



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA:

HISTORIA Y UTOPIA

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

Miguel Ángel Aguilar González

Asesor: Dr. Horacio Victorio Cerutti Guldberg

México D.F., Ciudad Universitaria, 2011



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.

A Abelardo quien a pesar de haberme durado poco me enseñó justo lo necesario para saber distinguir, luchar, amar y resistir.

A Ana María quien ha sabido ser piedra, hierro, corazón y luz.

A Desireé, mi compañera en el sentido más extenso posible, quien ha querido fundir su vida y su destino a los míos, cuyo gesto (casi suicida) agradezco infinitamente.

A Alam que estuvo poco, muy poco, con nosotros pero que nos dejó la más grande de las enseñanzas.

A Michelle y a Trilce que son mi fuerza, vitalidad y coraje, pero sobre todo son esperanza y amor.

A los amigos y hermanos que me escogieron para ser y estar en su vida. A los que están y a los que se han ido.

Agradezco a mis maestros, quienes quisieron compartir conmigo algo de lo que han hallado, especialmente a Horacio Cerutti, Mario Magallón, Miguel Ángel Esquivel, Antonio Ramos, María Del Rayo Ramírez, Alberto Hajar, Rodrigo Páez, Jesús Serna, Mariana Zamfir, Miguel Escobar, Enrique González y Rosario Ibarra.

Agradezco también a mis compañeros de la Sociedad de Estudios Culturales de Nuestra América.

Y agradezco a los solidarios, a los compañeros y a los camaradas. A todos los que fueron, los que son y los que estarán.

ÍNDICE

Introducción	5
Primera parte. Hacia una teoría de la utopía necesariamente inacabada	9
Capítulo primero. El análisis filosófico de Horacio Cerutti Guldberg	12
Segunda parte. Esbozo histórico de la Teología de la Liberación Latinoamericana (1960-1992)	33
Capítulo segundo. Procesos que inciden en la gestación de la Teología de la liberación Latinoamericana (1960-1969)	36
Capítulo tercero. Surgimiento y consolidación de la Teología de la Liberación Latinoamericana (1969-1979)	54
Capítulo cuarto. De los desafíos, a la permanencia en la ortodoxia (1979-1992)	88
Tercera parte. Utopía en la Teología de la Liberación Latinoamericana	124

Capítulo quinto. El planteamiento fundacional: Gustavo Gutiérrez	127
Capítulo sexto. Utopía, realidad histórica y voluntad de liberación: Ignacio Ellacuría	143
Conclusión	165
Anexo I. Situación actual de la Teología de la Liberación (1992-2007)	170
Bibliografía	177

INTRODUCCIÓN

En América Latina, desde hace mucho tiempo, hay una situación particular: se vive en condiciones de opresión, represión, y violencia. Esta situación se traduce en condiciones de pauperización de la existencia (hambre, desempleo, insalubridad, ignorancia, muerte, etc.) sobre todo en lo que toca a las mayorías populares. Esta realidad se muestra intolerable porque ciertos principios o valores, que se consideran tanto deseables como necesarios, no se realizan. Frente a esto se han producido respuestas teórico-prácticas que en lugar de justificar, pretenden criticar, denunciar, pero sobre todo transformar la realidad.

Desde nuestra posición, pensamos que la filosofía y el filosofar algo tienen que decir respecto a esa realidad. Por ello nos propusimos un proyecto de trabajo que al mismo tiempo fuera una búsqueda, un ensayo y un esbozo que sentara las bases para otra investigación, de lo que podría constituir una nueva mirada a la comprensión de nuestra historia y de nuestra realidad, desde la filosofía y para el filosofar. Pretendimos un acercamiento a la historia de un pensamiento que se elabora desde abajo, a la historia a contrapelo de lo que se ha llamado pensamiento utópico y libertario.

La Teología de la Liberación Latinoamericana además de ser una expresión teórica es al mismo tiempo un movimiento cultural y sociopolítico específicamente popular y latinoamericano que por su fuerza, novedad y originalidad ha tenido distintos grados de influencia e incidencia en casi todas las manifestaciones de la cultura latinoamericana, y de diversas disciplinas de las

humanidades, las ciencias sociales y de distintas manifestaciones artísticas.

Su fuerza y originalidad surgieron principalmente de una práctica social específica; de un trabajo y compromiso con los oprimidos y los más pobres de nuestro continente. La novedad de los planteamientos de La Teología de la Liberación emana del principio de poner en el centro de sus reflexiones y acciones a los "pobres", cuyo cuestionamiento o interpelación estriba en su dominación-opresión-explotación y, por lo tanto, de su necesaria liberación.

Por ello elegimos como tema de investigación-análisis a la Teología de la Liberación Latinoamericana, pues ésta, constituye un claro ejemplo de propuesta teórica-práctica que implica una dimensión utópica operante en la historia. En última instancia nos interesa hacer explícita esa dimensión utópica, así como los planteamientos teóricos que pueden contribuir a enriquecer el debate filosófico y político en nuestro contexto.

Para llevar acabo esa tarea echamos mano de la Teoría de la Utopía de Horacio Cerutti Gulberg la cual nos provee de un marco teórico o eje interpretativo que posibilita apreciar, desde una perspectiva filosófica, la dimensión utópica de la producción cultural latinoamericana y la incidencia de ésta en la realidad histórica; en ella lo utópico operante en la historia, con relación al pensamiento latinoamericano no se refiere a lo irracional ni tampoco a lo irreal. La utopía, lejos del sentido cotidiano como adjetivo descalificativo, designa un momento clave para el pensamiento y para la producción cultural en Nuestra América.

La utopía se constituye en un concepto que opera como mediación entre lo real insoportable y lo ideal-posible-deseable, lo cual genera la tensión utópica, la tensión entre ideal y realidad. Además este enfoque nos proporciona la posibilidad de

criticar y deconstruir ciertos discursos, ideologías y posiciones políticas que pretenden clausurar el proceso histórico y negar toda posible transformación de la realidad. Al análisis y descripción del marco teórico que estamos utilizando dedicamos el primer capítulo.

A continuación, y puesto que no podemos prescindir del quehacer historiográfico y del conocimiento del contexto histórico con relación al momento en que se produce el pensamiento, fue necesario realizar un ejercicio que nos ha permitido especificar en que sentido se habla de Teología de la Liberación Latinoamericana, es decir, qué se entiende por teología de la liberación; cómo se constituye el discurso que se desarrolla al interior de la misma; quiénes son los sujetos portadores del discurso de la Teología de la Liberación; cuál es o fue su contexto específico; en qué consiste su función social y su función política, etc. A esta labor le dedicamos del segundo al cuarto capítulo de la tesis. Todavía, al final de la tesis ofrecemos como anexo una breve descripción de la situación que guarda la Teología de la Liberación en nuestros días.

Una vez hecho explícito nuestro marco teórico y esclarecido lo que se entiende por Teología de la Liberación Latinoamericana y cómo se articula su discurso procedimos al análisis de las propuestas de dos teólogos con respecto a la utopía y sus respectivas implicaciones, dedicando un capítulo a cada uno.

Empezamos ubicando el tema de la utopía en la Teología de la Liberación en su surgimiento mismo. En la obra clásica del peruano Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, (1971), que sería uno de los primeros intentos de plantear con cierta sistematicidad las propuestas de esta "nueva teología latinoamericana".

El siguiente planteamiento a analizar fue el del teólogo vasco-salvadoreño Ignacio Ellacuría en "Utopía y Profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica". Artículo publicado en la *Revista Latinoamericana de Teología*, 17, (1989). En este artículo Ellacuría realiza una de las elaboraciones más notables del planteamiento de la utopía en la Teología de la Liberación y, sin duda, una aportación destacable al pensamiento utópico en general.

La tesis está dividida en tres partes.

En la primera se hace explícito el marco teórico que utilizamos para el análisis de la utopía y lo utópico. En la segunda parte se realiza un esbozo histórico de la Teología de la Liberación. En la tercera parte se analiza y describe la presencia de la dimensión utópica en dos propuestas muy representativas de este movimiento tanto teórico, como socio-político.

Finalmente se incluyen algunas conclusiones que deben interpretarse como una reflexión que surge tanto de la contextualización histórica de la producción teórica y práctica de esta teología, como de la interpretación que proporciona nuestro marco de teórico de análisis.

Primera parte

HACIA UNA TEORÍA DE LA UTOPIÍA NECESARIAMENTE INACABADA

He tratado de darle forma y de indicar el método de un pensar sureado por el colibrí, un pensar desde y en el presente, a partir del pasado y para el futuro. Un pensar desde el medio día, aprovechando la noche anterior y caminando hacia la aurora del día siguiente.

Horacio Cerutti

En el *Diccionario de filosofía Latinoamericana*, Maria del Rayo Ramírez Fierro comienza así la entrada correspondiente al término utopía:

"Lugar que no existe", pero que en América halla concreción geográfica e histórica desde el descubrimiento, pasando por los procesos de independencia, hasta los proyectos sociales o "sueños" de soberanía, autonomía y justicia social aún pendientes en Nuestra América. Término polisémico y escurridizo que cruza por las fronteras de la literatura, la política y la filosofía. El Nuevo Mundo aparece en la tradición latinoamericanista como el topos en el que el viejo mundo viene a realizar sus "sueños". América se convierte de "utopía para otros" en "utopía para sí" de la independencia a nuestros días.¹

Una definición así posee ciertas características que pueden resultar extrañas para quien no esté familiarizado con la tradición de pensamiento que se ha desarrollado y se desarrolla en Latinoamérica, sobre todo si se le compara con alguna otra definición de la utopía en lo que se denomina la tradición

¹ "Utopía", en Horacio Cerutti (director), *Diccionario de filosofía Latinoamericana*, México, UAEM, 2000, pp. 361-363.

occidental. Tomemos como ejemplo la entrada correspondiente en el *Diccionario de Filosofía* de Nicola Abbagnano:

En general se puede decir que la utopía representa una corrección o una integración ideal de una situación política, social o religiosa existente. Esta corrección puede permanecer, como ha ocurrido y ocurre a menudo, en el estado de simple aspiración o sueño genérico, disolviéndose en una especie de evasión de la realidad vivida.²

Aún cuando Abbagnano reconoce una segunda posibilidad para definir la utopía, como "fuerza de transformación de la realidad en acto" y como "auténtica voluntad innovadora", el énfasis de la definición que propone recae sobre la primera acepción, toda vez que cuando la utopía se verifica "debe de reivindicar para sí el nombre de ideología o de idea".

De acuerdo con este autor la utopía o es simple aspiración que se disuelve en evasión de la realidad o, en caso de concretarse históricamente, se convierte en ideología. En ambos casos, la utopía, por la valoración negativa de la cual es objeto, queda fuera del ámbito filosófico. (Caso aparte, es la relación entre utopía e ideología que trataremos más adelante).

Sin embargo, existen otros autores que al analizar la utopía señalan su pertinencia histórico-filosófica. En el *Diccionario de filosofía en CD-ROM: autores, conceptos, textos* de Antoni Martínez y Jordi Cortés, la entrada que corresponde al concepto utopía dice lo siguiente:

Expresa todo modelo que sirve como horizonte aún no alcanzado, pero al que se tiende, y actúa como guía de las acciones pertinentes para conseguirlo. El hecho de que sea *ou-topos*, es decir, de que no tenga ninguna ubicación espacial, no significa que deba ser *ou-cronos*, ucrónico o intemporal, ya que aparece como un modelo y, por tanto,

² "Utopía", México, FCE, 2000, p. 1171.

la utopía se concibe para que pueda realizarse, o como horizonte que guía la acción.³

A partir de una valoración positiva de la utopía -similar a la anterior- Horacio Cerutti ha desarrollado una teoría de la utopía como línea de investigación y pensamiento.

³ "Utopía", Barcelona, Herder, 1993.

Capítulo primero

EL ANÁLISIS FILOSÓFICO DE HORACIO CERUTTI GULDBERG⁴

I. TEORÍA DE LA UTOPIA QUE TODAVÍA NO ES

El análisis filosófico de la utopía de Horacio Cerutti constituye una teoría de la utópico que provee herramientas metodológicas e interpretativas que permiten apreciar desde una perspectiva filosófica la dimensión utópica de la producción cultural latinoamericana, incluidas la historia de las ideas y la filosofía, además de los pensamientos que por sus características llamaremos en esta investigación utópicos y libertarios; sirve también de soporte crítico y deconstructor de ciertos discursos que pretenden clausurar el proceso histórico y negar toda posible transformación de la realidad.

La filosofía de Cerutti presenta un cuerpo sólido de reflexiones que forman una unidad abierta a nuevas investigaciones. Cada uno de los conceptos clave está relacionado con todos los otros. Esta filosofía no pretende dilucidar ideas puras, sino que parte de una situación histórica determinada y está referida a ella [...] Si bien al principio de su trabajo teórico Cerutti se ocupó con gran detalle de

⁴ Filósofo mexicano de origen argentino, nacido en Mendoza en 1950. Licenciado por la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, 1973 y doctor en filosofía por la Universidad de Cuenca, Azuay Ecuador, 1978. Se ha desempeñado como investigador y catedrático en varias universidades de América Latina (Argentina, Ecuador, Costa Rica y México). Ha sido invitado por diversas instituciones académicas de Alemania, Austria, Brasil, Chile, Colombia, Cuba, El Salvador, España, Estados Unidos, India, Polonia, Puerto Rico, Rusia, Santo Domingo y Uruguay. Fue Presidente de la Asociación Filosófica de México y es fundador de la Sociedad de Estudios Culturales de Nuestra América. Tiene además una extensa obra publicada en libros, artículos y obras colectivas sobre filosofía latinoamericana, historia de las ideas latinoamericanas, utopía y política. Ver Rubén García y Kande Mutsaku (coordinadores), *Filosofía, política y utopía. En torno al pensamiento y a la obra de Horacio Cerutti Guldberg*, México, UNAM, 2001, 342 pp.

la temática de la liberación, sus trabajos posteriores se concentraron en la teoría de la utopía, entendida como un momento de la razón ante la acción. Pero a lo largo de todos sus trabajos sigue presente la preocupación por la liberación. La finalidad de esta filosofía es su aplicación en la práctica. Por eso nombra su filosofía más bien, "Filosofía para la Liberación".⁵

El análisis de la utopía elaborado por Horacio Cerutti abarca una amplia producción escrita, ya que ha sido y es uno de los temas principales de su pensamiento desde 1968 hasta nuestros días, más de cuarenta años de estudios, avances e hipótesis por los avatares de la utopía y lo utópico.

Yo empecé a interesarme por la cuestión de la utopía en el '68, y fue de manera más bien práctica, existencial, militante. Fue [Arturo Andrés] Roig quien me propuso estudiarla de manera teórica. Durante años hemos estado discutiendo esto y tratando, por una parte, de mostrar que hay una dimensión utópica en el pensamiento latinoamericano y, por otra, -con la responsabilidad que nos cabe en ese sentido- de insuflarle una dimensión utópica también a la elaboración teórica y filosófica latinoamericana.⁶

Para los fines de esta investigación, de la amplia obra mencionada, utilizaremos solamente tres obras que por ser recientes sintetizan muchos años de trabajo y muestran la mayor sistematicidad en su elaboración: el artículo "¿Teoría de la utopía?", de 1996; el libro *Filosofar desde nuestra América. Ensayo*

⁵ Mues de Schrenk, Laura, "Horacio Cerutti Guldberg (1950)" en Clara Alicia Jalif de Bertranou (compiladora), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2001, p. 43.

⁶ Cerutti Guldberg, Horacio, *Ideología y pensamiento utópico y libertario*, México, UCM, p. 30. Para una aproximación detallada de las coincidencias y diferencias entre Cerutti y Roig con relación al tema de la utopía ver Ramírez Fierro, María del Rayo, *Utopología desde Nuestra América*, [tesis para obtener el grado de maestra en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM], México, 2005, 181 pp. [inédita]. Agradezco a la autora el acceso al texto de su tesis antes de estar disponible en bibliotecas.

problematizador de su modus operandi, publicado en el 2000; y un folleto que recoge una conferencia que el autor impartió en la Universidad de la Ciudad de México en el año 2003 y que se ha publicado con el título: "Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina".⁷

En "¿Teoría de la utopía?" el autor realiza una propuesta encaminada a organizar de manera accesible los diferentes aspectos que deben tomarse en consideración para un tratamiento riguroso y teóricamente fecundo de la utopía. Es un esfuerzo que pretende dar cuenta de toda la complejidad del tema sin agotarlo. De ahí que el nombre del artículo esté formulado en términos de interrogación, ya que se formulan argumentos reflexiones e hipótesis sin caer pretenciosamente en la tentación de decir la última palabra. Es una teoría que en sí misma se resiste a ser definitiva.

La exposición de los temas tratados en ese artículo corresponde, de acuerdo con el autor, a algunos pasos de la metodología medieval. Se expone una idea que describe el *ordo cognoscendi* y un retorno que insinúa el *ordo essendi*. Se avanza por la vía del conocimiento para realizar afirmaciones fundadas sobre la realidad. Es una epistemología que tiene implicaciones ontológicas "(¿o cabría mejor decir ónticas?)".⁸

¿A qué realidad se refiere Cerutti, cuando analiza la utopía? Para responder a esta pregunta es necesario ubicar estas afirmaciones en el contexto general de la propuesta de nuestro autor, que a continuación detallaremos. Sin embargo, conviene ir dejando establecido que la realidad que tiene en mente es una realidad en proceso, inserta en la historicidad y por ello realidad

⁷ En *Utopía y nuestra América*, Quito, Abya-Yala, pp. 93-108. México, Miguel Ángel Porrúa-CCyDEL, 199 pp. México, UCM, 41 pp.

⁸ Cerutti, "¿Teoría de la...", p. 93.

histórica. Es la realidad fluyente elusivamente aludida por la utopía, dice el autor.

II. NIVELES DE SIGNIFICACIÓN DE LA UTOPIA

Uno de los puntos en los que nuestro autor constantemente insiste, por ser de gran importancia para que el tratamiento teórico de la utopía sea fecundo, es la diferenciación en tres niveles de significación del término utopía.⁹

A. LA UTOPIA (UTÓPICA)

En el primer nivel, el término utopía se utiliza como adjetivo calificativo (descalificativo). El sentido es peyorativo al relacionarse con lo quimérico y fantasioso, por lo cual se llega a identificar con lo irrealizable e imposible. Es este el nivel cotidiano de significación.

B. EL GÉNERO UTÓPICO: LAS UTOPIAS

En el segundo nivel, el término remite al género literario que comparte algo del ensayo político-filosófico, la ciencia ficción y la literatura. Aquí lo imposible se aproxima a lo posible en un contexto exclusivamente ideal, que muestra una ciudad aislada y conceptualmente perfecta. Aun cuando se reconoce que hay antecedentes del género utópico en la Grecia clásica, se acepta que es durante el Renacimiento europeo que se produce su consolidación con el surgimiento mismo del término. En 1516 Tomás Moro escribe

⁹ Ver Cerutti, "¿Teoría de la...", pp. 94-97.

Utopía, inventa el término y la estructura misma del género. En este nivel, se ubican también las obras de Campanella y F. Bacon.¹⁰

Este nivel tiene dos notas que conviene señalar: una negativa y otra positiva. La negativa es que, como el mundo soñado es sólo posible en la imaginación, este nivel proporciona los elementos para el uso o sentido peyorativo del término en el nivel anterior. La nota positiva se relaciona con la estructura claramente delimitada de las obras del género utópico y esto, para la propuesta general de nuestro autor, es fundamental.

La estructura de las utopías se puede dividir en dos partes. La primera contiene un *diagnóstico* crítico que expone y se centra en lo imperfecto de alguna situación. La segunda parte (*terapia*) muestra una propuesta de normalidad o de perfección y el modo de acceder a ellos. De acuerdo con Cerutti, es precisamente la articulación entre ambos momentos lo que revela el núcleo central de lo que se puede llamar utópico en cualquier sentido y, muy particularmente, en el tercer nivel de significación, que a continuación expondremos.¹¹

C. LO UTÓPICO (OPERANTE) EN LA HISTORIA

El tercer nivel es denominado por Cerutti como "lo utópico operando y operante históricamente". "Es la utopía vivida, más que la utopía pensada o exclusivamente escrita". En este nivel, la *dimensión utópica de la razón humana* se relaciona profundamente con la *dimensión utópica de la realidad histórica*, proporcionando conocimiento sobre la realidad y rebasando constantemente lo

¹⁰ Moro, Tomás, "Utopía", en *Utopías del Renacimiento*, México, FCE, 1995, pp. 37-140. Campanella, Tomaso, "La Imaginaria Ciudad del Sol (Idea de una república filosófica)", en *Utopías del Renacimiento*, México, FCE, 1995, pp. 141-231. Bacon, Francis, "La Nueva Atlántida", en *Utopías del Renacimiento*, México, FCE, 1995, pp.235-273.

¹¹ Ver Cerutti, "¿Teoría de la...", pp. 96-97.

declarado imposible. "Lo utópico constituye así el núcleo activo, especulativo y axiológico de todo proyecto y es el modo en que la esperanza se hace operacional respecto de la praxis".¹²

Lo utópico se ubica en la relación entre dos elementos: la *realidad* y el *ideal*; no sólo lo que es y su denuncia crítica, y no sólo la simple y pura descripción del modelo ideal. La relación-tensión entre ambas es lo que constituye "la fuerza movilizadora de lo utópico operante a nivel histórico", porque apunta a un más allá de la historia presente, no evadiéndola sino sumergiéndose en ella para trascender el momento e internarse desde ya en un futuro no extrapolado. Al llegar a este nivel de su propuesta, nuestro autor cuestiona: "¿Se puede pedir más eficacia, más fuerza y potencialidad para superar la trivialidad de lo cotidiano desde lo cotidiano?".¹³

En *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de sus modus operandi* Cerutti ofrece un sinóptico que permite contrastar gráficamente lo antes expuesto:¹⁴

Nivel	Instancia disciplinaria	Carácter	Realizabilidad	Denominación	Valoración
1. Utopía	Lenguaje cotidiano	Peyorativo	Imposible en pensamiento	"Utópico / ca"	(-)
2. El género utópico	Letras	Neutro o bivalente	"Posible" en la ficción	"Utopías"	(+ -)
3. En la historia	Filosofía	Positivo	Posible en la realidad	"Lo utópico"	(+)

¹² Cerutti, "¿Teoría de la...", p. 95.

¹³ Cerutti, "¿Teoría de la...", pp. 101 y 102.

¹⁴ Cerutti, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Miguel Ángel Porrúa-CCYDEL, 2000, p. 171

La propuesta de Cerutti apunta a establecer una relación fecunda -teórica y práctica- entre lo que se puede denominar el ideal de perfección y la historia. El problema a resolver es cómo mantener una relación racional con los ideales, siendo esta relación utópica, de una utopía necesaria, no lógica sino ética, aún cuando la tensión ideal-realidad sea fáctica u óntica y no volitiva o de simple voluntarismo idealista. A este respecto observa dos posibilidades. La primera es predicar sin más la perfección como realizable, lo cual es desmentido por el propio proceso histórico. La cuestión es que no hay progreso de la realidad al ideal en el sentido de un avance progresivo que permitiera "deslizarse" de lo real a lo ideal. Esta concepción errónea de lo utópico conduce al totalitarismo, por lo cual la perfección queda reservada solamente para los modelos ideales.

La segunda posibilidad es historizar la perfección y hacerla perfectible. Pensar el modelo historizado, como ideal histórico, realizable y posible, aunque perfectible siempre, tanto el modelo como el proceso que puede conducir a él. Esta es la posición que asume nuestro autor.

Al rechazar cualquier avance de lo ideal a lo real que implique un progreso etapista en su desarrollo o con etapas prefijadas, se cae en cuenta que lo ideal constituye un tipo de realidad especial que se confronta con lo real demandando su modificación. Así, es en la razón humana donde se produce la máxima tensión entre lo que es y lo que debe ser, sin confundirse nunca.

La concepción de lo utópico, en este tercer nivel, implica la relación entre realidad e ideal, el *diagnóstico* y la propuesta *terapéutica*, el ser y el deber ser. Esta relación nunca es pasiva, sino que se produce en una permanente tensión que constituye lo propiamente utópico. Es aquí donde se juega lo posible contra lo imposible, donde se produce el pensamiento alternativo y la

creatividad histórica, social, política y cultural. Y es justamente porque lo utópico opera en lo histórico, que se procura controlarlo descalificándolo, convirtiéndolo en ficción.

Esta es la propuesta de teoría de la utopía que todavía no es y que ejerce su mayor fuerza y rigor en lo que Cerutti denomina lo utópico operante a nivel histórico.

III. UTOPIA Y CULTURA

En *Ideología y pensamiento utópico y libertario*, Cerutti establece algunas distinciones entre la utopía y otras manifestaciones culturales con las que generalmente se le confunde; es el caso de los mitos y las ideologías, los mesianismos, escatologías, apocalipticismos, antiutopías y ucronías. Es importante dedicar un espacio en esta investigación a estos aspectos para que una vez hechas las distinciones se aprecie mayormente la fecundidad de la propuesta de nuestro autor y de nuestra tesis en general.

A. UTOPIA E IDEOLOGIA

En la obra clásica, *ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, (1929) el filósofo y sociólogo húngaro-alemán Karl Mannheim, partiendo de la concepción de Karl Marx de la ideología, analiza diversos tipos de pensamiento ideológico: el conservadurismo burgués, el historicismo conservador, el pensamiento liberal democrático y el fascismo.¹⁵ A su vez analiza cuatro tipos de utopías: el milenarismo anabaptista, el ideal liberal y humanitarista de la Revolución Francesa, el ideal conservador y la utopía socialista y comunista.

¹⁵ Madrid, Aguilar, 1956.

Para Marx, "no es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia", de manera que el pensamiento humano está socialmente condicionado por la pertenencia a una determinada clase social.¹⁶ Dicho condicionamiento engendra la ideología o falsa conciencia invertida de la realidad, porque se cree que la realidad es tal como es pensada, sin caer en cuenta de que es el pensamiento quien depende de dicha realidad socialmente condicionada. Además, la ideología, según Marx, tiende a conservar la situación de la clase social que la engendra, al proclamar como hechos *naturales* y necesarios lo que no es más que el fruto de un determinado proceso de desarrollo histórico.

Mannheim, a partir de lo anterior y de su propio análisis, concluye la radical oposición entre ideología y utopía: las ideologías tienden a ser conservadoras, mientras que las utopías, propia de los grupos dominados, tienden a ser revolucionarias y pretenden cambiar el mundo. Finalmente, aplica este análisis a su propia sociología del conocimiento. Si toda forma de conocimiento está socialmente condicionada, entonces también lo está la propia sociología del conocimiento. Esto lo enfrenta con el problema epistemológico central de su teoría: si todo conocimiento está socialmente condicionado, ¿qué es la verdad?, lo cual puede desembocar en un relativismo. Para evitar el relativismo Mannheim apela a la conciencia de los intelectuales, que son conscientes de los propios condicionantes de su pensamiento y, por ello, pueden sobreponerse a ellos, garantizando así una cierta objetividad en lo que Mannheim bautizó como *teoría del relacionismo*.¹⁷

¹⁶ Marx, Karl, *Contribución a la crítica a la economía política*, (prefacio), México, Quinto Sol, México, 1988, p. 27. Ver también: Marx y Engels, *La ideología alemana*, México, Colofón, 2002, pp. 19 y 20.

¹⁷ Ver Mannheim, Karl, *Ideología y utopía...*; Martínez y Cortés, "Mannheim, Karl", en *Diccionario de filosofía...*; y Cerutti Guldberg, *Ideología y Pensamiento...*, pp. 25-27.

De acuerdo con Cerutti, la consecuencia inmediata de este planteamiento es de carácter procedimental: se hace imposible la apreciación de lo utópico operante en la realidad histórica en el momento presente siendo necesario incluir el paso del tiempo para, posteriormente y con mayor perspectiva, juzgar al respecto. Esta inadecuación propicia desligar lo utópico del presente, lo cual es consecuencia de una distorsión en el enfoque teórico del problema. "Oponiendo lo utópico a lo ideológico lo único que se logra es un esquema arbitrario con escaso poder eurístico, aunque tenga cualidades ordenadoras".¹⁸

Frente a la oposición entre utopía e ideología, y retomando al historiador de la cultura Gonzalo Puente Ojea, Cerutti propone que si lo ideológico es entendido como la expresión de la dimensión simbólica de la cultura, -que nunca es homogénea, sino que está fragmentada por grupos sectores y clases- lo utópico aparecerá como parte integrante de esa dimensión simbólica (ideológica), pero operando en la realidad histórica, siendo parte activa de la historia como proceso. Es decir, la ideología posee un horizonte valorativo, un horizonte axiológico que es su horizonte utópico.¹⁹

Desde esta perspectiva no es posible concebir lo ideológico como algo falso o excedente y prescindible, por tanto, lo utópico y lo ideológico se relacionan estrechamente. Lo utópico forma parte de lo ideológico en tanto hay presencia de la utopía en la

¹⁸ Cerutti, "¿Teoría de la...", p. 98.

¹⁹ La metáfora del horizonte indica algo hacia lo que se avanza, pero nunca se alcanza. Eduardo Galeano bellamente lo expresa así: "Ella está en el horizonte. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se recorre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para que sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar". En "Ventana sobre la utopía" en *Las palabras andantes*, Madrid, Siglo XXI, p. 310.

ideología como horizonte, quedando de manifiesto el nivel simbólico que acompaña a toda praxis.²⁰

B. UTOPIA Y MITO

Es importante destacar las semejanzas y diferencias entre mito y utopía. En el género utópico el autor es individual, la concepción del tiempo es lineal, se evade la historia en su pretensión de perfección y tiene relevancia sólo en el contexto del autor que la enuncia. En otro nivel, lo utópico operante en la historia se relaciona con ideales, anhelos, proyectos individuales-colectivos, relacionados con una concepción del tiempo lineal, en tanto que se ubica entre la historicidad que es y la que puede ser para construir un futuro alternativo, por lo que no permanece estático.

En cambio, los mitos son anónimos, no tienen autor individual, antes bien, son frutos colectivos y es más importante que el mito opere (socialmente) antes que la identidad del autor que lo enuncia. En ocasiones ocurre que el mito se confunde con la historia de la comunidad en que opera, reemplazándola. En estos casos, aunque el mito no es histórico, su función operativa es supletoria de la historia.

Con todo, el mito no siempre debe ser visto como deformación de la realidad, pues la reproducción fiel de la misma no es su ámbito de operatividad. Antes bien, su función operativa es la cohesión de las comunidades que los adoptan, constituyendo obras que se crean y recrean plásticamente, como verdaderas "obras de arte colectivas".²¹

²⁰ Ver Cerutti, "¿Teoría de la...", p.98.

²¹ Ver Cerutti, *Ideología y pensamiento...*, p. 18.

Frecuentemente la utopía es relacionada con el mito en un sentido peyorativo al transpolar la visión cíclica y cerrada del tiempo del primero a la segunda. Es cierto que en esa visión la historia está prefijada y se repite con asombrosa regularidad. Sin embargo, el uso peyorativo que se hace del mito se configura no sólo por las características antes señaladas, sino por la radical oposición que se lleva a cabo del mismo frente al *logos* de la racionalidad occidental.

En efecto, en los últimos dos siglos, cuando menos, se ha pretendido una ruptura entre los escenarios de las antiguas mitologías y el orden moderno de las narraciones culturales. Al señalar lo anterior no desconocemos que en nuestros días en la cultura occidental el interés por el mito ha aumentado significativamente, pero de dos formas que a la larga han resultado muy peligrosas. Se trata de la racionalización del mito y de la mitificación de la razón.

Frente a la contraposición *mythos/logos* algunos autores como el catalán Lluís Duch han propuesto una inversión del modo de acercarse al mito sin renunciar a la racionalidad, partiendo de la certeza que tanto el mito como el *logos* configuran, cada uno en una línea conceptual y axiológica bien precisa, dos dimensiones de la expresividad humana: la imagen y el concepto, los procesos imaginativos y los procesos abstractivos. Así, se puede llegar a superar concretamente los límites de la sola razón.

Admitir que el mito (como el mismo *logos*) pertenece intrínsecamente a la expresión correcta de la humanidad del hombre no significa que no se reconozca la radical ambigüedad, e incluso, la peligrosidad de uno y otro, sino todo lo contrario, sobre todo cuando se les abandona *acríticamente* (sin criterio) a sus respectivas dinámicas totalizadoras [...] No se debería olvidar jamás que el *logos* también pertenece intrínsecamente a la sustancia humana. No obstante, para

mantener su especificidad, es necesario que las "expresiones lógicas" no adopten la ruta asignada al *mythos*, sino la que les es propia como expresiones históricas de la racionalidad del ser humano. Lo que se expresa mediante el *mythos* permanece en el mutismo, en la inexistencia, cuando nos proponemos otorgarle un lenguaje "lógico". Y, de una forma exactamente equivalente, la propensión a la mitificación del *logos* conduce a toda clase de aberraciones y de pseudodeificaciones".²²

No tener lo anterior en consideración propicia la asociación peyorativa entre mito y utopía, lo cual hace perder de vista la apertura al proceso histórico y la reivindicación de la contingencia histórica que son propias de lo utópico en el tercer nivel de significación que aquí hemos expuesto; sin mencionar que anula la capacidad "mitopoyética" del ser humano.

Además ocurre, derivado de lo anterior, otra asociación peyorativa en este caso con un mito en particular: el mito del progreso (debería decirse mejor la mistificación del progreso). Éste último fue ampliamente cuestionado a lo largo del siglo pasado, correspondiendo a la "sensibilidad posmoderna" llevar hasta el paroxismo la crítica a su obsolescencia. Es innegable que la idea de progreso -entendido como un mejoramiento de la vida humana sobre la tierra con el uso de la tecnología como medio- ha sido contravenida por los acontecimientos que se han suscitado de la segunda mitad del siglo pasado y hasta nuestros días, y que paradójicamente han tenido como eje el progreso tecnológico y la búsqueda irracional de sustentar al mismo. Deben mencionarse como ejemplos las guerras imperialistas para asegurarse por la fuerza recursos naturales y espacios geoestratégicos que garanticen la preeminencia económica, tecnológica y militar; también el deterioro ecológico planetario, la contaminación y hasta la disgregación

²² Duch, Lluís, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, 1998, pp. 15 y 16.

social que producen los aparatos electrónicos y electrodomésticos que substituyen relaciones sociales o cuando menos las median.

A pesar de esta situación de conflicto y de incertidumbre, algunos teóricos neoliberales son de la opinión que nos encontramos en el "final de la historia", porque se ha producido lo que ellos llaman "el triunfo histórico del «capitalismo democrático»".²³

En estas condiciones, la relación utopía-progreso tiene como consecuencia la declaración de caducidad de las utopías; pareciera que la utopía debiera finalizar junto con la mistificación del progreso. El fin de las utopías se confirma -siguiendo el argumento neoliberal- por la comprobación de su irrealizabilidad.

Sin embargo, en las condiciones en las que se encuentra la humanidad en nuestro tiempo, renunciar completamente al progreso, al modo de la renuncia a la historia, y renunciar al derecho a la utopía, no es otra cosa que un completo desvarío.

Lo que se requiere entonces es una reconceptualización de los conceptos de progreso, de mito y por supuesto de utopía, además de una mejor ubicación teórica de sus respectivas relaciones.

Parafraseando a Duch con relación a lo que dice del mito, podemos afirmar que: la utopía no puede morir, su muerte significaría, en realidad, la muerte del género humano. Creer que un neo-liberalismo cualquiera -y mucho menos el de la *pax americana* del "final de la historia"- puede convertirse en el "paraíso reencontrado" equivaldría a una imperdonable aberración, la cual conllevaría grandes e irreparables consecuencias para el ser humano.²⁴

²³ Ver Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

²⁴ Ver Duch, *Mito, interpretación y...*, p. 43.

C. UTOPIA Y OTRAS EXPRESIONES CULTURALES

1. Antiutopías

Son exponentes del género utópico, con una variante particular: invierten los valores positivos de las utopías, colocando todo lo negativo en un lugar privilegiado. Con relación a la ideología son "contra ideológicas" respecto de las obras del género utópico. Muestran un mundo infeliz y terrible donde sobreviven -quizá- "restos de la humanidad". Desarrollan tendencias latentes en el presente, mostrando una visión catastrofista del futuro. Son exponentes clásicos de este subgénero *Rebelión en la granja* y *1984* de George Orwell, y *Un mundo feliz* de Aldous Huxley. "Las antiutopías buscan la perfección de la imperfección, son lo imperfecto llevado a su grado máximo de perfección".²⁵

2. Apocalipsis

Estas concepciones presuponen un cambio estructural en la historia, instantáneo y radical, de una situación a otra. Las obras literarias de este género se basan en *signos*, anuncios y señales polisémicos que admiten más de una interpretación. Los *signos* son catastróficos: inundaciones, terremotos, pestes, etcétera, que en estas concepciones "anuncian" el fin de un estado temporal y el inicio de otro. No se trata de un tránsito de una situación dada a otra situación alternativa, como en el caso de lo utópico operante en la historia. Donde el tránsito nunca es proceso fuera de la historia y no se evade la historicidad de la humanidad. La visión apocalíptica tiene que ver con un corte drástico en la historia con características de intervención extrahumana, destrucción de lo que es y creación *ex nihilo* de lo nuevo. A diferencia de los

²⁵ México, Destino, 1987, 305 pp.; y México, Unidad Editorial, 1999, 127 pp. México, Plaza & Janés, 1999, 287 pp. Cerutti, *Ideología y pensamiento...*, p. 18.

