

## **TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: ¿RESPUESTA AL PROCESO DE SECULARIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA?**

### **The Theology of Liberation: A Response to the Secularization Process in Latin America?**

*Malik Tahar Chaouch.* [taharchaouch@yahoo.fr](mailto:taharchaouch@yahoo.fr)

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México.

Recibido: Agosto 2006. Aprobado: Noviembre 2006.

#### **RESUMEN**

Este texto busca dar cuenta de la realidad y de las ambivalencias de la secularización latinoamericana. Lo hace a través del estudio de un fenómeno reciente, característico de las relaciones actuales entre la religión y la política en América Latina: la teología de la liberación. En primer lugar, se muestra cómo la teología de la liberación respondió efectivamente al desafío de la secularización en el contexto de radicalización sociopolítica de los años 60 del pasado siglo en la región. Pues —más allá de su propio discurso— su reflexión sobre la relación entre fe y política fue condicionada por los desafíos de la secularización. No obstante, la teología de la liberación fue también la expresión de la permanencia de un catolicismo de oposición a las sociedades modernas y secularizadas. Este catolicismo, nacido en el contexto de la modernidad europea, proyectó su voluntad de renovación espiritual y comunitaria en el terreno de batalla de las luchas sociales y políticas del Tercer Mundo. En el caso de la teología de la liberación, sus herencias se concretaron en las ambivalencias de su concepción romantizada de una modernidad propiamente latinoamericana. Esta última justificaba —desde su perspectiva— la posibilidad de una religión liberadora, capaz de reconciliar los valores socialistas y evangélicos.

**PALABRAS CLAVES:** Teología de la Liberación, América Latina, Religión y Política.

#### **ABSTRACT**

This text searches to show the reality and the ambivalences of the Latin American secularization. It does it through the study of a characteristic, recent phenomenon of the present relations between religion and politics in Latin America: the theology of liberation.

---

First, it shows how the theology of the liberation actually responded to the challenge of secularization in the context of social and political radicalization of the 1960's in the region. Since – beyond its own discourse – its reflection on the relation between faith and politics was conditioned by the challenges of secularization. Nevertheless, the theology of liberation was also the expression of the continuance of a Catholicism of opposition to the modern and secularized societies. This Catholicism, born in the context of the European modernity, projected later its will of common and spiritual renewal in the battlefield of the social and political fights of the third-world. In the case of the theology of liberation, its inheritance became a reality in the ambivalences of their romantic conception of a properly Latin American modernity. The latter justified – from its perspective – the possibility of a liberating religion, capable to reconcile the evangelical and socialist values.

**KEYWORDS:** Theology of Liberation, Latin America, Religion and Politics.

## I. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, la teología de la liberación ha sido sin duda uno de los fenómenos más relevantes de la actualidad sociopolítica y religiosa en América Latina. Su reflexión se centró en la responsabilidad política de la fe cristiana en el contexto de pobreza y marginación social de la región. Ha sido, más que una simple teología, la expresión del compromiso social y político asumido por sacerdotes, religiosos y laicos, en su mayoría católicos.

Por su impacto y los debates que ha suscitado, el fenómeno es en sí merecedor del análisis sociológico. De este análisis se desprenden también observaciones más universales para entender cómo se da la relación entre religión y política en el contexto de las sociedades latinoamericanas.

En este texto, se busca aclarar la relación ambivalente de la teología de la liberación con la secularización, desde la forma como sus agentes entendieron la convergencia entre la fe cristiana y la utopía política del socialismo. En primer lugar, se mostrará que la teología de la liberación respondió efectivamente al desafío de la secularización en un contexto de radicalización sociopolítica. No obstante, se dará después cuenta de los límites y problemas de su relación con dicha secularización.

Algunos autores quisieron ver en estas ambivalencias la demostración de que la teología de la liberación había superado, desde América Latina, la clásica oposición entre tradición y modernidad (Löwy, 1998: 79). Los desarrollos de nuestro análisis ponen en duda esta tesis. La teología de la liberación no superó la oposición planteada; más bien manifestó contradicciones en el intento de conciliarlas desde su visión romantizada de la realidad latinoamericana.

## II. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN COMO EXPRESIÓN DE LA SECULARIZACIÓN

En el lenguaje común, el significado de la secularización se ha reducido a menudo al declive de la práctica y de la creencia religiosa entre los individuos. Este declive es un aspecto posible de la secularización, pero no necesariamente el más importante.

En el trabajo, hasta ahora, más completo realizado sobre las teorías de la secularización, Olivier Tschannen sintetiza las principales nociones asociadas por estas teorías a la secularización (Tschannen, 1992: 59-72). La primera es la diferenciación de la vida social en dos esferas distintas: religiosa y no religiosa. La segunda es la racionalización de la esfera no religiosa, que funciona según criterios racionales. La tercera es la mundanización de la esfera religiosa, que se apropia de intereses propios de la esfera no religiosa.

