

La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica

MALIK TAHAR CHAOUCH*

Resumen: *Este artículo propone una relectura sociológica de la teología de la liberación desde la perspectiva de campo. El artículo se inicia con una revisión de la bibliografía existente sobre el tema. Ésta plantea que la teología de la liberación fue la expresión de un amplio movimiento social, concebido desde una identidad popular y progresista, puesta en la perspectiva latinoamericana. En ruptura con las teorías existentes, se reconstruye el contexto social de las dinámicas religiosas y de la producción intelectual de la teología de la liberación. Se muestra que fue más bien una teología transnacional, que sus dinámicas fueron dependientes del catolicismo hegemónico y que más que líderes populares, la teología de la liberación promovió un tipo teológico-militante de intelectualismo.*

Abstract: *This article proposes a sociological re-interpretation of liberation theology from a field perspective. The article begins with a review of the existing literature on the subject. It suggests that liberation theology was the expression of a broad social movement, conceived of a popular and progressive identity, placed within a Latin American perspective. Breaking away from existing theories, it reconstructs the social context of religious dynamics and the intellectual production of liberation theology. It shows that it was more of a transnational theology, that its dynamics were dependent on hegemonic Catholicism and that rather than popular leaders, liberation theology promoted a militant, theological type of intellectualism.*

Palabras clave: teología de la liberación, cristianismo contemporáneo, catolicismo latinoamericano, religión y política, teoría de los campos.

Key words: Liberation theology, contemporary Christianity, Latin American Catholicism, religion and politics, field theory.

INTRODUCCIÓN

El tema de la teología de la liberación en América latina ha sido ampliamente tratado. La extraordinaria explosión de discursos que suscitó en el pasado provoca la sensación de que ya todo se ha dicho. El silencio, no menos espectacular, que le sucedió, parece dar

* Doctor en Estudios de las Sociedades Latinoamericanas del Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine (IHEAL) Sorbonne Nouvelle, París 3. Temas de investigación: religión y política, procesos sociopolíticos latinoamericanos y sociología política.

testimonio del fin de su actualidad. Esas dos impresiones son engañosas. A pesar de la abundancia de textos que le fueron dedicados, quedó el vacío de un acercamiento sociológico verdaderamente distanciado de esa expresión del cristianismo contemporáneo. La mayoría de los textos existentes sobre el tema quedaron confinados en la apología militante, la hostilidad polémica y la fascinación especulativa. Por otro lado, si bien la teología de la liberación, como tal, no está ya en el centro del debate teológico y de la actualidad religiosa, participó de un tipo de activismo, cuyas ideas y dinámicas tienen todavía impacto. Por esas razones, la renovación de la interpretación del fenómeno constituye un aporte útil para la sociología de las religiones y, en particular, para el análisis de las relaciones entre religión y política en América latina.

En este artículo se realizará, en primer lugar, un balance crítico de las interpretaciones anteriores de la teología de la liberación. En segundo lugar, se definirá un nuevo marco de análisis del fenómeno desde la perspectiva de campo social. Se romperá así con los acercamientos unilaterales que la habían definido como la expresión de un amplio movimiento social. En tercer lugar, se extraerán las consecuencias de ese nuevo acercamiento sociológico para su interpretación. Desde ese punto de vista, más que una teología “popular” y “progresista” en una “perspectiva latinoamericana”, la teología de la liberación aparece como una teología transnacional, constitutiva de un tipo religioso e intelectual específico. Este último definió una relación ambivalente con el poder eclesial constituido y su ideología, así como una relación paradójica con el sujeto popular que, se suponía, fundamentaba su reflexión.

UNA TEOLOGÍA POPULAR Y PROGRESISTA EN LA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA

La controversia provocada por la aparición de la teología de la liberación se explicó por la radicalidad de su opción en favor del cambio social. El radicalismo de la opción fue considerado por sus enemigos como una “desviación ideológica” de la doctrina social católica (Bigo, 1990). Si bien no perdió la originalidad de su punto de vista teológico y religioso, tal

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México. Dirección: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (ICSHu), Carretera Pachuca-Actopan, km 4, Pachuca, Hidalgo. Teléfono: (771) 1 28 42 05. Fax: (771) 7 17 20 00 ext. 5208. Correo electrónico: taharchaouch@yahoo.fr.

opción no se puede explicar fuera del contexto latinoamericano de los años sesenta del siglo pasado. Este último estuvo marcado por la revolución cubana y la efervescencia regional de movimientos revolucionarios y marxistas. En ese contexto, la teología de la liberación identificó la lucha contra la pobreza y el subdesarrollo con la lucha antiimperialista y anticapitalista. Se trataba de superar las causas estructurales de la injusticia social, tal como las objetivaban las ciencias sociales.

El acercamiento entre sectores cristianos y marxistas despertó también entusiasmos. Por fin parecía haberse superado la contradicción histórica y filosófica entre ambos. Más allá de su reflexión intelectual, la teología de la liberación interesaba por ser la expresión del compromiso revolucionario de clérigos y militantes católicos en el terreno de la acción colectiva. Como lo afirmó el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, en su obra fundadora de 1971, la teología de la liberación no pretendió tanto proponer un nuevo tema para la reflexión teológica, sino más bien una “nueva manera de hacer teología”, como: “reflexión crítica sobre la praxis histórica” (Gutiérrez, 1971:33).

Lo anterior justificó que se la percibiera como la expresión de un amplio movimiento social, y como un tipo progresista y popular de cristianismo, producto de la actualidad latinoamericana. Su dimensión popular era entendida como el resultado del trabajo de concientización realizado en los barrios y medios populares. Los “pobres” concientizados, inspirados por su fe religiosa, eran vistos como los actores de su propia liberación. Es así como la teología de la liberación pretendió ser “la voz de los pobres”. Su dimensión progresista se desprendía de su promoción de cambio social y de su proyecto de renovación de la Iglesia católica desde sus bases locales y laicas. Se oponía en particular a la estructura vertical del poder eclesial y al conservadurismo de su doctrina. Finalmente, se trataba de una teología “en perspectiva latinoamericana” que se definía desde las experiencias sociales e históricas de América latina y pretendía encarnar las enseñanzas del Concilio Vaticano II en una realidad de violencia social y política.

No se puede negar la presencia de la teología de la liberación en el terreno sociopolítico de la acción colectiva, ni tampoco sus contribuciones a la formación de movimientos sociales. No obstante, cada una de esas interpretaciones ocultó sus ambivalencias y resultó ser demasiado unilateral. Fue el discurso de los actores, pero también de los observadores; la literatura sobre el tema las asumió y las difundió sin cuestionarlas.

LA LITERATURA MILITANTE

La mayor parte de los textos sobre la teología de la liberación fue producida por los propios medios de la misma; por tanto, no es sorprendente constatar en sus contenidos una fiel reproducción de su discurso de justificación. Y si bien sus autores eran actores de aquélla, pretendieron también dar una explicación objetiva del fenómeno con una finalidad comprensiva y, en apariencia, no militante.

La contribución del jesuita mexicano Luis del Valle a una obra colectiva sobre el pensamiento social de los católicos mexicanos y el artículo del dominico mexicano Miguel Concha para el diccionario político, coordinado por Norberto Bobbio, fueron escritos con una aparente preocupación de explicación académica (Del Valle, 1996; Concha, 1997), no obstante, no superaban los lugares comunes de la argumentación teológico-militante. Luis del Valle definía la teología de la liberación como: “la que ha hecho un pueblo creyente y oprimido” (Del Valle, 1996:233); le asociaba “los esfuerzos y luchas de los cristianos por la liberación de toda clase de opresiones que se dan en la historia” (p. 238). Miguel Concha distinguía tres niveles: el nivel popular, que percibía como el más fundamental; el nivel pastoral, entonces el más estratégico, según él; y el nivel profesional de la reflexión teológica, orgánicamente articulado con los dos otros. Concluía.

En síntesis, la teología de la liberación es una reflexión que, a partir de la praxis y dentro del ingente esfuerzo de los pobres, junto con sus aliados, busca en la fe cristiana y en el Evangelio de Jesucristo la inspiración para el compromiso contra la pobreza y en pro de la liberación integral de todo hombre (Concha, 1977:1558).

