988.
- Weber, Max *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Colofón, 2001.

Hemerografía:

- Autores Varios Cuaderno: "Teología y Liberación" en *Cristianismo y Sociedad* 1985, No. 84, (Segunda entrega), Revista trimestral, 1985, Año XXIII-Tercera época, México.
- Autores Varios Cuaderno: "La fe cristiana ante el conflicto" en *CHRISTUS. Teología y Ciencias humanas*, (Mensual), Año LII, No. 607-608, Agosto-septiembre, 1987, Centro de Reflexión Teológica, México.
- Boff, Leonardo "La Teología de la liberación post Ratzinger locutum" en *Estudios Latinoamericanos*, No. 2, enero-junio, 1987, Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA), Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.

- Autores Varios** Cuaderno: "Espiritualidad: consistencia y resistencia" en *CHRISTUS. Teología y Ciencias humanas*, (Mensual), Año LIII, No. 620, Noviembre, 1988, Centro de Reflexión Teológica, México.
- Autores Varios** Cuaderno: "Experiencia de Dios en la liberación" en *CHRISTUS. Teología y Ciencias humanas*, (Mensual), Año LIV, No. 621, diciembre, 1988, Centro de Reflexión Teológica, México.
- Autores Varios** "Teología de la Liberación" en *Cuadernos Americanos*, (Nueva época) Año II, Vol. 6, No. 12, noviembre-diciembre, 1988, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México.
- Autores Varios** Cuaderno: "Santo Domingo: ¿paso atrás?, ¿hacia delante?, ¿en el mismo lugar?" En *CHRISTUS. Teología y Ciencias humanas*, (Mensual), Año LVII, No. 663-664, marzo-abril, 1993, Centro de Reflexión Teológica, México.
- Autores Varios** Cuaderno: "Quedan los pobres y Dios" en *CHRISTUS. Teología y Ciencias humanas*, (Mensual), Año LXI, No. 676, Junio, 1994, Centro de Reflexión Teológica, México.