La diferenciación entre las dos esferas tiene consecuencias secundarias, como lo son la autonomización del orden social ante el control religioso; el retiro de la religión al ámbito privado; la generalización en la esfera no religiosa de normas, valores y comportamientos que tienen su origen en la religión y que se han deshecho superficialmente de su carácter religioso; la pluralización de las visiones del mundo; y el declive de la práctica religiosa.

Por su parte, la racionalización de la esfera no religiosa condiciona la sustitución de la religión, como forma de saber, por la ciencia; la determinación del orden social por criterios científicos, de tipo sociológico, en vez de religiosos; la caída de la religión como una visión plausible del mundo; y el progreso de la no creencia entre los individuos.

Cuando se habla de "secularización" y de sus límites en América Latina, se suele señalar la importancia que tiene o no la religión en la construcción del orden social, en la vida colectiva y en las visiones del mundo de los individuos. México tiene por ejemplo una importante tradición laica, subrayada por el radicalismo de la separación entre la esfera política y la esfera religiosa. No obstante, si se considera la penetración de la religión en la vida social, esta tradición laica no implica necesariamente un alto grado de secularización. Este contraste entre la laicización impuesta por las elites mexicanas y la poca secularización de la sociedad mexicana ha sido mostrado por el sociólogo mexicano Roberto Blancarte (Blancarte, 1992). Aun así, existen sin duda elementos de secularización en la sociedad mexicana.

No hay que olvidar que en América Latina la Iglesia Católica y la religión siguen teniendo un papel fundamental en la reproducción del orden social. Para los teólogos de la liberación este papel tomaba necesariamente una dimensión política. El debate no giraba en torno a si era legítimo o no asumir un compromiso político en nombre de la fe cristiana. La Iglesia Católica tenía solamente dos opciones: servir a la opresión y al *statu quo* de la dominación social o ponerse al servicio de la liberación de las víctimas de esta opresión.

---

Los teólogos de la liberación rechazaron el carácter universal de la secularización. En este sentido, para el sacerdote y teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, si bien la teología europea se enfrentaba al problema de la secularización –del “no creyente”–, la teología latinoamericana se enfrentaba más bien al problema de la pobreza y de la marginación social –de la “no persona”– (Gutiérrez, 1978: 31). El ejemplo muestra cómo se justificaba la intervención de la religión en el ámbito de la acción política.

Sin embargo, el argumento escondía artificialmente la profundidad de la presencia de los desafíos de la secularización en la reflexión de la teología de la liberación. Esta preocupación estaba parcialmente asumida. Pues existía una inquietud constante para legitimar el papel posiblemente positivo y emancipador de la religión en un contexto ideológico marcado por el marxismo. La teología de la liberación tuvo que justificar la pertinencia del aporte cristiano a los movimientos revolucionarios de la región. En estos movimientos predominaba el imaginario ideológico de clases medias urbanas y “educadas”, representativas de los sectores más secularizados de las sociedades latinoamericanas. Estos sectores sentían desconfianza del papel social y político jugado por la religión, y en particular por la Iglesia Católica. Por lo tanto, la teología de la liberación trató a la vez de asumir la crítica marxista de la religión y de mostrar sus límites. La invocación del “pobre”, como ser religioso, le permitía defender la importancia del factor religioso en la formación de un sujeto popular “conscientizado”. Si bien existía una religión “alienada”, también se consideraba la posibilidad de una religión “liberadora”.

Desde esta perspectiva, la apropiación cristiana del tema del cambio sociopolítico relegaba a un segundo plano la reflexión específica sobre la secularización. No obstante, más allá de su propio discurso, la teología de la liberación no pudo escapar a la necesidad de plantear las modalidades y condiciones de la convergencia entre la fe cristiana y la utopía política del socialismo. Lo anterior implicó inevitablemente posicionarse ante realidades de diferenciación y autonomización entre sociedad y religión.

Por otro lado, no se tiene que perder de vista la génesis de la teología de la liberación, que tuvo lugar en un ámbito religioso, eclesial y teológico marcado por los debates del pensamiento católico europeo. La mayoría de los teólogos de la liberación se formaron en universidades católicas europeas ligadas con la corriente conciliar<sup>1</sup>. Los teólogos representativos de la nueva teología francesa, como los jesuitas Jean Daniélou y Henri de Lubac y los dominicos Yves Congar y Marie-Dominique Chenu, y prestigiosos teólogos alemanes, como Johann Baptist Metz y Karl Rahner, tuvieron un impacto incontestable en su formación. Por ello, Enrique Dussel suele recordar que la genealogía europea de la teología de la liberación se divide entre dos polos de influencia intelectual y cultural: uno fran-