El argumento, presente en muchos textos de la teología de la liberación, es siempre el mismo: los teólogos e intelectuales “profesionales” aparecen siempre como los traductores transparentes de las experiencias del cristianismo latinoamericano. El contexto intelectual de producción de la teología de la liberación, como tal, no suscita ninguna interrogación. Esas experiencias, que involucran a clérigos y activistas laicos, son, en última instancia, las del “pueblo” o la de los “pobres” que han encontrado aliados en la Iglesia católica. Tampoco se cuestiona el contexto social y religioso de sus dinámicas. Se postula en un plano muy ideológico y sin ningún análisis preciso de los actores y de los procesos sociales

involucrados, y afirma que el “pueblo” y los “pobres” son los verdaderos “sujetos” de la teología de la liberación.

Otros textos producidos en los mismos medios militantes, como los de Roberto Oliveiros, Samuel Silva Gotay y Philipp Berryman, pueden parecer distintos, en cuanto tratan de identificar actores y contextos históricos con una mayor (si bien relativa) precisión (Oliveiros, 1977; Silva Gotay, 1981; Berryman, 1987), pero el resultado es el mismo: someten, finalmente, el análisis de dichos actores y contextos al prejuicio de las ideas sostenidas por la propia teología de la liberación. Todo se resuelve en una serie de oposiciones simples: Iglesia de los pobres vs. cristiandad; teología latinoamericana vs. teología europea y religión liberadora vs. religión opresora. La conclusión es siempre feliz: se alcanza la “tierra prometida” de un cristianismo que libera.

LA LITERATURA APOLOGÉTICA EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Los textos anteriores, como la teología de la liberación, pretendían integrar el punto de vista de las ciencias sociales, al tiempo que tenían una ambición académica, si bien “alternativa”. Sus orientaciones militantes se justificaban desde la perspectiva de la “praxis” de un pensamiento involucrado con la acción colectiva y la transformación de la realidad. Se buscará posteriormente poner en cuestión la profundidad teórica y práctica de esa “praxis”. Por el momento, basta constatar que la integración del análisis sociológico a esos discursos muy ideologizados fue bastante superficial, en particular cuando trataban de dar cuenta de su propia realidad social. Dentro de textos explicativos producidos en contextos más estrictamente académicos y con una finalidad más propiamente comprensiva, se podía esperar un mayor distanciamiento crítico con el fenómeno. Pero la mayoría de esos textos fueron más ideológicos que “objetivos”.

Desde las ciencias sociales hay que distinguir, en este tema, dos grandes categorías de trabajos. En la primera, los autores retomaron el discurso de los actores, refiriéndose a las dinámicas de las cuales participaban, y utilizaron los términos de “Iglesia popular” e “Iglesia progresista” (Levine y Mainwaring, 1986; Mainwaring y Wilde, 1988; Levine, 1992; Hewitt y Burdick, 2000), si bien todos se referían a un movimiento. En la segunda, se tomó más en serio el análisis sistemático del fenómeno, se utilizó una perspectiva de movimiento social, y se

desplazaron algunos de los aspectos del discurso de los actores, aunque sin romper con él (Smith, 1991; Löwy, 1998; Muro González, 1982, 1991, 1994). En cierto modo, los primeros hablaban, como los teólogos de la liberación, de una “Iglesia en movimiento” y los segundos de un “movimiento de la Iglesia católica”.

En el caso de los primeros, el uso de la palabra “Iglesia” fue utilizado en un contexto supuestamente científico de discurso, aunque ambiguo. El término “Iglesia”, tomado en un sentido tan general y sustantivo, remitía más a un registro teológico del lenguaje que al propio registro de las ciencias sociales, lo cual es un primer indicador de la falta de distancia con el discurso de los actores. Lo anterior se traducía en una misma visión dualista de la realidad social: progresistas vs. conservadores; pueblo vs. opresores. “Iglesia progresista” e “Iglesia popular” referían a las mismas dinámicas sociales, en las cuales sectores de la Iglesia católica luchaban por la justicia social, promocionaban a las comunidades locales y buscaban transformar la institución eclesial y la realidad latinoamericana. La “Iglesia progresista” ponía el énfasis sobre el “progresismo” de la opción tomada por sectores transversales del catolicismo latinoamericano. La “Iglesia popular” lo hacía sobre la participación popular en esas dinámicas, junto con sus aliados. En ningún momento esos atributos —“progresista” y “popular”— se discutían: eran postulados incuestionables. Pero si bien existían elementos para plantearlos, existían también elementos para cuestionarlos. El “progresismo” de la teología de la liberación y su relación con el referente “popular” no estaban exentos de ambivalencias y contradicciones sistemáticamente olvidadas por el análisis.

En este sentido, la segunda categoría de trabajos fue menos simplista. Para el caso mexicano, por ejemplo, Víctor Gabriel Muro rompió explícitamente con ese dualismo. Él no aceptó la oposición habitual entre una Iglesia popular y otra replegada sobre la ideología de la cristiandad; prefirió poner el acento sobre la correlación dinámica entre la movilización de sectores de la sociedad civil y de la Iglesia católica. No se trataba directamente de una “Iglesia de abajo” y “popular”, opuesta a una “Iglesia de arriba” de las elites, sino de la politización de sectores de la Iglesia católica a través de la activación de una oposición social al Estado mexicano. Tampoco se trataba de una estrategia deliberada de la jerarquía católica para recuperar espacios perdidos de participación en contra del Estado, pues la misma jerarquía veía con desconfianza esa politización. Al mismo tiempo que se desarrollaba una sociedad civil de oposición al

Estado mexicano, ocurría de manera convergente una oposición en el interior de la Iglesia católica. La teología de la liberación era una expresión del cambio social.¹

Para analizar el fenómeno en su conjunto, Michael Löwy definió una línea equivalente: para él, la teología de la liberación era la expresión de un movimiento, el “cristianismo liberacionista” (que integraba sectores no católicos), que no había surgido de la “base” de la Iglesia católica hacia su jerarquía, ni de la jerarquía hacia las bases, sino de su periferia hacia su centro (Muro, 1991:65). Subrayaba así la posición periférica de los actores católicos predominantes en el movimiento: los movimientos laicos comprometidos, junto con una parte del clero, en las juventudes estudiantiles y los barrios pobres; los equipos laicos de asesores que trabajaban para las conferencias episcopales nacionales; las órdenes religiosas, y los misioneros extranjeros venidos de Europa y de América del Norte.

Por su parte, Christian Smith sistematizaba aún más el análisis de la teología de la liberación como movimiento social, aplicándole el modelo de análisis de Charles Tilly; sus observaciones eran también más precisas. Se centraba en particular sobre los teólogos de la liberación, como tales, lo cual era adecuado. Por un lado, desde ese punto de vista, la teología de la liberación se definía como la expresión de un amplio movimiento social, mucho más allá del contexto intelectual de su producción. Pero tampoco se podía olvidar el papel central de las ideas y, por tanto, la centralidad de los actores que habían impuesto la identificación entre el movimiento planteado y la teología de la liberación. Las ideas llamaban la atención sobre los actores postulados del movimiento, como por ejemplo: el pueblo, los sacerdotes de los barrios populares y los “militantes de base”. Los que imponían esa identificación eran verdaderamente los actores sociales predominantes. Su observación revelaba, en contradicción con algunas de las afirmaciones de Löwy, la posición más bien central de los primeros teólogos de la liberación en la Iglesia católica. Smith prefería, por cierto, insistir sobre su opción en favor de la finalidad histórica del cambio social, su mentalidad “sociológica”, por ejemplo. Esos actores movilizaban los recursos de la institución en pro de su compromiso social. Sin embargo, el mismo autor mostraba que la mayoría eran clérigos (sacerdotes y/o religiosos), que fungían como asesores de comités eclesiales de alto nivel, cuyo nombre estaba asociado con un gran evento público

¹ Su planteamiento está muy bien sintetizado en un artículo de principios de los años noventa, véase Muro, 1991, pp. 155-174.

(Concilio Vaticano II y Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín), y que habían estudiado en Europa,² pero no extraía ninguna consecuencia de sus propias observaciones.

Desde ese punto de vista, no había diferencia fundamental entre esos trabajos y los anteriores. Si bien renunciaban a las oposiciones simplistas y binarias construidas por estos últimos, llegaban a una conclusión equivalente. La teología de la liberación definía una unidad indiferenciada de movimiento en el terreno práctico de la acción colectiva en favor de la defensa de los derechos y de la “liberación” de las víctimas sociales. Se dejaban de lado sus ambigüedades en el plano de su relación con el poder eclesial y a nivel ideológico; no se profundizaba en el contexto social de su producción intelectual, más bien marcada por un imaginario de clase media que propiamente popular. El análisis pasaba, pues, por encima de los intereses y relaciones sociales de los actores diferenciados realmente involucrados con esa corriente de pensamiento. Se destacaba en una sola dimensión —sus articulaciones con movimientos sociales y políticos— sin tomar en cuenta las lógicas sociales propias de sus dinámicas transnacionales y transcontinentales. Un análisis verdaderamente sociológico no se puede reducir ni a la primera ni a la segunda, y debe buscar un marco más adecuado para dar cuenta de ambas.