Apocalipsis, en lo utópico operante en la historia "no sólo no hay garantías extrahumanas de salvación, sino que no hay propuesta de salvación propiamente dicha, no hay nada que salvar, sino más bien tareas que realizar, tareas históricas construcciones históricas".²⁶

3. Escatologías

Escatología es un término teológico que remite a la operatividad de un hecho prometido, pero extrahistórico. Se refiere a un acontecimiento que con absoluta seguridad ocurrirá al final de la historia, concebida lineal y no cíclicamente. Se trata de un fin histórico que está ya operando en el tiempo presente, a pesar de ser transhistórico o extrahistórico.

4. Mesianismos

El mesianismo es un término cercano a lo teológico y lo político relacionado con movimientos sociales que funden lo laico, lo secular y lo sacro, llevando a cabo una unidad teológica-política indisoluble. Generalmente, tales procesos son conducidos por un líder "humano-divino", que transforma las fuerzas pasivas en activas en función de reorganizar la sociedad.

5. Ucronías

Ucronía es una palabra que alude a una forma de pensar la historia, como si no hubiese sido como fue. Es un intento de hacer ficción la historiografía, utilizando la extrapolación de acontecimientos y tendencias, inventando nuevos escenarios para mostrar cómo se hubiese escrito la historia si no fuera como es. Esto no tiene ninguna relación con lo utópico operante en la

²⁶ Cerutti, *Ideología y pensamiento...*, p. 19.

historia, pues no es su función la invención de mundos ficticios, sino la operatividad en el proceso histórico como tal.

IV. FILOSOFÍA NUESTRAMERICANA: UN PENSAMIENTO INTRÍNSECAMENTE UTÓPICO

Es momento de relacionar todo lo expuesto con la propuesta filosófica de nuestro autor. En *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, Horacio Cerutti estructura una propuesta que surge de una cuestión que lo ha ocupado durante muchos años: cómo producir o construir conocimiento pertinente en una situación de dependencia. Al tratar de dar respuesta a esta pregunta procura llevar adelante una epistemología que ponga al portador-comunicador del conocimiento en posición adecuada y fecunda de generarlo o construirlo y no meramente de consumirlo.

Como el título de la obra señala, se trata de filosofar desde nuestra América, de aclarar en qué consiste, cómo hacerlo, cuál es su sentido, sus alcances y para qué hacerlo. La tesis principal del libro se desarrolla en el siguiente argumento: "No se trata de afirmar, una vez más, programáticamente la existencia de una filosofía latinoamericana para señalarla simplemente con el dedo, sino de recuperarla y resignificarla para perfeccionar su conceptualización".²⁷

Del argumento anterior surge entonces un cuestionamiento: ¿Cómo es posible un filosofar en perspectiva nuestraamericana? O mejor aún, ¿Cómo ha sido históricamente posible este filosofar? Nuestro autor responde con una propuesta que desarrollará en toda su obra: "este filosofar ha sido, es y seguirá siendo posible al

²⁷ Cerutti, *Filosofar desde nuestra...*, p. 32.

pensar la realidad a partir de la propia historia crítica y creativamente para transformarla".²⁸

A. FILOSOFÍA, FILOSOFAR Y REALIDAD HISTÓRICA

Cerutti hace evidente que no son términos equivalentes filosofar y filosofía. Por filosofía entiende el producto terminado que puede ser comunicado, criticado, discutido, evaluado, "producto objetivo cultural, monumento incluso de ciertas culturas". En cambio, por filosofar entiende la acción o proceso de producción o creación de la filosofía. "Si en un caso se está en presencia del orden de la justificación del conocimiento, en el otro aparece el orden del descubrimiento, de la producción misma de lo que luego se presentará reclamando justificación o brindando justificación".²⁹

No está demás señalar que el énfasis de este texto -y dicho sea de paso, de la práctica pedagógica de nuestro autor- apunta al momento de la producción filosófica, al esfuerzo de filosofar, de generar o producir filosofía, buscando siempre una actitud filosóficamente activa, no repetitiva, no conformista, no consumista. Se trata de una voluntad de creación de conocimiento fecundo y pertinente para nuestra realidad, la realidad histórica latinoamericana.

Es el momento de precisar con mayor detalle qué entiende o a qué se refiere Cerutti cuando habla de la realidad y concretamente la realidad a ser pensada por la filosofía *nuestramericana*. Ya habíamos anticipado que el concepto que nuestro autor tiene en mente es una realidad fluyente, en proceso, inserta en la historicidad y "aludida elusivamente por la utopía".

²⁸ Cerutti, *Filosofar desde nuestra...*, p. 33.

²⁹ Cerutti, *Filosofar desde nuestra...*, p. 34.

La "realidad" a pensar, aquella que ha sido y sigue siendo objetivo del pensamiento latinoamericanista es una, por así decir, porción de realidad que, sin desgajarse del todo, permite captarlo en su mayor plenitud. Se trata específica y prevalentemente de la realidad social, histórica, cultural y política, que es, en suma, una realidad sola con diferentes facetas, por así decirlo, una realidad de ser y espacio-tiempo, la realidad histórica".³⁰

¿Qué relación guarda entonces la realidad histórica con la utopía? En el planteamiento de Horacio Cerutti, dicha relación es fundamental. La realidad histórica no se consume en lo que es ni en lo sido. Se relaciona con lo que está siendo y también con lo que todavía no es, pero puede ser. Así, el ámbito imaginario-simbólico, individual-colectivo, forma parte también de la realidad. Los deseos, anhelos, proyectos, ideales y sueños despiertos son una realidad, una porción de realidad. "Son aquella parte que es real en cuanto pretensión de ser". De aquí que para nuestro autor haya dos modos de referirse a lo real. Uno en sentido común y corriente del término y otro en sentido ampliado, que incluye la realidad en sentido corriente, lo que todavía no es y el ideal en tensión con la realidad. "Realidad en sentido fuerte es realidad más ideal"³¹

B. TENSION UTÓPICA Y FILOSOFÍA NUESTRAMERICANA

La tensión que se produce entre realidad e ideal es lo que Cerutti denomina "tensión utópica". En ésta, "se juega la libertad humana de cumplimentar la utopía, de encarnar el ideal o de dejarlo perder en la inercia de la reiteración cotidiana".³² La *tensión utópica* se relaciona con la filosofía nustramericana, ya que ésta se aboca a pensar el complejo de relaciones entre la realidad, la

³⁰ Cerutti, *Filosofar desde nuestra...*, p. 50; Ver Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta, 1991, 478 pp.

³¹ Cerutti, *Ideología y pensamiento...*, p. 34.

³² Cerutti, *Filosofar desde nuestra...*, p. 52.

posibilidad, el pensar mismo y el ideal, a partir de la propia historia, crítica y creativamente para transformar la realidad, constituyendo así, un pensamiento intrínsecamente utópico.

Si de transformar se trata es necesario disponer de criterios pertinentes que recuperen estas consideraciones al interior del pensamiento mismo, un pensamiento en búsqueda de alternativas, "persiguiendo un plus de realidad" que, alimentado por la tensión utópica, constata la preocupación constante por hacer de la realidad un ámbito apto para la convivencia de los seres humanos. A una realidad intolerable se opone un ideal deseable. Es una realidad que es intolerable, porque ciertos principios o valores que se consideran ideales no se efectivizan en ella, lo cual propicia la tensión utópica. Para la propuesta que adoptamos en esta investigación constituye el meollo o ámbito de incidencia mayor de la filosofía nustramericana. Por lo tanto, "la utópica pretensión de realizar la justicia con dignidad para todos y todas en este ámbito de la cotidianidad está estrecha e indisolublemente unida al filosofar".³³

Como ha señalado Horacio Cerutti, la utopía y, más precisamente, lo utópico operante en la historia en relación con el pensamiento filosófico latinoamericano no se refiere a lo irracional ni tampoco a lo irreal. La utopía, lejos del sentido cotidiano como adjetivo descalificativo, designa un momento clave para la filosofía, al constituirse en un concepto que opera como mediación entre lo real insoportable y lo ideal-posible-deseable, dando lugar a la "tensión utópica", la tensión entre ideal y realidad.

La utopía hoy, o mejor aún, lo utópico, en América Latina no se finca en el vacío y la esterilidad de los "sueños literarios", se

³³ Cerutti, *Filosofar desde nuestra...*, p. 174.

enraíza en su historia, se erige sobre la recuperación de las conciencias visionarias desgarradas por la resistencia del momento presente, y como fueron pronunciadas en palabras de futuro nacidas del ejercicio de la razón, pueden hoy seguirnos alumbrando.³⁴

Este modo de concebir la utopía en relación con el pensamiento latinoamericano tiene la capacidad de proveer un marco teórico o eje interpretativo que hace posible apreciar, desde una perspectiva filosófica, la dimensión utópica de la producción cultural latinoamericana y la incidencia de ésta en la realidad histórica; esto permite comprender la fecundidad teórica de aquellos pensamientos que, aun cuando se desarrollan fuera del ámbito filosófico, tienen consecuencias para la filosofía misma. Es el caso de la Teología de la Liberación Latinoamericana que por sus características posee una dimensión utópica y libertaria, con incidencia en la realidad histórica (latinoamericana y mundial) y con consecuencias para la filosofía y el filosofar. Además, el enfoque propuesto brinda un soporte teórico que permite criticar y desmontar aquellos discursos que pretenden decretar la extinción del proceso histórico y niegan toda posibilidad de transformación de la realidad social, histórica, cultural, política y económica.

De manera somera hemos descrito el análisis que Cerutti ha realizado de la utopía, el cual es utilizado como eje interpretativo en esta tesis que analiza la dimensión utópica de la Teología de la Liberación a partir de los planteamientos teológicos de Gustavo Gutiérrez (Lima, Perú, 1929) e Ignacio Ellacuría (Vizcaya, País Vasco, 1930-1989).

³⁴ Ramírez Fierro, María del Rayo, *Simón Rodríguez y su utopía para América*, México, UNAM, 1994, p. 99.

Segunda parte

ESBOZO HISTÓRICO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA (1960-1992)

La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real, y por la otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu.

Carlos Marx

El análisis de la historia de la Teología de la Liberación revela la dimensión utópica presente en esta reflexión teológica, que al mismo tiempo de constituirse en expresión teórica fue también movimiento cultural y sociopolítico específicamente popular y latinoamericano. Este proceso tiene implicaciones importantes para la filosofía y, particularmente, para el filosofar en nuestra América. Poner sobre la mesa de discusión ese aporte es uno de nuestros propósitos.

En esta parte hacemos una introducción a la historia de la Teología de la Liberación, pues esto nos permite tener claridad y un grado de comprensión mayor de nuestro objeto de estudio. ¿Qué se entiende por Teología de la Liberación? ¿Cómo se constituye el discurso que se desarrolla al interior de la misma? ¿Quiénes son los sujetos portadores del discurso de la Teología de la Liberación? ¿Cuál fue el contexto sociopolítico al momento de su surgimiento y su desarrollo? ¿En qué consiste su función social y su función política?

A lo antes mencionado dedicamos los siguientes tres capítulos con el auxilio principalmente de tres fuentes que, por su solidez

argumentativa y extensa documentación, consideramos fundamentales para un acercamiento al contexto histórico y a los procesos que dieron origen y propiciaron el desarrollo y consolidación de esta teología latinoamericana:

-En primer lugar, el aporte del puertorriqueño Samuel Silva Gotay con *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión.*³⁵ El autor estudia aquí el desarrollo histórico del pensamiento cristiano latinoamericano y caribeño desde 1960 hasta 1973 aproximadamente, por lo que aporta un enfoque sobresaliente tanto de las condiciones materiales como de las teóricas que hicieron posible el surgimiento de la Teología de la Liberación.

-En segundo lugar, consideramos el análisis histórico y filosófico que desarrolla el español Eliseo Rabadán Fernández en *La liberación latinoamericana desde las coordenadas de la filosofía y la teología.*³⁶ Este texto tiene la conveniencia de presentar un panorama general, pero al mismo tiempo riguroso, del proceso histórico de la Teología de la Liberación desde 1962 hasta 1994. Además, el autor dedica especial atención al análisis filosófico de las la Teología de la Liberación y su relación con la filosofía latinoamericana.

-En tercer lugar, retomamos el aporte contenido en la obra *Teología de la Liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*, del

³⁵ Puerto Rico, Cordillera-Sígueme, 1983, 393 pp. Esta obra fue presentada en 1978 como tesis para acceder al grado de doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, y por su indudable calidad mereció ser publicación en 1981.

³⁶ España, Universidad de Oviedo, 1998, 216, pp. Este trabajo fue presentado por el autor como tesis doctoral de filosofía, y únicamente se ha publicado en Internet bajo el título: "Filosofía y teología de la liberación latinoamericana". Puede consultarse en el sitio electrónico de Centro de Estudios "Miguel Enríquez" (CEME) de Chile: http://www.archivochile.com/carril_c/ccrecomendamos0000021.pdf

estadounidense Phillip Berryman.³⁷ En este libro se describe el contexto histórico y teológico al momento del surgimiento de la nueva teología; la experiencia concreta de los seguidores de la Teología de la Liberación en pueblos y barrios; dedica además especial atención al impacto político de la Teología de la Liberación y a las principales objeciones teóricas a la misma.

Por razones que obedecen más a finalidades expositivas que teóricas, dividimos en tres periodos el contexto histórico de la Teología de la Liberación Latinoamericana: primer periodo 1960-1968; segundo periodo 1969-1979; y tercer periodo 1979-1992. A cada periodo le corresponde un capítulo de esta tesis.

³⁷ México, Siglo XXI, segunda edición, 1989, 196 pp.

Capítulo segundo

PROCESOS QUE INCIDEN EN LA GESTACIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA (1960-1969)

Es en la década del 60 en que se producen y coinciden las condiciones materiales y teóricas propicias para que los cristianos latinoamericanos sostengan cada vez mas claramente una participación política que comenzará pronto a radicalizarse, teniendo como consecuencia la necesidad de reformular los presupuestos teóricos con los cuales inician esa participación. Esa reformulación constituirá a la postre lo que conocemos como Teología de la Liberación.

Un factor determinante en el surgimiento de la Teología de la Liberación se relaciona directamente con la situación social, económica y política en que se encuentran las masas empobrecidas de América Latina en particular y del Tercer Mundo en general. De aquí se desprende la preocupación fundamental por la praxis de liberación (liberación política, liberación del hombre en la historia y liberación del pecado)³⁸.

Otro factor que tiene su grado de incidencia en la formulación de la Teología de la Liberación es la existencia de ideales y compromiso revolucionarios, situación propiciada por la acción de diferentes actores políticos y sociales, y potenciada por el triunfo de la Revolución cubana y su influencia en las fuerzas progresistas de la región.

³⁸ Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, decimosexta edición, 1999, p. 91.

En esta etapa la reflexión teológica latinoamericana se va gestando, buscando definirse a sí misma. En ese proceso comienza a producirse una ruptura tanto política como epistemológica con los modos tradicionales de hacer teología y de explicar la realidad social. Esta ruptura representa también, la posibilidad de apertura a campos del conocimiento escasamente consultados por la teología tradicional. Esa apertura fue especialmente fecunda en el caso de las ciencias sociales que pretendían explicar la situación de opresión y miseria de las masas empobrecidas y, al mismo tiempo, elaborar propuestas de solución a tan dramática situación.

Los puntos anteriores coinciden en este periodo con dos acontecimientos al interior de la Iglesia católica que no puede dejar de ser patentes como factores que incide en el surgimiento de la Teología de la Liberación Latinoamericana, nos referimos al Concilio Vaticano Segundo (Vaticano II) —que inicia en 1962 y culmina en 1965— y a la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín) —que se llevó a cabo del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968.

Estos factores en conjunto arrojaron más posibilidades en términos de pensamiento y acción a los cristianos latinoamericanos (teólogos, sacerdotes, pastores y ministros, religiosos y religiosas, catequistas y creyentes en general) deseosos de cambiar la situación social y económica en la región, es decir, liberarla de la injusticia y la opresión.

I. SITUACIÓN SOCIOECONÓMICA EN AMÉRICA LATINA

En este periodo se hace evidente el estancamiento y la crisis de los proyectos desarrollistas y de industrialización que habían

sido impulsados por algunos gobiernos desde la depresión económica mundial de 1930.³⁹

Finalmente, el proyecto desarrollista se estrelló con el fracaso en la medida que se profundizaba la crisis social, política y económica en esta década. Los elementos más sobresalientes de la crisis se pueden enumerar de la siguiente manera:

- Estancamiento económico. En promedio el crecimiento anual pasa de un 1.5% en 1960 a 0% en 1966.
- Nueva dependencia tecnológica y financiera. A la penetración de capital extranjero se suman la venta de industrias paraestatales y la adquisición de deuda pública; esto inicia el proceso de desnacionalización de sectores estratégicos de las economías nacionales.
- Marginalidad creciente de la población rural por la estructura de tenencia de la tierra (latifundios), lo cual hace imposible la producción suficiente de alimentos para satisfacer la demanda tanto de la población rural como de la urbana. Ante esta situación millones de campesinos emigran a las ciudades a engrosar los cinturones de miseria (ciudades perdidas, *favelas* y arrabales).
- Aumento de la marginalidad en la población trabajadora en las ciudades. La dependencia tecnológica y financiera trae consigo la desnacionalización de la incipiente industria, el desplome de los salarios y el aumento del desempleo.

³⁹ Ver: Dos Santos, Theotonio, "La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina", pp. 147-173, en Jaguaribe, Ferrer, y otros, *La dependencia político-económica de América Latina*, México, Siglo XXI, 1978, 293 pp. También, Cueva, Agustín, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1977, pp. 184-218, 238 pp.

- Agudización de las tensiones sociales por el incremento del desempleo, los bajos salarios, la marginalidad, el hambre y las consecuentes migraciones masivas de las poblaciones rurales a las ciudades.⁴⁰

Estos elementos conformaban el capitalismo dependiente latinoamericano que propicia la situación de miseria e injusticia social en la región. Paradójicamente, al concluir el periodo del "desarrollismo nacional" en América Latina el capital extranjero se sobrepone al capital nacional y estatal predominantemente.⁴¹

Ante la constatación de esta realidad, los teólogos y cristianos más progresistas y aquellos que desarrollaban su labor entre los pobres van cayendo en cuenta de que el hecho de la pobreza no es un acontecimiento aislado o casual. "No sólo la gente es pobre; su pobreza es con mucho el resultado de la forma como está organizada la sociedad".⁴²

De este modo, los precursores de la Teología de la Liberación van tomando conciencia del hecho de la pobreza y comenzaran a gestar una crítica discursiva de las estructuras sociales que la hacen posible, de las ideologías que lo justifican y de quienes se benefician con esa situación. Una vertiente importante de la crítica en este periodo se dirigirá contra las ideologías que pretenden justificar la desigualdad social utilizando símbolos y creencias religiosos, esto —como veremos en los siguientes apartados— tendrá repercusiones en el surgimiento y desarrollo de

⁴⁰ Es importante hacer notar, —como apunta Silva Gotay— que aún en aquellos países donde las medidas del capitalismo nacional del populismo nunca se aplicaron por no ser factibles, como en Centro América, los resultados arrojados para la población serán prácticamente los mismos (dependencia, marginación y miseria), aunque por vías distintas: implantación de dictaduras militares y personales, ausencia de medidas de corte social e industrialización con fondos extranjeros. Todo ello agravaría el contexto social, económico y político del subcontinente. Ver Silva, p. 30.

⁴¹ Ver, Silva, p. 31.

⁴² Berryman, p. 10.

la nueva teología; del mismo modo, se va definiendo el nivel de confrontación con los sectores más conservadores y reaccionarios de dentro y fuera de la Iglesia.⁴³

II. IDEALES Y COMPROMISO REVOLUCIONARIOS

En la medida en que para algunos de los sectores progresistas de las sociedades latinoamericanas se hacía evidente que el fenómeno de la pobreza estaba directamente relacionado con la estructura del modelo político-económico, parecía obvio pensar que su solución requería cambios también estructurales y que éstos sólo podrían conseguirse por medio de la acción política comprometida. Como afirma Berryman: "Era incongruente proclamar un cambio estructural y rechazar al mismo tiempo comprometerse políticamente".⁴⁴

Paralelamente a la profundización de la crisis socioeconómica, la dependencia creciente, el aumento de la marginalidad, la miseria y la acentuación de la represión política en América Latina, se suscitan en la región algunos acontecimientos de orden político que configuran la posibilidad de solución a los problemas de América Latina por medio de una revolución social. Esto genera un ambiente a favor de los ideales revolucionarios y sus posibilidades entre quienes pretenden dar soluciones estructurales a problemas

⁴³ Como lo hace notar Berryman: no puede perderse de vista que dictaduras militares, regímenes autoritarios, grupos de derecha radical y de la ultraderecha en América Latina "justifican" la tortura, el encarcelamiento, la desaparición forzada y el asesinato como medios para defender lo que llaman "civilización cristiana occidental". Para una aproximación al análisis de estas ideologías en el caso mexicano ver Pérez-Rayón, Nora y Carrillo, Mario, "De la derecha radical a la ultraderecha en el pensamiento social católico" en *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, Roberto Blancarte (compilador), México, FCE, 1996, pp. 112-141.

⁴⁴ p. 19.

estructurales. Lo anterior tuvo sin duda cierta influencia en la formulación de La Teología de la Liberación.

De estos acontecimientos la Revolución cubana fue la que mayor proyección política desplegó en América Latina por esos años. El triunfo de esa revolución para derrocar a un dictador por medio de la acción de un grupo guerrillero, su capacidad para defenderse ante el intento de invasión en Playa Girón de la Bahía de Cochinos patrocinada por el gobierno de los Estados Unidos y su firme decisión de socializar los medios de producción, pero sobre todo, la posibilidad de conformar una sociedad justa y la formación de una nueva humanidad: el "hombre nuevo" del "Che", constituyeron una enorme fuente de esperanza para millones de personas en el subcontinente. "Cuba abre el camino de la historia para América latina en el momento de su crisis".⁴⁵

Al comienzo de la década bajo esta influencia surgen una cantidad importante de movimientos insurreccionales en casi todos los países de Latinoamérica. Podemos mencionar los siguientes: la resistencia popular al intento de golpe militar en Brasil en 1961; la fundación del movimiento guerrillero en Guatemala entre 1961 y 1963; la conformación en Nicaragua del Frente Sandinista de Liberación Nacional en 1961; la unificación del Movimiento de Izquierda Revolucionaria y el Partido Comunista propiciando un movimiento insurreccional en Venezuela en 1962; el nuevo carácter de guerrilla revolucionaria que asume el movimiento de resistencia campesina después de la agresión a la comunidad de Marquetalia, lo cual da origen a las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia en 1964; el Movimiento Campesino del Cuzco, las conformaciones del Frente de Izquierda Revolucionaria y del Movimiento de Izquierda Revolucionaria en Perú en 1962, y la formación e intentos de

⁴⁵ Silva, p. 35.

guerrillas rurales y urbanas en México, Paraguay, Argentina, Honduras, Ecuador y Brasil, prácticamente en toda la década.

Además de las expresiones armadas surgen en casi todos los países, organizaciones políticas que se trazan el objetivo de preparar las condiciones para la insurrección. En este ambiente se produce la gestación de una izquierda revolucionaria, distinta a los partidos comunistas tradicionales, que, contraria a éstos, pone sobre la mesa de discusión la táctica de la lucha armada para la toma del poder y la realización de una revolución social.

En este contexto la practica política de algunos cristianos derivará progresivamente en un compromiso con el pobre concreto para transformar esas estructuras de injusticia social, cuyo compromiso llevaría a muchos cristianos a comprometerse en una practica política, podríamos decir militante y en ocasiones radical por la liberación de los oprimidos. Al calor de esta toma de posición, los teólogos y cristianos deseosos de cambiar la situación de miseria y marginación de la gran mayoría de los habitantes de Latinoamérica fueron construyendo un pensamiento religioso crítico que los auxiliara en su práctica religiosa y política con el pobre.

III. APERTURA DEL PENSAMIENTO TEOLÓGICO LATINOAMERICANO A LAS CIENCIAS SOCIALES

Desde principios de los años sesenta, cristianos tanto protestantes como católicos trabajan (probablemente de manera intuitiva) en lo que llegaría a ser una teología latinoamericana específica.⁴⁶

⁴⁶ Ver, Mondragón, Carlos, *Leudar la masa: el pensamiento social de los protestantes en América Latina, 1920-1950*, Buenos Aires, Kairos, 2005, pp. 12-14 y 76-79. Sobre este

Sin embargo, sería hasta finales de la década que rompen concientemente con el modo de hacer teología en Europa siendo la presión de la situación socioeconómica de la mayoría de los pobladores de la región y el creciente compromiso político de algunos cristianos revolucionarios lo que despertó nuevos cuestionamientos.⁴⁷

Los teólogos más progresistas empiezan a considerar a América Latina como su contexto. "Lo que una vez habían considerado como simple teología –aparentemente «universal»– empezaron a verlo como teología «noratlántica», una teología del mundo rico."⁴⁸

El punto medular de este cambio de perspectiva constituye una ruptura tanto epistemológica como política que se centra en la certidumbre de la necesidad de un cambio de enfoque y modo en el tratamiento de los temas que debían tratarse en América Latina, ya que los mismos eran diferentes a los que abordaba la teología europea y, por tanto, el método y la forma de hacer teología también resultaban diferentes.

aspecto en particular las páginas referidas, sobre los aportes del pensamiento protestante en Latinoamérica en la primera mitad del siglo XX, todo el texto es altamente recomendable.

⁴⁷ Sobre este aspecto es notoria la praxis política de muchas organizaciones cristianas y de algunas personalidades que desempeñaron papeles destacados en cuanto a la radicalización del compromiso político en este periodo; sólo por nombrar a algunos mencionamos a la Juventud Obrera Católica, el Movimiento Estudiantil Cristiano (protestante) y la Acción Popular de Brasil; el obispo de Olinda y Recife, Dom Hélder Câmara (1909-1999), quien sirviera de guía espiritual de la primera generación de sacerdotes "rebeldes" y fundador de la pastoral del tercer mundo; de Colombia, el padre Camilo Torres (1929-1966) a quien su creciente compromiso lo llevaría a la militancia en el Frente de Liberación Nacional, organización alzada en armas contra el estado, después de su muerte en combate, su ejemplo constituiría incluso una corriente conocida como camilismo. En Uruguay resalta el caso del jesuita Juan Carlos Zaffaroni (1924), cura obrero entre albañiles y cortadores de caña, uno de los nueve fundadores del Movimiento Nacional Tupamaros (1963) y autor de Cristianismo y Revolución (1968). Los cristianos tupamaros en un manifiesto se declaran herederos -históricos de la iglesia y los cristianos que lucharon con Artigas en su guerra de liberación contra la colonización española. Casos como los antes mencionados se reproducirán en casi todo el continente. Ver Silva, pp. 49-72.

⁴⁸ Berryman, p. 28.

Desde la ilustración el principal cuestionamiento a la cristiandad occidental se relacionaba con las condiciones de posibilidad de la creencia en la cultura moderna. En cambio, para algunos cristianos latinoamericanos –aún cuando conocen de ese cuestionamiento y de las posibles respuestas a la modernidad desde la creencia cristiana– los problemas fundamentales serían las condiciones de posibilidad de la creencia en Dios en un contexto socialmente injusto y la importancia y significación de dicha creencia en la lucha por la liberación de estructuras opresivas.

En este sentido la reflexión teológica y la praxis de algunos cristianos latinoamericanos se enfrenta no solamente a las condiciones materiales existentes en el subcontinente sino también a la concepción del mundo y la interpretación teológica de sus predecesores, que hasta ese momento resultaban hegemónicas.

Los predecesores, herederos del clero Constantino, articulaban su teología basándose en una visión esencialista del universo tomada de la filosofía aristotélico-tomista de la Edad Media. De esta visión se desprendía una concepción del orden social como expresión de la esencia que predetermina todo, de la mente o el plan de Dios. Por lo tanto, alterar o pretender alterar el orden establecido se consideraba como un pecado.⁴⁹

Ante la necesidad de cuestionar y superar esos supuestos comienza un diálogo fecundo entre el pensamiento religioso y las ciencias sociales, particularmente con diferentes corrientes del marxismo: si para el tomismo, la historia es un accidente con respecto a la esencia, para el marxismo la historia es el lugar de realización y transformación de todo. De esto último se desprende la afirmación que sostiene: el ser humano no tiene esencia sino historia.

⁴⁹ Ver Silva, p. 38.

A partir de esto algunos teólogos y cristianos latinoamericanos comenzaron a contextualizar históricamente el pensamiento religioso. Como ejemplo de una reflexión de estas características esta la del historiador y teólogo cubano Justo González.

Estamos presenciando lo que, a falta de un término adecuado, podemos llamar la "historificación" del mundo [...] quiere decir que el concepto mismo de historia se ha adueñado del mundo. Porque por extraño que parezca, la idea de historia no ha existido siempre en todas las civilizaciones, sino que por el contrario requiere ciertas presuposiciones [...] La primera de estas presuposiciones es que el tiempo es lineal, y no cíclico. [...] La segunda presuposición de la historia es que lo que sucede dentro del orden de lo temporal es real. Esta presuposición se opone a toda filosofía sustancialista y a toda religiosidad trasmundanal.⁵⁰

Con reflexiones como la anterior, cristianos y teólogos que se van comprometiendo con el cambio social van asumiendo una apertura a otros campos del saber, principalmente a las ciencias sociales y las humanidades. En esas condiciones estos actores evaluarán las epistemologías que sustentan la filosofía aristotélico-tomista y a la filosofía marxista, así como sus respectivas consecuencias: la primera conduce a una política de conservación, la otra a una política de transformación.

Por otra parte, algunos científicos sociales latinoamericanos llegan al descubrimiento de la relación desarrollo-subdesarrollo y a la elaboración de una teoría social interdisciplinaria que, además de describir y explicar causalmente el proceso histórico que generó el fenómeno del subdesarrollo, proponía una estrategia para superar tal situación. Este nuevo planteamiento del problema frente

⁵⁰ González, Justo, "El cristiano en la historia", (serie de conferencias pronunciadas en la Universidad de Princeton), Puerto Rico, "Boletín del seminario evangélico de Puerto Rico", N. 2/34,2. Citado por Silva, p. 21.

al contundente fracaso de las tesis desarrollistas será conocido como "teoría de la dependencia".⁵¹

La novedad del aporte de la Teoría de la Dependencia, al momento de ser formulada, consistió en el descubrimiento del subdesarrollo como producto del desarrollo de los países capitalistas, particularmente de aquellos que por varios siglos habían implementado una política de expansión y explotación por medio de la colonización y el imperialismo.⁵²

Con estos aportes de las ciencias sociales se cuestiona la posibilidad y el acento en la necesidad de un desarrollo económico "al estilo primer mundo" y se comienza a insistir en la necesidad de la liberación de la dependencia económica que produce injusticia y pobreza estructural.

Formulaciones como la Teoría de la Dependencia pretenden explicar y solucionar los problemas de la región a partir de un cambio de perspectiva que, como ya hemos mencionado, constituye una ruptura tanto epistemológica como política que permitió desvincularse de algunos métodos anquilosados de conocimiento incapaces de explicar y solucionar los problemas propios del llamado "Tercer Mundo".⁵³

⁵¹ Además de los textos citados anteriormente ver también: Dos Santos, Theotonio, *Socialismo o fascismo. El nuevo carácter de la dependencia y el dilema latinoamericano*, México, Edicol, 1978, pp. 23-64. [341 pp.]; Marini, Ruy M., *Dialéctica de la dependencia*, México, Era, 1979, 101 pp.; Cardoso, F. H. y Faletto, E. *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*, México, 2002, pp. 11-38 y 130-166. [213 pp.]

⁵² A la postre esta teoría también mostraría su insuficiencia al hacer énfasis casi exclusivamente en la contradicción imperio-nación y su manifestación al interior de la nación subordinada, sin tomar demasiado en cuenta la contradicción interna entre clases sociales. Sin embargo, no puede soslayarse su importancia en el ambiente académico y político de ese momento, de lo cual los teólogos progresistas y cristianos revolucionarios toman nota. Ver Silva, pp. 223-224.

⁵³ Ver Rabadán, pp. 8 y 9.

De esta ruptura el pensamiento teológico latinoamericano no podía hacer caso omiso, gradualmente y con toda su conflictividad va incorporando en su haber la "realidad histórica".

En síntesis, la apertura del pensamiento religioso a las ciencias sociales (y claro, también a las humanas), en conjunción con la "praxis de liberación" de muchos cristianos del continente, van confluyendo en la elaboración de una nueva teología o un nuevo modo de hacer teología.

IV. ACONTECIMIENTOS ECLESIALES DE IMPORTANCIA INTERNACIONAL Y CONTINENTAL

Dos son los acontecimientos que se suscitan en el seno de la Iglesia católica y que proporcionan mayores posibilidades a aquellos cristianos decididos a comprometerse con la transformación de una situación intolerable, marcada por la injusticia, la pauperización y aún la represión de los sectores más victimizados del sistema político-económico imperante. El primero es el Concilio Vaticano II y el segundo el encuentro del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia.

A. EL CONCILIO VATICANO SEGUNDO

El Vaticano II puede entenderse como el intento de un amplio movimiento de reforma dentro de la Iglesia. Comienza oficialmente el 11 de octubre de 1962 y termina el 8 de diciembre de 1965.

A principios de 1959 Juan XXIII convocó a la realización del primer concilio en casi cien años. De acuerdo con Berryman, desde los primeros días del Concilio, un grupo de obispos europeos impidió el intento de control de la curia romana, estableciéndose entonces un ambiente de mayor libertad, de tal modo que en las

sesiones plenarias, así como en los grupos de trabajo, se ventilaron y aprobaron ideas que hasta ese momento sólo se discutían en círculos teológicos progresistas.⁵⁴

Con ese mismo espíritu, durante la celebración del Concilio grupos de obispos, teólogos y filósofos cristianos se organizan para tratar de influir en los padres conciliares para que éstos tengan en cuenta a "los pobres de la tierra". Es el primer antecedente en el que se comienza a relacionar la pobreza con el compromiso por la liberación de quienes la padecen, pero no en un orden trascendente, en el "más allá", sino concretamente en la inmanencia histórica.⁵⁵

En cuanto a los documentos conciliares, la "Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual" se refiere y denuncia las crecientes desigualdades entre pobres y ricos.

Mientras muchedumbres inmensas carecen de lo estrictamente necesario, algunos, aún en los países menos desarrollados, viven en la opulencia y gastan sin consideración. Y mientras unos pocos disponen de un poder amplísimo de decisión, muchas carecen de toda iniciativa y de toda responsabilidad, viviendo con frecuencia en condiciones de vida y de trabajo, indignas de la persona humana.⁵⁶

Las conclusiones del Concilio articulan algunas de las ideas más avanzadas de la doctrina social cristiana y representan un pensamiento de vanguardia con respecto a las posiciones anteriores de la Iglesia. Por ejemplo, además de afirmar la importancia de la historia como lugar donde comienza a construirse el reino de Dios, se habla también de la "función social" de la propiedad.

⁵⁴ Ver, p. 20.

⁵⁵ Ver, Rabadán, p. 5.

⁵⁶ "Gadium et spes", (GS, 63) en *Documentos Completos del Vaticano II*, México, Librería Parroquial, 1980, p. 193.

Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para el uso de todos los hombres y los pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa, bajo la égida de la justicia y la compañía de la caridad [...] Quien se halla en situación de necesidad extrema tiene derecho a tomar de la riqueza ajena lo necesario para si.⁵⁷

Solamente llevando estas afirmaciones del Concilio a sus últimas consecuencias de *praxis* política –como hicieron muchos cristianos y teólogos precursores de la Teología de la Liberación– pueden entenderse el creciente compromiso de un Camilo Torres o una Maria Peter:

Vivo mi cristianismo no según normas dadas y constreñidas por costumbres que ya están a parte de lo vivo según lo que dice Cristo en el evangelio, con la alegría y la esperanza del hombre sediento de que va hacia la libertad de ser verdaderamente hombre [...] Como persona conciente contribuyo a cumplir el mandato de Dios de que el hombre ha de construir el mundo, dominar la tierra. Acompaño a campesinos, a estudiantes, a sacerdotes, a profesionales, juntos nos añadimos a las filas de los revolucionarios.⁵⁸

Aunque –como afirma Berryman– muy pocos miembros de la Iglesia se vincularon directamente a los movimientos revolucionarios, muchos otros experimentaron un proceso de radicalización similar. Cuando todavía no concluía el Vaticano II, el padre Camilo Torres se había unido ya a la guerrilla del Frente de Liberación Nacional de Colombia y pronto moriría en combate como la madre Maria Peter, pero su congruencia al pasar de la palabra a la acción cimbró la conciencia de muchos cristianos preocupados por la liberación de

⁵⁷ "Gadium et spes", (GS, 69) en *Documentos Completos...*, p. 198.