---

<sup>1</sup> Se tiene por ejemplo que subrayar, dada su importancia, la intensidad de los intercambios de la Universidad Católica de Lovaina, en Bélgica, con América Latina, así como los estudios frecuentes de los futuros teólogos de la liberación en institutos religiosos de formación y universidades católicas francesas y alemanas.

cófilo y otro germanófilo. En este mismo sentido, la teología de la liberación surgió de las rupturas internas de las redes transcontinentales del tercermundismo católico<sup>2</sup>. El giro dentro de esas redes de la problemática del “desarrollo” a la problemática de la “liberación” supuso el intento de construir “una teología en perspectiva latinoamericana”. Éste estaba ya en gestación en capítulos de los documentos de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín de 1968 (CELAM, 1971). Sobre todo en el capítulo “Paz”, en la redacción del cual intervino, entre otros, Gustavo Gutiérrez. Se pretendía entonces responder verdaderamente a los desafíos de la actualidad sociopolítica de la región, en la cual la opción revolucionaria iba ganando terreno. Por ello, en sus principios, la teología de la liberación se distinguió por su afán de desmarcarse del “reformismo” de la teología europea, incluso la más “progresista”. Para sus representantes, la línea de demarcación del debate teológico contemporáneo no separaba ya el tradicionalismo y el pensamiento conciliar, sino el “reformismo” de la teología europea y el “compromiso liberador” de la teología latinoamericana (Assmann, 1973: 95). No obstante, esta voluntad de trazar una frontera impermeable entre los “maestros” europeos y la singularidad de las experiencias latinoamericanas surgió paradójicamente de su proximidad.

De hecho, los intercambios lejos de disminuir se intensificaron. Podemos mencionar para ilustrarlos: la presencia importante de misioneros europeos y norteamericanos en las dinámicas de la teología de la liberación; la multiplicación posterior de redes de solidaridad internacional dentro de los medios católicos y protestantes de Europa y América del Norte, en particular en los medios de ONG; la regularidad de los encuentros teológicos internacionales; y la estrechez de los intercambios intelectuales y editoriales. La teología de la liberación se caracterizó por los flujos de sus redes militantes, religiosas e intelectuales entre América Latina, Europa y América del Norte. En este sentido, esta teología compartió con las teologías anteriores preocupaciones comunes, como por ejemplo la de dar cuenta de la actualidad cristiana en un mundo secularizado y en constante transformación.

La primera ambición de la teología de la liberación fue encontrar la manera de superar la forma como la teología europea había planteado la relación entre fe y política. Ya en 1971 el teólogo católico brasileño Hugo Assmann denunció “un cierto fanatismo de las certezas totales, teóricamente construidas” dentro de la teología política europea (Assmann, 1971: 118). Se refería en particular a la obra del teólogo alemán Johann Baptist Metz (Metz, 1968), celebrada por haber recuperado la conciencia de la dimensión necesi-

---

<sup>2</sup> Los movimientos laicos internacionales, en particular los Movimientos Internacionales de los Estudiantes Católicos y la Juventud Estudiantil Católica Internacional (MIEC-JECI); las misiones, cuyos agentes extranjeros se formaban en el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) de la diócesis de Cuernavaca en México; los Centros de Investigación y Acción Social (CIAS) fundados por los jesuitas en la mayoría de los grandes centros urbanos de América Latina; y otros múltiples espacios de reflexión dependientes de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) y de las conferencias episcopales nacionales, como los departamentos e institutos de formación de la CELAM y, por ejemplo, el Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina (DESAL), y el Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES) de Santiago de Chile.

---

riamente política de la fe, pero criticada por haber buscado fijar a priori las condiciones de posibilidad del compromiso político de los cristianos. Según Assmann, la teología latinoamericana pensaba esta relación desde el compromiso “real” con la transformación de la realidad. Por su parte, Gustavo Gutiérrez realizaba la crítica de la teología de los dos planos de Jacques Maritain, inspirador de la Democracia Cristiana y de la Acción Católica (Gutiérrez, 1971: 76–98). Para él, la separación del plano de la evangelización y del plano de la acción mundana se había agotado en las experiencias concretas de la Acción Católica (AC) en América Latina.

A pesar de estas críticas, ambos teólogos, y la teología de la liberación en general, no pudieron escapar tampoco a la dificultad de pensar la relación entre la fe, políticamente comprometida, y la política, ineluctablemente autónoma—por lo menos parcialmente—ante la esfera religiosa. Eran conscientes que el confucionismo entre fe y política era inaceptable, tanto desde la perspectiva de la fe como de la política.