LOS ESFUERZOS DE DISTANCIAMIENTO

Algunos trabajos desarrollaron análisis más distanciados del fenómeno. Para el caso de Brasil, David Lehmann y André Corten rompieron, por ejemplo, con los acercamientos en términos de “Iglesia progresista” e “Iglesia popular”. Desde su punto de vista, la teología de la liberación participaba de una cultura militante llamada por ellos “basismo”.

Es así como David Lehmann desmitificó a las comunidades eclesiales de base como expresión popular y sustento de un proyecto eclesial alternativo (Lehmann, 1996). Este sociólogo demostró que esas comunidades no atrajeron a los sectores más marginales de la sociedad brasileña, y contribuyeron menos a la formación de líderes populares que de una capa media de laicos católicos, los cuales hablaban en nombre del pueblo. Por otro lado, señaló su regulación clerical en el nivel diocesano. Supuestamente esas comunidades desafiaban la estructura central y jerarquizada

² Se cita la versión española de 1994, p. 223.

de poder de la Iglesia católica, pero en realidad estaban sometidas a ella. Para él, al contrario, las iglesias pentecostales, acusadas de alejar los medios populares de la defensa de sus verdaderos intereses, formaban realmente líderes religiosos populares. De hecho, ya antes, Daniel Levine, quien enfocaba su análisis desde la perspectiva de “Iglesia popular”, había reconocido que existía una distancia entre el ideal radical de concientización popular de la teología de la liberación y la realidad variada de las prácticas en las comunidades eclesiales de base, muchas veces más tradicionales de lo que se pensaba (Levine, 1990).

En la misma perspectiva comparada, entre la teología de la liberación y las iglesias pentecostales, André Corten centró su análisis sobre el tipo de discurso representado por el basismo dentro de la izquierda brasileña y, en particular, del PT (*Partido dos Trabalhadores*) (Corten, 1995). En primer lugar, sostuvo que la “Iglesia de los pobres” no era un invento de los teólogos de la liberación (pp. 15-44). Existía efectivamente una relación entre el “romanticismo del pobre” en la teología de la liberación y los sectores populares concientizados que se habían reconocido en la “Iglesia de los pobres”. Recordaba en particular que los teólogos de la liberación no fundamentaban sólo su esperanza en el movimiento objetivo de la historia, sino también en la opción de Dios por los pobres. La oposición interna de la teología de la liberación a la Iglesia católica partía precisamente de la idea de que la institución había renunciado a su vocación profética de denuncia de la violencia social y de defensa de los pobres. El marxismo era una mediación central de la teología de la liberación, la cual exigía una ruptura concreta con la estructura social de dominación, pero su visión social tenía también una dimensión religiosa propia del catolicismo.

No obstante, Corten distinguía entre dos “herejías”: una “científica”, la de la “elite teológico-política” transnacionalizada de la teología de la liberación, y la otra popular. Según él, la primera había traicionado la segunda, tratando de conciliarse con el poder eclesial dentro de la Iglesia católica. Esto explicaba el despliegue de la segunda hacia los pentecostales. Más fundamentalmente, Corten vio un contraste de visión del mundo entre el discurso de la base, del cual participaba la teología de la liberación, y el discurso del pobre en las iglesias pentecostales (Corten, 1995: 99-134). Para él, la “base” no refería principalmente a los que se encuentran abajo de la escala social. Se ponía más bien en escena a la gente común, reflejaba una unidad de acción y connotaba la idea de núcleo activo y de participación intensa.

Es así como la “base” era equivalente en el plano microsocioal de lo que era la opinión pública al nivel macrosocioal. Por su valoración de la opinión del sentido común, como toma de conciencia mental, y sobre todo como acción directa, anterior a toda deliberación, el basismo construía el grupo en la unidad. Corten afirmaba entonces que el género “anti-locutorio” del discurso de las asambleas pentecostales tenía un efecto semejante de construcción unitaria del grupo. Esa construcción era injustamente percibida como mistificadora, mientras el “basismo” era necesariamente validado como democrático. Desde esa perspectiva, se ponía en evidencia el antagonismo entre la pasión de la base, como moral política de la clase media, todavía muy marcada por su herencia católica, y la “anti-política del pobre” de las iglesias pentecostales. La primera, racional y flexible, producía, a través del sentido común, un discurso de unidad que no toleraba los grupos que funcionaban socialmente como sectas. La segunda, irracional y rígida, hacía de los pobres y de la gente humilde el sujeto exclusivo de las emociones y, por su lógica cismática, entraba en contradicción con el discurso práctico del sentido común. Por tanto, concluía que, a pesar de la presencia de minorías actuantes del PT y de las iglesias pentecostales en todas las capas de la sociedad brasileña, éstas eran, por su imaginario, mucho más el “partido de los pobres” que el PT.

En esos trabajos, la identidad “popular” de la teología de la liberación era seriamente cuestionada. Otros dieron pasos en favor del cuestionamiento posible de su identidad “progresista” y “latinoamericana”. Es así como en un coloquio organizado en Estrasburgo, en 1999, se expresó por primera vez un interés explícito por su dimensión de redes (Corten, 2001; Sauvage, 2001; Matas, 2001). El acercamiento era todavía muy parcial en su información empírica y poco sistematizado en sus consecuencias sociológicas, pero ya había elementos para ver el fenómeno de otro modo. La teología de la liberación siempre se refería a sus implicaciones sociopolíticas en el contexto territorial de América Latina. Su dimensión de redes obligaba a poner más atención a sus trayectorias transcontinentales entre Europa, América del Norte y América Latina, lo cual desplazaba el énfasis. Asimismo, Ariel Colonomos (2000) dedicó un capítulo a la teología de la liberación en su libro *Iglesias en redes*. El libro hablaba sobre todo de las redes evangélicas, oponiendo las sociabilidades institucionales de las iglesias “históricas”, entre las cuales estaba la católica, a las nuevas sociabilidades más flexibles de las iglesias que funcionaban en redes. Desde su punto de vista, las dinámicas de redes

de la teología de la liberación, transversales a la institución, habían representado un desafío para la estructura vaticana de poder, central y vertical. En realidad, esas redes no tenían tanta autonomía frente a la estructura de poder de la institución, pero sí podían escapar, en el espacio internacional, al control ejercido y a las jerarquías impuestas por ella en el plano territorial, es decir, en el nacional y el local. Lo interesante era, en todo caso, que el desafío representado por la teología de la liberación no era tanto el producto de sus implicaciones locales y nacionales —su encarnación de “Iglesia latinoamericana”—, como sus dinámicas, que desbordaban los referentes territoriales construidos por un discurso, el suyo, muy ideológico.

Finalmente, algunos acercamientos socio-históricos al catolicismo latinoamericano recordaron los trabajos de Emile Poulat (1977) sobre el “catolicismo intransigente”, como catolicismo de oposición a la sociedad moderna y secularizada, y siguieron sus pasos en América latina (Mallimaci, 1988; Blancarte, 1992; Meyer, 2000). Esto obliga a preguntarse si la teología de la liberación fue sencillamente “progresista”, o si fue un subproducto de ese tipo de catolicismo, siempre dividido entre su rechazo inicial de la modernidad y sus adaptaciones sucesivas a ella.

Michael Löwy (1998) mencionó esa posible genealogía, en referencia a los orígenes europeos de la teología de la liberación, definiéndola como la heredera de la desconfianza tradicional del catolicismo por la modernidad y la expresión de la corriente más modernista en el seno de la Iglesia católica. Desde ese punto de vista, planteó de manera muy interesante su relación ambivalente con la modernidad (Löwy, 1998:79-98); sin embargo, no profundizó en ese concepto, prefiriendo concluir que la teología de la liberación, irreducible al anticapitalismo del catolicismo europeo, incluso en su variante de izquierda, era “esencialmente la creación de una nueva cultura religiosa, expresando las condiciones propias de América latina: capitalismo dependiente, pobreza masiva, violencia institucionalizada y religiosidad popular” (p. 49). Es así como la teología de la liberación pudo superar, desde América Latina, la clásica oposición entre tradición y modernidad (p. 79). A esta oposición, se sustituía otra, entre la periferia dominada y el centro imperialista; pero en la medida que se toma distancia con esos argumentos y con el propio discurso de la teología de la liberación, tal originalidad no aparece ya tan absoluta. Existen elementos evidentes de la genealogía “intransigente” del catolicismo contemporáneo en la teología de la liberación, y hay que preguntarse en qué medida se alejó de ella. No se trata de someter su

análisis a un paradigma “eurocentrista” de la sociología de las religiones, sino de reconocer esa filiación y de superar los propios mitos generados por la teología de la liberación sobre su insondable identidad latinoamericana y su valor “progresista” de “ruptura”.