⁵⁸ Bradford, Marjorie, (madre María Peter), "Carta dirigida a la opinión pública", 11 de enero de 1968. En ésta informa que ella, junto con dos sacerdotes: Thomas y Arthur Melvilla, los tres estadounidenses de la orden Maryknoll, y veinticinco estudiantes universitarios, quienes se encontraban en la misión de Huehuetenango, Guatemala, se habían unido a la guerrilla desde la navidad del 1967. Citada por Silva, p. 57.

los más pobres. "No todos, ni siquiera la mayoría de los sacerdotes y hermanas se radicalizaron [...] No obstante, este clero radicalizado desempeño un papel desproporcionado en relación con el reducido numero de sus miembros".⁵⁹

Una de las notas más importantes que proporcionó el Vaticano II a Latinoamérica para el surgimiento de la nueva teología fue el hecho de conducir a los católicos a adoptar una perspectiva mucho más crítica hacia los problemas de la sociedad y hacia la misma la iglesia.

De este modo, la nueva apertura del Vaticano II propicio que los miembros de la Iglesia entablaran de lleno un diálogo con "el mundo". Desde Europa ese mundo parecía ser de continuo progreso tecnológico y social, visto desde América Latina ese mundo revelaba una realidad marcada por la miseria y la opresión. Esta diferencia haría que los problemas teológicos y sociopolíticos se formularan de manera diferente en Latinoamérica. Como ejemplo de ello está la reunión del Episcopado Latinoamericano en Medellín.

La Iglesia europea vivió el Concilio bajo el signo de la revolución de la burguesía moderna (tipificada por la revolución francesa de 1789) [...] La iglesia latinoamericana vivió el Concilio bajo el signo de la revolución de los explotados por está burguesía moderna (tipificada por la revolución cubana de 1959).⁶⁰

B. LA SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO

Se llevo a cabo en Medellín, Colombia, del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968. Como acontecimiento eclesial latinoamericano

⁵⁹ Ver, Berryman, pp. 21 y 25. Es importante hacer notar que justamente aquellos cristianos radicalizados fueron quienes trabajaban directamente con los sectores pauperizados de las sociedades latinoamericanas.

⁶⁰ Richard, Pablo, "Desarrollo de la teología en la Iglesia Latinoamericana", en *La Iglesia Latinoamericana de Medellín a Puebla*, CEHILA-CODECAL, Bogotá 1969, p. 61.

marca un particular modo de plantear la teología, pues se comienza a vincular más enfáticamente el problema de la pobreza con el enfoque de la liberación, lo cual constituirá en un futuro cercano, una de las fuentes más fecundas del pensamiento de la Teología de la Liberación e incluso de diferentes corrientes de las filosofías de la liberación.

Originalmente este evento fue planeado para difundir y aplicar las conclusiones del Vaticano II en América Latina. Los temas que esta conferencia aborda coinciden con algunos de los temas desarrollados en la *Gadium et spes*, pero con una perspectiva claramente latinoamericana: paz, justicia, pobreza, violencia, "el desarrollo integral", la liberación de toda situación opresiva, la "situación de pecado", la violencia institucionalizada, el cambio de estructuras, la concientización y la educación liberadora.⁶¹

Ante la crítica situación sociopolítica en América Latina, el hecho de plantear desde el ámbito teológico y eclesial los problemas más acuciantes de la región (considerando el histórico distanciamiento de estos ámbitos en el subcontinente) constituye un acontecimiento loable. Más aún, plantear desde estos ámbitos críticas e intentos de soluciones a los problemas sociales, políticos, económicos y culturales es lo que a nuestro juicio, constituye la importancia para la Teología de la Liberación de la realización de la segunda reunión del CELAM.

Sería un error afirmar que todos los asistentes a ésta reunión eran progresistas y mucho menos revolucionarios. En la lectura de las crónicas y los documentos emitidos, es evidente que la Conferencia y la discusión de las conclusiones se desarrollaron en un discreto enfrentamiento entre dos posiciones

⁶¹ Ver, Rabadán, p. 10.

Una dirigido por el propio Pablo VI: "en sus tres discursos pronunciados en esa ocasión dirige sus alocuciones en contra de la "revolución" y exhorta a los latinoamericanos a no poner su confianza "en la violencia ni en la revolución". "El 22 de agosto de 1968, día en que el Papa, en su primer viaje a América en 476 años (sic), desde su descubrimiento, vendría a realizar la histórica misión de salvar a América de la «revolución»".⁶²

La otra posición la conformaron los obispos que conocían bien el contexto histórico de sus respectivos pueblos, quienes "leían" las conclusiones del Vaticano II y la encíclica *Populorum Progressio*, del mismo Pablo VI, desde la propia situación latinoamericana.⁶³

En concreto los obispos del CELAM II pidieron a los cristianos latinoamericanos que se comprometieran con la transformación de la sociedad y denunciaron la "violencia institucionalizada". Pastoralmente, se comprometieron a compartir la situación de los pobres, más allá de la solidaridad. En el lenguaje utilizado se hizo frecuente el termino "liberación".⁶⁴

En contrasentido a la interpretación de Pablo VI, los obispos latinoamericanos interpretan la existencia del ambiente de optimismo revolucionario en la región como "anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre". Y sin respaldar abiertamente el derecho de los oprimidos de emprender la lucha armada por sus derechos, sí afirman que la violencia existente en

⁶² Ver Silva, pp. 62 y 63.

⁶³ Después de concluidos los trabajos del Vaticano II y antes de iniciados los de Medellín, Paulo VI publicó su encíclica "*Populorum progresio*", (Sobre el progreso de los pueblos) en la que en un tono moderado se aproxima a los temas del desarrollo de los pueblos del Tercer Mundo, pero criticando firmemente el orden económico internacional existente. Ver Silva, p. 46 y Berryman, p. 24.

⁶⁴ Ver Berryman, pp. 26 y 27.

América Latina es la violencia de los poderosos, de las instituciones y no la de los pobres.⁶⁵

Además de lo anterior, hay un punto en particular en el cual los obispos de Medellín van más allá de la opinión del Papa y del Vaticano II y que para los cristianos progresistas que trabajaban con las mayorías empobrecidas y oprimidas no podía pasar desapercibido; cuando se habla de la propiedad privada, no lo hacen como el Papa cuando llama al amor a la pobreza, sino que enfáticamente señalan: "el sistema empresarial latinoamericano y, por él, la economía actual, responden a una concepción errónea sobre el derecho de propiedad de los medios de producción".⁶⁶

Lo descrito anteriormente sólo puede entenderse si se comprende que la reunión del CELAM en Medellín fue el reflejo de la situación en la que se encontraba la Iglesia en América Latina: el momento en que muchos cristianos, algunos de ellos activamente, se comprometían con la solución de la crisis social, política, económica y cultural de la región.

Los documentos finales de Medellín fueron tomados por teólogos, sacerdotes, religiosas y laicos como la justificación de un enfoque pastoral completamente nuevo, que generaba una aceleración en los procesos que inciden en la radicalización del compromiso político de los cristianos a la luz de una radical interpretación de su fe. Esto permite la articulación explícita de una Teología de la Liberación Latinoamericana.

⁶⁵ Ver Silva, pp. 63 y 64.

⁶⁶ CELAM, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio II*, p. 55, Citado por Silva, p. 64.

Capítulo tercero

SURGIMIENTO Y CONSOLIDACIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA (1969-1979)

Caracterizamos este periodo de la historia de la Teología de la Liberación como de surgimiento y consolidación. Aun cuando no existen fronteras claramente delimitadas para la periodización utilizada, lo que sí existen son acontecimientos históricos que nos auxilian para dicha caracterización: publicaciones, conferencias y encuentros, que van conformando un *corpus*, un modo teórico y práctico de asumir el compromiso de liberación desde la perspectiva teológica.

La etapa inmediata posterior al encuentro de Medellín marca el surgimiento de la Teología de la Liberación Latinoamericana. Se trata de la emergencia de un nuevo método teológico, que venía gestándose desde los primeros años de la década de los sesenta; con este método se trata de hacer una teología histórica, concreta y comprometida y no intemporal. En esta etapa, será el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez quien forje el término "teología de la liberación" para referirse a este nuevo método teológico.

La novedad de la propuesta de Gutiérrez estriba en la interrelación de la dimensión política y la interpretación filosófica de la historia con la reflexión teológica, la cual implica indisolublemente el binomio teoría-compromiso. Es así que Gutiérrez va definiendo a la Teología de la Liberación como "una reflexión en y sobre la fe como praxis liberadora". Esta teología

es supuesta entonces, como "acto segundo", siendo el acto primero la praxis de liberación.⁶⁷

De este modo, entre 1968 y 1972 se elaboran teóricamente los conceptos que serán fundamentales para esta teología: la liberación, el pobre y la pobreza, la utopía, la salvación, la justicia, el profetismo, etc.

A partir de 1972 y hasta 1979 se suceden varios encuentros que marcan lo que hemos denominado la consolidación de la Teología de la Liberación, pues en ellos se profundizan los temas de reflexión, se comparte y conoce la experiencia concreta de sus participantes en sus comunidades: El Escorial (España) 1972, México y Detroit, 1975, Dar es Salam 1976 y la reunión preparatoria para la III Conferencia del CELAM en Puebla, entre otros.

En este periodo se produce una coyuntura especial al coincidir, por un lado, la profundización de las desigualdades y la agudización de la represión política de la que son víctimas los marginados del sistema económico y social; por otro lado, la transformación y radicalización de una parte de los cristianos (católicos y protestantes) que prestan más atención a los problemas sociales, adoptando un enfoque histórico de su compromiso con los pobres.

I. SURGIMIENTO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Después de concluida la II Conferencia del CELAM en Medellín – y aún desde antes– se da una vigorosa actividad intelectual en torno a la temática de la liberación, el pobre y la pobreza, la fe y el compromiso, la revolución y el socialismo. Esta actividad

⁶⁷ Gutiérrez, Gustavo, "Evangelio y praxis de liberación", ponencia presentada en El Escorial, 1972, Citada en Rabadán, p. 11.

trajo como consecuencia una serie de esbozos, folletos, artículos, reuniones, pronunciamientos, documentos y encuentros.

En Colombia se presenta el "Documento de Buenaventura" o "Documento del seguro encuentro de los curas del Golconda". Estos curas colombianos habían celebrado su primer encuentro en el mes de julio de 1968 con el propósito de compartir las experiencias de cada uno de ellos en el campo social. El 13 de diciembre del mismo año, los curas del Golconda difundieron las conclusiones de su segundo encuentro, en ellas se insta a los cristianos a "comprometerse cada vez más en las diversas formas de acción revolucionaria contra el imperialismo y la burguesía neocolonial", [...] "con miras a la instauración de una organización de la sociedad de tipo socialista".⁶⁸

En Argentina los doscientos sacerdotes que habían firmado una adhesión a la "Pastoral de los Obispos del Tercer Mundo" en enero de 1968 se constituyen en el grupo denominado "Sacerdotes para el Tercer Mundo" y en mayo de 1969 celebran su segundo encuentro nacional con participación de más de 400 sacerdotes, en su análisis de la relación entre fe y política concluyen que: "«hacer política» significa optar y luchar por un sistema que realmente haga surgir un «hombre nuevo» y «una sociedad nueva»".⁶⁹

El 1 de mayo de 1969, nuevamente los Sacerdotes para el Tercer Mundo difunden el "Manifiesto de los Camilos" en el que a decir se Silva Gotay "integran la racionalidad científica de las motivaciones cristianas para la acción revolucionaria". Se aclara también que "la tarea de realizar la nueva humanidad a través del hombre concreto es tarea común a todos los que luchan por la

⁶⁸ Ver, Restrepo, Javier Darío, *La Revolución de las Sotanas: Golconda 25 años después*, Planeta, Bogotá 1995, pp. 41-45.

⁶⁹ Sacerdotes para el tercer mundo. *Crónicas, documentos y reflexiones del movimiento hasta 1970*, pp. 69 y 70, citado por Silva, p. 66.

liberación y no es particular de los cristianos ni de los no-cristianos".⁷⁰

En Chile, un movimiento juvenil de la Iglesia, Cristianismo y Revolución, publica un documento en el que asume posiciones revolucionarias por la construcción del socialismo ante los problemas de Latinoamérica y el tercer mundo. Silva cita: "el imperativo de los cristianos revolucionarios en Chile y en América latina es integrarse a las vanguardias revolucionarias existentes y luchar al mismo nivel de praxis con los marxistas como compañeros en la revolución".⁷¹

En Bolivia el movimiento de reflexión y acción Iglesia y Sociedad en América Latina, ISAL, (de origen protestante y después ecuménico) en su mensaje al congreso de la Central Obrera dicen: "Los de ISAL somos socialistas. No creemos en un gobierno de alianza de clases." "Nosotros no creemos en la conversión de las clases opresoras. Vemos que es posible la concientización de algunos grupos, pero no la reforma de las actuales estructuras".⁷²

En Chile ante el rechazo de la Democracia Cristiana y su "doctrina social", el pueblo elige un gobierno socialista encabezado por Salvador Allende, en una alianza popular de socialistas, marxistas y otros sectores de la izquierda incluyendo a sectores cristianos. El gobierno del presidente Allende contó en la coalición con la presencia de destacados dirigentes cristianos. El propio Allende definía a la coalición como formada por "cristianos, laicos racionalistas, y marxistas". Sin embargo, la presencia de los cristianos en la Unidad Popular fue minoritaria

⁷⁰ Silva, pp. 66 y 67.

⁷¹ Silva, pp. 67 y 68.

⁷² Ver Silva, p. 69.

frente a otros grupos y partidos lo cual impidió realzar esta presencia y su discurso en las acciones políticas del gobierno.⁷³

En este contexto de fuerte activismo político de algunos sectores cristianos en América Latina la actividad y la producción teológica también se intensifica. En México, en noviembre de 1969 la Sociedad Teológica Mexicana organiza un congreso sobre "Fe y desarrollo", pero durante los trabajos del mismo se modifica el tema propuesto por los organizadores por el de la Teología de la Liberación. En marzo de 1970 se realiza un encuentro internacional, también en México, con el tema: "Liberación: opción de la Iglesia en la década del setenta". En ese mismo mes, pero en Bogotá, se lleva a cabo el "I Encuentro de Teología de la Liberación". En julio, en Buenos Aires, se efectúa una reunión de biblistas con el tema "Éxodo y Liberación". En el mismo mes, ISAL organiza un encuentro con veinte teólogos que venían esbozando los temas de la Teología de la Liberación, publicando sus trabajos en las revistas *Fichas de ISAL*, 26; y *Cristianismo y Sociedad*, 23 y 24.⁷⁴

En julio de 1971, en Bogotá, se efectúa el II Encuentro de Teología de la Liberación. En octubre, en Ciudad Juárez, México, se realiza un seminario de Teología de la Liberación. En diciembre, en Oruro, Bolivia, se imparte un curso de pastoral de la Teología de la Liberación. En agosto de 1971, en Buenos Aires, se lleva a cabo un encuentro en el que algunos ponentes hablan acerca de las

⁷³ Ver, Bermúdez, Castro y Cavalla, *Cristianismo y Revolución en Centroamérica*, México, Centro de Estudios Latinoamericanos-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, pp. 9-11.

⁷⁴ Ver, Boff, Leonardo y Clodovis, "A Concise History of Liberation Theology" en *Liberation Theology and Land Reform*: <http://www.landreform.org-boff2.htm>; Dussel, Enrique, *Teología de la liberación, un panorama de su desarrollo*, México, Potrerillos Edts., 1995, p. 110.

relaciones entre Teología de la Liberación y filosofía de la liberación.⁷⁵

En esta etapa toda esta actividad teológica contaba además con varias revistas y publicaciones especializadas que facilitaron su difusión en toda la región, y en Europa y Estados Unidos. Entre éstas se pueden mencionar las siguientes: en México, *Christus, Servir, y Contacto*; en Venezuela, *SIC*; en Chile, *Pastoral Popular*; en Brasil, *Revista Eclesiástica Brasileira, Grande Sinal, y Perspectiva Teológica*; en El Salvador, *Revista Latinoamericana de Teología*; y en Panamá, *Diálogo Social*.⁷⁶

En toda esta actividad podía reconocerse la presencia de algunos teólogos destacados como Segundo Galilea, Juan Luís Segundo, Hugo Assman, Miguez Bonino y Gustavo Gutiérrez. A este grupo se le reconoce como el fundador y posteriormente se unirán algunos teólogos a los que se conoce como la segunda generación. Entre estos últimos se encuentran los hermanos Leonardo y Clodovis Boff, Raúl Vidales, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, Pablo Richard y Franz Hinkelammert, entre otros más.⁷⁷

La formulación teórica precisa de los temas fundamentales de la Teología de la Liberación comienza a ser desarrollada por Gustavo Gutiérrez, en su ponencia "Hacia una Teología de la Liberación", presentada en el Encuentro Nacional del Movimiento Sacerdotal ONIS en Chimbote, Perú en julio de 1968; vuelve sobre el tema en noviembre de 1969 en un encuentro en Cartigny, Francia, en

⁷⁵ Ver, Dussel, pp. 110 y 111.

⁷⁶ Ver, Boff, Leonardo y Clodovis.

⁷⁷ Ver, Rabadán, p. 12.

donde presenta su ponencia "Notas para una Teología de la Liberación".⁷⁸

En 1971 se publica el libro *Teología de la Liberación. Perspectivas*.⁷⁹ De acuerdo con Dussel, los esquemas de exposición de las ponencias en Chimbote y Cartigny conforman el índice de la obra de 1971, con algunas leves variaciones. En esta obra el autor trata por vez primera con sistematicidad y profundidad las propuestas y los temas fundamentales de la nueva teología latinoamericana.⁸⁰

Las intuiciones, esbozos, artículos, encuentros, las orientaciones del Vaticano II y Medellín —pero sobre todo— la práctica política de los cristianos comprometidos con la transformación de las estructuras de opresión en América Latina, vinieron a cristalizar en el libro de Gustavo Gutiérrez. De acuerdo con Cerutti la obra de Gustavo Gutiérrez aparece como:

Una completa enciclopedia de temas y aspectos a considerar por una nueva teología reclamada y exigida por la praxis misma de los cristianos latinoamericanos [...] En suma, el libro de Gutiérrez presenta el *status quaestionis* de la teología latinoamericana a inicios de la década de los 70.⁸¹

El libro de Gutiérrez constituye un hito que marca el momento específico entre el surgimiento y el desarrollo de la Teología de la Liberación Latinoamericana. Reconocer su trascendencia no implica desconocer sus antecedentes ni tampoco sus posteriores desarrollos. Esto se explica porque la obra contiene ya los temas

⁷⁸ Ver, Harnecker, Marta, *Estudiantes, cristianos e indígenas en la revolución*, México, Siglo XXI, 1987, p. 190.

⁷⁹ Sígueme, Salamanca 1999, 352 pp.

⁸⁰ Ver, Dussel, p. 115.

⁸¹ Cerutti, Horacio, *Filosofía de la Liberación latinoamericana*, tercera edición, México, FCE, 2006, p. 195, [527 pp].

fundamentales de una teología específicamente latinoamericana, contextualizada histórica y socialmente. Pues, además de establecer sus propias líneas futuras de desarrollo, pretende hacer frente a la realidad de la cual surge, de sus problemas y soluciones, en una perspectiva tanto teórica como práctica a partir de un particular modo de concebir el fenómeno de la fe.

Como ya lo mencionamos antes, la obra de Gutiérrez es heredera de la práctica política comprometida de muchos cristianos a favor de cambios en las estructuras de opresión e injusticia que prevalecen en el subcontinente, como la llevada a cabo por Dom Hélder Câmara, obispo de Olinda y Recife, Brasil o Leonidas Proaño (1910-1988) en Chimborazo, Ecuador.⁸²

La obra de Gutiérrez es reflexión después de la acción, pero una reflexión que se realiza con el objetivo explícito de profundizar el compromiso político de los cristianos y proponer categorías teológicas que proporcionen mayor racionalidad, criticidad y eficacia a esa práctica política concreta y a su fe.

Por ello decimos que la publicación del libro *Teología de la Liberación. Perspectivas*, es un hito en la historia de esta teología. Después de él surgirían centenas de libros y artículos, algunos para secundarlo, muchos para criticarlo, pero no siendo posible desde entonces ignorarlo. Es así que con la publicación de esta obra, se llega a la culminación del periodo de surgimiento y se inaugura el periodo de consolidación de la Teología de la Liberación Latinoamericana.

⁸² Cerutti, *Filosofía de la Liberación...*, p. 196. Ver, Casaldáliga, Pedro y Enríquez, Francisco, *Leonidas Proaño: el obispo de los pobres*, Ecuador, El Conejo, 1989, 192 pp. También, Díaz, Rubén, Proaño, Leonidas y otros, *Monseñor Leonidas Proaño, hacia una Iglesia liberadora*, Quito, Centro de Publicaciones, 1974, 93 pp.

A. PRECISIÓN DEL CONCEPTO "LIBERACIÓN"

Antes de continuar con el esbozo del periodo siguiente creemos que para una mejor comprensión es necesario caracterizar los sentidos que hasta este momento adquiere el concepto "liberación" en la formulación teórica de esta teología, pues en estos sentidos estriba buena parte de su desarrollo posterior.

Como afirma Pablo Richard, cuando Gutiérrez y demás teólogos hablan de "liberación" como concepto no lo utilizan única y exclusivamente de un modo abstracto o académico. El término hace referencia, ante todo, a una práctica política precisa en América Latina: el compromiso de muchos cristianos que, con sus esperanzas y su fe, acompañan a quienes pretenden cambiar las estructuras de opresión e injusticia y se solidarizan con quienes luchaban y resistían a los regímenes oligárquicas y las dictaduras militares.

El concepto "liberación" se constituye también como contrapunto político e ideológico del "desarrollismo" de la CEPAL, la Alianza para el Progreso, la Democracia Cristiana y los gobiernos de la última etapa del nacionalismo populista, que para entonces se encontraban en un claro proceso de crisis y desintegración.

Por otro lado, "liberación" se relacionaba con las posibilidades y experiencia histórica de la revolución cubana de 1959, "única revolución triunfante en la larga tradición revolucionaria latinoamericana".

Por último, "Liberación" se ligaba también a los movimientos insurgentes y de liberación nacional, y particularmente a dos de sus figuras paradigmáticas: Camilo Torres y, sobre todo, Ernesto "Che" Guevara (1928-1967).

"«Liberación» implicaba así una opción revolucionaria y una clara ruptura política e ideológica con el reformismo nacional desarrollista y con los nuevos regímenes militares".⁸³

II. CONSOLIDACIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

El periodo de consolidación estará signado por la profundización, discusión, análisis y difusión de los temas y conceptos fundamentales de este nuevo método teológico en el marco de algunos acontecimientos significativos de 1972 a 1979 y su materialización religiosa, social y política en las Comunidades Eclesiales de Base. Todo ello enriquecido por la experiencia concreta de muchos teólogos, sacerdotes, monjas, catequistas y laicos en los lugares más pobres de América Latina y el Caribe.

A diferencia de sus colegas de otras partes del mundo, estos teólogos por lo general no enseñan en universidades o en seminarios, al menos no por tiempo completo. Forman un grupo relativamente pequeño. Los que han publicado trabajos significativos no son más que dos o tres docenas. Casi todos son hombres, la mayoría son clérigos católicos, aunque los protestantes han desempeñado papeles importantes en el movimiento. Estos teólogos a menudo sirven de consejeros a grupos populares y a sacerdotes, hermanas y pastores que trabajan con grupos campesinos. La mayoría de ellos dedican parte de su tiempo a trabajar directamente con los pobres. Los problemas a los que se enfrentan son los que surgen de su contacto con los pobres.⁸⁴

Sin embargo, la consolidación no se produce en un contexto del todo favorable. La creciente actividad del sector organizado de las clases populares —obreros, trabajadores y campesinos— registrada

⁸³ Ver, Richard, Pablo, pp. 63-64.

⁸⁴ Berryman, p. 10.

desde años atrás despierta pronto la reacción, muchas veces violenta, de los detentadores del poder en el sistema dominante.

Del mismo modo, la intensa actividad posterior al Vaticano II y Medellín de algunos sectores cristianos deseosos de contribuir al proceso de cambio que permitiera superar las desigualdades estructurales y poner en práctica cambios radicales en la sociedad, también suscita reacciones: muchos sacerdotes, religiosos y religiosas, y aun algunos obispos, comienzan a ser vistos como sospechosos. Algunos incluso comienzan a ser atacados y marginados de sus congregaciones por su compromiso con los pobres.

Es preciso tener muy presente este elemento pues, como venimos afirmando, esta teología específicamente latinoamericana, surge y se relaciona con la realidad histórica.

Coincidente con el periodo de consolidación y como claro ejemplo del tipo de reacción emanada de los sectores "conservadores" del *statu quo*, en Chile, el 11 de septiembre de 1973 es derrocado por un golpe militar el presidente Salvador Allende, poniendo fin a las esperanzas de realizar cambios profundos en el marco del juego democrático electoral.

Con este golpe militar en el país cono sureño se inaugura la instauración de regímenes de Seguridad Nacional en casi todos los países del subcontinente, dando lugar a una escalada de violencia institucional o terrorismo de estado que se signa con miles de asesinatos, desapariciones, la práctica consuetudinaria de la tortura y el encarcelamiento por razones políticas. Los golpes militares y los gobiernos emanados de éstos fueron apoyados por las fuerzas de ultraderecha, las oligarquías locales, por los gobiernos de los Estados Unidos y, en no pocos casos, por miembros de las jerarquías locales de la iglesia católica.

Todos aquellos empeñados en los procesos de liberación sufren duros golpes. El terrorismo de estado se aplica tanto a cristianos como a no cristianos. Pero para los cristianos, como afirma Cerutti, "el precio por pagar será muy alto, porque indudablemente los años de seminario no son buena escuela para la práctica política".⁸⁵

Fácil es prever que durante los 70, ningún grupo social aparecerá tan expuesto como la Iglesia a los mecanismos represivos. Pocos tan ingenuamente empecinados como ciertos grupos de vanguardia dentro de ella en publicitar su condición "subversiva", en profesar la violencia antes que ejercerla, en entregarse gratis a sus adversarios políticos.⁸⁶

Estas palabras emitidas con anterioridad a los hechos se comprobaron trágicamente en los mismos, a tal grado que se ha conformado un nada envidiable, ni presumible "martirologio latinoamericano".⁸⁷

Así la coyuntura, la mayor parte de los miembros de la jerarquía eclesial retiró su apoyo a lo emanado del Vaticano II y de Medellín. Sin embargo, y a pesar de este contexto a todas luces desfavorable, la Teología de la Liberación como reflexión que acompaña al proceso social, crece, se consolida y profundiza.

Para ejemplificar tal consolidación de la Teología de la Liberación Latinoamericana en este periodo se deben señalar algunos puntos que corresponden a tres niveles de significados, y que en conjunto han marcado el derrotero de este pensamiento teológico latinoamericano.

⁸⁵ *Filosofía de la liberación*.. p. 192.

⁸⁶ Borrat, Héctor, "la Iglesia ¿para qué?", n. 12, citado por Gutiérrez en *Teología de la liberación*.., p. 182, nota 10.

⁸⁷ Ver, Servicios Koinonía, "Martirologio Latinoamericano".
<http://www.servicioskoinonia.org/martirologio>

Por un lado, encontramos algunos acontecimientos significativos al interior del movimiento liberacionista; por otro lado, se hace evidente con diversas publicaciones la precisión y profundización de algunos temas y conceptos centrales de este modo de hacer teología; finalmente, la experiencia de la práctica de los planteamientos religiosos, políticos y sociales de esta teología se cristaliza en las Comunidades Eclesiales de Base.

A. ACONTECIMIENTOS SIGNIFICATIVOS

De acuerdo con el teólogo mexicano Roberto Oliveros Maqueo (1940) son cinco los acontecimientos de importancia que retomaron y profundizaron algunos conceptos centrales ya bosquejados en Teología de la liberación, y que surgen principalmente de la praxis de liberación. Estos acontecimientos agregan además otros aspectos que con el transcurso del tiempo se tornaran también centrales. Lo anterior diversifica y enriquece las propuestas de esta teología. Reseñamos aquí cuatro de ellos.⁸⁸

1. Encuentro sobre "Fe cristiana y cambio social en América latina"

Del 8 al 15 de julio de 1972 en San Lorenzo de El Escorial, España, se lleva a cabo un encuentro que marca el inicio de la difusión de la teología de la Liberación en círculos teológicos europeos, particularmente españoles. Se caracteriza por el intercambio con los teólogos europeos acerca del sentido y el método del pensamiento teológico latinoamericanos. Además, como señala Cerutti, sirve también para aclarar posiciones, epistemológicas y políticas al interior de este movimiento teológico:

⁸⁸ Ver, "Historia de la Teología de la Liberación" en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I*, Ellacuría y Sobrino (comps.), Trotta, Madrid, 1990, pp. 17-50.

Una que acentúa el enfrentamiento internacional marginando u obviando el análisis de clase derivando en claras formulaciones populistas y la otra que acentúa la importancia de una correcta utilización del "instrumental" marxista.⁸⁹

En el primer caso se encontrarían Juan Carlos Scannone (1931) y Enrique Dussel (1934), en el segundo, Gustavo Gutiérrez (1928) y Hugo Assman (1933-2008).

2. I Congreso Latinoamericano de Teología

Con motivo del V centenario del nacimiento de Bartolomé de Las Casas se efectúa en México del 10 al 15 de agosto de 1975, el mayor encuentro de teólogos -hasta ese momento- bajo el tema de "Liberación y Cautiverio". Asisten más de 700 delegados, de ellos cincuenta teólogos, numerosos obispos y un centenar de sacerdotes y religiosas.⁹⁰

El congreso se centró en exposiciones sobre el método teológico. No con exclusividad del relacionado con la Teología de la Liberación, pero hubo una gran cantidad de participaciones que reconocían a éste como el que mejor recogía los postulados del Vaticano II, pero sobre todo, como el más apropiado para la situación y las necesidades de la Iglesia en América Latina, pues se señaló "la situación de cautiverio en que vivía casi toda América Latina".⁹¹

Sin embargo, no todo fue positivo. El delegado apostólico Mario Pío Gaspari (1918-1983) sostuvo un tono reiteradamente condenatorio al encuentro, por propiciar "desviaciones teológicas" y Roger Veckemans (1921-2007) consideró lo expuesto ahí como

⁸⁹ *Filosofía de la liberación...*, p. 222.

⁹⁰ Ver, Concha, Miguel y otros, *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México, Siglo XXI-UNAM, México 1986*, p. 125.

⁹¹ Ver, Oliveros, p. 36.

"aberraciones teológicas". Se evidenciaba así la óptica contraria de las cúpulas eclesiales que comenzarán cada vez con mayor rigor a condenar y combatir "la expansión mundial de la teología de la liberación".⁹²

3. Conferencia "Teología en las Américas"

Se lleva a cabo en Detroit, Estados Unidos, del 18 al 24 de agosto de 1975. Esta conferencia fue alentada por Sergio Torres – exiliado político chileno en Nueva York. De acuerdo con Oliveros Maqueo, su importancia reside en la forma en que se preparó y efectuó. Por lo menos durante un año se trabajó con diversos grupos de base de Estados Unidos las aportaciones al evento. Pero no se trataba de cualquier grupo de base, sino de aquellos que venían trabajando la problemática negra y feminista en esa nación.⁹³

El encuentro fue decisivo para el comienzo de un dialogo fecundo entre la Teología de la Liberación Latinoamericana, la *Black Theology* y la Teología feminista. Estas últimas son teologías también surgidas de las luchas y son en algunos aspectos paralelas a la Teología de la Liberación, aunque también distintas en otros, sobre todo en los énfasis referentes a las problemáticas particulares.

De manera similar al modo cómo la Teología de la Liberación emprendió un rompimiento con el enfoque desarrollista para retomar el enfoque liberacionista, asimismo, la teología negra estadounidense rompía con el ideal de integración social hacia la idea del "*Black Power*". Es en este sentido que James Cone, quien publica *Black Theology and Black Power*, en 1969, afirma "Cristo es negro", lo cual resultó sumamente ofensivo a muchos cristianos "blancos", no sólo norteamericanos, sino también europeos, así como

⁹² Ver, Concha, pp. 125-126.

⁹³ Ver Oliveros, p. 36.

ha resultado igualmente ofensivo para algunos la afirmación de que "Dios toma partido por los pobres", en el caso latinoamericano.⁹⁴

Mientras tanto, la teología feminista aporta una visión más amplia de la problemática social y propone un sentido más profundo y radical de la liberación. Según Berryman, estas teólogas han denunciado que el "mal" no es únicamente el sexismo o trato desigual entre géneros, sino el patriarcado que se hunde en las bases de la civilización y recorre la historia de la humanidad. Además, hallan insuficiencias en las posibles soluciones de una revolución socialista. Representantes de reflexiones similares serían: Elizabeth Schüsler-Fiorenza, Luise Schottroff, Mary Daly y Rosemary Ruether. En esa misma línea, entre las latinoamericanas se encuentran: la argentina Beatriz Couch, la guatemalteca Julia Ezquivel y la costarricense Elsa Támez, quienes desde mediados de los setenta participan en encuentros y proyectos teológicos, además son ellas quienes han enfatizado la doble explotación de las mujeres latinoamericanas (o triple si se trata de indígenas o afrodescendientes), por lo que subrayan la importancia de la participación de las mujeres en las luchas por la justicia y por espacios de reconocimiento, representación y ejercicio de poder.⁹⁵

Sin embargo el diálogo entre teologías emergentes no fue del todo sencillo:

Para los teólogos negros, América Latina parecía querer imponer una interpretación de la opresión estrechamente económica, y ser insuficientemente sensible al racismo; por su parte, los latinoamericanos creyeron que los teólogos negros carecían de una comprensión de la opresión suficientemente sistemática. Las

⁹⁴ Ver, Berryman, pp. 151-153.

⁹⁵ Ver, Berryman, pp. 156-161.

feministas consideraron las teologías latinoamericana y negra principalmente un asunto de hombres [...]»⁹⁶

Con todo, la conferencia de Detroit posibilitó un proceso que conduciría a la articulación de varios ejes de contradicciones sociales: la opresión, la explotación, la injusticia, el imperialismo, el clasismo, el racismo y el machismo. En las conclusiones afirman que estas contradicciones se hallan "interestructuradas" reforzándose unos a otros. Y que aquellos que han sido ignorados y marginados y excluidos de la historia -los pobres, los no blancos y las mujeres- estaban entrando a ella. Con este dialogo, la Teología de la Liberación Latinoamericana descubría nuevos horizontes.⁹⁷

4. I Encuentro de "Teólogos del Tercer Mundo"

Se desarrollo en Dar es Salaam, Tanzania del 5 al 12 de agosto de 1976. Puede entenderse como la continuación de los diálogos de El Escorial y de Detroit, pero con una visión ampliada, pues se trataba de un esfuerzo por compartir las experiencias de quienes desarrollaban su labor y su compromiso en la "periferia", sin intermediación del "centro". El encuentro fue auspiciado por la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo. Asistieron veintidós de los mejores teólogos de Asia, África, América Latina, y de las minorías de Estados Unidos.⁹⁸

Además de profundizar el diálogo iniciado en Detroit con la teología negra y la teología feminista, este encuentro fue la ocasión para compartir las experiencias de la teología asiática, africana e hispana de los Estados Unidos. Compartiendo las experiencias y las problemáticas específicas, marcadas por

⁹⁶ Berryman, p. 147.

⁹⁷ Ver, Dussel, pp. 134-135; y Berryman, pp.147-148.

⁹⁸ Ver Dussel, p. 136.

situaciones de colonialismo y opresión, en sus respectivos países, se fue gestando una reflexión sobre y desde la *praxis* con los cristianos y con los oprimidos en situación de "no-hombre". A decir de Oliveros Maqueo, "Se da un paso adelante en la conciencia y *praxis* eclesial en la lucha por la liberación integral de nuestros pueblos".⁹⁹

La Teología de la Liberación, como demuestran los eventos reseñados, se consolida en Latinoamérica, pero además, se difunde y se constituye en interlocutora válida que articula expresiones de otros lugares del mundo marginado.