Esta fue la gran diferencia entre la teología de la liberación y la teología de la revolución, anteriormente sostenida por el misionero presbiteriano (en Colombia y Brasil) norteamericano Richard Shaull (Shaull, 1966) en el contexto protestante del ISAL (*Iglesia y Sociedad en América Latina*). Este movimiento de jóvenes pastores y estudiantes de la Federación Universal de los Movimientos Estudiantiles Cristianos (FUMEC) se fundó en Sudamérica con el apoyo del Consejo Mundial de las Iglesias (CMI) de Ginebra. Del movimiento salió posteriormente el ala protestante de la teología de la liberación con teólogos como el brasileño Rubem Alves, el argentino José–Miguel Bonino y el uruguayo Julio de Santa Ana. En sus textos fundadores de 1971, Gustavo Gutiérrez y Hugo Assmann, este último también miembro del ISAL, marcaron claramente la diferencia entre ambas teologías. Reprochaban a la teología de la revolución pretender “bautizar” la revolución. Assmann fue el más enfático en la crítica (Assmann, 1971: 107–114). Para él, la teología de la revolución confundía el plano táctico–estratégico de la acción política y el plano de la reflexión teológica, reduciendo cada uno al otro. Por otro lado, su compromiso revolucionario estaba formulado en términos demasiado generales y abstractos (aun distanciados del marxismo).

Según Assmann, el horizonte de la “liberación” era a la vez más concreto y más amplio. Gutiérrez definía tres niveles interdependientes y distintos de liberación: la lucha revolucionaria contra la opresión social; la creación de un nuevo hombre como aspiración de la utopía política del socialismo; y su significado evangélico en la perspectiva del Reino de Dios (Gutiérrez, 1971: 296–307). Si bien la “revolución” no podía ser una clave única de interpretación de los Evangelios y del “plan de Dios”, la “liberación” tomaba un sentido más universal, que podía articular la “liberación política” en la historia con su culminación en el Reino de Dios. Además, la polisemia del término “liberación” se refería tanto a la “necesaria” revolución social como a las luchas nacionales de los países del Tercer Mundo contra el imperialismo. Finalmente—y fue la afirmación más clásica de la obra de Gustavo Gutiérrez— la “liberación” era entendida como algo más que un nuevo tema para la re-

flexión teológica, puesto que definía más fundamentalmente “una nueva manera de hacer la teología” como “reflexión crítica sobre la praxis histórica” (Gutiérrez, 1971: 33).

Desde este punto de vista, la teología de la liberación no pretendió encarnar por sí misma una vía política. Buscó más bien explorar el significado teológico de la participación cristiana en los movimientos revolucionarios de América Latina.

La expresión más radical y asumida de esta búsqueda fue el movimiento de los *Cristianos por el Socialismo*, aparecido en 1971–1972 en el contexto de la Unidad Popular en Chile. El movimiento buscaba reconciliar los valores evangélicos con los valores socialistas. Según las propias palabras del teólogo chileno Pablo Richard, su consigna podía resumirse en ser “totalmente revolucionario”, sin dejar de ser “totalmente cristiano”. Sus miembros militaban en diferentes fuerzas políticas de la Unidad Popular: el Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU) principalmente, pero también el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y –de manera más marginal– los partidos socialista y comunista. No era una “izquierda cristiana”, pues se trataba de integrarse a un proyecto político –el de la Unidad Popular– definido fuera del ámbito específicamente cristiano. Pero, a la vez, el compromiso asumido tomaba un significado específico para los cristianos que daban cuenta de la “misión” del cristianismo en el contexto “liberador” de América Latina.

Esto situaba la “modernidad” de la reflexión de la teología de la liberación sobre la relación entre fe y política. Su proyecto contrastaba con el de la Democracia Cristiana, de la cual se había desprendido el MAPU en 1969. Existía ya en la Democracia Cristiana la ambición de sacar la acción política del ámbito estrictamente confesional. No obstante, como lo mostró Olivier Compagnon en su análisis de la influencia del pensamiento de Jacques Maritain en Sudamérica, el abandono del campo del discurso en beneficio del análisis sociológico obligó a reconocer la dominante confesional de la Democracia Cristiana (Compagnon, 2003: 284). Para sus representantes, se trataba aún de buscar una vía propiamente cristiana de sociedad, una “tercera vía” intermedia entre el capitalismo y el socialismo y cualitativamente superior a ambos. La reconciliación cristiana con los valores modernos de progreso y de democracia implicaba simultáneamente una apropiación propiamente cristiana de estos valores.

Desde la perspectiva de la teología de la liberación, la apuesta por el socialismo significaba la renuncia a la búsqueda de una vía propiamente cristiana de sociedad. Los cristianos formaban parte de un más amplio movimiento de liberación colectiva, cuyos valores y determinaciones estratégicas compartían más allá de los límites de su propia fe. Como subrayó Pablo Richard con orgullo y satisfacción en una entrevista que tuvimos con él en octubre del año 2000: “Somos ecuménicos hasta con los ateos”.