Todas esas observaciones críticas merecen ser tratadas con mayor profundidad, desde un marco más sistemático de reinterpretación del fenómeno.

UN ACERCAMIENTO DESDE LA PERSPECTIVA DE CAMPO SOCIAL

Hay que partir de una contradicción central, latente en todos los discursos apologéticos sobre la teología de la liberación. Por un lado, se afirmó que la teología de la liberación era mucho más que un conjunto de ideas y que era, más fundamentalmente, la expresión de un amplio movimiento. Es así como el significado tomado por el término de “liberación” estaba en el centro de todas las preocupaciones. Por otro lado, se la identificaba con la noción de tal movimiento, sin nunca cuestionar las condiciones sociales de esa identificación entre una “teología” y un movimiento. Se aceptaba que la teología de la liberación era ante todo una “teología”, en la medida que se asumía el contenido de sus planteamientos. Pero se ocultaba la predominancia de los actores religiosos e intelectuales transnacionales que contribuían a esa identificación. Es así como el sentido tomado por la expresión “teología de la liberación”, la cual puede tomar sentidos muy variados y posiblemente rivales, estaba fijado y monopolizado por ellos en nombre del movimiento que representaban. Se ocultaba así la función social de legitimación de la identificación impuesta.

La noción de campo social, tal como la planteó Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1984b; Bourdieu y Wacquant, 1992), permite precisamente dar cuenta de esas estrategias sociales, incorporando a la vez las dinámicas históricas en las cuales los actores están involucrados. Bourdieu definió al campo como un espacio social en el cual los actores luchan por el control de un cierto tipo de capital: el monopolio de la manipulación legítima de los bienes de salvación, según la famosa frase de Max Weber, en el campo religioso (Bourdieu, 1971); la autoridad universitaria como forma institucionalizada de capital cultural en el campo académico (Bourdieu, 1984a); el prestigio intelectual en el campo intelectual, más amplio; la gloria artística en el campo artístico; la potencia militar en el

campo militar; el poder político en el campo político, y el capital económico en el campo económico. La distribución interna del capital determina las condiciones objetivas de la lucha, la cual determina e incorpora la percepción subjetiva de los actores. Estos últimos tratan de modificar o conservar tales condiciones desde sus posiciones respectivas. Es así como las jerarquías se instalan también en el plano simbólico del reconocimiento social. Los actores aceptan “jugar el juego” e interiorizan sus reglas, categorías y censuras específicas, las cuales dan sentido a la lucha. Lo anterior permite a los actores dominantes hacerlas funcionar para obtener ventajas, y hace de los actores subalternos los agentes de su propia dominación. Sin embargo, existe siempre la posibilidad para los segundos de oponerse a la dominación de los primeros; el campo impone regularidades normativas, más allá de la conciencia de los que parecen, a veces, contradecirlas, cuando en realidad las reproducen. Pero es también un espacio de conflicto “historizado”, cuyas relaciones de fuerza se modifican con el tiempo. El campo define un universo singular de sentido y valores que no se puede desligar de las dinámicas y divisiones del conjunto de la sociedad.

En el caso de la teología de la liberación, más que directamente entre actores dominantes y actores subalternos, el conflicto se generó entre una concepción ortodoxa y otra heterodoxa de la misión del cristianismo contemporáneo. La teología de la liberación implicó la constitución de un capital social y simbólico alternativo en el cruce de dinámicas militantes y de los campos religioso e intelectual. En el primero, sus partidarios opusieron la justificación científica y el peso histórico de su compromiso sociopolítico con los “pobres” a las rutinas eclesiales y doctrinarias. En el segundo, los mismos opusieron el carácter comprometido de su conocimiento y el peso social y moral de su justificación religiosa a las regularidades del mundo académico. No obstante, las propias relaciones internas de los medios de la teología de la liberación fueron sobre-determinadas por las mismas rutinas y regularidades sociales e ideológicas, desplazadas pero no superadas. Los actores interesados en el eje socio-teológico de su reflexión eran desde los agentes clericales y religiosos de la Iglesia católica hasta actores intelectuales y activistas que desbordaban las fronteras del mundo católico.

El contexto histórico que posibilitó esa corriente de pensamiento fue marcado por la bipolarización de la guerra fría, la cual debilitó la búsqueda de las “terceras vías”; por el colapso de los proyectos de desarrollo e integración nacional de los estados latinoamericanos, el cual fue

el terreno del desarrollo de movimientos revolucionarios de corte nacionalista y marxista; por una cultura generacional de contestación, en particular en las clases medias y en los medios estudiantiles urbanos; por el viento de cambio que soplaba en la Iglesia católica y, más generalmente, en el cristianismo contemporáneo, tanto en el plano de la reflexión intelectual como en el de su reorientación pastoral.

La teología de la liberación se situó, precisamente, en el cruce de esas dinámicas históricas y de las dinámicas propias de las redes transnacionales del tercermundismo católico. Este último había asumido la “cuestión social” en el contexto del subdesarrollo y se dividió después entre los partidarios de un reformismo desarrollista y los que optaron por el radicalismo del discurso revolucionario de la liberación en los años sesenta del pasado siglo. No obstante, su origen común en el catolicismo intransigente obliga a ir más allá de las apariencias de una oposición simétrica y a sondear los alcances, límites y contradicciones del “progresismo” de la teología de la liberación.

UN PROGRESISMO ENTRE COMILLAS

Para Emile Poulat (1977), el catolicismo intransigente se definió por su rechazo fundador de la modernidad liberal y secular. Se dividió después entre una actitud integrista y un catolicismo de movimiento. La primera, representada por el Syllabus de 1864 y el pontificado de Pío IX, defendió la integridad del rechazo fundador con el fin de reconstruir mejor una totalidad católica. El catolicismo de movimiento, el de la encíclica *Rerum Novarum* de 1891 y del pontificado de León XIII, optó por la adaptación ofensiva a los valores de progreso, sin dejar de querer someterlos a la originalidad de su visión. Se trataba de reconciliar, desde una perspectiva “integralista”, sus ideales comunitarios con la sociedad moderna; y el progreso material con la espiritualidad, en una doble oposición al individualismo y al materialismo. El catolicismo intransigente se singularizó así por la conservación de su exigencia de una vía propiamente cristiana de sociedad, que tomaba figura de tercera vía frente al capitalismo y al socialismo, siempre con “el mismo fondo de rechazo, en nombre de un ideal de sociedad que se adapta, pero no desarma” (Poulat, 1977:127). Para Emile Poulat, “la Acción Católica y todas sus iniciativas contuvieron al catolicismo social, los sindicatos cristianos y la rama prolífica de la Democracia Cristiana, como también todas las

contracorrientes internas que se opusieron a esos desarrollos sucesivos y a su evolución” (p. 103). Le parecía que la hipótesis de las diferencias internas y contradictorias de ese tipo histórico de catolicismo era más explicativa que la oposición entre un catolicismo conservador y un catolicismo de progreso.

Incontestablemente, la teología de la liberación vino de esa tradición antiliberal y anticomunista. Su genealogía intransigente se debe buscar en las redes del tercermundismo católico, inspirado por la “Doctrina Social de la Iglesia”, la cual planteaba un “desarrollo integral”, a la vez económico y espiritual, social y comunitario. Su mayor expresión institucional fue la encíclica *Populorum Progressio* sobre el desarrollo de los pueblos, publicada en 1967, y redactada por el sacerdote dominico francés Louis Lebreton, justo antes de su fallecimiento. Este último había fundado el movimiento Economía y Humanismo que tuvo equipos de trabajo en casi todos los países de Sudamérica y colaboró con gobiernos nacionales y locales, así como con la Comisión Económica para América Latina (CEPAL). El movimiento nació en el contexto del catolicismo social y del sindicalismo cristiano de los años treinta y cuarenta del siglo pasado en Francia y se desplegó en América latina, respondiendo a los desafíos del subdesarrollo.³ Su proyecto básico consistió en reconciliar el humanismo de la doctrina cristiana con las ciencias humanas. Evolucionó así de la utopía de la reconstrucción de una vida comunitaria integral hacia el pragmatismo de la acción económica, sin renunciar nunca a sus ideales originales.