Además, en su calidad de expresión intelectual surgida de la *praxis* de liberación latinoamericana se cualifica el intercambio, ya no solamente restringido al ámbito teológico, sino con diversas disciplinas humanísticas y sociales. Es así que la sociología, la historia, la economía, la ciencia política, la pedagogía, la filosofía, y hasta el teatro comienzan a ocuparse de la significación e implicaciones de sus planteamientos.

B. PRECISIÓN Y PROFUNDIZACIÓN DE LOS TEMAS Y CONCEPTOS FUNDAMENTALES

La necesidad de precisar y profundizar los temas y conceptos de la Teología de la Liberación la dicta principalmente la puesta en práctica de los principios con los que inicialmente comienzan su trabajo pastoral en algunas de las comunidades más marginadas de Latinoamérica, pero también el diálogo con otros teólogos y las críticas de la jerarquía eclesial, algunos intelectuales, religiosos y otros teólogos.

⁹⁹ P. 36.

Siguiendo nuevamente al teólogo mexicano Oliveros Maqueo, reseñamos siete temas y conceptos que se precisan y profundizan en este periodo.

1. Interlocutor

Desde el encuentro de El Escorial, se fue definiendo con claridad el sujeto o los sujetos a quienes estaba dirigida la Teología de la Liberación. En el transcurso de esta definición se reconoce y valora el esfuerzo para modernizar la teología (Concilio Vaticano II) con lo cual la jerarquía pretendió actualizar el papel de la Iglesia para responder principalmente a los cuestionamientos y necesidades del mundo moderno; sin embargo, también se marcan las diferencias e insuficiencias para el caso latinoamericano.

Pablo Richard ejemplifica con toda claridad la diferencia de interlocuciones y necesidades entre el cristianismo latinoamericano y el europeo, así como las insuficiencias de las propuestas del catolicismo del Viejo continente:

La iglesia europea se enfrentaba al problema fe-ciencia y entraba en un proceso de secularización, des-clericalización y desmitologización; la iglesia latinoamericana afrontaba el problema "fe-revolución" y entraba en un proceso de liberación. En Europa la Iglesia era desafiada teológicamente por el "ateísmo" estructural a la sociedad moderna y su proclamación de la "muerte de Dios". En América Latina la iglesia era desafiada teológicamente por la "explotación", el "sub-desarrollo" que causaba la "muerte del hombre". Frente al mundo moderno la Iglesia resentía el "distanciamiento" y buscaba por lo tanto la "reconciliación". La Iglesia latinoamericana por el contrario resentía frente al mundo moderno una excesiva "identificación" y buscaba más bien una "ruptura" con él.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Richard, Pablo, "Desarrollo de la..." p. 61.

La apertura de la Iglesia al mundo moderno con el Concilio tuvo diferentes efectos en ambos lados del Atlántico; para los cristianos latinoamericanos sirvió para reconocer a ese mundo moderno como mundo opresor. Se puso el acento entonces en las "realidades" económicas, políticas y sociales y se definió que el interlocutor era el pobre, el marginado, el oprimido, es decir las personas que se hallan en situación de "no-hombre".

En palabras de Gutiérrez, para la Teología de la Liberación el tema central no era como hablar de Dios en un mundo secularizado sino como "anunciarlo" en un contexto deshumanizado e injusto.¹⁰¹

La precisión del interlocutor de la Teología de la Liberación permitió situar la función social, política y teológica del discurso gestado al interior de la misma, pero también permitió ubicar los avances y las críticas que se emitían y recibían desde este pensamiento emergente.

2. Interpretación bíblica desde la perspectiva de los pobres.

Son varios los teólogos, sacerdotes, religiosas y catequistas quienes han impulsado una hermenéutica bíblica a partir de la vida y la solidaridad con los pobres. Los más conocidos –por haber sistematizado sus experiencias en obras escritas– son Carlos Mesters con su "ABC de la Biblia" y Ernesto Cardenal con su *Evangelio en Solentiname*.¹⁰²

Los textos bíblicos son interpretados por personas de las comunidades marginadas –reunidas específicamente con ese fin– desde una perspectiva distinta, pero más cercana a ellas y su

¹⁰¹ "Praxis de liberación: Teología y anuncio", en *Concilium*, 96, 1974, p. 366, citado por Oliveros, p. 37.

¹⁰² De Mesters: Bogotá, Ediciones Paulinas, 1992, 11 pp. Puede consultarse en Internet: <http://www.scribd.com/doc/6597036/ABC-de-La-Biblia>. Y de Cardenal: Madrid, Trotta, 2006, 504 pp.

realidad. Estas personas van encontrando sus propias experiencias reflejadas en los textos, por lo que la interpretación se hace siempre en tiempo presente.

En dicho ejercicio se desarrolla un círculo hermenéutico, en el cual la gente entiende los textos bíblicos en términos de su experiencia y reinterpreta esa experiencia en términos de símbolos bíblicos. Experiencia-texto-experiencia.¹⁰³

A partir de la lectura, escucha y discusión de los textos bíblicos en muchas comunidades pobres, los teólogos recogen las intuiciones y reflexiones de esas personas y con la ayuda de otros exegetas proponen nuevos sentidos e interpretaciones para esos textos. Así la Teología de la Liberación —como afirma Berryman— es fundamentalmente bíblica pero no es ni literal, ni fundamentalista.¹⁰⁴

3. Relectura de la historia de la Iglesia desde la perspectiva de los oprimidos

Se propone que la historia de la Iglesia sea releída desde el "reverso", desde las víctimas de esa historia. En esta perspectiva se encuentra el trabajo de Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina* y la labor del equipo de trabajo de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica, (CEHILA).¹⁰⁵

Para rehacer la lectura de esta historia, Dussel presupone la existencia de un "núcleo ético-mítico" que daría sentido a la vida de los pueblos; además divide la historia de la Iglesia en América Latina en tres etapas: la cristiandad Colonial (1553-1808), la cristiandad neocolonial (hasta 1930) y la nueva cristiandad (desde

¹⁰³ Ver, Berryman, pp.46-60.

¹⁰⁴ Ver, Berryman p. 59 y Oliveros, p. 38.

¹⁰⁵ Buenos Aires, Nova Terra, 1974, 466 pp.

1930). Postula que el "núcleo ético-mítico" de los pueblos indígenas originarios fue oprimido con el colonialismo español; posteriormente continuó la opresión del núcleo por el neocolonialismo de los estados modernos europeos. Y, finalmente, en la tercera etapa se inicia un proceso de liberación del subcontinente y una nueva presencia de la teología y la Iglesia en él.¹⁰⁶

Independiente de la existencia de ese supuesto "núcleo ético-mítico" y la función que Dussel le asigna, así como la periodización por él propuesta, existió y existe el hecho objetivo de la opresión (en múltiples formas) en América Latina, del cual la Iglesia y la teología no pudieron abstraerse ya que incluso participaron de él. Eso lo comparte la mayoría de los historiadores.

A nuestro juicio lo relevante de la propuesta estriba en el señalamiento de la necesidad de reelaborar la historia de la Iglesia desde el "reverso", desde la perspectiva de las víctimas de la opresión de la civilización occidental cristiana. Este reconocimiento necesario para una teología de la liberación significó un cambio en el enfoque de muchos estudios de la historia desde una perspectiva liberacionista, tal como veremos más adelante en el caso de Ignacio Ellacuría.

4. Irrupción histórica de los "pobres" por la "justicia"

Para la teología de la Liberación el pobre "histórico y concreto" conforma el lugar central de esta reflexión, cuyo correlato es siempre la búsqueda de la justicia. Es decir, denuncia de lo injusto y anuncio de la posibilidad de la justicia. En dicha reflexión el pobre constituye un concepto que opera en dos

¹⁰⁶ Ver, Dussel, Teología de la Liberación..., pp. 33-75; Oliveros, p. 38; y Rabadán, p. 12.

sentidos. Por un lado, se trata del "lugar privilegiado de la manifestación de Dios" y por otro, son "los portadores fundamentales de la buena noticia de la liberación". Los pobres constituyen para estos teólogos "el sujeto histórico del reino".¹⁰⁷

De lo anterior, nos interesa destacar la importancia que en la Teología de la Liberación se otorga al pobre como agente de cambio histórico, es decir que son los pobres quienes pueden cambiar el curso de la historia y construir un mundo de justicia y fraternidad. Efectivamente, pueblos dominados, clases sociales explotadas, razas despreciadas, culturas marginadas y la discriminación de la mujer han sido una constante en nuestra historia. Sin embargo, la Teología de la Liberación toma nota del acontecimiento de la "irrupción de los pobres en la historia" y reconoce su papel como sujetos activos de su propio destino.¹⁰⁸

Se reconoce a la pobreza como algo negativo, porque "significa en última instancia muerte", "es una situación destructora de pueblos, familias y personas". Esto lleva a la consideración de urgir a los cristianos a la solidaridad con los pobres y a protestar contra la situación que sufren. Pero va más allá, se plantea que la pobreza implica una complejidad en la que el factor socio-económico, si bien es fundamental, no es el único y no es determinante. La pobreza sería también un modo de vivir y de luchar por la vida.

Ser pobre hoy significa también, cada vez más, empeñarse en la lucha por la justicia y la paz, defender su vida y su libertad, buscar una mayor participación democrática en las decisiones de la sociedad,

¹⁰⁷ Oliveros, p. 38.

¹⁰⁸ Gutiérrez, "Pobres y opción fundamental", en *Mysterium Liberationis I...*, pp. 303-321.

organizarse para una "vivencia integral de su fe" y comprometerse en la liberación de toda persona humana.¹⁰⁹

Con la profundización de los conceptos de pobre y justicia se llega a algunas consideraciones que son fundamentales para esta reflexión teológica, al mismo tiempo que serán fuente de conflicto con la jerarquía eclesial. Se trata, de la afirmación de la opción por el pobre (sin adjetivos ni matices) y de ahí el creciente compromiso con su liberación.¹¹⁰

Obras representativas de este tema son: *Teología desde el reverso de la historia*, y *La fuerza histórica de los pobres*, ambas de Gustavo Gutiérrez.¹¹¹

Por otro lado, se establece una diferencia radical con la teología "noratlántica" (europea). En América Latina la esperanza cristiana y su relación con la realidad histórica se entiende de manera completamente distinta que en Europa. La diferencia se encuentra en que para la Teología de la Liberación el "Reino de Dios" ha de construirse en la Tierra y no en un supuesto cielo extrahistórico, de ello se deriva también, la importancia de la praxis liberadora. En este sentido los teólogos de la liberación se distancian y aun critican las formulaciones de teologías europeas progresistas como la teología de la esperanza de Moltmann y la teología de la revolución de Metz.¹¹²

¹⁰⁹ Gutiérrez, "Pobres y opción...", p. 305.

¹¹⁰ Como veremos más adelante, esta opción sin adjetivos se irá matizando bajo la presión y el control del Vaticano para convertirse en "opción preferencial".

¹¹¹ Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1977, 59 pp. Y, Salamanca, Sígueme, 1982, 292 pp.

¹¹² Ver, Rabadán, p. 9.

5. Epistemología y Metodología

Al surgimiento de la Teología de la Liberación, Gutiérrez había planteado que la novedad del planteamiento radicaba en "una nueva manera de hacer teología". Sin embargo, no se atinaba a esclarecer en qué exactamente consistía esa "nueva manera". Con relación a este punto habrá diversos aportes de gran importancia, pero significativamente el del teólogo uruguayo Juan Luis Segundo (1925-1996), pues con su aporte la Teología de la Liberación se cualifica, es decir, lo que con Gutiérrez era "manera", con Segundo será "método". El producto de este esfuerzo se puede apreciar en su *Liberación de la Teología*, donde aborda la dimensión epistemológica de esta teología desde la perspectiva de su especificidad metodológica¹¹³.

Es importante tener presente –como afirma Cerutti– cuales son las motivaciones de Segundo para la profundización con relación al método, pues esta preocupación no surge de una necesidad meramente intelectual, sino de las acciones concretas que desde entonces se llevan a cabo para destruir o restar eficacia al discurso y a los contenidos de la Teología de la Liberación. Estas amenazas siguen tres tendencias. La primera la constituye la reacción del magisterio eclesiástico que pretende mitigar las formulaciones de Medellín. La segunda está dada por la adopción "oficial" del discurso liberador, pero vaciado de su dimensión crítica. La tercera se relaciona con el reforzamiento de los medios tradicionales a que se acude para hacer teología: la tradición bíblica y la tradición dogmática.¹¹⁴

Segundo comienza por establecer la diferencia en cuanto al punto de partida de la Teología de la Liberación con respecto a la

¹¹³ Buenos Aires, Lohlé, 1975, 270 pp.

¹¹⁴ Ver, Cerutti, Filosofía de la..., pp. 229-231.

teología tradicional. Ésta parte de una pretendida autonomía con respecto a las ciencias del presente. Según esto, la teología sería inmune a todas las tendencias políticas e ideológicas de todos los tiempos. En cambio, un teólogo de la liberación comienza su actividad de manera contraria, parte de la sospecha de que todas las ideas –incluyendo la teología– están íntimamente relacionadas con la situación social y la realidad histórica.

De lo que se trata entonces es de no perder de vista la relación entre las ciencias históricas que permiten una mejor comprensión del pasado y las ciencias que estudian y explican la situación social del presente. El método que propone Segundo para relacionar adecuadamente ciencias del pasado con ciencias del presente es lo que denomina "círculo hermenéutico", por tal entiende:

El continuo cambio en nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social. Hermenéutica significa interpretación. Y el carácter circular de dicha interpretación va en que cada nueva realidad obliga a revelar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ello la realidad y, por ende, a volver a interpretar.¹¹⁵

Este círculo hermenéutico supone dos condiciones necesarias. La primera es que los cuestionamientos y sospechas que surjan del presente sean tan "ricos y profundos" que obliguen a cambiar las concepciones de la realidad, incluyendo las relativas a la vida, la muerte, el conocimiento, la sociedad y la política. La segunda condición supone una nueva interpretación más rica y más profunda de *La Biblia* para responder a las nuevas preguntas.¹¹⁶

¹¹⁵ Segundo, *Liberación de la...*, p. 12.

¹¹⁶ Segundo, *Liberación de la...*, p. 13.

Estas condiciones, para Segundo, son necesarias porque sin ellas, no hay círculo hermenéutico, y al no haberlo la teología carece de criterios actuales para juzgar la realidad, lo cual conlleva una manera conservadora de pensar y actuar que justifica lo presente o lo desaprueba por no corresponder a cánones más viejos todavía.

Suponiendo estas condiciones, el círculo hermenéutico se integra por cuatro momentos:

Primero: nuestra manera de experimentar la realidad, que nos lleva a la sospecha ideológica; segundo: la aplicación de la sospecha ideológica a toda la estructura ideológica en general y a la teología en particular; tercero: una nueva manera de experimentar la realidad teológica que nos lleva a la sospecha exegética, es decir, a la sospecha de que la interpretación bíblica corriente no tiene en cuenta datos importantes, y cuarto, nuestra nueva hermenéutica, esto es el nuevo modo de interpretar la fuente de nuestra fe, que es la Escritura, con los nuevos datos a nuestra disposición.¹¹⁷

Siguiendo esta línea de pensamiento, Pablo Richard afirma que el método (teológico) latinoamericano parte de la contradicción opresión-liberación para llegar al binomio interpretación-transformación. En otras palabras, que la Teología de la Liberación se elabora a partir de la experiencia radical de la muerte y de la vida.

La experiencia de la miseria, la pobreza, la injusticia, la opresión, la represión, la discriminación, la marginación, la experiencia de la muerte prematura e injusta; igualmente la experiencia de la lucha por la vida, de la esperanza, de la conciencia y de la alegría de los pobres, todo ello es parte de la experiencia radical de la muerte y de la vida en América latina.¹¹⁸

¹¹⁷ Segundo, *Liberación de la...*, pp. 13-14.

¹¹⁸ "Teología en la Teología de la Liberación", en *Mysterium Liberationis* I, p. 201.

La profundización que lleva a cabo Juan Luis Segundo de la cuestión epistemológica sirve para determinar la especificidad metodológica de la Teología de la Liberación y establecer con claridad cual sería su interés principal: más que hablar de liberación es que sea liberadora, que promueva eficazmente el proceso de liberación.

C. COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) son consideradas una materialización de la Teología de la Liberación en el campo religioso, social y político. Sin embargo, es importante aclarar que éstas no fueron creadas *ex profeso* por aquella. Constituyeron en todo caso, un rasgo característico del arraigo de esta teología entre la gente más pobre del continente, ello se comprueba en su operatividad. Así, hacia finales de los años setenta habían ganado una amplia aceptación entre los grupos cristianos partidarios del enfoque liberacionista.

Los antecedentes de estas comunidades se relacionan con diversos intentos de responder a diferentes problemáticas surgidas en el campo pastoral, por lo que en sus orígenes se encuentran algunas iniciativas, principalmente de monjas y sacerdotes, que pretendían hacer más eficiente su trabajo, sobre todo en lugares apartados -comúnmente comunidades rurales pobres. En ese sentido, estas comunidades tienen como antecedente algunos movimientos de renovación dentro de la Iglesia que experimentan con diversas formas de trabajo pastoral. Lo interesante es que en una etapa posterior los planteamientos de la Teología de la Liberación tendrán un nivel considerable de incidencia en estas comunidades,

propiciando que sus integrantes -los pobres mismos- se conviertan en sujetos activos del proceso de liberación.¹¹⁹

Para avanzar en la descripción de lo que se entiende por CEBs podemos retomar algunos rasgos característicos de su operatividad que se encuentran contenidos en su propio nombre.

Comunidades. Son pequeños grupos de individuos que se organizan en comunidad para vivir su fe como una experiencia compartida. En su organización se enfatiza la importancia de la dimensión participativa de cada uno de sus miembros como corresponsales en la toma de decisiones al interior de la comunidad. En este sentido, se rechazan las actitudes individualistas, competitivas y egoístas. Este modo de organizar la vivencia colectiva de la fe se opone a la actitud pasiva y sumisa con respecto a las dinámicas de autoridad que el clero y los religiosos, habían impuesto hasta ese momento.

Eclesiales. La unidad en la fe de estas comunidades encuentra mayor cohesión al reconocerse como pertenecientes a la Iglesia como institución visible. En este sentido, estas comunidades no pretenden una confrontación con la jerarquía eclesial, sino por el contrario frecuentemente buscaron el reconocimiento y apoyo de los obispos, al tiempo que pretendieron conservar un margen de autonomía.

De Base. Este es el rasgo más característico de estas comunidades el cual tiene al menos dos vertientes. Por un lado, desde un punto de vista eclesiástico, se consideran a sí mismas la base con relación a la estructura jerárquica de la Iglesia, pues ellas están conformadas por sacerdotes, monjas, laicos y fieles.

¹¹⁹ Ver, Berryman, pp. 62-64.

El otro aspecto es más interesante, pues su sentido se relaciona con el reconocimiento de su lugar social. Las personas que integran las comunidades tienen conciencia del modo estratificado en que se halla organizada la sociedad y reconocen, pero no aceptan el lugar que se les ha asignado: la base.¹²⁰

La integración de fe y vida como elementos constitutivos de estas comunidades les permite además de reflexionar el contenido de su fe por medio de la lectura contextualizada de pasajes bíblicos, percibir su situación de pobreza, opresión, violencia e injusticia como elementos constitutivos de un modo de organización social que es necesario transformar.

Retomamos aquí una definición de Berryman, que coincide con lo hasta ahora expuesto

Pequeñas comunidades conducidas por un laico, motivadas por la fe cristiana, que se consideran a sí mismas como parte de la Iglesia y que están comprometidas a trabajar juntas para mejorar sus comunidades y establecer una sociedad más justa.¹²¹

Por su origen, desarrollo y operatividad, la existencia de una comunidad eclesial de base supone siempre una articulación de los aspectos religiosos, políticos y sociales que importan o afectan a las personas de esas comunidades, individual y colectivamente. Es cierto que no en todos los casos se hace patente la importancia de lo social y lo político. Esto se relaciona con el contexto en el que se desarrollaron. Por ejemplo, las CEBs de México prestaron poca atención a lo social y lo político con relación a las de Brasil, pero a su vez las CEBs de los países centroamericanos prestarían aún más atención a estos aspectos en el contexto de las

¹²⁰ Ver, Azevedo, Marcello de C., "Comunidades Eclesiales de Base", en *Mysterium Liberationis...*, II, pp. 247-250.

¹²¹ Berryman P., p. 61.

guerras de liberación que se desarrollaron en Nicaragua, El Salvador y Guatemala. Pero, en todo los casos -y es lo que nos interesa destacar aquí- existe una integración de la vivencia de la fe en comunidad, la importancia de la conciencia social y la acción política.

Como afirma Marcello de C. Azevedo en el texto ya citado, la Comunidad Eclesial de Base sólo emerge cuando realmente se da la integración de los aspectos religioso con lo socio-político. Cuando predomina sólo lo social y lo político se está en presencia de un movimiento popular. En cambio, cuando impera sólo lo religioso se tiene un grupo bíblico. "La comunidad eclesial de base supone «fe y lucha del pueblo, evangelio y realidad social»".¹²²

Establecido lo anterior, pasamos ahora al análisis de la dimensión sociopolítica de estas comunidades como lugares materiales de la operatividad de la Teología de la Liberación.

En general estas comunidades no tuvieron casi ningún arraigo en las clases media y alta, por lo que es señalado su carácter popular. En este sentido deben ser consideradas espacios, tal vez de los pocos, en donde los pobres podían participar políticamente.

Por la propia dinámica interna de participación, los miembros de estas comunidades se "concientizan" de la manipulación, sometimiento, represión y marginación del proceso político a que se les ha sometido por décadas y siglos. Pero al mismo tiempo se "concientizan" del potencial político de su aporte individual y colectivo a la transformación de la realidad.

De lo anterior se pasa a un razonamiento que lleva a la aceptación de que las acciones u omisiones, las palabras o el silencio implican una dimensión política, sobre todo si se trata de

¹²² Azevedo, "Comunidades Eclesiales de Base", pp. 251 y 252.

una organización social fundada en la injusticia y la opresión y por tanto rebotante de contradicciones y conflictos.

Las comunidades eclesiales de base ejercen el ministerio liberador de despertar y formar la conciencia política con el análisis de la realidad y de las causas y alternativas de los males sociales en que está implicado el hombre y la supervivencia de los pobres. Las comunidades eclesiales de base dinamizan también y acompañan la militancia de los cristianos en partidos políticos de corte popular, que luchan por el derecho de los débiles, busquen el cambio y la independencia económica y cultural y abran caminos hacia la socialización de los medios de producción y de los bienes y servicios.¹²³

El potencial político y social de estas comunidades se hizo evidente en este periodo, sobre todo en aquellos países y regiones en donde imperaban circunstancias extremas. En muchas comunidades eclesiales de base surgieron organizaciones populares y en otras se preparó el terreno para la lucha revolucionaria.

Indudablemente estas comunidades influyeron en el proceso político, funcionaron como verdaderas escuelas de cuadros para líderes pastorales. Sin embargo, muy pronto comprobaron que ese liderazgo operaba eficazmente también en el campo político y social. Con frecuencia sucedía que la misma gente que integraba una CEB pasaba a militar en organizaciones campesinas que, aunque de manera mínima, afectaban los intereses de los grandes terratenientes. Con seguridad este rasgo fue el que produjo temor tanto en las oligarquías locales como en la jerarquía eclesial.¹²⁴

En este periodo, el país que sin duda vivió la mayor profundización de este fenómeno fue Brasil. En 1975 se llevó a cabo

¹²³ Parra, Alberto, "Ministerios Laicales", en *Mysterium Liberationis II*, pp. 340 y 341.

¹²⁴ Ver Berryman, p. 71.

en Vitoria, Espíritu Santo, el primer encuentro nacional de Comunidades Eclesiales de Base, con la participación de seis obispos, varios teólogos, veinte trabajadores pastorales y apenas unos cuantos miembros de dichas comunidades. En el segundo encuentro, desarrollado también en Vitoria en 1976, acudieron un centenar de personas, la mitad de ellos miembros de esas comunidades. En 1978 se realiza el tercer encuentro, acuden doscientas personas, y más de la mitad de ellos eran representantes de CEBs rurales. De este encuentro se destacan dos aspectos, el primero es que toda la organización y discusión estuvo a cargo no de los obispos ni de los trabajadores pastorales, sino de los propios integrantes de las comunidades, la mayoría de ellos campesinos analfabetas. El segundo aspecto se relaciona con las conclusiones a que llegaron en el encuentro, destacando dos puntos que de acuerdo con Leonardo Boff constituyeron consenso: "1] el origen de la opresión que sufren es el sistema capitalista, elitista y exclusivo, y 2] la gente resiste y es liberada hasta el punto en que se vuelve unida y crea una red de movimientos populares".¹²⁵

Por lo antes dicho las CEBs pueden ser consideradas, a nuestro juicio, como uno de los diversos rasgos que consolidan a la Teología de la Liberación en este periodo. Como ya mencionamos el desarrollo de las CEBs y la consolidación de la Teología de la Liberación dependió en cada país y región de las circunstancias específicas, sin embargo tanto en unos como en otros casos, hubo presencia efectiva en casi todos los países latinoamericanos, lo cual incidió tanto en el proceso político de los mismos como en las discusiones y elaboraciones intelectuales del continente. En este sentido, se podía o no estar de acuerdo con los planteamientos de esta teología, pero no siendo posible ignorarla y eso ha quedado de

¹²⁵ Citado por Berryman, pp. 72-73.

manifiesto en la literatura, la sociología, la ciencia política y por supuesto en la filosofía.

La profundización, análisis, discusión y difusión de temas y conceptos tales como los de la pobreza y su interlocución con la teología; la hermenéutica bíblica; la reinterpretación de la historia de la iglesia desde la perspectiva del pobre; la irrupción del pobre en la historia en búsqueda de justicia; y las consideraciones epistemológicas y metodológicas de esta teología, en el marco de algunos encuentros, congresos, cursos, seminarios y publicaciones, además de la incidencia de toda estas discusiones y profundizaciones de los aspectos religioso, social y político de las Comunidades Eclesiales de Base, marcan la pauta del periodo de consolidación de la Teología de la Liberación Latinoamericana.

Capítulo cuarto

DE LOS DESAFÍOS, A LA PERMANENCIA EN LA ORTODOXIA (1979-1992)

El periodo que a continuación describimos se caracteriza por lo que Rabadán ha llamado "un giro estratégico", que consiste en un cambio gradual en cuanto a algunas posiciones que inicialmente resultaban desafiantes al *statu quo* —tanto de la sociedad como de la vida interna de la Iglesia— para retornar a la obediencia debida a la autoridad del Vaticano y de la jerarquía eclesial y, en consecuencia, a un alejamiento cada vez más notorio con respecto a la participación de los cristianos identificados con esta teología en el ámbito político, social y los movimientos de liberación. Esto tendría múltiples implicaciones, quizá, la más destacada sea el distanciamiento del sector que mayor fuerza aportara a este movimiento: los pobres. Lo contrario, como afirma Rabadán, hubiese podido llevar a un cisma al interior de la Iglesia católica, lo cual nunca constituyó una pretensión para los teólogos identificados con el enfoque de la liberación.¹²⁶

Desde la Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Puebla, en 1979, hasta la celebrada en Santo Domingo en 1992 —y con acontecimientos significativos entre éstas— se puede percibir claramente una regresión de las posiciones de los teólogos de la liberación hacia lo que el Vaticano entiende por ortodoxia. Las causas de este cambio son varias: el paciente y sistemático ataque de Karol Wojtila y Joseph Ratinger en el Vaticano y de las jerarquías locales; la represión, muchas veces brutal, de la que fueron objeto los seguidores de esta teología por parte de las oligarquías y sus aparatos de control (policía, ejército y

¹²⁶ Rabadán, pp. 2, 15, 51 y 81.

paramilitares) y, también, la nueva situación creada en el contexto político nacional e internacional a causa del derrumbe del socialismo europeo y los propios "derrumbes latinoamericanos".¹²⁷

En este contexto, claramente desfavorable para las ideas progresistas y revolucionarias, se declara el triunfo "histórico" del capitalismo, la muerte y fin de las utopías y las ideologías y esto llevado al paroxismo con la declaración del "fin de la historia".¹²⁸

Por lo anterior, desde mediados y hasta al final del periodo – y aún en la actualidad– puede observarse no la desaparición, pero sí una disminución importante en la presencia de este movimiento teológico en la escena teórica, política y social latinoamericana.

En este capítulo nos detendremos en la descripción del contexto socio-histórico en el que actúan los representantes y seguidores de la Teología de la Liberación en este periodo. Posteriormente, señalaremos algunos acontecimientos y procesos que conforman una especie de "restauración preconciliar" al interior de la Iglesia Católica, los cuales consideramos importantes para entender el desarrollo histórico de nuestro objeto de estudio, intentando mostrar algunas claves que pudieran explicar las causas de la involución de este movimiento teológico hacia posiciones cada vez más cercanas a la ortodoxia. En particular, analizamos los elementos del contexto socio-histórico en el que comienza a operar el retroceso y el cambio de perspectiva y los procesos de restauración pre-conciliar.

¹²⁷ Ver, Acosta, Yamandú, "Democratización y utopía nuestramericana", en *América Latina: Democracia, pensamiento y acción*. Reflexiones de utopía, Horacio Cerutti y Rodrigo Páez, coordinadores, México, UNAM-Plaza y Valdés, 2003, pp. 147-156.

¹²⁸ Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992.

I. ELEMENTOS DEL CONTEXTO SOCIO-HISTÓRICO

A. CRISIS SOCIO-ECONÓMICA Y CONFLICTOS ARMADOS EN CENTROAMÉRICA

En todos los países latinoamericanos se profundiza la crisis económica, manifestándose especialmente en el desbordante crecimiento de la enorme e impagable deuda externa, la cual se convertiría en uno de los principales problemas de la década de los ochenta y parte de la de los noventa para todos los países de la región.

En Centroamérica la crisis socio-económica desemboca en una crisis política que agudiza levantamientos insurreccionales en Nicaragua, El Salvador y Guatemala. Las razones de estos levantamientos populares serían similares a las que una década antes propiciaron rebeliones armadas en otros países del continente, sólo que profundizadas por las características propias de los países centroamericanos: fracaso rotundo del modelo de modernización económica, aumento de la represión y la persecución política y una insultante corrupción de las clases gobernantes acompañada de una desmesurada iniquidad entre ricos y pobres.¹²⁹

En Nicaragua, después de una intensa confrontación con las fuerzas del régimen, la revolución sandinista derroca a la dictadura de los Somoza en julio de 1979. También, los movimientos revolucionarios en El Salvador y Guatemala comienzan a tomar mayor fuerza.

En el caso de Nicaragua conviene señalar un aspecto importante, a diferencia de la experiencia revolucionaria cubana, los cristianos desempeñaron un papel realmente importante en la

¹²⁹ Ver, Páez Montalbán Rodrigo, *La paz posible: democracia y negociación en Centroamérica (1979-1990)*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia-UNAM, CCyDEL, 1998. Y Rouquié, Alain, *Guerras y paz en América Central*, México, FCE, 1994, pp. 46-109.

lucha antidictatorial, desde 1974 prácticamente todos los grupos cristianos se convierten en espacios de resistencia contra la dictadura. Más aún, los cristianos cumplen un papel decisivo en la etapa final de la insurrección popular: en 1977 miembros de la comunidad de Solentiname participa en el ataque a San Carlos. Asimismo, el barrio de Monimbó combate con armas artesanales durante una semana contra tropas elite y la aviación en 1978. Incluso, la jerarquía reconoce en plena guerra "la legitimidad jurídica y moral de la insurrección".¹³⁰

Al triunfo sandinista algunos cristianos forman parte del gobierno de reconstrucción nacional: el trapense Ernesto Cardenal es ministro de Cultura, Miguel d'Escoto (1933) de la orden Maryknoll es ministro de relaciones exteriores, el jesuita Fernando Cardenal (1934) dirige la Cruzada de Alfabetización y posteriormente asume como ministro de Educación, Edgardo Párrales (1942), clérigo secular, asume como ministro de asuntos Sociales primero y después como embajador ante la ONU.

Muchos cristianos en el continente se reconocen en esta revolución que han apoyado y tal vez por esa razón en el llamado "Documento de Santa Fe", elaborado por consejeros ultraconservadores del presidente Reagan, recomiendan "contrarrestar a la teología de la liberación".

En este contexto, a partir de 1980, la política exterior del gobierno estadounidense dirige todas sus energías a combatir la revolución centroamericana, financiando un ejército paramilitar contrarrevolucionario para atacar a Nicaragua, apoyando a ultranza al gobierno salvadoreño y prestando entrenamiento, asesoría y recursos al régimen guatemalteco.

¹³⁰ Ver, Rouquie, pp. 122-124.

B. PERSECUCIÓN Y REPRESIÓN

A la fecha no disponemos de cifras concretas de las víctimas de la represión por motivos políticos en América Latina y el Caribe del periodo que se ha denominado "guerra sucia".¹³¹

Los cálculos más conservadores hablan de miles de víctimas, entre asesinados, desaparecidos, torturados, encarcelados, desplazados, exiliados y despojados de sus bienes. ¿Cuántos de esos miles fueron sacerdotes, religiosas, catequistas, "delegados de la palabra" y agentes de pastoral? No lo sabemos con precisión. Lo que sí sabemos es que en Latinoamérica y el Caribe, pero particularmente en Centro América, se guarda la memoria de una feroz y criminal persecución por motivaciones políticas derivadas de la observancia de los planteamientos de la Teología de la Liberación.

A este respecto podemos traer a colación dos casos que se han vuelto paradigmáticos por toda la carga de simbolismo que representan, tanto por la forma en que fueron perseguidos y reprimidos como por la esperanza que sus seguidores habían depositado en ellos: los asesinatos de monseñor Oscar Arnulfo Romero, mientras oficiaba una misa en San Salvador y -pocos años más tarde- de Ignacio Ellacuría, cinco jesuitas y dos trabajadoras en la Universidad Centroamericana, José Simeón Cañas, en El Salvador.

Oscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador, fue asesinado el 24 de marzo de 1980. Su ejecución es atribuida a un grupo paramilitar creado por políticos de la derecha cristiana y

¹³¹ Por partida doble, termino muy conveniente para los perpetradores de esos crímenes, pues por un lado refuerza el sofisma que consiste en afirmar que debieron actuar de ese modo por haber estado sometidos a una guerra "irregular". Por otro lado, oculta el hecho de que la inmensa mayoría de las víctimas jamás se levantaron en contra de sus respectivos estados o si se prefiere, nunca estuvieron en guerra.

militares en activo. El funeral mismo fue disuelto con el estallido de una bomba y el uso de armas de fuego en contra de los asistentes, en lo que se recuerda como la matanza de Plaza Barrios.

La trayectoria de Romero constituye un caso ejemplar de la concientización propuesta por la Teología de la Liberación: Romero transitó de posiciones conservadoras, por su cercanía al *Opus Dei*, a una toma de conciencia de las injusticias, la represión y el convencimiento de la necesidad de la liberación de esa situación. Su nombramiento como arzobispo fue inicialmente bien recibido por la clase dirigente y los estratos militares, en oposición a la posible elevación a la sede arzobispal de Rivera y Damas, obispo de Santiago de María, quien a los ojos del régimen era un "rojo". Pero el asesinato del padre Rutilio Grande el 12 de marzo de 1977 en El Paisanal, comienza a cambiar su mentalidad.¹³²

Romero admitió en varias ocasiones que la Iglesia trató de mantenerse al margen de la política de su país, pero que ante sucesos tan graves como los generados por la violencia institucionalizada del estado y la oligarquía que no esta dispuesta a ceder en privilegios, no fue posible. Las circunstancias de su país lo llevaron a tomar posiciones cada vez más claras y comprometidas con el pueblo enfrentado al Estado.

El 17 de febrero de 1980 Romero, envía una carta al presidente estadounidense, James Carter para solicitarle que retire la "ayuda" militar que su gobierno proporciona al de El Salvador, argumentando que esta, "agudizará la injusticia y la represión contra el pueblo". Durante su viaje a Europa para recibir el doctorado *Honoris Causa* de la Universidad de Lovaina en Bélgica, afirma que la iglesia debe admitir una insurrección como legítima, cuando se

¹³² Ver, Richard, Pablo, *La Fuerza Espiritual de la palabra de Monseñor Romero*, México, Comité Cristiano de Solidaridad Monseñor Romero, 2005, 52 pp. Y Rouquié, pp. 127-129.

han agotado los medios pacíficos para hacer que triunfe la justicia. El 16 de marzo de 1980 Romero saluda a la Coordinadora Revolucionaria de Masas como "una gran esperanza". El 23 de marzo suplica, ruega y ordena "en nombre de Dios, que cese la represión", es asesinado al día siguiente.¹³³

Casi una década después del martirio de Romero, el 16 de noviembre de 1989 fueron masacrados seis sacerdotes jesuitas y dos mujeres que trabajaban a su servicio, por un comando elite del ejército salvadoreño, en su residencia de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de El Salvador (UCA). Entre los asesinados se encontraban el rector Ignacio Ellacuría, el vicerrector Ignacio Martín Baró, el director del Instituto de Derechos Humanos de la UCA, Joaquín López, el sociólogo Segundo Montes, Juan Ramón Moreno y Armando López, la cocinera Julia Elba y Celia la hija de ésta. Su asesinato, simbólicamente, representa el asesinato del pueblo salvadoreño y latinoamericano y de los seguidores de la Teología de la Liberación y de quienes han emprendido la ruta del compromiso liberador. Además, estas muertes se cometen en momentos cruciales en que estos sacerdotes y teólogos, algunos reconocidos representantes de esta teología, hacían su aporte crítico al proceso de paz que se desarrollaba en ese país.