Por otro lado, los compromisos asumidos obligaron a repensar los fundamentos mismos de la fe, que justificaban la opción “liberadora” por el socialismo. Ésta fue la razón por la que no se aceptó el repliegue de la fe a la esfera privada, ni la separación normativa

---

entre la esfera política y la esfera religiosa. El repliegue de la fe a la esfera privada se entendió como un reflejo conservador. Ya Metz había visto en esta reserva una manera sutil de oponerse a la sociedad moderna. Pero desde la perspectiva de la teología de la liberación, el apolitismo oficial de la Iglesia Católica era sobre todo denunciado por ser una apariencia hipócrita repleta de complicidad con la estructura vigente de poder en las sociedades latinoamericanas. Por lo tanto, el conservatismo era definido como el cómplice objetivo del imperialismo capitalista en América Latina. Este fue el motivo del rechazo en bloque de los argumentos conservadores y liberales de la privatización de la fe.

La propia “modernidad” de la teología de la liberación exigía el compromiso político de la Iglesia Católica y de sus cuadros. No se quería fijar a este compromiso condiciones a priori en nombre de la independencia de la fe. Es así como se reconocía la autonomía de la acción política ante el control religioso: la palabra teológica era una palabra secundaria, que asumía para sí misma los imperativos de la actualidad e invitaba a los cristianos a actuar políticamente en el mundo. Por otro lado, la teología de la liberación no aceptaba ser simplemente la transposición del discurso socialista al ámbito teológico y religioso. Sus partidarios rechazaron la acusación de la Congregación Vaticana por la Doctrina de la Fe, que la definió en la instrucción de 1984 como una “reducción política” de la fe (Congregación por la Doctrina de la Fe, 1986). Se reivindicaba la palabra y acción propiamente cristiana dentro de “las luchas latinoamericanas de liberación”. Esta palabra y esta acción llegaban a ser consideradas como necesarias para la formación de un sujeto revolucionario auténticamente “popular”. No se renunciaba tampoco a la originalidad del compromiso cristiano con la “liberación”.

Esta fue la principal ambivalencia de la teología de la liberación. Es en el acento puesto sobre la dimensión radicalmente política de su acción a favor del cambio social donde se sitúa el elemento decisivo y fundador de la ruptura que pretendió encarnar. A diferencia de la Acción Católica, e incluso de sus vertientes revolucionarias (como por ejemplo la *Ação Popular* en Brasil), no privilegió el valor subjetivo sino objetivo de su opción. Los primeros textos católicos de la teología de la liberación denuncian la realidad estructural de la dominación exterior e interior de América Latina, en los términos asumidos por la teoría de la dependencia (Cardoso y Faletto, 1969), y en particular de su corriente radical (Gunder Frank, 1969). Su reflexión inicial se construye así sobre la base de la alternativa entre dependencia y liberación. Las contradicciones del desarrollismo y de su concepción lineal de la modernización económica y social son denunciadas por haber paradójicamente alimentado el subdesarrollo y las estructuras tradicionales de dominación.

Inversamente, la noción romantizada de un socialismo propiamente latinoamericano, fundamentado en las experiencias singulares de la “periferia”, le permitió reciclar los temas tradicionales del catolicismo contemporáneo, nacido antimoderno: la oposición entre la sociedad anónima y la comunidad renovada, así como la concepción “integral” de la liberación del hombre, pensado como un ser a la vez material y espiritual. Desde esta

perspectiva, no había tanta distancia entre la teología de la liberación y la teología política europea. Ambas se enfrentaban a los mismos dilemas: integrarse a la modernidad política, sin renunciar a las exigencias de la crítica cristiana de la modernidad; comprometerse con el mundo, sin perder la conciencia de la originalidad del punto de vista de la fe. Sin embargo, los referentes cambiaban. Johann Baptist Metz se identificaba con el pensamiento ilustrado. La teología de la liberación incorporaba el lenguaje marxista de la "praxis" y de la lucha de clases. Pero, más allá de estas diferencias y del acento puesto por la teología de la liberación en la "singularidad latinoamericana", ambas teologías se solidarizaban con los valores emancipadores de la modernidad, sin dejar de subrayar sus contradicciones. Para Metz, la historia social de la libertad, producto de la Ilustración, conllevaba la amenaza del totalitarismo como deificación del progreso material y técnico. Para la teología de la liberación, la apuesta socialista de la ruptura con las condiciones estructurales de la dominación en América Latina implicaba simultáneamente la conciencia de los límites de la racionalidad occidental y de sus modelos, incluso el del "socialismo real". Ambas teologías respondían a los desafíos de una secularización real e imaginaria, para oponerse mejor a la univocidad de su imperio.

La dificultad de conciliar esta doble actitud de aceptación y rechazo del mundo moderno y secularizado, a la vez familiar y extraño, fue la causa de las contradicciones de la teología de la liberación. Estas contradicciones, apenas visibles en la época de mayor optimismo de un cambio sociopolítico rápido en América Latina, se agudizaron con el retroceso de las esperanzas iniciales.