Ese movimiento fue característico de la renovación del catolicismo social hacia los combates por el tercer mundo, así como de la multiplicación de espacios de reflexión social y pastoral situados en esa trayectoria. Es así como los jesuitas fundaron los Centros de Investigación y Acción Social (CIAS) en la mayoría de las capitales y grandes centros urbanos de América latina. La propia Conferencia Episcopal Latinoamericana abrió espacios a esa reflexión en sus departamentos y comisiones, así como en sus institutos de formación, en particular en el Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA), donde enseñaron casi todos los teólogos de la liberación de la primera generación. El Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (Ilades), fundado en Santiago de Chile en 1966, dependía también de ella. Otros de esos espacios dependieron de las

³ Su trayectoria fue reconstruida por Denis Pelletier, que le dedicó una investigación completa (véase Pelletier, 1996).

conferencias episcopales nacionales, como por ejemplo el Secretariado Social Mexicano, encargado de las obras sociales de la Conferencia Episcopal Mexicana desde 1929. En este sentido, se formaron redes regionales. El Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina (DESAL) de Santiago de Chile tenía, en los años sesenta, sucursales en todos los países de la región, entre los cuales estaba el Secretariado Social Mexicano. La Fédération des Centres de Recherche Socio-Religieuse (Feres), financiada por la Homeland Foundation de Estados Unidos para realizar un trabajo estadístico en torno a la situación social y religiosa de América Latina (entre 1955 y 1962), las tenía también. Otros espacios importantes fueron el Centro Intercultural de Documentación (Cidoc) creado por el sacerdote austriaco Ivan Illich en la diócesis de Cuernavaca, México, de Sergio Méndez Arceo, el cual recibía a los misioneros venidos de América del Norte y de Europa para asegurar su formación lingüística, y formarlos en la “realidad latinoamericana”; así como los movimientos internacionales del Movimiento Internacional de los Estudiantes Católicos-Juventud Estudiantil Católica Internacional (MIEC-JECI), cuyo secretariado latinoamericano se instaló en Montevideo, aunque se mudó, en 1972, a Lima.

La teología de la liberación surgió, concretamente, de la radicalización de sectores de esas redes, pero otros se opusieron a ella. Es así como Roger Vekemans y Pierre Bigo, ambos jesuitas y respectivamente fundadores del DESAL y del Ilades, se convirtieron en los operadores de las redes de su oposición. El primero venía de la Escuela de Sociología de la Universidad Católica de Lovaina y fue director de la Escuela de Sociología de la Universidad Católica de Santiago de Chile a partir de principios de los años sesenta. Al contrario, François Houtart, también de la Escuela de Sociología de Lovaina, es hasta hoy un activista muy ligado con los medios de la teología de la liberación. Esas divisiones se manifestaron primero en los documentos finales de la Conferencia Episcopal de Medellín de 1968 (CELAM, 1971) y se agudizaron después en los espacios antes mencionados. El Ilades fue, por ejemplo, el teatro de una ruptura entre su equipo de investigadores, liderado por uno de los futuros dirigentes de los Cristianos por el Socialismo en Chile, el jesuita chileno Gonzalo Arroyo, y Pierre Bigo en 1969. Los primeros habían optado por el Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU), producto de una escisión interna de la Democracia Cristiana en 1969 e integrante de la Unidad Popular, en contra de la Democracia Cristiana, entonces gobernante. En general, a partir de mediados de los años setenta, los partida-

rios de la teología de la liberación y los organismos controlados por ellos fueron expulsados de los espacios episcopales, como el Secretariado Social Mexicano de la CEM en 1973, aunque resistieron en la conferencia episcopal brasileña y en organismos controlados por órdenes religiosas.

La radicalización de finales de los años sesenta tenía antecedentes, como por ejemplo la Ação Popular (AP) en Brasil, producto también de una escisión dentro de la Juventud Universitaria Católica (JUC), en 1959, y que tomó una opción “marxista-leninista”. El Movimento de Educação de Base (MEB), creado por Paulo Freire en 1962-1963, participaba entonces de esas dinámicas. Sin embargo, la teología de la liberación dio un viraje más profundo hacia el radicalismo. Como lo indicó posteriormente el teólogo belga Joseph Comblin (también procedente de la Universidad de Lovaina y misionero en Brasil y Chile). La AP insistía sobre las condiciones *subjetivas* de la revolución, es decir, en la necesidad de formar un sujeto popular revolucionario (Comblin, 1970: 78-79). La teología de la liberación se caracterizó, dentro del paisaje revolucionario latinoamericano, por la conservación de esa misma ambición de concientización. No obstante, con ella se puso mucho más el acento en las condiciones *objetivas* de la revolución, es decir, sobre la necesidad de una ruptura estructural de tipo político con la dominación social interna y externa de las sociedades de la región, tal como la había objetivado la teoría de la dependencia (Cardoso y Falleto, 1969; Gunder Frank, 1969). Para los teólogos de la liberación había sólo dos opciones, reflejadas en sus primeros textos: el desarrollismo, al servicio del *statu quo* social, y la liberación como única forma posible de superar las causas estructurales del subdesarrollo (Gutiérrez, 1971; Assmann, 1971). Para sus enemigos, como Pierre Bigo y Roger Vekemans, se trataba de una desviación ideológica, de tipo marxista, de la doctrina social de la Iglesia. Para la teología de la liberación, la opción revolucionaria por el socialismo ponía en práctica la vocación social y los valores evangélicos de la Iglesia católica, desde las experiencias y la objetividad de la situación histórica de América latina. En todo caso, el conflicto no fue, primero y directamente, entre Roma y la “Iglesia latinoamericana”, sino dentro de las vanguardias tercermundistas de América Latina.

Lo anterior marcaba una diferencia ideológica entre la teología de la liberación y su propia genealogía; se confrontaban los aspectos abstractos de la doctrina social de la Iglesia; se rechazaba el discurso de la tercera vía y se optaba por la integración en los movimientos revolucionarios de la región. En cierto modo, la teología de la liberación parecía renunciar

al ideal de una vía propiamente cristiana de sociedad. Pero, en realidad, la “liberación” era planteada como una “liberación integral”, de la misma manera que el desarrollo antes perseguido era entendido como “integral”. Se proyectaba la posibilidad de una religión liberadora, irreducible a los modelos exógenos del liberalismo y del socialismo europeo, en la perspectiva de un socialismo propiamente latinoamericano. La originalidad de la vía latinoamericana hacia el socialismo permitía conservar la originalidad de la concepción propiamente cristiana de la “liberación”. Fundamentalmente, la teología de la liberación no rompió con su matriz histórica dentro del catolicismo contemporáneo. Su orientación “progresista” tomó rasgos propios de esa matriz, tanto en el plano ideológico de sus ideales comunitarios y religiosos, como en el plano de su relación con el poder eclesial constituido.

Regresando al caso mexicano, Víctor Gabriel Muro tuvo razón al señalar las convergencias que se dieron en la oposición católica del conservadurismo católico y civil al régimen de partido hegemónico del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Las críticas del conservadurismo católico y la oposición católica de izquierda al Estado mexicano tomaron su origen de la misma matriz. Algunos de los principales actores de las redes mexicanas de la teología de la liberación, empezando por el obispo Samuel Ruiz, tenían conexiones, por ejemplo familiares, directas con el catolicismo antiliberal y anticomunista de oposición al Estado surgido de la Revolución mexicana. En los años sesenta, entre otras cosas por la represión del movimiento estudiantil de 1968, esos actores dieron un viraje “progresista” en contra de la estrategia de oposición prudente, reservada, y conciliadora adoptada por la Iglesia católica. Pero esto no significó una ruptura definitiva con esa matriz, la cual caracterizó, precisamente, el tipo de impacto sociopolítico que tuvo la teología de la liberación.

LA FALSA AUTONOMÍA

La teología de la liberación defendió un modelo eclesial “alternativo”, fundamentado en la participación de los laicos y la valorización de las comunidades locales. No obstante, no fue propiamente una teología de laicos: entre sus partidarios se encontraban sectores transversales de la Iglesia católica y, entre los teólogos de la liberación, predominaba el clero. Desde su punto de vista, los “ministros” de la Iglesia católica, incluyendo

la jerarquía, se ponían al servicio de las comunidades locales, privilegiando la pastoral sobre las lógicas doctrinales y burocráticas de la institución. No se trataba tanto de oponer una “Iglesia de abajo” a una “Iglesia de arriba”, aun cuando los discursos lo hacían a menudo, sino de renovar la institución y su misión desde las bases.