El modo como murieron Romero, los jesuitas y tantos otros cristianos latinoamericanos, expresa bien la esencia de la Teología de la Liberación, pues su muerte es al mismo tiempo reflejo de cómo fue su vida, su fe, su compromiso y su esperanza; ya que esta reflexión teológica nace de experiencias como éstas, experiencias de opresión, despojo, injusticia y muerte, pero también de utopía y esperanza por abolir la situación de cautiverio y construir un mundo y una sociedad más libre, justa y humana.

¹³³ Ver, Bermúdez, *Cristianismo y revolución..*, pp. 35 y 36.

C. EL VATICANO *VERSUS* TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En el ámbito eclesial ocurren algunos acontecimientos significativos que pueden ser interpretados como acciones sistemáticas del Vaticano para atacar a la Teología de la Liberación.

En cada uno de los viajes del papa a América Latina (Brasil 1980, Centroamérica 1983 y países andinos 1985) Juan Pablo II criticó en sus discursos algunos de los principales planteamientos de la Teología de la Liberación. Pero, de todos los países que visitó sería en Nicaragua en donde mayor tensión provocó.

Apenas descendía del avión que lo trasportó a Managua, le hizo una amonestación pública a Ernesto Cardenal -sacerdote, poeta y ministro de cultura del primer gobierno sandinista- para que "normalizará su situación", es decir, para que renunciara a su participación en el gobierno. En ese mismo viaje se confrontó con un sector de la muchedumbre que asistió a una de sus misas. La gente le pedía que desaprobara la violencia de "la contra", y cantaba "¡Queremos paz!", ante el reclamo, quien representa a la Iglesia católica mundial, gritó en tres ocasiones imponiendo el silencio.¹³⁴

Después de esa visita, el Vaticano y la jerarquía nicaragüense continuaron presionando a los religiosos en el gobierno sandinista, consiguiendo que uno de ellos pidiera la laicización, mientras Fernando Cardenal fue obligado a renunciar a la orden de los jesuitas y, finalmente, Ernesto Cardenal y Miguel D'Escoto fueron suspendidos del sacerdocio.

¹³⁴ Ver, Berryman, pp. 100 y 101.

Por otro parte, pero coherente con la estrategia, el Vaticano intensifica la presión sobre otros teólogos de la liberación. En 1983, Ratzinger envía una comunicación a los obispos peruanos, la cual incluía una lista con las objeciones a la teología de Gustavo Gutiérrez, con la intención de conseguir una condena del teólogo por los obispos peruanos; como no se produjo, el teólogo fue requerido en Roma para consultas privadas.

En el caso de Leonardo Boff, se utilizó una táctica distinta. Por su libro *Iglesia: carisma y poder: ensayos de ecclesiológia militante* —el cual incluye una de las más agudas críticas que la Teología de la Liberación ha hecho a estructura eclesial— fue llamado a consultas en Roma en 1984.¹³⁵

Nueve meses después el Vaticano hizo público un documento en el que se intentaba responder a las críticas de Boff y finalmente en mayo de 1985 fue "obsequiado con el silencio", se le prohibió enseñar y publicar por tiempo indefinido.

Estos hechos son importantes por representativos, no por ser los únicos; similares situaciones vivieron otros teólogos, sacerdotes y seguidores de la Teología de la Liberación a lo largo de este periodo, algunos fueron expulsados de sus órdenes, otros además fueron marginados de los seminarios y las universidades, como ocurriera a Julio Girardi (El Cairo, Egipto 1926) quien fuera expulsado de la Universidad Salesiana (1969), de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de París (1973), y finalmente del Instituto Lumen Vitae de Bruselas (1974); otros más experimentaron el rechazo de las editoriales, amén de la satanización de los medios de comunicación quienes azuzaron campañas de odio en contra de quienes expresaron públicamente su compromiso con los pobres, tal como ocurriera con Dom Hélder

¹³⁵ Santander, *Sal Terrae*, 1982, 262 pp.

Cámara, Don Sergio Méndez Arceo (1907-1992) o Don Samuel Ruiz (1924-2011).

D. "DERRUMBES REVOLUCIONARIOS" Y PROCESOS DE PRESUNTA "TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA"

En cuanto al ambiente sociopolítico internacional se producen algunos acontecimientos que revisten gran importancia por significar el inicio de un cambio de época por las transformaciones sociales, culturales, políticas, ideológicas y económicas en la región y el mundo.

El 9 de noviembre de 1989 se produce la caída del muro de Berlín que simboliza el derrumbe del socialismo real y el fin de la guerra fría. Se llega a plantear que este proceso abría una nueva etapa en la historia universal marcada por el fin de las ideologías, las utopías y hasta de la historia misma.

El derrumbe del socialismo europeo se propaga como imposibilidad a toda pretensión de alternativa al capitalismo y, por lo tanto, como globalización del mismo. Desde entonces se opera la imposición de una hegemonía total de economía de mercado global, cuyas consecuencias han resultado catastróficas para la gran mayoría de la humanidad y para nuestro hábitat natural.

En Latinoamérica, a la recepción de la caída del socialismo europeo se agregan derrumbes propios. El 25 de febrero de 1990 ocurre la derrota electoral del Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua. Se producen también desmovilizaciones en desbandada de la mayoría de organizaciones, movimientos y fuerzas progresistas y revolucionarias, sin conseguir prácticamente nada de sus programas políticos.

En América Latina, el ["derrumbe"] de la Revolución sandinista expresa paradigmáticamente el colapso de una perspectiva de

transformación revolucionaria nacional, que se traduce como crisis del imaginario revolucionario popular a escala continental.¹³⁶

La articulación de derrumbes conforma un imaginario que torna prácticamente imposible la elaboración, enunciación y puesta en práctica de ideas distintas encaminadas a la búsqueda de alternativas y cambios radicales en la conformación social, económica y política de los estados nacionales al pujante neoliberalismo.

En este contexto, se producen lo que algunos teóricos llaman "procesos de transición democrática" frente a la cada vez más notoria deslegitimación de las dictaduras civiles y militares y los modelos autoritarios operantes. La "legitimidad" que supuestamente les confería la amenaza de la revolución entra en crisis. Se comienza a operar una "alternativa" a los modelos autoritarios sin dejar de ser tales. En estos procesos se marginan el fundamento social y las necesidades populares de esa posible transición, en beneficio de una lógica procedimental de gobernabilidad que preserve el orden del sistema. La llamada "transición democrática", como correlato de la globalización neoliberal capitalista, constituye un supuesto cambio que en realidad oculta su matriz fundacional nuevamente injusta y autoritaria.¹³⁷

Este puede interpretarse como un proceso en el que la restauración democrática emplazada por la amenaza del autoritarismo que buscó justificarse en la amenaza de la revolución, desemboca en democracias vigentes que, desplazando del nivel visible al

¹³⁶ Ver, Yamandú Acosta, p. 147.

¹³⁷ Algunos teóricos incluso hablan de "restauración democrática", ambos conceptos son a nuestro juicio equivocados, pues "transición" implica que dichos procesos hubieran concluido en democracia efectiva. El segundo concepto, implica por el contrario, que antes de la imposición autoritaria se hubiese partido de una situación democrática. Para el caso de Chile, probablemente el concepto "restauración" explique parcialmente el proceso post-dictadura, sin embargo, para explicar los procesos en otros países latinoamericanos su uso resulta injustificado.

autoritarismo, parecen mantenerlo invisibilizado en el nivel fundante de su identidad[...] Restauración democrática que como construcción de hegemonía se coloca en lugar de la mera dominación resultante del ejercicio manifiesto del poder autoritario, al que tal vez no sustituye para negarlo sino que lo niega sin sustituirlo[...]¹³⁸

Lo antes descrito nos proporciona algunos elementos del contexto por el que atraviesa América Latina y la Teología de la Liberación en este periodo. Lo cual contribuye al entendimiento de las motivaciones que se encuentran detrás del cambio de dinámica que prevalecerá en este movimiento teológico hasta el final del periodo y que, como ya mencionamos, según nuestra interpretación, se caracteriza por una regresión a posiciones cada vez más cercanas a la ortodoxia vaticana y a la desmovilización social, lo cual, dicho sea, no representa objeción alguna para revalorar las aportaciones que este movimiento teológico brinda al pensamiento latinoamericano en términos sociales, políticos, culturales y filosóficos.

II. PROCESO DE RESTAURACIÓN PRECONCILIAR

A. COMIENZA EL CAMBIO DE PERSPECTIVA: LA III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO

Después de la conferencia de Medellín las nuevas ideas teológicas y sus consecuencias pastorales se fueron extendiendo por todo el continente. A causa de lo anterior fue frecuente la confrontación, a veces pública a veces privada, de grupos de sacerdotes y obispos. Los detractores de Medellín necesitaban con urgencia un marco teológico y social alternativo al propuesto en esa

¹³⁸ Acosta, Yamandú, p. 148.

conferencia. En 1971 esa necesidad comenzaría a cubrirse con la fundación de un centro de investigación en Bogotá a cargo del jesuita Roger Veckemans. Asimismo, este último en colaboración con el obispo Alfonso López Trujillo, funda la revista *Tierra Nueva*. Ambos proyectos serían utilizados con dos propósitos claros: proponer un nuevo marco de análisis social y teológico para atacar a la Teología de la Liberación.¹³⁹

En 1972 López Trujillo consigue ser electo secretario general del CELAM. De inmediato procede a clausurar los centros de entrenamiento pastoral concentrándolos en uno solo que estaría bajo su supervisión personal, en la ciudad de Bogotá. Desde ese momento las diferentes instancias del CELAM (misiones, publicaciones, liturgia, pastoral, etc.) se convirtieron en plataforma de ataque a la Teología de la Liberación.

Tomando en consideración estos antecedentes pueden entenderse algunas posiciones y acciones que se llevaron a cabo antes y durante la celebración de la III conferencia del CELAM, en la ciudad de Puebla, México, que pretendían desacreditar y deslegitimar a la Teología de la Liberación. Entre estas acciones destacan los dos documentos preparatorios de la conferencia que envió el CELAM a los obispos. El primero de 1977, desconocía *de facto* la crisis por la que atravesaba el subcontinente; describía tal situación como de tránsito del subdesarrollo al desarrollo, además era un documento en general abstracto con respecto a la realidad latinoamericana e insensible a los problemas pastorales. Por lo anterior, fue rechazado por la mayoría de los episcopados nacionales y tuvo que ser reelaborado. El segundo documento fue enviado pocos días antes de la fecha programada para el comienzo de la conferencia, con el fin de evitar una adecuada difusión y principalmente la crítica. Sin embargo, la táctica no dio

¹³⁹ Ver, Berryman, pp. 91-92.

resultado, pues la muerte inesperada de Juan Pablo I, quien había sucedido a Paulo VI, retrazó la conferencia de octubre de 1978 a febrero de 1979. Aun así, este segundo documento incluía un amplio apéndice que describía una docena de errores de la Teología de la Liberación para su condena.¹⁴⁰

Otro elemento de importancia lo constituye el hecho de que la mayoría de los delegados a la conferencia de Puebla fueron escogidos por el propio López Trujillo, la mayoría de los cuales –sobra decirlo– eran afines a la línea del recién restaurado CELAM. De esta manera, ningún teólogo de la liberación, reconocido como tal, fue invitado, lo cual no quiere decir que las posiciones de ésta teología estuvieran del todo ausentes.

Con la presencia del papa Juan Pablo II y en un clima a todas luces desfavorable para la Teología de la Liberación, comenzaron los trabajos de la conferencia.

La conferencia de Puebla puede ser leída como el encuentro de tres posiciones teológicas, dos polarizadas y enfrentadas, y una tercera mayoritaria y conciliadora. Por un lado, se encontraba la corriente conservadora la cual sostendría que la misión de la Iglesia debe ser esencialmente espiritual, por lo cual no debe entrometerse en política ni en cuestiones que son de incumbencia exclusiva del Estado. La iglesia, en esta concepción, debe dedicarse a la "salvación" última del alma del hombre y no debiera lidiar con liberaciones intra-históricas. Para los representantes de esta corriente de pensamiento teológico y –aunque no lo acepten– político y social, en los diez años anteriores a Puebla se ha registrado un excesivo compromiso con las causas sociales y temporales, lo cual compromete la fe y pone en duda la autoridad de

¹⁴⁰ Ver, Berryman, p. 96.

la Iglesia. Por lo tanto, se requiere un retorno a lo que le es propio: lo espiritual y lo religioso.¹⁴¹

La corriente liberacionista concibe la misión de la Iglesia de manera integral, no sólo salvación del espíritu sino del hombre todo en la sociedad y en la historia. Retomando la cuestión fundante que desde Medellín se plantea: ¿Qué significa ser cristiano en una realidad marcada por la pobreza, la injusticia y la opresión y cómo hacer de la fe en Cristo fermento de liberación? Los seguidores de esta corriente proponen que lo importante es lograr que esa fe no se diluya en ninguna ideología libertaria y que conserve su calidad de fe en su última referencia que sería Dios, pero sin desconocer la historia.

Finalmente, un tercer grupo que no podríamos denominar sin caer en la arbitrariedad por su propia heterogeneidad, pero que tenían en común fundamentalmente una preocupación por la preservación de la unidad de la Iglesia. Con los conservadores compartía la necesidad de la afirmación de la autoridad eclesiástica. Con los liberacionistas, la necesidad de promover y defender los derechos de las mayorías desprotegidas. A fin de cuentas este grupo fue el que dirigió las discusiones, siempre acotadas, precisadas y objetadas tanto por los liberacionistas como por conservadores. Por las disputas mencionadas no es raro encontrar referencias a esta conferencia como "la batalla de Puebla".¹⁴²

Como es lógico, el documento final refleja esas disputas, lo cual explica que carezca de la contundencia que caracterizó al respectivo de Medellín. Pero también, gracias a esto, las tres posiciones podían reconocer elementos positivos desde sus

¹⁴¹ Ver, Boff, Leonardo, *Estudios sobre Puebla*, Bogotá, Indo-American Press Service, 1979, p. 15.

¹⁴² Ver, González Faus, J. I., *La Batalla de Puebla*, Barcelona, Laia, 1980. 275 pp.

respectivas concepciones. Los liberacionistas celebraron que no hubiera una condena explícita a la Teología de la Liberación y que se hubieran logrado fuertes denuncias a injusticias existentes. Los conservadores encontraron también muchos pasajes citables y condenas que les agradaban, especialmente las relacionadas al marxismo y a la violencia. El grupo mayoritario celebraba la preservación de la unidad y el énfasis en los aspectos específicamente religiosos.¹⁴³

En general el lenguaje utilizado en la redacción del documento final permaneció en la lógica del desarrollismo económico. Puede observarse el uso de categorías y conceptos tales como "participación y comunión" de la Iglesia en la sociedad, lo cual sería el inicio de una estrategia para sustituir la terminología utilizada por la Teología de la Liberación.

La estrategia de sustituir progresivamente con un nuevo vocabulario y un nuevo conjunto de símbolos con sentido y significación distinta al lenguaje de la Teología de la Liberación halla un punto álgido en la definición que del compromiso con el pobre se elabora en Puebla. Ésta pasa de opción por el pobre (una opción sin opción) a opción "preferencial". Nuestra posición es que no se trata de una simple distinción terminológica, pues en la adjetivación de ésta se juega una parte importante de la profundidad o radicalidad de las propuestas de la Teología de la Liberación, tanto a nivel político como social, no tanto teológico.

¹⁴³ Ver, Berryman, p. 97.

En todo caso, sería el anuncio de lo que vendría en los siguientes años.¹⁴⁴

De esta manera, el documento final de la conferencia de Puebla es el fiel reflejo de la coexistencia de tres visiones, tres maneras distintas de comprender la teología, con sus respectivos presupuestos y consecuencias políticas y sociales, sin embargo, las tensiones y conflictos continuarían dentro y fuera de la Iglesia.

B. LAS INSTRUCCIONES RATZINGER VS. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Son dos las instrucciones de condena a la Teología de la Liberación que emitió la ex Inquisición Romana, ex Santo Oficio, y ahora Congregación para la Doctrina de la Fe, poderosa institución del Vaticano que dirigió en ese entonces el actual jefe de la Iglesia católica, Joseph Ratzinger.

La primera instrucción data de 1984 y la segunda de 1986. En la primera, Ratzinger pretende llamar la atención sobre lo que considera algunos errores teológicos, pero por su agresividad, equivale en todo caso a un ataque y una condena. La segunda tiene un tono más moderado e incluye una visión más benigna de la Teología de la Liberación, aunque demasiado abstracta.

Por las consecuencias inmediatas que suscitó la primera Instrucción –entre ellas una dura respuesta de algunos teólogos de

¹⁴⁴ Particularmente la cuestión de de la adjetivación de la opción por el pobre es un punto polémico que actualmente aún se halla a discusión, por ejemplo: el mismo Gustavo Gutiérrez en un artículo publicado en 2007 sostiene justamente lo opuesto a nuestra posición: "El término preferencia no intenta moderar -y, menos todavía olvidar- la exigencia de solidaridad con el pobre y con la justicia social [...] [La opción por el pobre debe ser] transversal a todas las instancias eclesiales y no encajonada en determinados sectores, de manera que sea sacramento de amor y justicia. A eso apunta la preferencia y no a amortiguar la radicalidad de la opción". Ver, "La opción preferencial por el pobre en Aparecida", en *Misiones Extranjeras: Revista de misionología*, N. 220, Instituto Español de Misiones Extranjeras, pp. 520-538. Contrástese con Rabadán, pp. 3, 51 y 81.

la liberación, particularmente de Juan Luis Segundo y de Leonardo Boff— pensamos que es importante describir el contenido de ésta, pues refleja el estado de tensión y confrontación entre dos modelos de concebir, hacer y practicar la teología, el del Vaticano y el de la Teología de la Liberación, por lo cual las reacciones y consecuencia a esas reacciones marcaron definitivamente a este movimiento teológico en este último periodo.

1. *Libertatis Nuntius. Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación (1984).*¹⁴⁵

Escrita por el cardenal Ratzinger y avalada por Juan Pablo II fue hecha pública en agosto de 1984; fundamenta su crítica en el rechazo de las tesis marxistas para la liberación, que según él son el fundamento mismo de la Teología de la Liberación. En ella fórmula la acusación de que esta teología pone en grave peligro la “naturaleza misma de la ética” al desaparecer implícitamente la “distinción trascendental entre el bien y el mal”.

En parte, la condena y crítica que plantea la Instrucción a la Teología de la Liberación constituye una reacción, entre otros elementos, al cuestionamiento que hace esta teología de la comprensión que tiene la Iglesia de si misma como institución y del papel individual que deben cumplir en la sociedad sus dirigentes y líderes. Ese cuestionamiento es entendido por la jerarquía eclesial como un ataque directo a la institución y a su doctrina. También, el método que propone la Teología de la Liberación, desde la perspectiva del compromiso con el pobre, es percibido por el Vaticano y las jerarquías como fundamentalmente ligado al marxismo y, por lo tanto, “esencialmente perverso”. Esta percepción encaja con la visión anticomunista y maniquea del polaco Karol Wojtyla: el marxismo en conflicto inevitable con la Iglesia.

¹⁴⁵ Puede consultarse la edición electrónica en: <http://multimedios.org/docs/d000256/>

La instrucción pretende criticar a la Teología de la Liberación en lo que Ratzinger considera sus elementos centrales: el uso del análisis marxista, el uso de la violencia, el concepto de Iglesia, y la hermenéutica de la Teología de la Liberación. Su finalidad, explica, es poner atención "a las desviaciones y al peligro de las desviaciones [...] que han sido provocadas por ciertas formas de teologías de la liberación que usan, sin suficiente crítica, conceptos tomados de varias corrientes del pensamiento marxista".

Otro punto que critica Ratzinger es la concepción misma de liberación. "Liberación es ante todo y sobre todo liberación de la radical esclavitud del pecado [...] Como lógica consecuencia, demanda la libertad de diferentes tipos de esclavitud en las esferas cultural, económica, social y política, todas las cuales se derivan finalmente del pecado". El problema según Ratzinger, es que los teólogos de la liberación ponen el énfasis en la liberación de la esclavitud de un tipo "temporal y terreno". Nuevamente el centro de la disputa es el dualismo entre lo terreno y lo divino, lo temporal y lo intemporal, tan defendido por la doctrina de la Iglesia y tan útil a las clases y oligarquías gobernantes.

Las estructuras sean buenas o malas, son los resultados de los actos del hombre, y por lo tanto son consecuencias más que causas. La raíz del mal, entonces, está en personas libres y responsables que tienen que ser convertidas por la gracia de Jesucristo [...]

Ratzinger, como antes López Trujillo, habla de "teologías de la liberación", de lo cual puede colegirse que para él existen teologías de la liberación aceptables y otras que no lo son. Sin embargo, ni Ratzinger ni el Vaticano, explican cuáles serían estas teologías de la liberación "aceptables". En realidad, se trata de una estratagema retórica pues, a Ratzinger no se le escapa que la urgencia y gravedad de los temas que son centrales para la Teología

de la Liberación no pueden ser borradas de un plumazo, aun cuando considere su deber como prefecto de la Congregación condenar el enfoque. Por otro lado, tampoco desconoce la importancia de las Comunidades Eclesiales de Base, del apoyo de algunos obispos, de muchos sacerdotes y religiosas en todo el continente, por lo cual el Vaticano pretende mostrar que el conflicto es con algunos teólogos, que según su visión han desviado el camino, pero no pretende un conflicto de mayores dimensiones. Esto le permitirá posteriormente, apropiarse del lenguaje y los planteamientos de la Teología de la Liberación, para vaciarlos de contenido y finalmente substituirlos por otros más acordes a la doctrina social de la Iglesia, tal como se puede apreciar ya claramente en la Conferencia del CELAM de Santo Domingo.

Otro elemento de la crítica -o censura- es lo que Ratzinger llama reduccionismo de elementos fundamentales del cristianismo en la Teología de la Liberación: reducción del pecado a estructuras sociales, confusión de la lucha por la justicia con la salvación, reducción del evangelio trascendental a uno meramente terrenal, confusión de la verdad con la praxis partidista, negación del carácter trascendental de la distinción entre bien y mal, y proponer una "auto redención" por medio de la lucha de clases.

La conclusión del prefecto cuya función principal es resguardar la enseñanza oficial de la Iglesia -conclusión avalada por Karol Wojtyla- es que la Teología de la Liberación no es ortodoxa. El diagnóstico: que toma conceptos de la ideología marxista y que la hermenéutica bíblica utilizada esta "marcada por el racionalismo". En otro texto de la época, Ratzinger va más lejos:

Precisamente La radicalidad de la teología de la liberación lleva a que con frecuencia se infravalore su gravedad, porque no encaja en ninguno de los sistemas de herejía conocidos hasta ahora. Su

planteamiento de partida queda fuera de los tradicionales esquemas de discusión [...] ¹⁴⁶

Para Ratzinger, la Teología de la Liberación no sólo no es ortodoxa, sino que incluso es una nueva herejía, acusaciones muy severas para miembros de esa institución, sobre todo viniendo de voces tan autorizadas al interior de la misma.

Aun cuando Ratzinger intenta una crítica teológica, en realidad elabora una crítica metodológica o epistemológica derivada de un presupuesto ideológico. Esto es, se cuestiona y rechaza, sobre todo, el uso del enfoque marxista para leer la realidad más que su impacto en la fe, el modo de entender esa fe y el modo de vivirla. Lo que dice Ratzinger es que el marxismo es un complejo epistemológico único que propone una "visión global en la que los datos son reunidos en una estructura filosófica e ideológica, la cual predetermina la significación y la importancia que se les da [...]"

De este modo, Ratzinger desautoriza el marxismo como sistema filosófico útil para el análisis de la realidad, pues esa realidad estaría predeterminada por el sistema; además sostiene que por su carácter sistémico, es imposible separar las partes de ese complejo, digamos el análisis, pues si se procede de esa forma se tiene que asumir forzosamente también la ideología. Para Ratzinger esto es sumamente grave, pues si para el marxismo la sociedad está basada en la violencia y la lucha de clases es "la ley fundamental de la historia", entonces, la única alternativa es la "contraviolencia revolucionaria". Esto, según Ratzinger, pone en duda "la naturaleza de la ética", "el carácter trascendente entre bien y mal" y niega "el principio de moralidad".

¹⁴⁶ "Sobre una cierta «Liberación»", en *Informe sobre la fe*, Madrid, BAC, 224 pp. La edición electrónica puede consultarse en: <http://www.conoze.com/doc.php?doc=7258>

Sobre el tema de la presencia del marxismo en la Teología de la Liberación quizá sea uno acerca de los cuales más se ha escrito, ya sea simplemente para describir dicha presencia, para criticarla o para defenderla, por lo que no abundaremos sobre el tema, solamente deseamos señalar algunas consideraciones.

La presencia del marxismo en la Teología de la Liberación es tan antigua como ella misma. La mayoría de los teólogos de la liberación utilizan y defienden el uso del marxismo sólo en cuanto aportación al análisis de la historia y de la sociedad y como un enfoque útil y necesario para la realidad latinoamericana, una realidad marcada por la pobreza, el despojo, la injusticia y la muerte de los excluidos de la modernidad. Es cierto que utilizan y citan libremente aportes del mismo Marx, de Lukács, Gramsci, Bloch, Althusser, Marcuse, Mariategui, el Che y de la teoría de la dependencia; pero también es cierto que recurren a una gama bastante amplia de enfoques, principalmente a otros teólogos, filósofos y exegetas bíblicos, pasajes de la Biblia y citas del magisterio de la Iglesia; por lo cual, el uso del marxismo en la Teología de la Liberación es más ecléctico, ponderado y subsumido a la fe cristiana que sistemático.¹⁴⁷

En este sentido, sostenemos que la acusación de Ratzinger a los teólogos de la liberación, como condenados a asumir los presupuestos ideológicos del marxismo por haberlo utilizado su análisis, nos parece una pobre, interesada y -paradójicamente- ideologizada interpretación del marxismo, de la Teología de la Liberación e, incluso, de su propia teología y su ética, pues -con afirmaciones como las que profiere- parece pretender elevarse por encima de toda ideología. Así, la discusión no debiera ser sobre el uso de ciertos enfoques que pudieran "contaminar" con elementos

¹⁴⁷ Ver, Dussel, Enrique, "Teología de la liberación y marxismo", en *Mysterium Liberationis. Conceptos...*, I, pp. 115-144.

ideológicos, sino sobre qué tan eficaz y fecundo es el enfoque utilizado para la leer y actuar en la realidad.

Así, un teólogo latinoamericano puede decir: "Sí, es verdad que 'tomamos' algunos elementos del marxismo, pero lo hacemos conscientemente y con sentido crítico. Eso es mejor que absorber inconscientemente los elementos ideológicos de la cultura capitalista occidental dominante, e imaginar que uno está por encima de la ideología." Ni siquiera los funcionarios del Vaticano ni el papa pueden ponerse por encima de la ideología.¹⁴⁸

En otro punto del documento, Ratzinger reconoce la existencia de estructuras que en sí mismas son formas de violencia, pero insiste en que solamente "invocando el potencial moral de la persona y a la constante necesidad de conversión interior" como puede realmente ser benéfico cualquier cambio social. Y aunque varias veces en el documento insiste en que sus palabras no deben confortar a quienes oprimen a los pobres, en muchas otras sus posiciones de clase y su visión profundamente jerárquica y clerical se vuelven sumamente transparentes, tal como cuando afirma que "la Iglesia precisa de gente competente desde un punto de vista científico y tecnológico, así como en la ciencia humana y política" para su "enseñanza social". Que la teología de la liberación está "popularizada" en las comunidades de base incapaces de ejercer algún "discernimiento" o "juicio crítico". Según esta visión, los teólogos y pastores deben tomar sus análisis de científicos sociales competentes y autorizados por la Iglesia (como él mismo) puesto que los pobres nada podrían enseñar a la Iglesia y a los privilegiados.¹⁴⁹

En general puede decirse que la crítica del Prefecto-Cardenal Ratzinger y del Papa Wojtyla a la Teología de la Liberación, aunque

¹⁴⁸ Berryman, p. 175.

¹⁴⁹ Ver, Berryman, pp. 179-180.

recopila las críticas elaboradas a lo largo de dieciséis años, se funda en la creencia de la infalibilidad del magisterio de la Iglesia y en la certeza de que la fe les permite elevarse por encima de las ideologías y de los asuntos terrenos, por lo mismo su consistencia argumentativa es bastante débil. Por ello, la mayoría de los seguidores del enfoque liberacionista coincidieron inicialmente en que los señalamientos de Ratzinger no se aplicaba a su teología, pues la Instrucción describía en todo caso una caricatura de la Teología de la Liberación e, incluso, coincidieron en que la clase de posiciones descritas en el documento debían ser censuradas.

Sin embargo, pronto se dieron cuenta que el asunto iba en serio, aun cuando las posiciones del Vaticano carecieran de la contundencia argumentativa necesaria para la condena de la Teología de la Liberación, lo dicho por Ratzinger constituía ya enseñanza oficial de la Iglesia y política de la misma en contra de los teólogos identificados con este enfoque.

Ante esta situación, el teólogo uruguayo Juan Luis Segundo elaboró una respuesta, convencido de las consecuencias de la Instrucción para el futuro de la Iglesia y la Teología de la Liberación. Esta respuesta fue publicada como libro, titulado *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*.¹⁵⁰

Segundo en esta obra pretende dar una respuesta puntual a cada una de las objeciones del Cardenal Ratzinger, pero hay tres elementos en la polémica Ratzinger-Segundo que consideramos claves para entender el meollo del asunto. En primer lugar está la discusión sobre la concepción de la historia: como ya mencionamos en los capítulos anteriores, la Teología de la Liberación afirma (no sin dificultades, por cierto) que la historia profana y la

¹⁵⁰ Ediciones Cristiandad, Madrid, 1985, 195 pp.

historia sagrada es una misma: historia de salvación. El Vaticano por otra parte no niega la historia profana, pero como es de esperar, pondera el orden trascendente de la historia: la historia sagrada e intemporal.

De la cuestión anterior se deriva un segundo aspecto de importancia en la polémica, se trata de la naturaleza de la actividad humana en la historia. Para Ratzinger, la Teología de la Liberación se equivoca gravemente al desviar la fe hacia lo terreno y proponer la liberación humana como "autoredención". Para Segundo, en cambio, existiría una conexión más que estrecha entre salvación y esfuerzos por construir un mundo más justo, esto es una interrelación entre praxis y liberación por medio de la fe.

La tercera cuestión que nos interesa destacar de esta polémica se relaciona con la acusación de Ratzinger respecto al reduccionismo de la hermenéutica bíblica, marcada por el racionalismo, en la Teología de la Liberación. Para el Vaticano, la adecuada interpretación de la Biblia debe ceñirse al "misterio de la fe" (al cual la Iglesia Católica parece tener acceso privilegiado y exclusivo) más que por el "uso excesivo de la razón". Para criticar la posición de la teología en entredicho, Ratzinger utiliza frases como "mesianismo temporal", "eucaristía de clases", "interpretación reduccionista de la Biblia", "las tesis más radicales de la exégesis racionalista", "credos tradicionales recibiendo nuevos significados", etc.

Segundo, en cambio, defiende la apertura de la Iglesia y la teología hacia las ciencias sociales emanada del Vaticano II, no sólo como herramienta para la hermenéutica bíblica, sino también para analizar, interpretar y actuar en la historia. Y de acuerdo con Pablo VI al clausurar el Vaticano II, afirma que lo único que niega la teología de la liberación es una "inocencia hermenéutica",

según la cual basta con decir "pecado" o "debida relación con Dios" para interpretar la realidad histórica, y la misma Biblia.¹⁵¹

Esta diferencia de concepciones epistemológicas y de posiciones políticas derivadas adquieren mayor relevancia cuando se tiene en cuenta que no se trata de una simple polémica entre intelectuales, sino que éstos representan la postura de dos sectores de la Iglesia católica y que muchos miembros de esa Iglesia: religiosas, sacerdotes, teólogos, algunos obispos y un número importante de cristianos laicos abrazaban una teología que se sugiere adversa o cuando menos en desacuerdo con la teología oficial vaticana. Tal lo evidencian las palabras de Segundo con respecto a la *Instrucción*.

En primer lugar quiero dejar constancia de que me siento profunda y plenamente afectado por ella. Deseo dejar esto en claro desde el comienzo: entiendo que mi teología (es decir, mi interpretación de la fe cristiana) es falsa si la teología del documento es verdadera o es la única verdadera.¹⁵²

Lo ahora reseñado de la polémica Ratzinger-Segundo es muy esclarecedor acerca del fondo del enfrentamiento Vaticano-Teología de la Liberación. Queda claro que entre ambas posturas, enfoques, métodos, etc. existían claras diferencias. A la postre la posición del Vaticano se impondrá sobre la sostenida en la Teología de la Liberación, sus actores y autores asumirán progresivamente posiciones más ortodoxas con aquella, por lo cual no puede desconocerse el papel de la Instrucción de Ratzinger y el aval de Wojtila para ese resultado.

¹⁵¹ Ver, Rabadán, pp. 105 y 106.

¹⁵² Segundo, *Teología de la...*, p. 27.

2. *Libertatis Conscientia. Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* (1986)¹⁵³

El 22 de marzo de 1986, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una segunda instrucción contra la Teología de la Liberación. Días después, el 9 de abril Karol Wojtila remite una carta al episcopado de Brasil y se levantan las sanciones a Leonardo Boff.

Comenzaba así una nueva fase en la confrontación, cambio de método pero no de propósito. Lo anterior se demuestra con el tono de desautorización que se mantiene en la segunda instrucción y con la persistencia en obstruir la producción teológica liberacionista. Por ejemplo, Ratzinger presiona e impide la publicación de la colección "Teología y Liberación", que se había planificado como un proyecto que expresara sistemáticamente los temas centrales de esta teología.¹⁵⁴

El discurso de la *Libertatis Conscientia* es homogéneo en cuanto a la matriz ideológica que caracterizó a la primera Instrucción. Decimos homogéneo, pues subyacen en ambas el mismo modelo de Iglesia y el mismo modelo de sociedad. La diferencia radica en todo caso en que la *Libertatis Conscientia* contiene un tono más propositivo y menos acusatorio, ponderando sobre todo un señalado énfasis en la ortodoxia de la doctrina, lo anterior no implica que en esta Instrucción estén ausentes sentencias condenatorias a la Teología de la Liberación.

En la Instrucción el reforzamiento de la ortodoxia se elabora a partir de la denuncia de lo que su autor considera "desviaciones", se señalan "las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana", haciendo

¹⁵³ Puede consultarse la edición electrónica en: <http://multimedios.org/docs/d000291>

¹⁵⁴ Ver, Dussel, *Teología de la Liberación...*, pp. 173-174.

explicito que la intención del documento es diferenciar la adecuada de la no adecuada doctrina de la Teología de la Liberación. Siguiendo esta línea, la Instrucción mantiene un acento reiteradamente crítico y polémico contra el ateísmo y el inmanentismo, implícitamente, contra el marxismo y —explícitamente, contra los paradigmas "revolucionarios". También, critica la negación expresa de Dios y los riesgos de secularizar la liberación, utiliza para ello expresiones como: "colectivismo", "recurso sistemático a la violencia", "lucha de clases", "mitos revolucionarios", "nuevas servidumbres a las que pueden conducir las aspiraciones a la liberación", etc.

Sin embargo, con su excesiva preocupación por el ateísmo, La Congregación y el Vaticano demostraron —una vez más— su lejanía con respecto a los problemas de la sociedad latinoamericana, la cual, por esos años, vivía un florecimiento notable de la religiosidad popular, por lo tanto, la sentencia resultó algo más que ajena para la mayoría de los latinoamericanos inmersos en este contexto.

En todo caso, la *Libertatis Conscientia* es un intento por articular discursivamente ortodoxia y liberación. Sin embargo, esto no tiene como punto de partida cambios doctrinales en las perspectivas de la curia romana hacia la Teología de la Liberación. Todo lo contrario, se trata de desautorizar nuevamente esta teología tal y como ha surgido y se ha desarrollado en Latinoamérica. Este intento de articulación discursiva pretende apropiarse de la problemática de los pobres y de la liberación, pero como respuesta al desafío de la Teología de la Liberación y al mismo tiempo, contrapuesta a ella. Así, el tema de la liberación se transmuta en nueva ortodoxia gracias al cambio de contenido que el Vaticano pretende imprimirle: subsumir la temática de la liberación en el cuerpo de pensamiento preexistente al Concilio Vaticano II.