### III. FE Y POLÍTICA: LAS AMBIVALENCIAS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Cuando Gustavo Gutiérrez relativizó la importancia del impacto de la secularización en la reflexión de la teología de la liberación, partió de una acepción reductora de la definición de secularización como progreso de la no creencia (Gutiérrez, 1978: 31). Por lo general, se reconocía el impacto de la secularización en América Latina, por ejemplo ligado con procesos de laicización, y se subrayaba con razón sus límites. Pero no se analizaba cómo procesos de diferenciación y racionalización de la vida social determinaron las propias condiciones de la participación cristiana en la radicalización sociopolítica de América Latina, implicando en particular las ambivalencias de su relación con los modelos rechazados y las realidades evocadas. En este sentido, se debía tener en mente, en primer lugar, una tradición católica temerosa de que la fe pudiese ser instrumentalizada con fines políticos. Como para Maritain, el compromiso no implicaba el confusionismo. Asimismo, se debían tener en cuenta los sectores radicalizados, posiblemente hostiles al condicionamiento de sus ideales revolucionarios por criterios religiosos. Por tanto, no se pretendía "bautizar" la revolución, solamente servirla.

---

La coartada de la singularidad de las experiencias sociales en América Latina permitía justificar el compromiso asumido, sin dejarlo someter al juicio doctrinal de la Iglesia Católica. No obstante, la idealización de la realidad comunitaria y religiosa de esta región tomaba también origen en su genealogía católica europea, dividida —como lo mostró el historiador y sociólogo Emile Poulat (Poulat, 1977)— entre su oposición a la modernidad y la adaptación a los valores de la misma modernidad. La coartada de la contribución de la teología de la liberación a la formación de un sujeto popular “conscientizado”, inspirado por su fe, justificaba el intento de reconciliar la religión con la revolución, es decir, el “pueblo religioso” con las clases medias “educadas”. Sin embargo, ni la teología de la liberación ni la revolución eran tan populares como se proclamaba.

La identidad afirmada entre el cristianismo y el marxismo y su relación con la acción política se volvieron de hecho problemáticas a partir de mediados de los años 70 dentro de los propios textos de la teología de la liberación. Esto se debió primordialmente a los cambios en el contexto eclesial y político.

En noviembre de 1972, durante la asamblea general de Sucre en Bolivia, la dirección de la CELAM fue ocupada por la oposición a los partidarios de la teología de la liberación. A partir de ese momento, estos últimos fueron progresivamente marginados de los espacios de formación y reflexión de la CELAM, así como de los que dependían de las conferencias episcopales nacionales. Los partidarios de la teología de la liberación sobrevivieron en las comisiones de la conferencia episcopal brasileña y en organizaciones religiosas, principalmente jesuitas. Por lo demás, se tuvieron que mudar hacia organizaciones ecuménicas y civiles. Es asombroso observar la multiplicación, a partir de ese mismo momento, de organizaciones ecuménicas, compartidas por católicos y protestantes pero, por lo general, creadas y dirigidas por clérigos y ex-clérigos católicos<sup>3</sup>.

Una de las decisiones más controvertidas tomadas por el nuevo secretario general de la CELAM, el arzobispo colombiano Alfonso López Trujillo, fue la reunión en 1974 de los cuatro institutos de formación de la conferencia en uno solo, situado bajo su control en Medellín. El Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA) de Quito había sido uno de los espacios privilegiados de difusión de las ideas de la teología de la liberación dentro de la Iglesia Católica. Asimismo, las organizaciones en las cuales se mantuvieron los partidarios de la teología de la liberación tuvieron que independizarse de las conferencias episcopales. Por ejemplo, después de haber tenido la responsabilidad de las obras sociales de la confe-

---

<sup>3</sup> El Instituto Bartolomé de las Casas, fundado por Gustavo Gutiérrez en Lima en 1974; el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), creado por Hugo Assmann en San José en 1976; el Centro Ecuménico de Serviços à Evangelização e Educação Popular (CESEP), que inició sus actividades en 1982 en Sao Paulo bajo el liderazgo del sacerdote José Oscar Beozzo; el Centro Antonio Montesinos (CAM) de México en 1979; el Centro Antonio Valdivieso (CAV), liderado por el sacerdote Uriel Molina en Managua; el Centro de Estudios Bíblicos (CEBI), fundado en los afueras de Río de Janeiro en 1979 por el misionero carmelita y holandés Karl Mesters; el Centro Diego de Medellín de Santiago de Chile y el Instituto de Estudios y Acción Social (IDEAS) de Buenos Aires. En el mismo sentido, el Centro de Estudios Ecuménicos (CEE) de México, originalmente fundado por el pastor luterano Rolf Lahussen en 1968, dio un giro decisivo hacia el “ecumenismo social” de la teología de la liberación en 1974, cuando el sacerdote-obrero holandés Franz Vanderhoff tomó su dirección.

rencia episcopal mexicana desde 1929, el Secretariado Social Mexicano se independizó en 1973<sup>4</sup>.