Pero, al final, esas bases se encontraban incorporadas a la estructura eclesial, tal como existía. La posición de los partidarios de los teólogos de la liberación no marcaba una ruptura con ella en el campo religioso. Si bien muchos se fueron alejando de las comisiones eclesiales, situándose en sus márgenes ecuménicos y civiles, siguieron contando con potentes apoyos procedentes de dentro de la institución. Por un lado, sus dinámicas de redes desbordaban la estructura constituida; por el otro su capacidad de acción dependía de sus clientelas militantes en el mundo católico y del apoyo de los obispos para poder intervenir en contextos diocesanos. Es así como distintas diócesis, como las de Cuernavaca y San Cristóbal de las Casas, se caracterizaron por el apoyo de un obispo a esas redes religiosas, misioneras y de ONG, y por ser lugares de tránsito y activismo de las mismas redes. Asimismo, el propio campo constituido en torno al capital simbólico y social, ligado con el discurso de la teología de la liberación, fue jerarquizado de manera paradójica desde el punto de vista de ese discurso. Este último valoraba las bases laicas y comunitarias, al sacerdote que trabaja en un barrio popular y al militante local, pero, en realidad, predominaban actores que podían contar con posiciones eclesiales, relaciones sociales en las redes transnacionales del catolicismo y los apoyos económicos e institucionales correspondientes. Lo anterior permite afirmar que si bien la teología de la liberación representó una oposición dentro de la Iglesia católica, esa oposición siguió dependiendo de la institución.

Uno de los aspectos más reveladores de esa falsa autonomía fue precisamente la importancia adquirida por figuras episcopales en el imaginario colectivo de la teología de la liberación. Por cierto, el apoyo episcopal a la teología de la liberación fue minoritario, como en general su presencia en el catolicismo latinoamericano, pero fue particularmente destacado. Oscar Arnulfo Romero, el obispo asesinado de San Salvador; Evaristo Arns, Avelar Brandao, Pedro Casaldáliga, Helder Cámara, Aloiso Lorscheider, José María Pires y Candido Padin en Brasil; Sergio Méndez Arceo y Samuel Ruiz en México; Juan Landázuri Ricketts y José Dammert en Perú; Eduardo Pironio en Argentina; Raúl Silva Henríquez en Chile; Leonidas Proaño en Ecuador, y Marco MacGrath en Panamá

fueron algunos de los obispos celebrados por su “apertura profética”, aunque no todos fueron partidarios de la teología de la liberación. Hay una obvia diferencia entre el apoyo incondicional de un Pedro Casaldáliga y de un Sergio Méndez Arceo y la protección reservada de un Raúl Silva Henríquez. No todos tuvieron tampoco la misma orientación: Samuel Ruiz y Leonidas Proaño ponían mucho énfasis en la figura del “indígena”, debido al contexto social de sus diócesis, pero, fundamentalmente, participaban de las mismas ideas y dinámicas. Se solía decir que, frente a la realidad latinoamericana, los obispos “convertidos” definidos como obispos “pastorales”— no podían tomar otra opción que la de los “pobres”. Los demás —definidos como “burócratas”— estaban alejados de esa realidad, les faltaba verla, discurso que fue y sigue siendo recurrente en los medios situados en la trayectoria de la teología de la liberación. Se construía una relación transparente de causa-efecto entre una realidad y la “conversión” sociopolítica de sectores del catolicismo latinoamericano, ocultando sus mediaciones ideológicas y efectos de legitimación social. En fin, los obispos “convertidos” no eran necesariamente menos o más burocráticos que los demás, ni ponían verdaderamente en juego su autoridad. Se representaba un modelo “profético” que debía seguirse y se reforzaba dicha autoridad. Oscar Arnulfo Romero fue quizás el mejor ejemplo de un obispo, venido del anticomunismo y del conservadurismo tradicional del catolicismo latinoamericano, y después “convertido” frente a una realidad de radicalización, pero también a través de sus relaciones con los jesuitas de El Salvador, ubicados en las redes transnacionales de la teología de la liberación.

Se tiene también que subrayar, en el mismo sentido, el papel ambiguo que tuvieron los movimientos sacerdotales que surgieron en la región a partir de finales de los años sesenta del pasado siglo. Los casos más conocidos fueron el movimiento de los Cristianos por el Socialismo, nacido del Grupo de los Ochenta, en Chile, entre 1971 y 1973; los Sacerdotes por el Tercer Mundo en Argentina; el grupo Golconda en Colombia, y el movimiento Oficina Nacional de Información Sacerdotal (ONIS) en Perú, todos aparecidos en 1968. Esos movimientos expresaban su solidaridad con el radicalismo revolucionario en América Latina; a la vez que trataban de controlar el significado y las implicaciones del compromiso cristiano con los movimientos revolucionarios de la región. Se trataba de ser “totalmente revolucionario”, sin dejar de ser “totalmente cristiano”, como lo afirmó en una de nuestras entrevistas el teólogo chileno Pablo Richard de los Cristianos por el Socialismo. El movimiento

afirmado de la institución hacia el radicalismo sociopolítico se acompañaba de una necesaria regulación sacerdotal, con el fin que los católicos “revolucionarios” no perdieran de vista el significado evangélico de su opción.

Por tanto, no nos debe sorprender la dificultad y hasta la imposibilidad de la ruptura experimentada por los actores católicos de la teología de la liberación, víctimas y agentes del poder eclesial. Los ejemplos de salidas del clero son pocos, si bien existen. El más espectacular, el del franciscano brasileño Leonardo Boff en 1992, después de una larga resistencia. Boff aceptó primero el castigo del silencio (que duró nueve meses), impuesto por la Congregación por la Doctrina de la Fe en 1984, entonces dirigida por su ex profesor en la Universidad de Munich, el actual papa, el cardenal Joseph Ratzinger. Su exclusión posterior de la dirección de las ediciones *Vozes* y las nuevas amenazas de castigo lo llevaron a renunciar al sacerdocio y a la orden franciscana. La ironía de la cercanía inicial entre los dos principales actores de la polémica de mediados de los años ochenta es subrayada por el hecho que Joseph Ratzinger fue uno de los expertos de la tesis doctoral de teología de Leonardo Boff, sustentada en 1970, y cuya publicación financió el mismo cardenal. Ratzinger, futuro ideólogo de la reacción, tenía entonces figura de “liberal”, lo que muestra la relatividad de las posiciones sucesivas adoptadas. En todo caso, la salida no significaba, por lo general, una ruptura completa. Se retomaba enseguida posición en las ONG, y en espacios ecuménicos ubicados en los mismos medios religiosos, intelectuales y militantes de la teología de la liberación, con el apoyo de redes que se extendían también en los espacios oficiales de la Iglesia católica. Es un hecho destacable, cuando se piensa en la crisis sacerdotal y de vocaciones que conoció, en la misma época, la institución. La propia estrategia de la teología de la liberación fue una estrategia ambigua: de fina oposición y relativa conciliación con el poder eclesial, en la cual cohabitaban actitudes de desobediencia y sometimiento, a veces simultáneas. Durante la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla, en 1979, los partidarios de la teología de la liberación se organizaron en los márgenes de la conferencia, siendo excluidos de sus debates, para intervenir en ellos a través de “obispos-amigos”. La conferencia concluyó con el compromiso de “la opción preferencial por los pobres”, interpretable de manera contradictoria desde todas las posiciones. Incluso la represión, de la cual los teólogos de la liberación fueron víctimas, no les permitió romper con la institución.

EL IMPACTO SOCIOPOLÍTICO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

La teología de la liberación no fue la única forma de radicalismo cristiano en América Latina, hubo otras. Lo que la caracterizó fue precisamente su posición: en el cruce de los intereses propios del catolicismo hegemónico, de los cuales siguió participando; y de los movimientos militantes e intelectuales de descentramiento en relación con la institución. Esto explica su relación ambivalente con la acción política, el marxismo y la violencia revolucionaria. Si bien no se puede explicar su surgimiento fuera de un contexto marxista de pensamiento y de sobrepolitización, tal relación no fue nunca fácil. Las preocupaciones por distinguir entre la “ética cristiana de liberación” y el uso del “instrumento científico del marxismo” para analizar la realidad de la injusticia social da cuenta de esa dificultad.⁴ La relación con la acción política no fue más evidente. En algunos casos, como en la Nicaragua sandinista, la participación política fue directa. En otros, como por ejemplo en México (también por la propia tradición laica del país), no lo fue tanto.