El miedo infundado a la dispersión y a la fragmentación, el temor a la opción por los pobres y a las consecuencias eclesiales de la crisis político-económica-social del Tercer Mundo, el miedo a la modernidad y a la crisis de la modernidad, tuvo como consecuencia la búsqueda de seguridad en el Dogma, la Ley y el Poder Jerárquico de la Iglesia. Lo anterior tuvo como consecuencia que el movimiento neo-conservador, restaurador y fundamentalista al interior de la Iglesia Católica no sólo atentara contra una teología y un pensamiento crítico y libertario en particular –la Teología de la Liberación– sino que además, disminuyó significativamente la posibilidad de los cristianos pobres, de ser sujetos de una nueva teología, una nueva Iglesia y una nueva sociedad.¹⁵⁵

C. LA CARTA AL EPISCOPADO BRASILEÑO (1986)¹⁵⁶

Fechada el 9 de abril de 1986, esta carta marca un hito, tanto para seguidores como para detractores de la Teología de la Liberación. El documento es consistente con la estrategia señalada en los dos puntos anteriores, incluso podemos afirmar que los documentos son complementarios. De su contenido retomamos dos notas que consideramos centrales: por un lado, en la carta se sostiene que “la teología de la liberación es no sólo oportuna sino útil y necesaria”. Pero, por otro lado, se establece enfáticamente que esta teología debía desenvolverse en consonancia con la Doctrina Social de la Iglesia.

En términos generales, la carta es un exhorto a los obispos brasileños (significativamente comprometidos con el enfoque liberacionista y con la búsqueda de justicia para los pobres) a

¹⁵⁵ Ver, Richard, *Fuerza ética y espiritual...*, pp. 30 y 31.

¹⁵⁶ Puede consultarse el documento original en el sitio electrónico del Departamento de Investigaciones Ecueménicas, DEI:

http://www.dei-cr.org/mostrar_articulo_pasos.php?especial=0&id=311&pasos_nro=4

adaptar su teología a la tradición doctrinaria de la Iglesia Católica y su magisterio.

Dios los ayude a velar incesantemente para que aquella correcta y necesaria teología de la liberación se desarrolle en el Brasil y en América Latina de modo homogéneo y no heterogéneo con relación a la teología de todos los tiempos, en plena fidelidad a la doctrina de la Iglesia, atenta al amor preferencial no excluyente ni exclusivo por los pobres.

Desde esta óptica, es claro, que la nueva ortodoxia no implica una necesaria convergencia con la Teología de la Liberación Latinoamericana y mucho menos un compromiso claro y específico con la liberación de los pobres de sus múltiples padecimientos. Podría argumentarse que la convergencia se produce en el reconocimiento y el énfasis que los documentos vaticanos dan a la temática de los pobres y su opresión secular a partir de 1986. Sin embargo, el sentido de la liberación que maneja el Vaticano difiere sustancialmente del propuesto por la Teología de la Liberación. En el caso del Vaticano, el tema de la liberación se articula con un modelo de Iglesia y con un proyecto de sociedad evidentemente funcionalista y en convivencia con el capitalismo. Por ello, en los documentos de Vaticano es notoriamente evidente la ausencia de análisis serios y profundos de las motivaciones, posibilidades y legitimidad de las luchas de los oprimidos y la descripción histórica de los sistemas de poder que genera la opresión.¹⁵⁷

En cambio, La Teología de la Liberación tiene como fundamento la cuestión de los "pobres", en busca de una construcción de poder popular. De ahí que propugne una alternativa no capitalista, pero en un marco irrenunciablemente democrático, ajeno a todo autoritarismo. Además, resalta nuevamente la profunda diferencia

¹⁵⁷ Ver, Ecurra, Ana María, "El Vaticano y la Teología de la Liberación" en *Pasos* n. 11 (2ª Época), DEI, Mayo 1987, p 10.

metodológica. La Teología de la Liberación se elabora a partir de una práctica que procura construir un nuevo sujeto histórico. La liberación no es primariamente un tema, sino es ante todo una tarea por realizar. La reflexión, en consecuencia, parte de dicha práctica y, por eso, posee acentos y matices peculiares.

Lamentablemente, no pocos seguidores del sector liberacionista interpretaron positivamente el giro estratégico de la Santa Sede, pues equivocadamente supusieron que esta última al asumir la categoría liberación, estaba también asumiendo su teología. Nada más equivocado. La problemática ya estaba presente en la etapa punitiva y disciplinaria precedente. Así, la construcción de la nueva ortodoxia constituye un proceso que rearticula la noción de liberación para descalificar a esta teología latinoamericana de profundas raíces populares, despojándola de su filo crítico y movilizador.¹⁵⁸

De este modo, cuando muchos teólogos y seguidores de la teología de la liberación asumen la nueva posición de la jerarquía, esto los lleva a asumir ciertas posiciones estratégicas más cercanas a la ortodoxia y más lejanas al cuestionamiento radical del *statu quo*, tanto de la Iglesia como de la Sociedad.

D. ALGUNOS PUNTOS DE LA CONFERENCIA DE SANTO DOMINGO (1992)

Para concluir la descripción de los acontecimientos y procesos que hemos caracterizado como de "restauración preconciliar" haremos una breve referencia a la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en la cual puede constatarse no sólo la consolidación del proceso de restauración de la Iglesia Católica, sino también una ausencia significativa de las posiciones y los planteamientos originales de la Teología de la Liberación. Esta

¹⁵⁸ Ver, Ezcurra, p. 9.

ausencia será cada vez más marcada, no sólo en el ámbito intraeclesial, sino incluso en los movimientos sociales posteriores y aún en el ambiente académico e intelectual.

La conferencia fue celebrada en la ciudad de Santo Domingo, República Dominicana, del 12 al 28 de octubre de 1992. En ella la involución de la iglesia Católica es más que evidente y los usos de los conceptos de la Teología de la Liberación vaciados de su contenido original y rearticulados en torno a una nueva ortodoxia son también evidentes. No ahondaremos demasiado en ello, sólo mencionaremos y comentaremos algunas notas que resultan distintivas y decisivas.

El lema de la Conferencia fue: "Nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana". En la carta de Juan Pablo II a los obispos de América Latina dice a propósito de esta Conferencia, que él mismo la ha convocado "con el fin de estudiar, a la luz de Cristo «el mismo ayer, hoy y siempre» (Hb. 13,8), los grandes temas de la Nueva Evangelización, la Promoción humana y la Cultura cristiana".¹⁵⁹

Evidentemente, Juan Pablo II se refiere a la figura del Cristo que la Iglesia Católica ha interpretado e instituido. Con ello se da por concluida la pretensión de los teólogos de la liberación - particularmente de Leonardo Boff- de fundar una nueva cristología para América Latina basada más en la figura del Jesús histórico y de las escrituras, que en las interpretaciones dogmáticas.

En el número 50 del documento de la conferencia se dice:

¹⁵⁹ "IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Carta del Santo Padre a los obispos diocesanos de América Latina", Vaticano, 10 de noviembre de 1992. Puede consultarse la versión electrónica en el sitio de la Biblioteca Electrónica Cristiana en: <http://multimedios.org/docs/d000420/p000001.htm#0-p0.1>

La función profética de la Iglesia que anuncia a Jesucristo debe mostrar siempre los signos de la verdadera "valentía" (parresia:* cf. *Hch.* 4,13; *1Tes.* 2,2) en total libertad frente a cualquier poder de este mundo. Parte necesaria de toda predicación y de toda catequesis debe ser la Doctrina Social de la Iglesia, que constituye la base y el estímulo de la auténtica opción preferencial por los pobres".¹⁶⁰

Como afirma Rabadán Fernández, este punto se refiere a la obligatoriedad de quienes pretendan "optar preferentemente por los pobres" de hacerlo en concordancia con Doctrina Social de la Iglesia y con total independencia de todos los "poderes de este mundo", menos del que supone la propia Iglesia, que aunque pretenda negarlo, también es de este mundo.¹⁶¹

Por otra parte pero en el mismo sentido, acerca de las Comunidades Eclesiales de Base, el juicio del Documento de Santo Domingo, no deja lugar a dudas por su contundencia. En el número 62 dice: "Cuando no existe una clara fundamentación eclesiológica y una búsqueda sincera de comunión, estas comunidades dejan de ser eclesiales y pueden ser víctimas de manipulación ideológica o política".

Con ello queda descartado como opción viable el nuevo modelo iglesia-comunidad (Iglesia de pueblo, Iglesia de los pobres) como espacios de vivencia colectiva de la fe y la solidaridad que proponía la Teología de la Liberación.

*Parresia: literalmente "decirlo todo" y, por extensión, "hablar libremente". Implica no sólo la libertad de expresión sino la obligación de hablar con la verdad para el bien común, incluso frente al peligro individual.

¹⁶⁰ Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, "Documento de Santo Domingo", Santo Domingo, 12 de octubre de 1992. Puede consultarse en la Biblioteca Electrónica Cristiana, en: <http://multimedios.org/docs/d000420/>

¹⁶¹ Rabadán, p. 23.

Las conclusiones del documento de Santo Domingo demuestran la tendencia de la Iglesia hacia la involución y el fundamentalismo, que a pesar, de su conocida retórica, se sitúa del lado, nuevamente, de "los poderes (y los poderosos) de este mundo", por más que recurra a elementos discursivos que critiquen el consumismo y propongan una cultura de la solidaridad, basada en presuntas "hipotecas sociales".¹⁶²

En términos generales puede afirmarse que la Conferencia de Santo Domingo más que una Conferencia del Episcopado Latinoamericano fue una conferencia para el Episcopado Latinoamericano. Aun las interpretaciones más positivas de dicho evento reconocen que los documentos preparatorios y de trabajo previos a la celebración de la misma reflejan más el sentir de la Iglesia latinoamericana que la conferencia misma y sus conclusiones, y que en todo caso, aún cuando este pensamiento se hizo presente "[...] quedó «enjaulado» y «sometido»" por una eclesiología que le es ajena y que rompe la tradición iniciada por las conferencias de Medellín y Puebla".¹⁶³

Para asegurarse de ello el Vaticano implementó algunos mecanismos que por lo visto resultaron ser muy eficaces:

[...] hubo maniobras ajenas a la Iglesia latinoamericana que buscaron directamente desarticular esta identidad de nuestra Iglesia. Específicamente, la Curia Romana impuso nombramientos y reglamentos que objetivamente tendían a esa desarticulación de nuestra identidad

¹⁶² Como hace notar Pablo Richard, el mismo Juan Pablo II concede en este proceso de un poder especial dentro de la Iglesia a grupos como el Opus DEI o los Legionarios de Cristo, si estos grupos y otros similares, representan la auténtica y correcta teología, es claro que se ha desechado la teología emanada del Concilio Vaticano II, y de Medellín, su opción preferencial no es por los pobres, sino por la elites económicas y políticas. Su modelo de Iglesia y evangelización es claramente de articulación Iglesia-poder (político-económico).

¹⁶³ Richard, Pablo, "La Iglesia Católica después de Santo Domingo" en *Pasos* n. 42 (2ª Época), DEI, noviembre-diciembre 1992, p. 2.

como Iglesia. Un efecto muy especial en ese sentido fue el de las medidas impuestas al inicio de la Conferencia, como el rechazo al Documento de trabajo, el rechazo del método ver-juzgar-actuar, la prohibición de actuar como conferencias episcopales, y la imposición de charlas magisteriales que impedían el debate.¹⁶⁴

Al final del periodo el problema principal para la Teología de la Liberación, para sus teólogos y seguidores, ya sea por el movimiento neo-conservador al interior de su Iglesia, ya sea por el desencanto producido por los derrumbes de los proyectos de construcción del socialismo -tanto en Europa, como en América Latina- o por la sistemática deslegitimación, persecución, marginación e incluso represión de la que fueron objeto, es que el movimiento teológico de liberación prácticamente desaparece como actor e interlocutor de cambio de las estructuras de poder, no sólo al interior de la iglesia sino también de la escena académica, política y social. De este modo, se observa si no la desaparición total de la Teología de la Liberación, sí una pérdida importante de su fuerza, tanto discursiva, emanada ésta de sus teólogos, como social, emanada de sus seguidores - los pobres y los movimientos sociales.

Más allá de las vicisitudes históricas -desde las condiciones que hicieron posible su surgimiento, las etapas de mayor esplendor, su progresivo agotamiento y una etapa actual de reconstrucción, adaptación y replanteamiento- consideramos que este pensamiento al sustentarse en la posibilidad de una transformación radical de la sociedad, la política y la cultura, cuya condición es la participación activa de los sectores y clases populares, históricamente marginados, constituye uno de los más fecundos

¹⁶⁴ Richard, "La Iglesia Católica...", p. 2.

esfuerzos teóricos, que han surgido en Latinoamérica como producto del pensar la realidad crítica y creativamente para transformarla.

Por lo tanto, la recuperación de su historia y de sus planteamientos debe contribuir al enriquecimiento del debate político y filosófico actual. Por ello pensamos que el proyecto utópico de la Teología de la Liberación Latinoamericana no ha dicho su última palabra.

Tercera parte

UTOPIÍA EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA

*¿Qué hicisteis cuando los pobres
sufrían, y se quemaban en ellos,
gravemente, la ternura y la vida?*

Otto René Castillo

La utopía, lo utópico, ocupa un lugar fundamental en la elaboración teórica-discursiva del pensamiento de liberación latinoamericano y no es excepción en la Teología de la Liberación. Como hemos afirmado en este trabajo, lo interesante para el análisis filosófico de esta propuesta es la manera en que la vertiente teórica se articula con la vertiente práctica generando un *corpus* que, a la vez, constituye un testimonio de la relación entre pensamiento y sociedad, relación, por cierto, no ajena a conflictividad. Es en buena medida de esta conflictividad que trata la tercera parte de esta tesis.

Partiendo del esfuerzo por hacer frente a una realidad compleja en un contexto social, político, económico, cultural e ideológico particular, lo utópico en la estructura argumental de la Teología de la Liberación Latinoamericana surge como respuesta a una interpelación de la realidad histórica que demanda tomas de posición y no sólo "objetivas interpretaciones", lo cual constituye un desafío teórico-práxico al interpelado.

Lo que caracteriza entonces al sujeto que elabora el discurso y labora la práctica de la Teología de la Liberación es su posicionamiento frente a la realidad histórica. En otras palabras, estamos en presencia de un esfuerzo por no eludir la complejidad y la conflictividad que la realidad conlleva. Al propio tiempo, se

trata de un esfuerzo por asumir la responsabilidad de explicitar racionalmente la dimensión política de toda teoría sin eludir, pretextando rigor y erudición, tal dimensión, sino, con rigor y erudición, incorporar lo político a la reflexión teórica.

En el caso del pensamiento de la liberación, el trabajo teórico no es un fin en sí mismo, sino por principio y por opción, es un compromiso con la exigencia de justicia que el oprimido clama, quedando entonces subordinado a las necesidades del proceso de liberación, del cual es al mismo tiempo autor y actor.

Hemos planteado que la utopía, o lo utópico operante en la historia, es un eje fundamental en la constitución de la producción teórica-práctica de la Teología de la Liberación Latinoamericana. A partir de ello, en el primer capítulo, hemos hecho una sucinta aproximación al análisis filosófico de la utopía, desde la propuesta de Horacio Cerutti; en los capítulos segundo, tercero y cuarto, esbozamos el contexto socio-histórico en que se desarrolla la reflexión-acción de la Teología de la Liberación.

En esta parte se exponen y comentan las propuestas de dos autores y actores fundamentales, imprescindibles y representativos de éste pensamiento: Gustavo Gutiérrez e Ignacio Ellacuría, correspondiendo a cada uno un capítulo de la tesis.

Nuestro propósito no implica un afán de exhaustividad, sino tan sólo de ejemplificación de la cuestión utópica en la elaboración teórica-argumentativa de la Teología de la Liberación.

Por tal motivo retomamos brevemente una parte muy pequeña de la extensa obra de cada autor para el análisis filosófico de lo utópico en sus respectivas propuestas, considerando sus aportes en este sentido y centrando nuestra atención en la ponderación que realizan los dos teólogos sobre la potencialidad de las clases

subalternas como fuente de transformaciones con disposición a los cambios sociales, considerados en ese contexto decisivos e impostergables.

Capítulo quinto

EL PLANTEAMIENTO FUNDACIONAL: GUSTAVO GUTIÉRREZ

Reflexionar a partir de la praxis histórica liberadora, es reflexionar a la luz del futuro en que se cree y se espera, es reflexionar con vistas a una acción transformadora del presente.

El presente de la praxis liberadora está, en lo más hondo de él, preñado de futuro, la esperanza forma parte del compromiso actual en la historia.

Gustavo Gutiérrez

Para continuar debidamente el análisis de nuestro tema de estudio, es menester partir del surgimiento mismo de la Teología de la Liberación. Corresponde ese momento al teólogo peruano con su obra *Teología de la liberación. Perspectivas* (1971).¹⁶⁵

Gustavo Gutiérrez Merino nace en Lima, Perú, en 1928. En su juventud vive en los barrios pobres de su ciudad natal. Durante su adolescencia padece una enfermedad que finalmente lo confina a una silla de ruedas por seis años. Estas dos experiencias de vida contribuyen decisivamente a conformar una muy especial sensibilidad hacia el dolor y la miseria humana.

Estudia psicología en la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, entre 1947 y 1950. Sin embargo, decide abandonar estos estudios para ser clérigo. Entra al seminario en Santiago de Chile. Viaja a Europa para proseguir y complementar sus estudios de posgrado. Estudia en Bélgica, Francia y Roma antes de ser ordenado sacerdote en 1959.

¹⁶⁵ Utilizamos la decimosexta edición, Sígueme, Salamanca, 1999, 352 pp.

En Europa, su encuentro e intercambio con otros seminaristas, principalmente los provenientes del llamado "Tercer mundo", enriquece su perspectiva. Entre este grupo de estudiantes estaba, por ejemplo, el colombiano Camilo Torres -el cura guerrillero y revolucionario.

En 1960 regresa a Lima e imparte cátedra en la Universidad Católica. Enriquece sus cursos teológicos incorporando las obras de filósofos, escritores y poetas como Albert Camus, Karl Marx, José María Arguedas y Cesar Vallejo, entre otros. Su actividad crítica y su compromiso creciente lo llevan a fundar, junto con otros colegas, la Oficina Nacional de Investigación Social (ONIS), instancia de investigación y análisis de la problemática social, particularmente la pobreza y la injusticia, en su país y en el subcontinente.¹⁶⁶

Desde 1962, Gutiérrez es invitado a reuniones, conferencias, encuentros y seminarios con el objetivo de discutir la situación latinoamericana y proponer el papel que debía asumir la Iglesia dentro de ella. Asiste a reuniones de teólogos latinoamericanos en Petrópolis, Brasil (1964), Montevideo, Uruguay (1967), y a la de Chimbote, Perú (1968), organizada por la ONIS. En ésta enuncia, por vez primera, la frase "teología de la liberación" y esboza muchos de sus posteriores desarrollos.¹⁶⁷

En 1968 participa en la Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en Medellín, Colombia, como consejero de algunos obispos, por lo cual sus ideas se ven reflejadas en algunos de los documentos de esa conferencia. En 1971 publica *Teología de la*

¹⁶⁶ Ver, Dussel, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1978, pp. 309-311.

¹⁶⁷ Ver, Díaz Núñez, Luis Gerardo, "Gustavo Gutiérrez (1928)" en: Magallón Anaya, Mario (comp.), *Personajes latinoamericanos del siglo XX*, México, UNAM, 2006, pp. 155-164. [306 pp.]

Liberación. Perspectivas, lo que provoca la reacción inmediata del sector conservador de la Iglesia católica, que se incomoda con la idea de relacionar el evangelio con una teoría social marxista, según su interpretación. Desde entonces ese sector ha intentado marginarlo.

En los años siguientes el problema se intensifica y llega al Vaticano, incluso a la llamada "Congregación para la Doctrina de la Fe", que entonces dirigía el Cardenal Joseph Ratzinger. Gutiérrez se ve obligado a acudir a Roma, y después a Lima, para defender su teología y defenderse él mismo de las acusaciones de ser marxista y de haber reducido la fe a la política. En 1986 responde con la publicación del ensayo *La verdad os hará libres*, una reivindicación de su teología que enfatiza su compromiso con los pobres.¹⁶⁸

Pese a los ataques, y las constantes maniobras para condenarle y marginarlo, en los años noventa recibe varios reconocimientos como el "Premio Juan Mejía Baca" (Perú) y la "Orden de Caballero de la Legión de Honor" (Francia). En 1992 es distinguido con el título de *Doctor Honoris Causa* por su *alma mater*, la Universidad de San Marcos. Asimismo, desde el 1995 es miembro de la Academia Peruana de la Lengua. En 2003 -junto al periodista polaco Ryszard Kapuscinski- recibe el "Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades" (España).¹⁶⁹

Entre sus obras escritas publicadas encontramos las siguientes: *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina* (1969); *Teología de la liberación. Perspectivas*, (1971); *Religión, ¿instrumento de liberación?*, (1973); *La nueva frontera de la teología en América Latina*, (1977); *Teología desde el reverso de la historia*, (1977); *La fuerza histórica de los pobres* (1979); *Los*

¹⁶⁸ Salamanca, Sígueme, 1990, 322 pp.

¹⁶⁹ Cassadont, Steven, "Gustavo Gutiérrez (1928)", en: Proyecto Ensayo Hispánico: <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/casadont>

pobres y la liberación en Puebla, (1979); El Dios de la vida, (1982); Entre las calandrias, (1982); Sobre el trabajo humano: Comentarios a la encíclica "laborem exercens", (1982); Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo (1983); Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job (1986); La verdad os hará libres (1986); Reflexión sobre la teología de la liberación: Perspectivas desde el Perú, (1986); Dios o el oro de las Indias (1989); El Dios de la vida (1989); Entre las calandrias. Un ensayo sobre José María Arguedas (1990); En busca de los pobre de Jesucristo, el pensamiento de Bartolomé de Las Casas (1992); Compartir la palabra (1996); La densidad del presente (2003).

I. "FE, UTOPIA Y ACCIÓN POLÍTICA"

En *Teología de la Liberación*, nuestro autor dedica explícitamente al tema de la utopía un pequeño pero decisivo apartado; al final de la segunda sección del cuarto capítulo, en que analiza los temas relacionados con "la Fe y el Hombre Nuevo", Gutiérrez coloca el apartado de marras, al que titula: "Fe, Utopía y Acción Política".

Desde la denominación misma puede apreciarse la ubicación que Gutiérrez asigna a la utopía. Para él la utopía conforma una especie de punto intermedio entre la esfera relativa a la fe y lo relacionado con la actuación política.

Pero, ¿qué es aquello que justifica, da validez y muestra la plena fecundidad de tal mediación? Gutiérrez lo explica aquí, e incluso desde el primer párrafo de la introducción a la primera edición: "es la experiencia revolucionaria de nuestra época".

Sin el respaldo de la vida –y la muerte– de muchos hombres que, rechazando un orden social injusto y alienante, se lanzan a la lucha por una nueva sociedad, el tema de la utopía no pasaría de ser una disquisición académica.¹⁷⁰

Resulta interesante el nivel en que nuestro autor ubica el tema de la utopía, pues para él, más que tratarse de una cuestión de novedad teórica, se trata de una experiencia histórica radical. La radicalidad es tal que, en el contexto del que parte Gutiérrez para su análisis, ésta se traduce en términos de vida o muerte. Vida o muerte de quienes arriesgan su vida por la construcción de un mundo alternativo, más justo y más digno. Por ello, sin soslayar el aspecto teórico de la cuestión, Gutiérrez enfatiza en el vital, lo que implica, entonces, una responsabilidad ética de la cual no es posible desprenderse, ni practica ni teóricamente.

Una vez hecha la anterior precisión, Gutiérrez reconoce que las líneas generales del pensamiento utópico se encuentran en la *Utopía* de Tomas Moro; acepta, también, que el término utopía se ha ido degradando hasta hacerse sinónimo, en el lenguaje corriente, de ilusión, de falta de realismo, e incluso de irracionalidad. Sin embargo, Gutiérrez se distancia de este uso del vocablo *utopía* para retomar lo que considera el sentido original del término, es decir, su fuerza “subversiva y movilizadora de la historia”.

Tomando como punto de partida este último sentido, el autor establece la distinción de tres notas que caracterizan a la utopía: 1) relación con la realidad histórica, 2) verificación en la praxis e 3) índole racional.

A. RELACIÓN CON LA REALIDAD HISTÓRICA

¹⁷⁰ Gutiérrez, *Teología de la...*, p. 278.

Aun cuando las utopías hagan alusión o describan "lugares que no tienen lugar", siempre lo hacen en función de la realidad histórica presente. Las utopías no tratan del regreso a un paraíso perdido, sino de la construcción comprometida de un futuro por realizarse. Esto, en su perspectiva, sería lo característico del pensamiento utópico.

Pero esta relación con la realidad histórica no es para Gutiérrez ni simple ni estática. Se presenta bajo dos aspectos que se requieren mutuamente, en una relación dialéctica, "compleja" y "dinámica". Estos, los dos aspectos, son denuncia y anuncio, y los retoma de Paulo Freire (1921-1997) -el pedagogo y educador popular brasileño, impulsor de una propuesta de pedagogía popular que quedó expuesta, entre otras obras, en la fundamental *Pedagogía del oprimido* (1970). "Denuncia del orden existente en lo que tiene de injusto y anuncio de lo que será en tanto presagio".¹⁷¹

En cuanto al primer aspecto, para el autor peruano las utopías implican necesariamente la denuncia del orden existente; y va más allá: serían las deficiencias de ese orden las que provocarían el surgimiento mismo de las utopías. "Se trata de un rechazo global y que quiere ir a la raíz del mal. Por eso la utopía es revolucionaria y no reformista". Entonces, al momento de la denuncia corresponde el carácter "retrospectivo" de la utopía.

El segundo aspecto se refiere al "anuncio de lo que todavía no es pero será; presagio de un orden de cosas distinto, de una nueva sociedad". En este momento se proponen los valores alternativos a lo que se rechaza. La denuncia se hace en función del anuncio, pero éste, al mismo tiempo, implica el rechazo del que se parte y señala los límites del proyecto: lo que no se desea. Así, la utopía lleva

¹⁷¹ Cerutti, Horacio, "Concepción de la utopía en la Teología de la Liberación", Cerutti, Horacio y Mondragón Carlos (coords.), *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, México, UNAM, 2006, p. 89. [182 pp.]

hacia adelante, al futuro, siendo un factor "dinámico y movilizador" de la realidad histórica. Éste es el momento prospectivo de la utopía.

Podemos decir, entonces, que para Gutiérrez la utopía se relaciona con la realidad histórica de manera compleja y dinámica, por medio de una tensión dialéctica entre denuncia y anuncio que signa tanto el momento retrospectivo como el prospectivo: desde el presente hacia el futuro.

B. VERIFICACIÓN EN LA PRAXIS

Para nuestro autor -apoyándose nuevamente en Paulo Freire- existe un elemento fundamental que opera como única garantía de que la utopía, al nivel de denuncia-anuncio, no quede únicamente en el plano meramente verbal: la praxis histórica, el momento de construcción de la alternativa. Este elemento es el que permite transitar de una realidad que se rechaza, por intolerable, por injusta, por insuficiente a la construcción de lo que se anuncia, de lo que, en presagio, se desea.

De hecho, denuncia y anuncio sólo pueden realizarse en la praxis, pero, como afirma contundentemente Gutiérrez, "si la utopía no lleva a una acción en el presente, es una evasión de la realidad." La acción de la que habla nuestro autor es sin lugar a dudas la acción política. Para esto se apoya ahora en Paul Ricoeur, quien dice "la tesis utópica no tiene eficacia sino «en la medida en que transforma, paso a paso, la experiencia histórica. La utopía es engañosa cuando no está articulada en forma concreta con las posibilidades ofrecidas a cada época.»"¹⁷²

Sólo será autentico y profundo un rechazo que se dé en la hora misma de creación de condiciones de vida más humanas, con los riesgos que

¹⁷² Gutiérrez, *Teología de la...*, p. 280.

ese compromiso implica hoy, en particular en los pueblos dominados. La utopía debe necesariamente conducir a un compromiso en pro del surgimiento de una nueva conciencia social, de nuevas relaciones entre los hombres[...] Un pensamiento auténticamente utópico postula, enriquece y da nuevas metas a la acción política, pero al mismo tiempo es verificado por ésta. En esta implicación está su fecundidad.¹⁷³

De este modo, para Gutiérrez, la praxis garantiza y verifica que la denuncia supere el nivel enunciativo, y que el anuncio no quede relegado a una simple y llana ilusión.

C. ÍNDOLE RACIONAL DE LA UTOPIÍA

En este punto el autor hace frente a la idea común de que lo utópico es sinónimo de lo irracional o lo irreal. Para ello se apoya ahora en Blanquart, quien afirma que la utopía "no es irracional sino respecto de un estado superado de la razón (el de los conservadores) ya que en realidad ella toma el relevo de la verdadera razón". A partir de esto Gutiérrez afirma que lo utópico se refiere a un mundo deseado que se podría realizar, pero que está bloqueado por situaciones presentes que impiden esa realización, que impiden su concreción efectiva.

Para nuestro autor las utopías surgen, sobre todo, en momentos de crisis y transición, cuando la racionalidad científica llega a sus límites en la explicación de la realidad social y cuando se abren nuevas posibilidades de praxis histórica. Si se entiende a la utopía de este modo, ésta no sería "ni opuesta ni exterior a la ciencia", es decir, a la racionalidad.

Según Gutiérrez, la elaboración teórica que permite conocer la realidad social y hacer eficaz la acción política exige la

¹⁷³ Gutiérrez, *Teología de la...*, P. 280.

mediación de "la imaginación creadora". Y citando nuevamente a Blanquart afirma: "la imaginación en política es llamada utopía".¹⁷⁴

Llegado a este punto, a Gustavo Gutiérrez se le hace necesario introducir una distinción importante entre lo que es utopía y lo que es ideología. De entrada, para él la ideología no proporciona un conocimiento adecuado y científico de la realidad; al contrario, la encubre. Por tanto la ideología no supera el nivel de lo irracional. Así, Gutiérrez explica por qué la ideología funciona básicamente como elemento de conservación del orden establecido, y también por qué la ideología tiende a dogmatizar lo que se encuentre a su alcance. Y advierte que de este peligro no están exentas la acción política, la ciencia y la fe.

Por el contrario, la utopía conduce a un conocimiento no sólo adecuado sino también científico, y por tanto racional, de la realidad, y asimismo, de la praxis histórica de transformación. De este modo, para Gutiérrez, la utopía se distingue de la ciencia y la racionalidad, pero constituye el elemento interior, creativo y dinámico de las mismas.

Por su relación con la realidad, por su incidencia en la praxis histórica y por su carácter racional, la utopía constituye para Gutiérrez un factor fundamental de "movilidad histórica" y de "radical transformación" que sólo los sectores oprimidos son capaces de elaborar, pues sólo ellos pueden denunciar, anunciar y llevar a cabo utopías revolucionarias y no ideologías conservadoras.¹⁷⁵

D. UTOPIA Y LIBERACION

¹⁷⁴ Gutiérrez, *Teología de la...*, p. 281.

¹⁷⁵ Gutiérrez, *Teología de la...*, p. 282.

Las precisiones que hace Gutiérrez respecto a la utopía, como proyecto histórico, cobran enorme relevancia al reiterar lo que él entiende por liberación. Podemos afirmar que este elemento atraviesa toda la obra de Gutiérrez. Cuando habla de liberación se refiere a una unidad compleja que incluye diversos niveles de significación:

Liberación social, económica y política; liberación que lleva a la creación de un hombre nuevo en una sociedad solidaria; y liberación del pecado y entrada en comunión con Dios y con todos los hombres. La primera corresponde a la racionalidad científica en la que se apoya una real y efectiva acción política transformadora; la segunda se sitúa en la utopía, del proyecto histórico, [...]; la tercera, en el plano de la fe.¹⁷⁶

Para Gutiérrez estos tres niveles están profundamente ligados. En su concepción, no es posible hablar de liberación, si alguno de ellos está ausente; más aún, cada uno de esos niveles corresponde a tres elementos fundamentales de lo que han sido pensamiento, discurso y obra de la Teología de la Liberación Latinoamericana: fe, utopía y acción política.

Dentro de la distinción de niveles de significación de la liberación, lo utópico constituye, ni más ni menos, la mediación que posibilita la correcta, eficaz y fértil relación entre acción política y fe.

Esto es de una importancia mayúscula, pues en cuanto a la posible relación entre fe y utopía existen, cuando menos, dos posiciones fundamentalistas. La primera consiste en afirmar una relación "directa e inmediata" entre la fe y la acción política, lo que implica exigir a la fe "normas y criterios" para opciones

¹⁷⁶ Gutiérrez, *Teología de la...*, p. 283. El capítulo 2 de esta obra la dedica al análisis y la descripción exhaustivos de este punto.

políticas determinadas, lo que invariablemente deriva en "mesianismos político-religiosos" que no respetan las necesarias autonomías respectivas.¹⁷⁷

Por otro lado, se puede llegar a afirmar que la fe y la acción política no tienen relación alguna. Al respecto, Gutiérrez afirma que sostener esta posición es asumir que ambas "se mueven en planos yuxtapuestos", sin que jamás se toquen una y la otra. El autor advierte el riesgo de asumir esta posición, pues implica el intento fallido -por medio de estratagemas o "acrobacias verbales"- de pretender concretar la fe "en el compromiso por una sociedad más justa", o, de otra manera, simple y llanamente, "la fe termina coexistiendo, del modo más oportunista, con cualquier opción política".¹⁷⁸

Entonces, para Gutiérrez el único modo de relacionar correcta y fecundamente la acción política y la fe es por medio "del proyecto de creación de un nuevo tipo de hombre en una sociedad distinta, a través de la utopía", es decir, la construcción en tanto proyecto de un ser humano nuevo en una sociedad solidaria.

Es significativo, además, el hecho de que nuestro autor, para explicitar mejor lo que entiende por utopía, se apoye en la idea de "hombre nuevo" de Ernesto *Che* Guevara, revolucionario presente no sólo en persona, sino también por su ejemplo tanto en los movimientos sociales de resistencia como en los de liberación nacional. Para él, la lucha por la realización de una nueva sociedad es, al mismo tiempo, la lucha por la creación de hombres y mujeres nuevos, sobre los cuales no pesen más formas de dominio

¹⁷⁷ En este punto Gutiérrez se apoya nuevamente en Blanquart para quien el mesianismo político-religioso es "una reacción arcaizante a una situación nueva, a la que no se es capaz de enfrentar con la actitud y los medios apropiados". Gutiérrez, *Teología de la...*, p. 283. Ver, Cerutti, Horacio, "Concepción de la utopía...", p. 90.

¹⁷⁸ Gutiérrez, *Teología de la...*, p. 284.

alguno. Hombres y mujeres que ya no sean más instrumento de otros hombres. Seres humanos des-enajenados que luchan y actúan por lo que humanamente les es propio.¹⁷⁹

El modo de concebir lo utópico por Gustavo Gutiérrez, lejos de convertir al luchador político en un soñador, podemos decir que convierte al soñador en un luchador político por sus sueños, sus esperanzas y su dignidad.

[La utopía] radicaliza su compromiso y le ayuda a que su obra no traicione su propósito, su voluntad de lograr un encuentro real entre los hombres en el seno de una sociedad libre y sin desigualdades sociales.¹⁸⁰

La utopía cumple para Gutiérrez una función crítica y racional de dinamismo histórico. La pérdida del horizonte utópico -tanto en el ámbito de la fe como en la acción política- hace caer fácilmente en dogmatismo, sectarismo y en nuevas estructuras de opresión que tienden siempre a la ideologización del proceso histórico. La liberación no es tal si se pierde de vista el proyecto del ser humano integral y libre en una sociedad solidaria y justa.

Gutiérrez advierte que la concreción de este proyecto no puede dejarse para cuando la liberación política se haya obtenido, sino que debe estar presente desde ya, "desde el inicio y permanentemente" en la lucha por la construcción del mismo. Para que la utopía cumpla este papel debe pasar por la prueba de la verificación de la "praxis social", del "compromiso efectivo". Debe ser "revisada y concretada constantemente".

¹⁷⁹ Ver, "El hombre nuevo", en Che Guevara, Ernesto, *El socialismo y el hombre nuevo*, México, Siglo XXI, 1977, pp. 319-333, [429 pp.]; Che Guevara, Ernesto, "El socialismo y el hombre en Cuba", en Zea Leopoldo (comp.) *Fuentes de la cultura Latinoamericana*, tomo I, México, FCE, 1995, pp. 319-333, [493 pp.]; Che Guevara, Ernesto, *Che desde la memoria. Los dejo ahora conmigo mismo: el que fui*, Cuba, Ocean Sur, 2007, 305 pp.