La hostilidad de algunos sectores de la Iglesia Católica en contra de la teología de la liberación fue casi inmediata. No obstante, la represión eclesial se organizó y se generalizó a partir de los años 1973 y 1974. La teología de la liberación, a pesar de su crítica feroz del papel social y de la estructura de poder de la Iglesia Católica, era hasta ese momento una teología de actores bien posicionados dentro de la institución. Posteriormente, a pesar de su relativa marginación, sus partidarios pudieron seguir contando con importantes apoyos en su interior. Estos apoyos les permitieron por ejemplo intervenir en los debates de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla en 1979. En un convento de Puebla se organizaron comisiones “paralelas” de consejeros e intelectuales inspirados en la teología de la liberación con obispos “amigos” (en su mayoría brasileños), estratégicamente repartidos entre las comisiones oficiales de la Conferencia.

La teología de la liberación denunciaba la complicidad objetiva entre el conservadurismo eclesial y el capitalismo internacional, posicionándose así en la “periferia” del mundo y de la Iglesia Católica. Sin embargo, fue más bien una teología situada en la frontera de la “periferia” y del “centro”, tanto institucionales como geográficos. Su identificación con la “periferia” justificaba su valor de alternativa religiosa: pero sus agentes no dejaban de luchar –en este sentido– por el control de capitales sociales, económicos y simbólicos que regulaban sus propias dinámicas. El conflicto eclesial fue reducido al combate de la “Iglesia de los pobres” contra una Iglesia Católica cómplice del *statu quo* social de la dominación capitalista. Su realidad dio más bien cuenta de la proximidad genealógica de actores que provenían de la misma tradición antiliberal.

De hecho, hasta mediados de los 70, los teólogos de la liberación esperaban aún que el Vaticano arbitrara el conflicto eclesial a su favor. La polémica de los años 80 entre el Vaticano y los teólogos de la liberación dio a pensar que la reacción se inició en Roma. En realidad, fue impulsada desde América Latina. Esta reacción fue incluso organizada por actores inicialmente considerados como “progresistas” dentro de las redes latinoamericanas, como por ejemplo Pierre Bigo y Roger Vekemans<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Estas prácticas no eran del todo nuevas. Ya en diciembre de 1969, Pierre Bigo había expulsado del ILADES a los investigadores que habían optado por el MAPU en contra de la Democracia Cristiana, como en particular el futuro líder de los Cristianos por el Socialismo, Gonzalo Arroyo. Anteriormente, en 1967, el Vaticano había mandado una comisión de investigación para controlar las actividades del CIDOC y en particular de su principal figura intelectual, el sacerdote austriaco Iván Illich. El Centro se convirtió después en organización civil y siguió contando con el apoyo del obispo de la diócesis de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo. Por su parte, Iván Illich dejó el sacerdocio.

<sup>5</sup> Este último, proveniente de la Universidad Católica de Lovaina y fundador del DESAL, fue encargado de impulsar la escuela sociológica de la Universidad Católica de Santiago de Chile. Después de la victoria de Salvador Allende y de la Unidad Popular en las elecciones de 1970, se mudó a Bogotá. Desde Colombia, el jesuita belga organizó la resistencia contra lo que consideraba una “intrusión comunista” dentro del catolicismo latinoamericano. Fue él quien inspiró la redacción del futuro Papa –el cardenal alemán Joseph Ratzinger– de la primera instrucción de la Congregación por la doctrina de la fe sobre la teología de la liberación en 1984.

---

A partir de este momento, la polarización entre las redes de la teología de la liberación y las de la reacción se intensificó. El eje de la reacción se consolidó entonces entre Roma, Alemania y Colombia. Hay que subrayar aquí la proximidad paradójica entre la teología de la liberación y el poder eclesial: Ratzinger había sido el director de la tesis doctoral del muy famoso teólogo de la liberación, el brasileño Leonardo Boff en la Universidad de Munich, antes de ser –un poco menos de 15 años después– su juez. La disputa tomó entonces una dimensión mediática.

Pero aún más determinantes fueron los cambios políticos de mediados de los años 70. La radicalización de la dictadura militar de Brasil y la instalación de dictaduras militares en Uruguay, Chile y Argentina cambiaron el panorama. Como sus representantes lo asumieron entonces, la teología de la liberación pasaba de la esperanza al cautiverio (Encuentro Latinoamericano de Teología, 1975; Boff, 1976). En los países de Sudamérica, en los cuales la teología de la liberación se había focalizado primero, la “revolución” pasó a ser un sueño del ayer. La resistencia en contra de los gobiernos de seguridad nacional se encaminaba hacia otros temas, como la exigencia de democratización y la defensa de los derechos humanos. Paralelamente, la esperanza revolucionaria se desplazó hacia el norte de la región, en países centroamericanos como Nicaragua, donde la revolución sandinista triunfó en 1979, y El Salvador. No obstante, esta nueva esperanza tomó un rumbo trágico nutrido por las guerras locales y la exaltación de los martirios. Es entonces cuando las redes de la teología de la liberación focalizaron su atención en América Central y en Brasil. Este nuevo foco se consolidó por el exilio convergente de actores presentes en países sudamericanos durante los años 60, por ejemplo en países como México y Costa Rica, en la periferia de los conflictos centroamericanos.