Finalmente, la teología de la liberación fue muy prudente ante el recurso de la violencia. Se la ha asimilado muchas veces a la aceptación cristiana de la violencia revolucionaria: la figura mítica de Camilo Torres, el sacerdote colombiano que se integró a las filas de la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN), en el seno de la cual murió combatiendo en 1966, lo explica en parte, pero, la teología de la liberación, la cual apareció después de la aventura del sacerdote colombiano, siguió por otros caminos. Hay un contraste interesante entre el destino trágico de Camilo Torres y la larga vida de Gustavo Gutiérrez, que fue su compañero en la Universidad Católica de Lovaina en los años cincuenta, y de la mayoría de los teólogos de la liberación. En muchos casos, se adoptó una posición ambigua de “acompañamiento” de las luchas populares y de distanciamiento con la vía armada. Se optaba por la solidaridad, pero se buscaba también tener un papel de mediador entre las partes en conflicto, como por ejemplo en plena guerra civil salvadoreña en la década de 1980. En una entrevista, el teólogo chileno del DEI, Pablo Richard, nos contó cómo Oscar Arnulfo Romero lo había consultado,

⁴ Véase, en este sentido, la evolución de Gustavo Gutiérrez. Desde su libro de 1971, donde identifica la utopía cristiana del Reino y la utopía política del socialismo, a su libro de 1979, donde se refiere al uso del instrumento científico del marxismo desde una perspectiva cristiana; así como la tesis doctoral de Clodovis Boff que profundizó en este tema (Gutiérrez, 1979; Boff, 1978).

poco antes de su muerte, porque algunos sacerdotes radicalizados discutían las alternativas de la lucha armada o de una opción intermedia de acompañamiento de las luchas populares. La decisión aconsejada por el teólogo chileno, ampliamente preferida por el obispo y finalmente adoptada, fue la más moderada. En general, los textos de la teología de la liberación hablan mucho de la “opción por los pobres”, del trabajo a realizar con las bases populares y comunitarias y de la lucha política necesaria, pero son muy evasivos en cuanto a la cuestión de la violencia y, en general, no la promocionan. Por tanto, frente a las dictaduras militares y al aumento de la represión en la región, una de las principales contribuciones de la teología de la liberación consistió en impulsar movimientos sociales y organizaciones de la sociedad civil, por ejemplo en torno a los derechos humanos. Se alejó así de los ideales revolucionarios iniciales, sin abandonar su ética radical de transformación social. La intervención política directa fue muy desigual, y dependió de las condiciones eclesiales y políticas de cada contexto nacional. Por esta vía se promocionaron formas de luchas que se ubicaron en el límite de la ilegalidad, como por ejemplo la ocupación de tierras. Víctimas de la violencia política, como en el caso extremo del asesinato de los jesuitas de la Universidad Centroamericana (UCA) de San Salvador el 16 de noviembre de 1989 y, anteriormente, del obispo de la capital salvadoreña, Oscar Arnulfo Romero, el 24 de marzo de 1980, las elites de la teología de la liberación se beneficiaron también de la protección de la Iglesia católica y de la solidaridad internacional. Esta violencia fue desigual y afectó más a los militantes anónimos y a los sectores sociales movilizadlos. Si bien la teología de la liberación fue sobredeterminada por un contexto de violencia social y política, su posición dentro de ese contexto fue más ambivalente de lo que se suele pensar.

EL CONTEXTO SOCIAL DE LA PRODUCCIÓN INTELECTUAL DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En realidad, la presencia de los sacerdotes, religiosos y activistas de la teología de la liberación sobre el terreno pastoral y sociopolítico de la acción colectiva fue desigual. Mucho más importante fue su contribución a la formación de un tipo de intelectual, ubicado en la perspectiva de la integración entre teoría y acción, con una perspectiva a la vez social y teológica. En este sentido, sus agentes no se quedaron encerrados en las

facultades de teología, seminarios y universidades católicas. Por un lado, se reubicaron en espacios académicos no confesionales y facultades de Ciencias Sociales y Humanidades. Por otro, desarrollaron principalmente sus actividades en espacios propiamente no académicos de reflexión, formación y publicación. En un primer momento, esos espacios eran eclesiales, pero con la represión interna a la Iglesia católica, fuera de algunos espacios religiosos y de comisiones de la Conferência Nacional do Bispos do Brasil (CNBB), sus actividades se desplazaron hacia organizaciones civiles y, sobre todo, ecuménicas, las cuales se multiplicaron a partir de mediados de los años setenta.⁵ Los primeros textos de teología de la liberación fueron publicados por la MIEC-JECI y el movimiento protestante Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), financiado por el Consejo Mundial de las Iglesias. A partir de mediados de los años setenta, los principales textos de la teología de la liberación fueron publicados por editoriales católicas, europeas en su mayoría, y por esos centros ecuménicos.

Esta ubicación “periférica” fue precisamente el vector donde se movieron los intereses intelectuales de la teología de la liberación, referidos a las luchas sociales y políticas de la región. Se jugaba sobre dos planos interdependientes de legitimación: el plano militante y el plano intelectual, los cuales se consolidaban recíprocamente en nombre de la “praxis”, a pesar de las insuficiencias prácticas y científicas de la teología de la liberación. Esos planos de legitimación proporcionaban beneficios morales e incluso económicos, así como un prestigio intelectual, difícilmente accesibles en el mundo estrictamente académico, en el interior de organizaciones financiadas por las ONG católicas y protestantes europeas. Asimismo, el paso por ese activismo intelectual permitía a actores católicos reubicarse en espacios académicos no confesionales, alejándose de los espacios eclesiales y seminarios católicos donde iniciaron sus actividades. La fascinación por el intelectual “orgánico”, que hablaba en nombre del pueblo, no era exclusiva de la teología de la liberación; participaba de la permeabilidad del campo académico en el militantismo político en casi todos los países de América latina durante la década de los años sesenta

⁵ La lista es larga, pero los más conocidos fueron el Instituto Bartolomé de las Casas de Lima, el Departamento Ecuménico de Investigación de San José, el Centro Antonio Montesinos y el Centro de Estudios Ecuménicos de México, y el CESEP de São Paulo.

y compartía las mismas limitaciones, siendo su articulación orgánica muchas veces más ideológica que real.⁶

Sin embargo, los intereses religiosos y teológicos de la teología de la liberación la singularizaron en medio de esas convergencias militantes e ideológicas más amplias, al igual que sus efectos sociales. Si bien los teólogos de la liberación quisieron integrar el punto de vista de las ciencias sociales y humanas a su reflexión teológica, buscaron también legitimar el valor de sus visiones teológico-militantes en este campo. Enrique Dussel, más que propiamente una teología de la liberación, desarrolló una reflexión filosófica que calificó de “ética de la liberación” (Dussel, 1972, 1998). La Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA), creada en 1974, y sucesivamente dirigida por el mismo Dussel y el teólogo brasileño, director del Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular (CESEP) de São Paulo, José-Oscar Beozzo, pretendió reinterpretar la historia del cristianismo latinoamericano desde la perspectiva de la teología de la liberación. Franz Hinkelammert, principal figura intelectual del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de Costa Rica, impulsó un “eje teología-economía” de reflexión que, aunque ligado con la teología de la liberación, se ubicó más bien en la perspectiva de la economía política (Hinkelammert, 1984, 1998). La formación de los teólogos de la liberación era generalmente pluridisciplinaria; sus dinámicas no se limitaron al campo religioso y su reflexión no se limitó al campo teológico. No obstante, el propio campo de la teología de la liberación desarrolló tensiones entre movimientos de repliegue sobre su dimensión religiosa, sus ideales comunitarios, y sus dinámicas de generalización civil, así como también entre sus preocupaciones propiamente religiosas y la secularización de su reflexión teológica.