¹⁸⁰ Gutiérrez, *Teología de la...*, p. 284.

E. UTOPIA DE LIBERACION Y COMUNION CON DIOS

En este punto Gutiérrez se ubica plenamente en el ámbito de la fe. Nos encontramos en uno de los tres niveles de significación de liberación que reconoce nuestro autor y, obviamente, los autores de la Teología de la Liberación. Se trata de "la liberación del pecado", "raíz última de toda injusticia, de todo despojo, de toda disidencia entre los hombres". Según este sistema de creencias se trata, ni más ni menos de la "comunidad con Dios y con todos los hombres". Para nosotros (que no compartimos necesariamente el mismo sistema de creencias) se trata de la conciliación entre fe y acción política, para ser más precisos, conciliación entre fe en Cristo y acción política de los cristianos.¹⁸¹

Para Gustavo Gutiérrez la utopía de liberación, en tanto creación y realización de una sociedad justa y solidaria, con seres humanos libres y poseedores de una conciencia social nueva, es el lugar de encuentro entre la liberación política y la comunión de los hombres con Dios.¹⁸²

Para ofrecer una mayor claridad de sus ideas, conviene aquí citarlo de manera extensa.

La fe anuncia que la fraternidad humana que se busca a través de la abolición de la explotación del hombre por el hombre es algo posible, que los esfuerzos por lograrla no son vanos, que Dios llama a ella y nos garantiza su plena realización, que lo definitivo se está construyendo en lo provisional. La fe nos revela el sentido

¹⁸¹ En una entrevista, Gutiérrez es más específico al respecto: "Hablar de «la fe» es una abstracción. Lo que existe en la realidad son hombres creyentes, hombres que tienen fe. Y yo no veo que un hombre pueda comprometerse en algo tan total y englobante como es el compromiso revolucionario y decir que su fe no queda comprometida en este compromiso. Si el hombre entra en esta solidaridad y en este compromiso con todo lo que es, entra también su fe". Ver, Cabestrero, Teófilo (comp.), *Conversaciones sobre la fe*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 130.

¹⁸² Gutiérrez, *Teología de la...*, p. 285.

profundo de la historia que forjamos con nuestras manos al hacernos conocer el valor de la de comunión con Dios -de salvación- que tiene todo acto humano orientado a la construcción de una sociedad más justa, e inversamente nos hace ver que toda injusticia es una ruptura con él. [...] Si obrar la justicia nos lleva al conocimiento de Dios, encontrarlo es, a su vez, una exigencia de compromiso. La mediación del proyecto histórico de creación de un hombre nuevo asegura que la liberación del pecado y la comunión con Dios en solidaridad con todos los hombres, incidiendo en la liberación política y enriqueciéndose con los aportes de ésta, no caiga en el idealismo y la evasión. Pero, al mismo tiempo, esa mediación impide que esta incidencia se traduzca en una forma cualquiera de ideología cristiana de la acción política o en un mesianismo político-religioso.¹⁸³

De lo anterior conviene destacar tres notas que son de enorme importancia para entender a cabalidad el pensamiento de Gustavo Gutiérrez Merino con respecto a la utopía. La primera se refiere a que en su planteamiento la garantía de la realización del proyecto de sociedad alternativa, a nivel político, la posibilidad de la realización de la utopía propiamente dicha, proviene de Dios por medio de la fe.

La segunda se relaciona con la primera de manera complementaria. Ésta establece que aun cuando sea Dios, por medio de la esperanza cristiana (esperanza fundada en un "don del futuro prometido por Dios"), quien garantice la realización del proyecto utópico, es justamente esa esperanza la que evita confundir lo "provisional" con lo "definitivo", "Reino con una etapa histórica determinada, [evita] toda idolatría frente a un logro humano inevitablemente ambiguo, [y] toda absolutización de la Revolución".¹⁸⁴

¹⁸³ P. 285 y 286.

¹⁸⁴ P. 286.

La tercera se relaciona con las dos anteriores, esta vez no de una manera complementaria, sino como una mediación entre ambas. Gutiérrez afirma: "El evangelio no nos proporciona una utopía; [...] Pero el evangelio no es ajeno al proyecto histórico, por el contrario, proyecto humano y don de Dios se implican mutuamente". Y también: "Esperar en Cristo es, al mismo tiempo, creer en la aventura histórica".¹⁸⁵

Aquí volvemos al comienzo del planteamiento de la tesis de Gutiérrez: existe un modo de relacionar fecunda y adecuadamente fe y acción política, de tal suerte que dicha relación no implique, por un lado, evasión o idealismo, y por otro, que no se caiga en una ideología cristiana o en un mesianismo político. Este modo de relacionarlas se da por medio de la utopía. De esta manera los tres niveles, la fe, la política y la utopía, quedan articulados, pero se respeta su autenticidad y su autonomía respectivas.¹⁸⁶

La propuesta de este autor con respecto a la utopía coincide, en buena medida, con el planteamiento que guía nuestra reflexión, es decir, con lo que Cerutti llama "lo utópico operante en la historia". Sin embargo, en el planteamiento de Gustavo Gutiérrez se hace énfasis en algunos puntos que a él le interesa destacar, los cuales dotan a su propuesta de una originalidad que muestra su fecundidad en cuanto fuente de reflexión y desarrollos posteriores, no solamente en el ámbito de la teología, sino también en la filosofía y otras áreas del saber humano.

¹⁸⁵ P. 286.

¹⁸⁶ Ver, Cerutti, "Utopía en la Teología de la Liberación (Para un acercamiento)", [inédito], 5 pp. Este trabajo es una versión escrita (corregida y modificada por el autor) de la conferencia "Utopía en la Teología Latinoamericana" presentada en la Universidad Intercontinental, México D.F., el 2 de marzo de 1994, en el contexto de la "Semana de Teología". Parte del esquema utilizado en esta sección del presente capítulo ha sido retomado de éste trabajo. Agradezco al autor el acceso al texto.

Y es que en las breves páginas que el autor dedica al tema sienta las bases para una completa resignificación de la utopía que incluye: a) relación con la realidad histórica; b) verificación en la praxis; c) índole racional de la misma; d) relación de lo utópico con el proyecto de liberación; y e) distinción entre utopía e ideología. Todos estos puntos conforman partes articuladas de un todo, y ayudan a evitar caer, desde un punto de vista "creyente" y "militante", en el idealismo o la evasión de la historia y la realidad, por un lado, y por otro, en visiones político-religiosas (mesiánicas) que tienden a ideologizar, absolutizar y dogmatizar tanto las creencias como la acción política. Entre una y otra posición se juega el proyecto de liberación integral. He ahí su importancia, su vigencia y -diríamos nosotros- su urgencia.

CAPITULO SEXTO

UTOPIA, REALIDAD HISTÓRICA Y VOLUNTAD DE LIBERACIÓN: IGNACIO

ELLACURÍA ¹⁸⁷

La verdad de la realidad no es lo ya hecho; eso sólo es una parte de la realidad. Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad.

La filosofía no podrá desarrollar toda su potencialidad liberadora si no es asumida por el sujeto real de la liberación, cualquiera que sea en cada caso este sujeto, lo cual, por cierto, no puede decidirse dogmáticamente.

Ignacio Ellacuría

El siguiente planteamiento que debemos analizar es el del teólogo y filósofo vasco-salvadoreño Ignacio Ellacuría. Sin lugar a dudas su aporte constituye una de las elaboraciones más notables del pensamiento utópico en la Teología de la Liberación latinoamericana.

Ignacio Ellacuría Beascochea nace en Portugalete, País Vasco, el 9 de noviembre de 1930. Cursa el bachillerato con los jesuitas en Navarra. A los 17 años ingresa en el noviciado de la Compañía de Jesús en Loyola. En 1949 es enviado a El Salvador al noviciado de Santa Tecla. Entre 1949 y 1955 completa su formación en Humanidades y estudia filosofía en Quito, Ecuador. En 1955 obtiene la licenciatura en Filosofía. Entre 1955 y 1958 es formador de seminaristas diocesanos en el Seminario de San José de la Montaña, en San Salvador, El Salvador.

¹⁸⁷ Para nombrar este subtítulo utilizamos los títulos de dos libros muy importantes para entender el pensamiento de nuestro autor. El primero es del mismo Ellacuría, *Filosofía de la Realidad Histórica*, Madrid, Trotta, 1991, 478 pp. El segundo de Héctor Samour, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, San Salvador, UCA, 2002, 448 pp.

De 1958 a 1962 estudia teología con Karl Rahner (1904-1984) en Innsbruck, Austria, donde es ordenado presbítero en 1961; hace sus últimos votos como jesuita en 1962. De 1962 a 1965 realiza estudios de dos doctorados (filosofía y teología) en la Universidad Complutense de Madrid, bajo la dirección de Xavier Zubiri (1898-1983) quien lo llega a considerar continuador de su pensamiento. En 1965 presenta su tesis doctoral *La principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*. No presenta tesis doctoral de teología pero se tiene registro de que investigaba acerca de la relación entre "Dios y la realidad histórica".¹⁸⁸

En 1967 regresa a El Salvador para impartir cátedra en la Universidad Centro Americana "José Simeón Cañas" (UCA). Continúa colaborando con Zubiri y viaja frecuentemente a España. La segunda conferencia del Episcopado Latinoamericano, en Medellín, Colombia, marca su reflexión y producción, orientadas definitivamente hacia la liberación.

Desde 1968 hasta su muerte es miembro del equipo rectoral de la UCA. Desde 1969 es miembro del Consejo editorial de la *Revista de Estudios Centroamericanos* (ECA); en 1976 es nombrado director de la misma. En ésta publica frecuentemente artículos teológicos, filosóficos y políticos. Entre 1970 y 1973 nuevamente se encarga de la formación de jóvenes jesuitas.

En 1972 es Director del Departamento de Filosofía de la UCA. En 1973 publica *Teología y política*. En 1974 funda y dirige el Centro de Reflexión Teológica de la UCA. En 1976 publica su artículo "A sus ordenes mi capital", a consecuencia es del cual es amenazado y la UCA sufre la violencia paramilitar con el estallido de cinco bombas.

¹⁸⁸ Ver, Mora Galiana, José, "Ignacio Ellacuría. Perfil biográfico, pensamiento y praxis histórica", en: Proyecto Ensayo Hispánico, en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/introd.htm>

En 1977 vive su "primer destierro", tras el asesinato del padre salvadoreño Rutilio Grande (1928-1977) y la amenaza contra todos los jesuitas. Vuelve a El Salvador en agosto de 1978.

En 1979 es nombrado Rector de la UCA. Ese mismo año se produjo un golpe de Estado con pretensiones reformistas, ante el temor de que en El Salvador se produjera un desenlace similar al de Nicaragua -donde ese mismo año el Frente Sandinista de Liberación Nacional había tomado el poder-, se buscaba una alternativa. Ellacuría apoya el intento de la Junta Revolucionaria de Gobierno, el cual fracasa. Este hecho marca el inicio de la guerra civil que se extiende en El Salvador por más de una década.¹⁸⁹

En 1980, tras el asesinato del arzobispo Óscar Arnulfo Romero, Ignacio Ellacuría sale de nuevo "desterrado" hacia la Península, bajo la protección de la embajada española. Desde entonces, aprovecha los viajes a España para denunciar la violencia en su país. En Europa plantea, repetida y abiertamente, la solución política negociada al conflicto interno salvadoreño.

En 1982 recibe el doctorado *honoris causa* de la Universidad de Santa Clara, California. Tras la muerte de Zubiri, en 1983, es nombrado director del "Seminario Xavier Zubiri". En 1984 junto a Jon Sobrino (1938) funda la *Revista Latinoamericana de Teología* y la Cátedra Universitaria Realidad Nacional. En 1985, junto con monseñor Arturo Rivera y Damas (1923-1994), media para lograr la liberación de la hija del Presidente Napoleón Duarte, retenida por la guerrilla, así como de 22 presos políticos. Desde su último retorno a El Salvador intenta actuar en pro de la reconciliación y la paz con justicia.

¹⁸⁹ Ver, Marquínez Argote, Germán, "Ficha biobibliográfica de Ignacio Ellacuría", en *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Bogotá, El Búho, 1994, pp. 145-146.

En 1989 es electo -por decisión unánime del Consejo Superior Universitario- presidente de la Universidad Iberoamericana de Posgrado, que integra a 80 de las instituciones educativas más prestigiadas de España y América Latina. Ese mismo año recibe en Barcelona el Premio Internacional Alfonso Comín, otorgado a la UCA por la denuncia de situaciones límite e injustas en El Salvador y Centroamérica, y por la búsqueda de la verdad y la justicia. A su regreso a El Salvador, el jueves 16 de noviembre a las 02:30 horas es asesinado junto con cinco jesuitas y dos mujeres del servicio doméstico por una unidad de comandos del Batallón "Atlatl", grupo elite del Ejército Nacional Salvadoreño.¹⁹⁰

Entre sus obras publicadas se encuentran: *Teología política*, (1973); *Conversión de la Iglesia al reino de Dios*, (1984); *Ignacio Ellacuría, teólogo mártir por la liberación del pueblo* [Tamayo-Acosta, editor], (1990); *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, [editor], (1990); *Filosofía de la realidad histórica*, (1991); *Veinte años de historia en El Salvador 1969-1989*, (1991); *Escritos políticos*, [3 tomos], (1991); *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, (1994); *Escritos filosóficos*. [3 tomos], (1996), (1999) y (2001); *Fe y justicia*, (1999). *Escritos universitarios*, (1999); *Escritos teológicos*, [4 tomos], (2000) y (2002). Y más de una treintena de artículos publicados en revistas especializadas y obras colectivas.¹⁹¹

¹⁹⁰ Ver, Flores, Victor, "El pensamiento político de Ignacio Ellacuría", en Arroyo, Jesús, Ellacuría, Ignacio y otros, *Universidad y cambio social. (Los jesuitas en El Salvador)*, México, Magna Terra, 1990, pp. 7-44.

¹⁹¹ Ver, Samour, Héctor, *Voluntad de liberación...*, pp. 419-425.

I. "UTOPIA Y PROFETISMO"

Para los fines de este trabajo nos basamos únicamente en un breve pero denso ensayo titulado "Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica".¹⁹²

Por partida doble su propuesta resulta de suma importancia para nuestro trabajo. Por un lado, Ellacuría elabora una síntesis analítica de lo utópico en el pensamiento teológico de liberación. Por otro lado, a partir de su análisis elabora una propuesta utópica de realización concreta desde la perspectiva de su confesión cristiana y su compromiso con la liberación de los oprimidos. Con este trabajo Ellacuría realiza una de las elaboraciones más notables del planteamiento de la utopía en la Teología de la Liberación y, sin duda, una aportación destacable al pensamiento utópico mismo.

Ignacio Ellacuría supone la existencia de una "utopía cristiana" que para ser tal, debe concretarse en términos histórico-sociales. Esta utopía estaría en relación con lo que llama "el reino de Dios", el cual también debe "historizarse" por la mediación de una "utopía concreta". Para el autor, la historización del reino de Dios se produce en dos vertientes: la personal y la socio-política. La adecuada relación de lo que llama utopía cristiana y reino de Dios con lo histórico-social sería la condición de posibilidad de esta concreción, pues la utopía cristiana es generadora de acciones personales y realizaciones colectivas, unas y otras históricas, y, sin embargo -desde el punto de vista de la fe-, tendientes por aproximación al reino de Dios.¹⁹³

¹⁹² *Revista Latinoamericana de Teología*, Número 17, San Salvador, 1989, pp. 141-184. Para este trabajo utilizamos la edición publicada bajo el título de "utopía y Profetismo" en *Mysteryum Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, tomo I, segunda edición, Madrid, Sígueme, 1994, pp. 393-442.

¹⁹³ Ver, Ellacuría, "Utopía y profetismo", P. 397.

Esta compleja relación es posible por la utopía, pero nunca disociada de otro elemento -fundamental en la propuesta de Ellacuría-: el profetismo; éste se sitúa como parte constitutiva de lo utópico, en tanto condición necesaria para evitar que la utopía desemboque en evasiones y desviaciones de la realidad.

Ellacuría considera que América Latina constituye un lugar privilegiado para el profetismo (como denuncia radical de la injusticia), y para la utopía (como búsqueda de realización de la justicia). Sin embargo, reconoce que cualquier realización histórica no puede ser completamente satisfactoria, pues en la constitución personal del individuo y en la estructura social prima todavía el anti-profetismo y las anti-utopías.

Sobre estas consideraciones nuestro autor estima que la noción de humanidad que busca imponer el capitalismo de los países desarrollados no puede ser aceptable, ni ética, ni fácticamente, pues además de estar basada en la insolidaridad, el miedo, el dominio y el vacío interior, es materialmente imposible e insostenible. Para que un proyecto sea aceptable debe ser universalizable, es decir, extensible a toda la humanidad, sin exclusión alguna.

La propuesta teórico-práctica de Ignacio Ellacuría parte de la demostración de la interrelación en la realidad histórica de la utopía y el profetismo, continúa con la ubicación del lugar histórico, es decir, de las coordenadas "geo-socio-temporales" en donde utopía y profetismo pueden interactuar realista y fecundamente. Posteriormente describe la manera en que el profetismo utópico tiende hacia la libertad y la humanización, por medio de un proceso histórico de liberación. Finalmente hace explícita su propuesta utópica mediante la posible concreción de tres aspectos fundamentales: un ser humano nuevo, una nueva tierra y un nuevo cielo.

A. UNIDAD UTOPIA-PROFETISMO

Como ya anticipamos, para Ellacuría utopía y profetismo no pueden darse por separado, a riesgo de perder su efectividad histórica como fuerzas liberadoras y convertirse en escape idealista de personas y pueblos. Por lo tanto, la primer nota que debe destacarse del pensamiento utópico del autor es que no peca de ingenuo, sino todo lo contrario, respecto al peligro en se cae que con frecuencia al perder de vista la adecuada relación entre la propuesta utópica en sí y la constatación con la realidad histórica.

Pero la reflexión de Ellacuría parte, se centra y se desarrolla a partir de su fe; por ello, cuando habla de utopía se refiere a la utopía cristiana, pero haciendo siempre explícita la necesidad de relacionar ésta con la realidad histórica. A decir de nuestro autor, "no se conoce de antemano y menos *a priori* cuál puede ser la concreción histórica de la utopía cristiana, y sólo una utopía cristiana concreta es operativa para la historización del reino de Dios."¹⁹⁴

A partir de esta afirmación Ellacuría desarrolla, explica y justifica su propuesta de apreciación y valoración de la utopía en la praxis y en el discurso de la Teología de la Liberación y la realidad histórica.

Esta utopía, contiene ciertas notas a considerar. Por un lado su concreción histórica es, por necesidad, no sólo cambiante, sino incluso completamente abierta, de acuerdo al tiempo y al lugar. Por otro lado, se dice que es también general y universal, en cuanto apunta a un futuro universal que debe concretarse para aproximarse al reino de Dios. Es decir, la concreción de la utopía es lo que va

¹⁹⁴ Ellacuría, "Utopía y profetismo", p. 394.

historizando el reino de Dios "tanto en el corazón del hombre como en las estructuras, sin las que ese corazón no puede vivir".¹⁹⁵

Llegado a este punto, el teólogo salvadoreño se pregunta ¿cómo lograr mejor la concreción de la utopía? O, según nuestra interpretación: ¿cómo transitar de la utopía a lo utópico operante en la historia? Ellacuría responde introduciendo el concepto de profetismo. Por tal entiende "la contrastación crítica del anuncio de la plenitud del reino de Dios con una situación histórica determinada".¹⁹⁶

Para Ellacuría, la utopía sólo puede ser construida desde el profetismo, pues sin su ejercicio no es posible llegar ni teórica ni prácticamente a la concreción de la utopía. Ellacuría nos dice que, en cierto sentido, pueden equipararse utopía cristiana y reino de Dios, y que la plenitud del reino, sin identificarse con ningún proyecto personal o estructural, ni con ningún proceso determinado, está en relación con ellos. El teólogo, de acuerdo a su confesión e inteligencia de su fe, afirma: "el reino de Dios es, en definitiva, una historia trascendente o una trascendencia histórica".¹⁹⁷

La importancia de la unidad utopía-profetismo en la propuesta de Ellacuría radica, por un lado, en lo que puede llegar a considerarse como "plenitud" dentro del proyecto utópico, y, por otro lado, en la "contrastación crítica" entre esa plenitud y una situación histórica determinada.

Esa plenitud del reino de Dios, la cual implica que se tenga en cuenta todo el reino de Dios y toda la proyección del reino de Dios, debe contrastarse con una determinada situación histórica. Si el reino, por ejemplo, anuncia la plenitud de la vida y el rechazo de

¹⁹⁵ Ellacuría, "Utopía y profetismo", p. 395.

¹⁹⁶ Ellacuría, "Utopía y profetismo", p. 396.

¹⁹⁷ Ver, Ellacuría, "Utopía y profetismo", pp. 395 y 396.

la muerte, y la situación histórica de los hombres y las estructuras es el reino de la muerte y la negación de la vida, el contraste es manifiesto [...] Es así como el profetismo que se inicia con esta contrastación, está en condiciones de preanunciar el futuro e ir hacia él.¹⁹⁸

La unidad utopía-profetismo opera de "modo dialéctico" pues implica la superación de los límites de una situación histórica determinada perfilando un futuro deseado, cada vez más acorde con ese futuro esperado. Al mismo tiempo, el futuro deseado y esperado, como superación del presente, empuja para ir superando los límites de la situación histórica. Por ello, para el autor, el profetismo es un elemento indispensable para evitar que la utopía se convierta en evasión abstracta de la realidad y del compromiso histórico.

En este punto Ellacuría utiliza un concepto de su mentor Zubiri. Nos explica que la realidad histórica, como algo dado, requiere ser "actualizado", que en el sentido zubiriano significa dar realidad actual a lo que formalmente es tan sólo una posibilidad histórica y que, como tal, puede ser optada o no, realizada o rechazada en un presente histórico, y por sujetos históricos también. Así, queda de manifiesto que lo utópico contiene en sí una paradoja, pues tiene ciertamente el carácter de irrealizable de una vez por todas, pero al mismo tiempo implica el carácter de realizable por aproximación, o asintóticamente como dice nuestro autor.¹⁹⁹

Este proceso de aproximación permanente implica el uso de mediaciones tanto teóricas como prácticas. El profetismo retoma y

¹⁹⁸ Ellacuría, "Utopía y profetismo", pp. 396 y 397.

¹⁹⁹ La definición del *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua* en su 22ª edición del término "asintótico", es por demás ilustrativa de lo que entiende Ellacuría por utopía, en el sentido de lo utópico operante en la historia. "Adj. Geom. Dicho de una curva: Que se acerca de continuo a una recta o a otra curva sin llegar nunca a tocarla".

expresa la interpelación "histórico-trascendente" que hace presente la utopía ya dada y la contrasta con el presente. De este modo se co-implican profetismo y utopía, "historia y trascendencia". "Ambos son históricos y ambos son trascendentes, pero ninguno de ellos llega a ser lo que ha de ser si no es en relación con el otro".²⁰⁰

B. LUGAR HISTÓRICO O COORDENADAS GEO-SOCIO-TEMPORALES DE LA UTOPIA Y EL PROFETISMO

Para el teólogo vasco-salvadoreño la adecuada conjunción de utopía y profetismo, para que sea realista y fecunda, es necesario que se sitúe en las coordenadas "geo-socio-temporales" adecuadas. Incluso, afirma que existen lugares históricos más propicios que otros para el surgimiento de la utopía y el profetismo. Y va más allá.

Se dice que en las culturas envejecidas no hay lugar para el profetismo y la utopía, sino para el pragmatismo y el egoísmo, para la verificación contable de resultados; en el mejor de los casos para la institucionalización, legalización y ritualización del espíritu que renueva todas las cosas[...], quedan, sin embargo, lugares donde la esperanza no es, sin más, la sumatoria cínica de cálculos pragmáticos sino el de esperar y «esperanzar» contra todo juicio dogmático, que cierra el futuro del proyecto y de la lucha.²⁰¹

Ignacio Ellacuría -de manera categórica- afirma en este texto que es América Latina un lugar privilegiado de utopía y profetismo. Para no traicionar la propuesta de nuestro autor es necesario comprender y analizar esta afirmación de acuerdo al contexto histórico en que dicha afirmación es pronunciada. De acuerdo a ello, son para el autor los movimientos revolucionarios y la propia Teología de la Liberación dos acontecimientos que permiten

²⁰⁰ Ellacuría, "Utopía y profetismo", p. 399.

²⁰¹ Ellacuría, I., "Utopía y profetismo", pp. 393 y 394.

historizar las relaciones teóricas entre utopía y profetismo, así como también permiten trazar "los rasgos generales" de un futuro utópico universalizable mediante la praxis del profetismo histórico. En este sentido, Ellacuría conceptualiza a América Latina en tanto realidad, realizaciones y pseudoutopías.

1. Realidad

Ignacio Ellacuría elabora un diagnóstico sobre la realidad de Latinoamérica. La caracteriza como una región maltratada desde la conquista por la cristiandad española y hasta la actualidad, y utilizando a los profetas del Antiguo testamento Isaías y Oseas menciona: "Sin perder su corazón humano, tiene, sin embargo, su rostro desfigurado, casi irreconocible como humano, si no es lo que tiene de dolor y de trágico; además, casi ha perdido su misma condición de pueblo".²⁰²

Con independencia de toda interpretación, la región padece desde hace largo tiempo un estado de miseria, injusticia, opresión y explotación impuesto a la mayoría de sus habitantes. Esta condición -coincidente con otras regiones del mundo, casi con todas- configura una realidad objetiva, que en lugar de aniquilar lo que "reste de humano", ha contribuido a la emergencia de una conciencia crítica de la propia situación, una protesta muy activa y una fuerte voluntad de liberación, lo cual permite el ejercicio de un profetismo tanto teórico como práctico.

2. Realizaciones

Para Ellacuría, los incesantes movimientos revolucionarios - que se suscitaban en los años setenta y ochenta del siglo anterior- en el ámbito político, así como la Teología de la Liberación, entendida en sentido amplio como movimiento socio-político,

²⁰² Ellacuría, I., "Utopía y profetismo", p. 400.

cultural y religioso, constituyen realizaciones no totalmente realizadas, pero sí en potencia, de ejemplos teórico-prácticos que desde la utopía y el profetismo pretenden incidir en la realidad histórica latinoamericana y mundial.²⁰³

Estas realizaciones van siendo esfuerzos colectivos de construcción de futuro, que condenan y rechazan el pasado y el presente del orden mundial, porque el mismo demuestra no sólo su imposibilidad sino también su indeseabilidad, en cuanto no es posible su universalización y conlleva en sí miseria e injusticia.

Por ello, para nuestro autor las realizaciones utópico-proféticas de Latinoamérica son movimientos históricos que no buscan imitar ni repetir, sino construir, tanto en lo objetivo como en lo subjetivo, "un orden distinto que permita una vida humana".²⁰⁴

3. Pseudo-utopías

El teólogo vasco-salvadorense no es ingenuo ni idealiza las posibilidades y potencialidades utópico-proféticas de la región latinoamericana. En todo caso alerta y critica los proyectos y realizaciones que bajo un sustrato presumiblemente profético-utópico, en realidad no son tales.

En primer lugar llama la atención acerca de cómo las situaciones negativas que ocurren en la región no se padecen sólo de manera pasiva, sino también se producen y reproducen en cuanto sujeto activo. Un adecuado profetismo no puede restringirse a la explicación únicamente por factores exógenos a riesgo de conducir a un diagnóstico parcial y errado de la realidad y, en consecuencia, a la implantación de proyectos pseudo-utópicos.

²⁰³ Ver, Ellacuría, I., p.400.

²⁰⁴ Ellacuría, I., pp. 400 y 401.

No es acertado echar la culpa de todos los males latinoamericanos a los otros, porque tal exculpación legitima o encubre comportamientos y acciones del todo condenables, ya que los sistemas, los procesos, los dirigentes, no por ser dependientes, dejan de asumir y aun potenciar los males de su dependencia.²⁰⁵

De acuerdo con Ellacuría esto ocurre en América Latina con las pseudo-utopías del capitalismo, pero también del socialismo, que, en mayor medida en el primer caso, configuran la realidad y la sociedad de nuestros pueblos. Por ello los modelos económicos, políticos, sociales y culturales del capitalismo se agravan en la región, precisamente por su condición de sociedades dependientes y periféricas de los centros capitalistas.

Con respecto al socialismo, advierte que aún cuando se están intentando reformas del socialismo (real), en ningún lugar (Cuba y Nicaragua) se vive la opción preferencial por los pobres, ni se ha superado la dinámica del capital, y mucho menos se ha encontrado el modo de hacer que el pobre, el pueblo dominado y oprimido se constituya en sujeto primario de los procesos de reforma y cambio ensayados. Severa crítica lanza el teólogo a procesos que por aquellos días representaban en buena medida una de las principales fuentes de esperanza para toda la región.

Aún con estos rasgos negativos, que para Ellacuría no es lícito desconocer u ocultar, considera de enorme importancia el florecimiento y la emergencia de la utopía y el profetismo que ponen a los pueblos de la región en posición de vanguardia, lo cual, afirma, no puede observarse desde un lugar abstracto ni, cuanto menos, desde la perspectiva de las estructuras del poder prevaleciente.²⁰⁶

²⁰⁵ Ellacuría, I. pp. 401 y 402.

²⁰⁶ Ver, Ellacuría, I., pp. 401 y 402.

C. PROFETISMO UTÓPICO Y PROCESO HISTÓRICO DE LIBERACIÓN

Este punto es fundamental en la propuesta de Ellacuría pues hace explícito cómo desde la mirada de un auténtico profetismo utópico no es posible, a menos que se haga con descuido, presuponer que la utopía es algo fuera de todo lugar y tiempo histórico, sino todo lo contrario. Ignacio Ellacuría afirma que no es posible salir de la historicidad de lugar y tiempo, pero tampoco es inevitable quedarse irremisiblemente dentro de los límites de ese lugar y ese tiempo. En todo caso el profetismo utópico se inserta de modo dialéctico en el proceso histórico que se pretende sea de liberación desde la incidencia misma de los sujetos insertos en él.

Con este fin, Ellacuría parte de la denuncia profética radical para ir preannunciando el sentido o rumbo del proceso histórico de liberación que, al final de su propuesta, se relaciona con lo propiamente utópico.

1. Denuncia Profética radical

Para nuestro autor, no hay denuncia profética más radical que la realidad de América Latina la cual es denuncia profética del orden internacional, de las confrontaciones Norte-Sur y Este-Oeste, así como de las actitudes, comportamientos y expectativas promovidas por las vanguardias culturales y los modelos propuestos de libertad y humanidad.²⁰⁷

Ellacuría es un crítico honesto y audaz; introduce en esta parte de su propuesta una denuncia-crítica en cuanto a las

²⁰⁷ Es necesario recordar que nuestro autor elabora su propuesta con anterioridad a la crisis y caída del "socialismo real" y que en ese contexto la discusión-confrontación capitalismo-socialismo estaba a la orden del día. A pesar de ello, consideramos que los planteamientos y críticas que elabora el autor conservan plena vigencia en tanto que las situaciones de opresión y miseria denunciadas por él no sólo no han sido superadas sino incluso se han profundizado.

confrontaciones en las relaciones Norte-Sur y Este-Oeste. Las consecuencias de estas confrontaciones resultan en que la mayoría de los países del mundo se ven sometidos a un proceso sistemático de dependencia, empobrecimiento y pérdida de identidad. En el proceso de sometimiento participan países tanto socialistas como capitalistas. Y sin desconocer los aportes positivos que unos y otros aportan a la humanidad, la denuncia radical se centra en la "forma imperialista" en que conducen sus relaciones internacionales.²⁰⁸

Siguiendo la ruta de la teoría de la dependencia, ejemplifica el tipo de relaciones denunciadas con el fenómeno de la deuda externa, el modo como se exige su pago, la imposibilidad de cumplimentar éste último y la consecuente dependencia, empobrecimiento y subordinación de los países pobres frente a los países ricos y poderosos.

De la misma manera el autor denuncia la "malicia intrínseca del capitalismo" y "la mentira ideológica" de apariencia democrática, que la acompaña, la legitima y encubre.

¿Por qué razón el profetismo utópico latinoamericano denuncia señaladamente el sistema capitalista y muy poco el socialista? La respuesta, de acuerdo a Ellacuría, radica en que desde la realidad histórica latinoamericana los males presentes se relacionan más con el capitalismo que con el socialismo. Y aunque presentes en donde el socialismo opera, o al cual se aspira, como en los movimientos revolucionarios, no tiene punto de comparación en cuanto a prolongación, extensión y gravedad con los males que propala el sistema capitalista en nuestra región.

²⁰⁸ Ver, Ellacuría, I., p. 403.

Afirma nuestro autor que la malicia intrínseca del capitalismo se observa, con toda su crudeza, no tanto en los países ricos, sino en la periferia pobre y explotada.

No se trata tan sólo del problema de la deuda externa [...] sino, sobre todo, de un arrastre casi irresistible hacia una profunda deshumanización, inserta intrínsecamente en los dinanismos reales del sistema capitalista: modos abusivos y/o superficiales y alienantes de buscar la propia seguridad y felicidad por la vía de la acumulación privada, del consumismo y del entretenimiento; sometimiento a las leyes del mercado consumista, promovido propagandísticamente, en todo tipo de actividades, incluso en el terreno cultural; insolidaridad manifiesta del individuo, de la familia, del Estado en contra de los individuos, familias o Estados.²⁰⁹

La denuncia profética radical del capitalismo no se restringe a su aspecto meramente económico, sino que abarca los aspectos social y cultural. Y sólo concibiendo su operación en cuanto totalidad determinante y condicionante es como se aprecia su naturaleza inhumana. "La ferocidad depredatoria se convierte en dinamismo fundamental".

Por otra parte, pero en similar sentido y complementario propósito, opera la ideología de la democracia capitalista como forma única y absoluta de organización política, la cual ha devenido en instrumento de ocultamiento y, en los hechos, de opresión. Y si bien se sustenta -al menos discursivamente- en valores y derechos fundamentales, su función principal radica en ser encubrimiento de la imposición y el autoritarismo del capitalismo. No es casual que en nombre de la democracia occidental y la civilización cristiana (capitalista) se han establecido (y

²⁰⁹ Ellacuría, I., p. 405.

justificado) verdaderos estados terroristas que han perpetrado miles de crímenes de lesa humanidad.

Todavía para nuestro autor hay más razones para denunciar y rechazar el ideal propuesto por el capitalismo. La oferta de "humanización" que promete el capitalismo no es ni universalizable ni humana. En principio, no lo es en cuanto el disfrute de unos pocos se basa en la privación de la mayoría. Y ni siquiera es universalizable materialmente en cuanto no hay los recursos naturales suficientes como para que todos alcancen los niveles de producción y consumo que operan los países llamados desarrollados.

Además de demostrar cómo no es posible universalizar el ideal civilizatorio que promueve el capitalismo, para Ellacuría tampoco es deseable, pues en cuanto a la sociedad, la cultura y de acuerdo a su operatividad y desarrollo, no humaniza, no planifica, ni hace feliz.

Ese estilo de vida está movido por el miedo y la inseguridad, por la vaciedad interior, por la necesidad de dominar para no ser dominado, por la urgencia de exhibir lo que se tiene, ya que no se puede comunicar lo que se es. [...] Implica asimismo un grado máximo de insolidaridad con la mayor parte de los seres humanos y de los pueblos del mundo, especialmente con los más necesitados.²¹⁰

Dedica también un apartado a la denuncia profética radical de la Iglesia institucional, la cual en su estructura misma y en su comportamiento tolera la situación de injusticia y violencia que prevalece en América Latina. Menciona cómo la misma se muestra más preocupada por resguardar sus intereses e instituciones, que por los pobres y oprimidos del Reino. Desde esta posición la Iglesia condena el marxismo, pero tolera el capitalismo, e incluso el imperialismo. De esta manera está mayormente abocada a predicar la

²¹⁰ Ellacuría, I., p. 407.

misericordia que a practicar la justicia. Teme a los males potenciales del socialismo, pero prefiere tolerar los males presentes del capitalismo. Por ello Ellacuría, desde su propuesta teológica, conmina a la Iglesia a emprender una transformación profunda del modo de autoconcebirse, y entender su compromiso y misión en el mundo. Lo cual, como sabemos, no ha ocurrido.²¹¹

2. Denuncia y utopía

Para el teólogo vasco-salvadoreño la denuncia del profetismo va trazando el rumbo que conduce a la utopía. El profetismo implica una negación, un rechazo de la situación determinada, real y concreta que se produce en la historia. Esta negación va generando la afirmación, la proyección y la concreción en la historia de lo que se desea y espera. De esta manera, profetismo y utopía constituyen momentos de una relación dialéctica en que uno y otra tienden a superarse.