CONCLUSIÓN: UNA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA ENTRE CONTINENTES

De la misma manera que la teología de la liberación implicó un capital alternativo en los campos religioso e intelectual, estuvo en el centro de

⁶ Touraine mostró, en este sentido, cómo el “mito nacional-revolucionario” de la integración de la lucha antiimperialista y anticapitalista, el cual dominó sectores intelectuales de las sociedades latinoamericanas, derivó muchas veces hacia posiciones doctrinales (Touraine, 1988:141-142).

tensiones derivadas del control de su propio capital simbólico. Se necesita más que un artículo, como el aquí presentado, para reconstruir de manera exhaustiva y sistemática las relaciones sociales entre los actores involucrados en sus dinámicas y en su entorno sociopolítico, así como para dar cuenta de las evoluciones sucesivas que se han dado, y que llegan hasta la actualidad. No obstante, se deben mencionar las tensiones entre su dimensión religiosa, por su cercanía con el poder eclesial, y su dimensión intelectual, por su lejanía con el terreno pastoral. Ambas dimensiones coincidían a menudo, en particular en la figura del teólogo de la liberación, como actor religioso e intelectual, pero podían también competir. El ámbito militante e intelectual de la teología de la liberación desbordaba el contexto católico y religioso, sin dejar de ser regulado por él, y sus dinámicas religiosas entraban a veces en contradicción con sus aspectos secularizadores. Asimismo, los actores locales reivindicaban a menudo la mayor autenticidad de su compromiso por la liberación, ante los actores que circulaban en las redes transnacionales de la teología de la liberación. No obstante, el discurso ideológico de la “autenticidad” era, paradójicamente, promocionado por los segundos, de los cuales dependía el propio capital social de los primeros.

En este sentido, hay que tomar también distancia con la idea de que la teología de la liberación surgió de diferentes puntos de América latina, como un efecto inmediato y casi natural de las realidades regionales. La convergencia de cristianos en movimientos sociales y políticos fue también el producto de las redes en las cuales circulaban sus ideas y se definían sus intereses. Hay que mencionar la regularidad y la intensidad de su circulación entre Europa, América del Norte y América latina, y entre los diferentes países de la región. Se observa la presencia importante de actores exógenos e, inversamente, el paso de los latinoamericanos por Europa y América del Norte, a través de sus estudios y de los canales religiosos. Se destaca, sobre todo, la consolidación de solidaridades internacionales, cristalizadas por intercambios intelectuales (encuentros teológicos internacionales, invitaciones académicas y colaboraciones editoriales), y por la multiplicación de coordinaciones internacionales de organizaciones eclesiales y civiles. Éstas se dedicaban a sensibilizar sobre la realidad latinoamericana, así como a proyectos más concretos de desarrollo social y de defensa de los derechos humanos. Más que un efecto directo de los contextos, que no podían explicar por sí solos las variaciones de sus impactos nacionales y locales, la teología de la liberación resultó de una cierta mirada de la realidad latinoamericana

mediatizada por sus redes y sus interacciones internas y externas. Si bien la focalización latinoamericana es incontestable, lo es en el sentido de estas ambivalencias. No lo es desde la perspectiva unívoca del discurso de oposición simétrica desarrollado por la teología de la liberación entre “centro” y “periferia”. La “periferia”, desde la cual sus agentes pretendían hablar, tomó los atributos de una alteridad que escondía la proximidad, la interioridad casi, del enemigo declarado; así como su propia distancia sociológica con el actor popular reivindicado en el corazón de la realidad latinoamericana.

BIBLIOGRAFÍA

- ASSMANN, Hugo. *Liberación-opresión: desafío a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.
- BERRYMAN, Phillip. *Liberation Theology. The Essential Facts about the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond*, Nueva York: Pantheon Books, 1987.
- BIGO, Pierre. *Débat dans l'Eglise: théologie de la libération*. Mareil-Marly: Aide à l'Eglise en Détresse, 1990.
- BLANCARTE, Roberto. *Historia de la Iglesia católica en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BOFF, Clodovis. *Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis: Vozes, 1978.
- BOURDIEU, Pierre. “Genèse et structure du champ religieux” en *Revue française de sociologie* (diciembre de 1971): 295-334. París.
- . *Homo academicus*. París. Éditions de Minuit, 1984a.
- . *Questions de sociologie*. París: Éditions de Minuit, 1984b.
- ; y Loïc Wacquant. *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. París: Le Seuil, 1992.
- CARDOSO, Enrique; y Enzo Falleto. *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI Editores. 1969.

- CELAM. *Medellín. Conclusión. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Puebla. Bogotá: Secretariado General de la CELAM, 1971.
- COLONOMOS, Ariel. *Eglises en réseaux*. París: Presses de Sciences Po., 2000.
- COMBLIN, Joseph. *Théologie de la révolution. Théorie*. París: Presses Universitaires, 1970.
- CONCHA, Miguel. "Teología de la liberación". En *Diccionario de política*, compilado por Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino. México: Siglo XXI Editores, 1997, pp. 1557-1563.
- CORTEN, André. *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*. París: Karthala, 1995.
- . "Une mise en réseaux de la théologie de la libération". En *Europe latine-Amérique latine: la modernité religieuse en perspective comparée*, dirigido por Jean-Pierre Bastian. París: Karthala, 2001, pp. 267-285.
- DEL VALLE, Luis. "Teología de la liberación en América Latina". En *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, compilado por Roberto Blancarte. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 230-265.
- DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1972.
- . *La ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.
- GUNDER FRANK, André. *Latin America: Underdevelopment or Revolution*. Nueva York y Londres: Monthly Review, 1969.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Lima: CEP, 1971.
- . *La fuerza histórica de los pobres*. Lima: CEP, 1979.
- HEWITT, Warren; y John Burdick, comps. *The Church at the Grassroots in Latin America: Perspectives on Thirty Years of Activism*. Londres: Praeger, 2000.
- HINKELAMMERT, Franz. *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI, 1984.
- . *El grito del sujeto: del teatro mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización*. San José: DEI, 1998.

LEHMANN, David. *Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*. Cambridge: Polity Press, 1996.

LEVINE, Daniel. "L'impact du discours de la théologie de la libération en Amérique latine: les communautés ecclésiales de base". *Archives des Sciences Sociales des Religions*, núm. 71 (julio-septiembre de 1990): 43-62.

———. *Popular Voices in Latin American Catholicism*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

———; y Scott Mainwaring, comps. *Religion and Popular Protest in Latin America*. Indianápolis: University of Notre Dame, 1986.

LÖWY, Michael. *La guerre des Dieux. Religion et politique en Amérique Latine*. París: Éditions du Félin, 1998.

MAINWARING, Scott; y Alexander Wilde (comps.). *The Progressive Church in Latin America*. Indianápolis: University of Notre Dame Press, 1988.

MALLIMACI, Fortunato. *Catholicisme et Etat militaire en Argentine, 1930-1946*. París: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1988.

MATAS, Juan. "Eléments pour une approche des diasporas de l'exil chilien en Europe et des réseaux religieux liés à la théologie de la libération". En *Europe latine-Amérique latine: la modernité religieuse en perspective comparée*, compilado por Jean-Pierre Bastian. París: Karthala, 2001, pp. 257-265.

MEYER, Jean. *Samuel Ruiz en San Cristóbal*. México: Editorial Tusquets, 2000.

MURO GONZÁLEZ, Víctor Gabriel. *La teología de la liberación como expresión ideológica de cambio social en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.

———. "La Iglesia ante la movilización social en el México contemporáneo: una perspectiva teórica". En *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, coordinado por Víctor Gabriel Muro González y Manuel Canto. México: El Colegio de Michoacán, UAM-Xochimilco, 1991, pp. 155-174.

———. *Iglesia y movimiento social en México, 1972-1987, los casos de ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec*. Zamora: Red Nacional de Investigación Urbana, 1994.

- OLIVEIROS, Roberto. *Liberación y teología: génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1976*. Lima: CEP, 1977.
- PELLETIER, Denis. *Economie et Humanisme: de l'utopie communautaire au combat pour le Tiers-monde (1941-1966)*. París: Le Cerf, 1996.
- POULAT, Emile, *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. Tournai: Casterman, 1977.
- SAUVAGE, Pierre. "Relations entre belges et latino-américains à propos de la théologie de la libération (1970-1980)". En *Europe latine-Amérique latine: la modernité religieuse en perspective comparée*, compilado por Jean-Pierre Bastian. París: Karthala, 2001, pp. 287-306.
- SILVA GOTAY, Samuel. *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe: implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de las religiones*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- SMITH, Christian. *The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory*, Chicago, University of Chicago, 1991. Versión española: *La teología de la liberación: radicalismo religioso y compromiso social*. Buenos Aires: Paidós, 1994.
- TOURAINE, Alain. *La parole et le sang. Politique et société en Amérique latine*. París: Odile Jacob, 1988.

Recibido: 7 de febrero de 2006
Aceptado: 10 de mayo de 2007