En esta parte de la propuesta, el autor menciona algunos puntos relevantes en cuanto a la negación de aspectos concretos de la realidad, con miras a la afirmación del proyecto utópico. Éste último incluye la universalización de cualquier proyecto global, la opción preferencial por los pobres, el impulso de la esperanza, un nuevo comienzo y el profetismo de la liberación.

Si en la actualidad opera un "particularismo reductor" la negación del mismo implicaría un proyecto que sea universalizable. Un proyecto que conlleva un orden y una concepción del mundo, que genera pobreza, que sólo puede sostenerse por la fuerza y que constituye una amenaza de destrucción total (ecológica o nuclear), no puede ser aceptable ni deseable. Un orden sólo favorable a unos

²¹¹ Ver, Ellacuría, I., pp. 407-409.

pocos y desfavorable a casi todos deshumaniza a cada ser humano y a la humanidad entera.

Por ello se requiere del principio de universalización, que de ninguna manera debe entenderse como uniformización o imposición por un centro poderoso, una elite o vanguardias autonombradas. En todo caso significaría un enriquecimiento de las cualidades y potencialidades de cada individuo y cada pueblo. De modo que las diferencias entre unos y otros sean percibidas no como contrapuestas, sino como complementarias, lo cual derivaría en la planificación del todo y las partes de manera simultánea.²¹²

La universalización debiera realizarse a partir de la opción preferencial por los pobres, en tanto que éstos deben dejar de ser sujeto pasivo frente a quienes detentan el poder, para ser sujetos activos preferentes en la historia. Pero cuando Ellacuría dice pobre no se refiere al individuo pasivo que sufre su condición con resignación, casi sin conciencia. Sin negarle importancia -por el simple hecho de serlo- el énfasis recae sobre el pobre activo y organizado, que asume críticamente su situación al tomar conciencia de la injusticia, pero también de sus posibilidades frente a la misma. Para el teólogo, al pasar de sujetos pasivos, resignados y casi in-concientes a sujetos activos, organizados y auto-concientes multiplican su "valor salvífico-histórico" y liberador.²¹³

La utopía universalizable históricamente de la que habla el autor implica que los pobres y las mayorías populares tengan un lugar determinante en la construcción de un nuevo orden histórico que se cimiente en la potenciación y liberación de la vida humana. Como profecía utópica cristiana pretende un hombre radicalmente nuevo y un mundo radicalmente distinto.

²¹² Ver, Ellacuría, I., pp. 409 y 410.

²¹³ Ver, Ellacuría, I., p411.

Ese es el grito utópico nacido de la profecía histórica. La experiencia histórica de la muerte -y no meramente del dolor-, muerte por hambre y miseria o muerte por represión y por distintas formas de violencia, al ser en América latina tan viva y masiva, muestra la enorme necesidad y el valor insustituible de la vida material, en primer lugar, como don primario y fundamental, sobre el que han de radicarse todos los demás, que son desarrollo de ese don primario. Esa vida debe explayarse y plenificarse por crecimiento interno y en relación con la vida de los demás, siempre en busca de más vida y de vida mejor.²¹⁴

Este aspecto es central en el pensamiento de Ellacuría pues se juega la concepción misma de lo que implica el concepto liberación (y de su propia teología, su filosofía y su práctica política y social). Para el teólogo, tanto el profetismo como la utopía se presentan como liberación de y para. La utopía de la libertad se consigue a partir del profetismo para la liberación. El ideal utópico sólo es posible en un proceso de liberación. Por ello, no es la libertad (entendida desde el liberalismo) lo que hace posible la liberación, sino que son los procesos de liberación los que engendran la libertad. Liberación es "*liberación de toda forma de opresión*" y "*liberación para una libertad compartida, que no posibilite o permita formas de dominación*".²¹⁵

Siguiendo la línea de reflexión y análisis a partir del planteamiento de lo "utópico operante en la historia" de Horacio Cerutti, resulta interesante cómo Ellacuría reconoce que la utopía es una dimensión humana e histórica, y que tiene dos modos de manifestarse: uno como escape idealista (que pierde su efectividad

²¹⁴ Ellacuría, I., p. 415.

²¹⁵ Ver, Ellacuría, I., p. 417.

histórica), y otra forma como fuerza liberadora y renovadora y, por lo tanto, operante efectivamente en la historia. Por su puesto, Ellacuría realiza el deslinde respectivo de su propuesta respecto del sentido descalificativo y peyorativo por aludir a lo quimérico, fantasioso, irrealizable o imposible, pero sobre todo porque propende a la evasión de la realidad. Por tanto, centra el meollo de su planteamiento en lo utópico como fuerza renovadora y liberadora.

El autor reconoce que la utopía en su propia formalidad intrínseca puede ser algo fuera de todo lugar y tiempo histórico. Sin embargo, advierte también que subrayar sólo esa característica es no tomar en consideración lo que la utopía es o puede llegar a ser, ya que según su planteamiento no hay posibilidad de salirse de la historicidad de lugar y tiempo, aunque tampoco es inevitable quedarse encerrado en los límites de este lugar y de este tiempo.

Por ello al introducir el profetismo como categoría, hace más fértil y potente su propuesta, pues el profetismo como denuncia crítica radical de una realidad que no cumple con las exigencias que se dibujan en el horizonte de la liberación, se relaciona dialécticamente con la utopía, generando lo que propiamente podríamos denominar utópico. Es lo que Cerutti llama tensión utópica, cualidad que vuelve a la simple utopía en utopía operante en la historia. Para Ellacuría el profetismo vendría a ser el diagnóstico y la utopía el horizonte terapéutico de liberación y realización. Esto es lo que constituye lo utópico en la estructura misma de la propuesta de Ellacuría. La articulación entre los dos momentos: denuncia-anuncio.

Resulta evidente que Ellacuría elabora no sólo un estudio, en el sentido teórico, de lo que es la utopía y las relaciones con otros conceptos y categorías del pensamiento teológico y filosófico, sino también elabora una propuesta utópica en sí, que

apunta a su realización. Así, mediante la puesta en marcha del profetismo como método y la utopía como horizonte, nuestro pensador elabora una propuesta de aproximación con lo utópico en general, y con la utopía cristiana en particular, que nace de la realidad histórica latinoamericana y remite a ella, llevando consigo implicaciones políticas, éticas y epistemológicas de una trascendencia que aún está por valorarse en toda su dimensión desde la filosofía latinoamericana.

CONCLUSIÓN

La Teología de la Liberación Latinoamericana es al mismo tiempo un pensamiento y un movimiento social específicamente latinoamericano que por su fuerza, novedad y originalidad ha tenido distintos grados de influencia e incidencia en casi todas las manifestaciones de la cultura latinoamericana, incluyendo la filosofía, la política, la economía, la literatura y distintas manifestaciones artísticas. Sus propuestas, alcances, desafíos y límites han sido tomados en cuenta por múltiples disciplinas humanísticas y sociales, y su impacto no se ha circunscrito solamente a Latinoamérica, sino también ha resonado en otras regiones del mundo.

Su fuerza y originalidad surgieron principalmente de una práctica social específica; de un trabajo y un compromiso con los oprimidos y los más pobres de nuestro continente. Esto tuvo como consecuencia que este pensamiento teológico se hiciera de una base social de masas, lo cual lo convirtió en un movimiento social cuyas pretensiones iban más allá de lo específicamente teológico y eclesial: contribuir a un cambio estructural que permitiese abolir la injusticia, la desigualdad y la opresión tan lamentablemente características en nuestras sociedades.

La novedad de los planteamientos de La Teología de la Liberación emana del principio de poner en el centro de sus reflexiones a los "pobres", cuyo cuestionamiento o interpelación estriba en su dominación-opresión-explotación y, por lo tanto, de su necesaria liberación. De ahí que propugne una alternativa no capitalista (algunos autores hablan específicamente de alternativa socialista) que tenga como sustento un marco radicalmente

democrático, es decir, ajeno a todo autoritarismo; que implique la participación organizada de las clases populares, reconociéndolas, desde antes de su liberación, como sujeto histórico.

En esta propuesta, los temas específicamente teológicos se articulan con la reflexión filosófica, los ideales democráticos, populares, socialistas, de identidad y de integración, y con la oposición a cualquier forma de dominación, neocolonialismo e imperialismo.

La Teología de la Liberación trasciende la posibilidad de un pensamiento exclusivamente teológico hacia una innovadora propuesta de contenidos multi-inter-disciplinarios, conformando un nuevo pensamiento que incluye derivaciones sociales, políticas, artísticas, culturales, económicas y, por supuesto, filosóficas.

En todas sus vertientes y especificidades se trata de un pensamiento abierto, en búsqueda de nuevos horizontes. Dicho en una frase, es un pensamiento y un movimiento eminentemente utópico, pero utópico operante en la historia, pues para este pensamiento el tema de la "liberación" no es un tema exclusivamente teórico, académico, político o social. Es principalmente una tarea, una praxis que moviliza e implica una rica y fecunda reflexión teórica.

Más allá de los avatares históricos, desde las condiciones que lo hicieron posible, las etapas de mayor esplendor y progresivo agotamiento, hasta la actual etapa de reconstrucción y replanteamiento, consideramos que este pensamiento, al sustentarse en la pura posibilidad de una transformación social, económica, política y cultural radical, sin renunciar a la democracia -entendiendo ésta como participación activa de los sectores o clases populares-, constituye uno de los más fecundos esfuerzos teóricos, que han surgido en Latinoamérica como producto del pensar la realidad crítica y creativamente para transformarla.

La recuperación de sus planteamientos puede contribuir a enriquecer el debate filosófico y político en nuestro contexto actual.

En los últimos años, pese a su negación, se han producido grandes remozamientos ideológicos, principalmente globalizadores de un neo-liberalismo capitalista neo-conservador, que buscan ejercer su influencia y control en todas las actividades del género humano. Sin embargo, las consecuencias de esta globalización pronto han evidenciado que el accionar basado en esta concepción de sistema-mundo crea más problemas de los que dice solucionar, a tal grado que pone en peligro nuestro hábitat natural y el futuro de la especie.

Ante la envergadura de tal problemática, consideramos que la utopía de la Teología de la Liberación aún tiene qué decir y hacer en nuestro Mundo.

En este sentido, y a partir del análisis y descripción de las obras de Ellacuría y Gutiérrez -las cuales nos han servido de ejemplo y pretexto para constatar la presencia de la utopía en la Teología de la Liberación Latinoamericana- podemos apreciar cómo lo utópico ocupa un lugar fundamental en su elaboración teórica-discursiva. Y es de suma importancia señalar el énfasis que ambos autores conceden a la articulación de la vertiente teórica con la práctica.

Sus obras constituyen sendos testimonios que tratan de hacer frente a una realidad compleja y conflictiva que urge no sólo respuestas discursivas, sino tomas de posición y acciones concretas. Lo cual, como podemos constatar implica tensiones no sólo teóricas sino políticas y hasta vitales. Esa complejidad y esa conflictividad, entendidas como "tensiones utópicas", se encuentran

presentes en la estructura argumental de sus propuestas, y surgen como contraparte a la interpelación de la realidad histórica.

Las propuestas de nuestros autores no constituyen fines en sí mismas, sino una opción y un compromiso con la exigencia de justicia. Ésta es una de las características principales de los actores-autores de la teología de la Liberación Latinoamericana, su posicionamiento frente a la realidad histórica. Un esfuerzo conciente y responsable que no elude la conflictividad de la realidad, pretextando objetividad, rigor y erudición, sino con rigor, erudición y el máximo de objetividad posible, incorporar esta dimensión a la reflexión teórica y a la práctica correspondiente.

Las obras someramente analizadas de los dos teólogos muestran originalidad y fecundidad en cuanto fuente de reflexión, que de ninguna manera quedan restringidas únicamente al campo de la teología, sino también a otras disciplinas y áreas de las humanidades y las ciencias sociales, entre ellas la filosofía. Sus planteamientos surgen y remiten a la realidad histórica Latinoamérica. Sin embargo, sus implicaciones políticas, éticas y epistemológicas quedan aún pendientes de valorarse, asumirse y ponerse en diálogo con otros planteamientos, surgidos de otros contextos.

Finalmente queremos dejar constancia de que la Teoría de la Utopía de Horacio Cerutti, la cual ha sido utilizada como marco teórico, nos ha provisto de un eje interpretativo que posibilita apreciar, desde una perspectiva filosófica, la dimensión utópica de la Teología de la Liberación Latinoamericana, así como la incidencia de ésta en su contexto histórico. Contribuye también a la comprensión de la fecundidad y pertinencia teórica y práctica de esta teología, que aún cuando se desarrolla fuera del ámbito estrictamente filosófico, es de importancia para la filosofía y

para el filosofar. Además, el enfoque propuesto nos ha brindado un soporte teórico que permite criticar y desmontar aquellos discursos que han pretendido decretar la extinción del proceso histórico y negar toda posibilidad de transformación de la realidad social, histórica, cultural, política y económica.

Desde nuestra posición, la Teoría de la Utopía muestra su mayor fecundidad y pertinencia, con respecto a la valoración del pensamiento latinoamericano, cuando se relaciona con la característica que más le es propia, y cuando dicha relación se produce, justamente, con la operatividad histórica de la misma: la búsqueda incesante de libertad, o la liberación.

ANEXO I.

SITUACIÓN ACTUAL DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN (1992-2007)²¹⁶

Sin pretender agotar la descripción, el análisis y la discusión del tema del presente apartado, nos parece importante no concluir el trabajo sin dejar de ofrecer algunos puntos y claves que pueden ser utilizados en otro trabajo para desarrollar con amplitud la situación actual de la Teología de la Liberación en nuestros días.

Además, es importante dejar establecido que a pesar de múltiples dificultades -que ya hemos señalado- este movimiento teológico y su pensamiento continúan desarrollándose y practicándose en nuestro contexto histórico, cultural y social, aunque con menor fuerza que en el pasado.

En términos generales se puede afirmar que la Teología de la Liberación en el presente periodo se caracteriza por un afán de redefinición de sus elementos constitutivos y de adaptación de los mismos en el actual contexto socio-histórico de globalización neoliberal. Retomando un planteamiento de Pablo Richard, consideramos que la actuación de la Teología de la Liberación de 1992 a nuestros días, puede agruparse en cuatro grandes tópicos que a continuación describimos.²¹⁷

²¹⁶ Existe un trabajo reciente sobre este tema en particular, lamentablemente ya no pudimos consultarlo para esta investigación, pero no podemos dejar de consignarlo. Díaz Núñez, Luis Gerardo, *La teología de la liberación latinoamericana hoy: el desafío globalizador y posmoderno*, UNAM-CIALC, México, 2009, 389 pp.

²¹⁷ Ver, *Fuerza ética y espiritual...*, pp. 35-42.

I. "RADICALIZACIÓN DE LA OPCIÓN PREFERENCIAL" POR LOS POBRES EN EL CONTEXTO DEL SISTEMA ACTUAL DE ECONOMÍA DE MERCADO

Este punto incluye un fuerte esfuerzo por racionalizar el actual sistema económico-político-social que se conoce como neoliberalismo o simplemente como globalización, para desentrañar su estructura, valores y presupuestos ideológicos que le dan sustento, todo esto con el fin de evidenciar su funcionamiento opuesto a "la vida y la naturaleza", para desde ahí articular una crítica basada en la denuncia de la "absolutización" del mercado.

De acuerdo con estos planteamientos, la Teología de la Liberación ha dirigido su crítica hacia "dos fallas estructurales" del neoliberalismo: "la exclusión de la humanidad" y "la destrucción de la naturaleza". Esto interpela a este pensamiento a ampliar y radicalizar la opción por el pobre como una opción por el "excluido" y, por la construcción de un modelo de sociedad alternativo "sin excluidos" y en armonía con la naturaleza.

Esta ampliación-radicalización de la opción por los pobres, por los excluidos, parte de la denuncia de la "inversión idolátrica" de la racionalidad del sistema que en definitiva considera como sujeto al mercado y a los medios científicos y tecnológicos quienes orientados hacia la eficiencia, la competitividad y la ganancia, se desenvuelven y potencian en contra de la vida misma; como correlato los auténticos sujetos, los seres humanos, son convertidos en objetos, útiles o desechables, según la lógica del sistema.

En este sentido, la opción "radicalizada" por los pobres -por los excluidos, por personas concretas- en el presente periodo de reconstrucción de la Teología de la Liberación deviene en opción contra "la lógica del sistema", fundada en una opción

fundamentalmente ética, que a su vez tiene tres derivaciones principales.

Una como opción por los pobres en general y por los excluidos del sistema en particular, que desde esta perspectiva se valoran como sujetos de construcción de una alternativa posible.

Otra como opción por la defensa de la naturaleza, en tanto "excluida" y agredida por la lógica absoluta de la eficiencia y la ganancia del sistema.

Y una tercera, como opción por el pobre y el excluido más allá de su categorización socio-económica o de clase social, sino también incluyendo las categorías de género, generación, etnia y cultura, diferencia sexual y discapacidad física.

II. ENFASIS EN LA RELACIÓN PRAXIS DE LIBERACIÓN (ACTO PRIMERO)- TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN (ACTO SEGUNDO)

A este respecto la Teología de la Liberación insiste en la praxis de liberación, como acto primero, tanto por su vigencia como por una mayor necesidad. En este sentido, se insiste en la adecuación de "la práctica de liberación" a las nuevas circunstancias.

Particularmente, acerca de las nuevas circunstancias la reflexión se centra en el surgimiento de "nuevos espacios para la praxis de liberación" y el resurgimiento de movimientos sociales y la manifestación de "nuevos sujetos". Partiendo del deterioro del Estado, del desprestigio de la acción política institucionalizada y de la continuada hegemonía del poderío imperial de los Estados Unidos y Europa, se plantea el desplazamiento de la acción hacia el campo de los "nuevos actores", sus movimientos sociales y las

nuevas formas de organización y reconstrucción de la resistencia al neoliberalismo. Esto necesariamente implica un replanteamiento de la acción política y un nuevo enfoque de la politización de la sociedad. A pesar de este replanteamiento necesario, en el caso de la Teología de la Liberación se produce en este nuevo contexto la continuidad de una de sus propuestas centrales: la organización política de la resistencia a partir de los movimientos sociales de la base, "de abajo hacia arriba".²¹⁸

Los actores principales de dicha reconstrucción los "nuevos sujetos" identificados en última instancia por su discriminación y exclusión del sistema actual, pero determinados particularmente por uno o varios tipos de exclusión: clase, etnia, cultura, género, generación, sin-tierra, sin-techo, migrantes, educación, salud, medio ambiente, etc.

En cierto sentido se puede afirmar que este planteamiento ha sido eficaz políticamente, ya que en buena medida los nuevos movimientos sociales se han nutrido por quienes en otro momento fueron seguidores de la Teología de la Liberación. Esto puede apreciarse en la composición y representación de instancias de organización como el Foro Social Mundial y otras similares, y por la incidencia e incluso participación de "cuadros" formados en las Comunidades Eclesiales de Base y en los planteamientos de la Teología de la Liberación en muchos movimientos sociales, por ejemplo, el Movimiento Sin Tierra en Brasil, la CONAIE de Ecuador o el EZLN en México.²¹⁹

²¹⁸ Ver, Levine, Daniel y Mainwaring, Scott, "Religión y protesta popular en América Latina: experiencias contrastantes", en Eckstein, Susan, (coord.) *Poder y protesta popular. Movimientos sociales latinoamericanos*, Siglo XXI, México, 2001, pp. 237-273.

²¹⁹ Ver, Löwy, Michael, "La Teología de la Liberación: Leonardo Boff y Frei Betto", en Tlaxcala la Red de Traductores por la Diversidad Lingüística, 14 de marzo de 2007. <http://www.tlaxcala.es/pp.asp?lg=es&reference=2260>.

Por ello, no nos parece extraño que los teólogos de la liberación aun activos reivindiquen planteamientos como la "reconstrucción del Estado desde abajo", la "construcción de poderes" en lugar de la "toma del poder" y la afirmación o convicción que ya se ha convertido en consigna: "otro mundo es posible".

III. TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN COMO ESPIRITUALIDAD DE LIBERACIÓN

Otro punto que la Teología de la Liberación continúa desarrollando en sus planteamientos contemporáneos, es lo relativo a la relación entre la espiritualidad del oprimido y la acción política desde el punto de vista del creyente inmerso en dicha práctica o, dicho en sus términos, "del encuentro de Dios con los pobres en su práctica de liberación".

Sin embargo, las sociedades latinoamericanas han experimentado en las últimas dos décadas un sensible agotamiento en cuanto al seguimiento y la práctica concreta de los planteamientos de la Iglesia católica -Teología de la Liberación incluida- lo cual ha devenido en un avance importante en términos de secularización de la vida política y social. Lo anterior no quiere decir que el cristianismo católico, como institución de culto y como institución ligada al poder político y económico, no ejerza todavía una muy importante influencia. Pero, en el campo de los movimientos sociales y los nuevos actores, aun cuando puedan permanecer algunas expresiones religiosas, su fuerza, representatividad e importancia es cada vez menor.

De cualquier modo, consideramos importante destacar el planteamiento que hace la Teología de la Liberación en la actualidad de la necesidad de una "espiritualidad" y una ética de

la vida, contraria a la "espiritualidad" y los valores de la pura productividad, la eficacia y la máxima ganancia del sistema. Una espiritualidad de la vida y la solidaridad contra la arrogancia del tener, el acumular y el consumir.

IV. RENOVACIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN COMO MOVIMIENTO PROFÉTICO (DENUNCIA-ANUNCIO)

La Teología de la Liberación contemporánea insiste en la importancia de un "profetismo" en la Iglesia y en la sociedad. Entendiendo por tal, la denuncia de la "racionalidad de muerte" del sistema económico, político y social imperante, y el anuncio y "búsqueda de un mundo alternativo".

En ámbito eclesial se propone un profetismo que denuncie los "pecados" y delitos de un modelo de Iglesia neo-conservador "en crisis", que traicionó la renovación eclesial iniciada con el Vaticano II, profundizada en Latinoamérica en las conferencias de Medellín y Puebla.

El profetismo en el ámbito económico, político y social denuncia la estrategia de dominación y guerra imperialista, destaca la importancia del testimonio y promueve la reconstrucción de la conciencia social, la memoria histórica. Y como correlato, el anuncio de la posibilidad y la esperanza en un mundo diverso y solidario, más justo, más fraterno, más humano y en equilibrio con su ambiente natural. En pocas palabras, se propone el resurgimiento de las utopías o de lo utópico operante en la historia.

A muy grandes rasgos son estos los elementos que continúan desarrollándose y reestructurando el pensamiento teológico de liberación en América Latina, sin embargo no son los únicos. Una cabal investigación sobre el actuar de este pensamiento en los

últimos años deberá incluir otros puntos no menos importantes. Por ejemplo, el papel desempeñado en cuanto a la defensa de los Derechos Humanos y sus respectivas teorización y especialización, temas sin dudas fundamentales, pero que por su extensión dejaremos para un posible trabajo futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 2000, 1206 pp.
- Acosta, Yamandú, "Democratización y utopía nustramericana", en *América Latina: Democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*, Horacio Cerutti y Rodrigo Páez, coordinadores, México, UNAM-Plaza y Valdés, 2003, p. 147-156.
- Azevedo, Marcello de C., "Comunidades Eclesiales de Base", en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysteryum Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, tomo II, segunda edición, Madrid, Trotta, 1994, pp. 247-250.
- Bacon, Francis, *La Nueva Atlántida*, en *Utopías del Renacimiento*, México, FCE, 1995, pp. 235-273.
- Bermúdez, Lilia, Castro Cavalla, *Cristianismo y Revolución en Centroamérica*, México, Centro de Estudios Latinoamericanos-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1980 91 pp.
- Berryman, Phillip, *Teología de la Liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*, México, Siglo XXI, 2ª edición, 1989, 196 pp.
- Boff, Leonardo y Boff, Clodovis, "A Concise History of Liberation Theology", en *Liberation Theology and Land Reform*, en: <http://www.landreform.org-boff2.htm>
- Boff, Leonardo, *Estudios sobre Puebla*, Bogotá, Indo-American Press Service, 1979, 97 pp.

Boff, Leonardo, *Iglesia: carisma y poder: ensayos de ecclesiología militante*, Santander, Sal Terrae, 1982, 262 pp.

Borrat, Hector, "la Iglesia ¿para qué?", en *Iglesia y Sociedad*, Buenos Aires, 1965, n. 12.

Bradford, Marjorie, (madre María Peter), "Carta dirigida a la opinión pública", 11 de enero de 1968, en 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*, Ediciones Sígueme, 1983, p.57.

Bresci, Domingo A. (edit.), *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: documentos para la memoria histórica*, Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco, 1994, 360 pp.

Cabestrero, Teófilo (comp.), *Conversaciones sobre la fe*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 130.

Campanella, Tomaso, *La Imaginaria Ciudad del Sol (Idea de una republica filosófica)*, en *Utopías del Renacimiento*, México, FCE, 1995, p. 141-231.

Cardenal, Ernesto, *Evangelio en Solentiname*, Madrid, Trotta, 2006, 504 pp.

Cardoso, F. H. y Faletto, E. *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*, México, S. XXI, 2002, 213 pp.

Casadont, Steven, "Gustavo Gutiérrez (1928)", en: *Proyecto Ensayo Hispánico*:

<http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/casadont>

Ceruti Guldberg, Horacio "¿Teoría de la utopía?", en *Utopía y nuestra América*, Quito, Abya Yala, 1996, pp. 93-108.

Cerutti Guldberg, Horacio, (director), *Diccionario de filosofía latinoamericana*, México, UAEM, 2000, 383 pp.

Cerutti Guldberg, Horacio, "Concepción de la utopía en la Teología de la Liberación", en Cerutti, Horacio y Mondragón, Carlos (coords.), *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, México, UNAM, 2006, 182 pp.

Cerutti Guldberg, Horacio, "Utopía en la Teología de la Liberación. (Para un acercamiento)", [inédito], 5 pp.

Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la Liberación latinoamericana*, tercera edición, México, FCE, 2006, 527 pp.

Cerutti, Guldberg Horacio, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su "modus operandi"*, México, Miguel Ángel Porrúa-CCyDEL, 2000, 199 pp.

Cerutti, Guldberg Horacio, *Ideología y pensamiento utópico y libertario*, México, UCM, 41 pp.

Concilio Vaticano II, "Gadium et spes", en *Documentos Completos del Vaticano II*, México, Librería Parroquial, 1980, 463 pp.

Concha, Miguel y otros, *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México, Siglo XXI-UNAM*, México 1986, 312 pp.

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, "Documento de Santo Domingo", Santo Domingo, 12 de octubre de 1992. En: <http://multimedios.org/docs/d000420/>

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Bogotá, Ediciones Paulinas, 1969, p. 55.

Congregación para la Doctrina de la Fe, *Libertatis Conscientia. Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*.
<http://multimedios.org/docs/d000291/>

Congregación para la Doctrina de la Fe, *Libertatis Nuntius. Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación"*. <http://multimedios.org/docs/d000256/>

Cueva, Agustín, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1977, 238 pp.

Díaz Núñez, Luis Gerardo, "Gustavo Gutiérrez (1928)" en: Magallón Anaya, Mario (comp.), *Personajes latinoamericanos del siglo XX*, México, UNAM, 2006, pp. 155-164.

Díaz Núñez, Luis Gerardo, *La teología de la liberación latinoamericana hoy: el desafío globalizador y posmoderno*, UNAM-CIALC, México, 2009, 389 pp.

Dos Santos, Theotonio, "La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina", en Jaguaribe, Ferrer, y otros, *La dependencia político-económica de América Latina*, México, Siglo XXI, 1978, pp 147-173.

Dos Santos, Theotonio, *Socialismo o fascismo. El nuevo carácter de la dependencia y el dilema latinoamericano*, México, Edicol, 1978, 341 pp.

Duch, Lluís, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, 1998, 542 pp.

Dussel, Enrique, "Teología de la liberación y marxismo", en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysteryum Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, tomo I, segunda edición, Madrid, Trotta, 1994, pp. 115-144.

- Dussel, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1978, 419 pp.
- Dussel, Enrique, *Teología de la liberación, un panorama de su desarrollo*, México, Potrerillos Edts., 1995, 193 pp.
- Ellacuría, Ignacio, "Utopía y Profetismo" en *Mysteryum Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, tomo I, segunda edición, Madrid, Trotta, 1994, pp. 393-442.
- Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la Realidad Histórica*, Madrid, Trotta, 1991, 478 pp.
- Escurra, Ana María, "El Vaticano y la Teología de la Liberación" en *Pasos* n. 11 (2ª Época), DEI, Mayo 1987, p 10.
- Flores, Victor, "El pensamiento político de Ignacio Ellacuría", en Arroyo, Jesús, Ellacuría, Ignacio y otros, *Universidad y cambio social. (Los jesuitas en El Salvador)*, México, Magna Terra, 1990, pp. 7-44.
- Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992, 475 pp.
- Galeano, Eduardo, *Las palabras andantes*, Madrid, Siglo XXI, 317 pp.
- García Clark, Rubén y Mutsaku, Kande, (coordinadores) *Filosofía, utopía y política. En torno al pensamiento y la obra de Horacio Cerutti Guldberg*, México, UNAM, 2001, 342 pp.
- González Faus, J. I., *La Batalla de Puebla*, Barcelona, Laia, 1980. 275 pp.
- González, Justo, "El cristiano en la historia", (serie de conferencias pronunciadas en la Universidad de Princeton), Puerto Rico, "Boletín del seminario evangélico de Puerto

Rico", N. 2/34,2, en 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*, Ediciones Sígueme, 1983, p.42.

Guevara, Ernesto Che, "El hombre nuevo", en *Che Guevara, Ernesto, El socialismo y el hombre nuevo*, México, Siglo XXI, 1977, 429 pp.

Guevara, Ernesto Che, "El socialismo y el hombre en Cuba", en Zea Leopoldo (comp.) *Fuentes de la cultura Latinoamericana*, tomo I, México, FCE, 1995, pp. 319-333.

Guevara, Ernesto Che, *Che desde la memoria. Los dejo ahora conmigo mismo: el que fui*, Cuba, Ocean Sur, 2007, 305 pp.

Gutiérrez, Gustavo, "Evangelio y praxis de liberación", en Instituto Fe y Secularizad, *Fe cristiana y cambio social en América Latina, Encuentro de El Escorial, 1972*. Sígueme, Salamanca, 1973, 428 pp.

Gutiérrez, Gustavo, "Pobres y opción fundamental", en *Mysteryum Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, tomo I, segunda edición, Madrid, Trotta, 1994, pp. 303-321.

Gutiérrez, Gustavo, "Praxis de liberación: Teología y anuncio", en *Concilium*, 96, 1974, pp. 353- 374.

Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, decimosexta edición, 1999, 352 pp.

Gutiérrez, Gustavo, *Teología desde el reverso de la historia*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1977, 59 pp.

Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* Salamanca, Sígueme, 1982, 292 pp.

Harnecker, Marta, *Estudiantes, cristianos e indígenas en la revolución*, México, Siglo XXI, 1987, 271 pp.

Huxley, Aldous, *Un mundo feliz*, México, Plaza & Janés, 1999, 287 pp.

Jalif de Bertranou, Clara Alicia (compiladora), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico latinoamericano*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2001, 311 pp.

Juan Pablo II, "Carta al Episcopado brasileño", Vaticano, 1986.
http://www.dei-cr.org/mostrar_articulo_pasos.php?especial=0&id=311&pasos_nro=4

Juan Pablo II, "IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Carta del Santo Padre a los obispos diocesanos de América Latina", Vaticano, 10 de noviembre de 1992. <http://multimedios.org/docs/d000420/p000001.htm#0-p0.1>

Levine, Daniel y Mainwaring, Scott, "Religión y protesta popular en América Latina: experiencias contrastantes", en Eckstein, Susan, (coord.) *Poder y protesta popular. Movimientos sociales latinoamericanos*, Siglo XXI, México, 2001, p. 237-273.

Löwy, Michael, "La Teología de la Liberación: Leonardo Boff y Frei Betto", en Tlaxcala la Red de Traductores por la Diversidad Lingüística, 14 de marzo de 2007.
<http://www.tlaxcala.es/pp.asp?lg=es&reference=2260>

Mannheim, Karl, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Aguilar, 1966, 447 pp.

Marini, Ruy M., *Dialéctica de la dependencia*, México, Era, 1979, 101 pp.

Marquínez Argote, Germán, "Ficha biobibliográfica de Ignacio Ellacuría", en *El compromiso político de la filosofía en América Latina*, Bogotá, El Búho, 1994, pp. 145-146.

Martínez Riu, Antoni y Cortés Morató, Jordi, *Diccionario de filosofía en CD-ROM: autores, conceptos, textos*, Barcelona, Herder, 2003.

Marx y Engels, *La ideología alemana*, en *Carlos Marx y Federico Engels. Textos Escogidos*, México, Ocean Sur, 2011, 373 pp.

Marx, Karl, *Contribución a la crítica a la economía política*, (prefacio), en *Carlos Marx y Federico Engels. Textos Escogidos*, México, Ocean Sur, 2011, 373 pp.

Mesters, Carlos, *ABC de la Biblia* Bogotá, Ediciones Paulinas, 1992, 48 pp.
<http://parroquiadelopera.iespana.es/images/textos/abc%20biblia.pdf>

Mora Galiana, José, "Ignacio Ellacuría. Perfil biográfico, pensamiento y praxis histórica", en: Proyecto Ensayo Hispánico, en:
<http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/introd.htm>

Moro, Tomás, *Utopía*, en *Utopías del Renacimiento*, México, FCE, 1995, p. 37-140.

Mues de Schrenk, Laura, "Horacio Cerutti Guldberg (1950)", en Clara Alicia Jalif de Bertranou (compiladora), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2001, pp. 43-52.

Oliveros, Roberto, "Historia de la Teología de la Liberación" en *Mysteryum Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, tomo I, segunda edición, Madrid, Trotta, 1994, pp. 17-50.

Orwell, George, 1984, México, Destino, 1987, 305. pp.

Orwell, George, *Rebelión en la granja*, México, Unidad Editorial, 1999, 127 pp.

Parra, Alberto, "Ministerios Laicales", en *Misteryum Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, tomo II, segunda edición, Madrid, Trotta, 1994, pp. 319-344.

Pérez-Rayón, Nora y Carrillo, Mario, "De la derecha radical a la ultraderecha en el pensamiento social católico" en *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, Roberto Blancarte (compilador), México, FCE, 1996, pp. 112-141.

Rabadán Fernández, Eliseo, *La liberación latinoamericana desde las coordenadas de la filosofía y la teología*, España, Universidad de Oviedo, 1998, 194 pp.

Ramírez Fierro, María del Rayo, "Utopía", en *Diccionario de filosofía Latinoamericana*, Cerutti Guldberg, Horacio, (director), México, UAEM, 2000, pp. 361-363.

Ramírez Fierro, María del Rayo, *Simón Rodríguez y su utopía para América*, México, UNAM, 1994, 134 pp.

Ramírez Fierro, María del Rayo, *Utopología desde Nuestra América*, tesis para obtener el grado de maestra en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM), 2005, 181 pp. [Inédita].

Ratzinger, Joseph, "Sobre una cierta «Liberación»", en *Informe sobre la fe*, Madrid, BAC, 224 pp.
<http://www.conoze.com/doc.php?doc=7258>

Real Academia Española. *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, 22ª edición, 2001.

Restrepo, Javier Darío, *La Revolución de las Sotanas: Golconda 25 años después*, Planeta, Bogotá 1995, 347 pp.

Revista Latinoamericana de Teología, Número 17, San Salvador, 1989, pp. 141-184.

Richard, Pablo, "Desarrollo de la teología en la Iglesia Latinoamericana", en *La Iglesia Latinoamericana de Medellín a Puebla*, CEHILA-CODECAL, Bogotá 1969, pp. 59-76.

Richard, Pablo, "La Iglesia Católica después de Santo Domingo" en *Pasos* n. 42 (2ª Época), DEI, noviembre-diciembre 1992, pp. 2-13.
<http://www.dei-cr.org/uploaded/content/publicacione/819451030.pdf>

Richard, Pablo, "Teología en la Teología de la Liberación", en *Mysteryum Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, tomo I, segunda edición, Madrid, Trotta, 1994, pp. 201-223.

Richard, Pablo, *La Fuerza Espiritual de la palabra de Monseñor Romero*, México, Comité Cristiano de Solidaridad Monseñor Romero, 2005, 52 pp.

Rouquié, Alain, *Guerras y paz en América Central*, México, FCE, 1994, pp. 46-109.

Samour, Héctor, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, San Salvador, UCA, 2002, 448 pp.

Segundo, Juan Luís, *Liberación de la Teología*, Buenos Aires, Lohlé, 1975, 270 pp.

Segundo, Juan Luís, *Teología de la liberación: respuesta al Cardenal Ratzinger*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1985, 195 pp.

Servicios Koinonía, "Martirologio Latinoamericano", en: <http://www.servicioskoinonia.org/martirologio>

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, Cordillera-Sígueme, 1983, 393 pp.