En este contexto político y eclesial, la influencia de la teología de la liberación se extendió por razones contradictorias. Por un lado, frente a la represión política, la Iglesia Católica tomó más protagonismo en los conflictos sociales y políticos de la región. Las izquierdas se beneficiaron así de la protección y mediación de algunos sectores eclesiásticos, los cuales aumentaron su prestigio y presencia. Por otro lado, frente a la represión interna a la Iglesia Católica, las solidaridades militantes y esfera de acción de las redes de la teología de la liberación rebasaron más que nunca las fronteras del mundo católico. El discurso de la teología de la liberación cambió entonces sustancialmente.

Primero radicalizó la conciencia de su identidad cristiana. Sus agentes intensificaron la lucha por la legitimidad “cristiana” de su reflexión dentro del mundo católico. Como lo subrayó posteriormente el teólogo brasileño de origen coreano Jung Mo Sung, los textos fundadores de Gustavo Gutiérrez y Hugo Assmann concibieron claramente una identidad entre la filosofía marxista y la teología de la liberación. En este sentido, Gutiérrez criticó severamente a Althusser por no haber visto la unidad profunda entre la ciencia y la utopía (Mo Sung, 1994: 105). Posteriormente, el mismo Gutiérrez hizo una distinción de tipo positivista entre la filosofía marxista y el instrumento científico de análisis de la realidad

de la injusticia social en América Latina, pues los cristianos comprometidos con la liberación fundamentaban su opción para el cambio social en los principios éticos del cristianismo. Para ello se apoyaban en la mediación científica del análisis marxista de la realidad. El compartir valores emancipadores con el marxismo no estaba en discusión. No obstante, la identidad filosófica estaba ya relativizada. Esta posición se generalizó entonces dentro de los medios de la teología de la liberación. Clodovis Boff la asumió por ejemplo en la tesis doctoral que sustentó en 1978 en la Universidad Católica de Lovaina, siendo este texto considerado como el más destacable por su profundización de los fundamentos metodológicos de la teología de la liberación (Boff, 1978).

La cuestión de la acción política se hizo entonces también más problemática. La presencia de tres sacerdotes como ministros en el gobierno sandinista que triunfó en Nicaragua en 1979 –Ernesto Cardenal, Fernando Cardenal y Miguel d’Escoto– escondía una realidad más ambivalente. En el caso de Nicaragua, la participación política de los cristianos fue directa. En otros casos, no lo fue tanto. La visión inicial de un cambio político rápido fue sustituida por la ambición de construir movimientos sociales a largo plazo. Los dos planos –acción política y movimientos sociales– eran considerados como complementarios. No obstante, si bien la dimensión política de las luchas no estaba en discusión, la desconfianza hacia la política –tradicional en el catolicismo contemporáneo– fue creciendo.

Por un lado, se asumía la continuidad de la convergencia política de los cristianos con la izquierda radical. Por otro lado, se tomaba distancia con su vanguardismo, buscando acercarla a la “base” y hacer de los “pobres” los verdaderos sujetos de su propia liberación. El discurso de la “base” fue entonces ganando terreno en medios militantes que desbordaban los límites del mundo cristiano. Sin embargo, este discurso era el testimonio del impacto de la teología de la liberación y de su imaginario en la izquierda latinoamericana. En países donde las condiciones políticas y eclesiales eran desfavorables, la “base” era sinónimo de una resistencia que pretendía enraizarse en las realidades populares.

Así, en Colombia, ya no se hablaba tanto de “teología de la liberación”, sino más bien de “educación popular”. Es así como el CIAS jesuita de Bogotá se convirtió en Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP) en 1976. A la discreción de las figuras intelectuales y a la prudencia de la oposición a las directivas eclesásticas se antepone el trabajo silencioso de los sacerdotes en los barrios populares, pues la cercanía entre el Estado colombiano y la Iglesia Católica, así como la permanencia de las guerrillas, no dejaba mucho margen de acción entre el régimen político y la vía armada de su oposición. En México, donde existía una tradición de separación entre el Estado y la Iglesia, la lucha no podía ser principalmente política: fue más bien un factor de construcción de organizaciones y redes de resistencia civil. Pero, por esta misma separación, y a pesar de la orientación muy conservadora de la Conferencia Episcopal Mexicana, se tenía más garantías de protección eclesial frente a una represión política, de hecho mucho menos intensa que en

---

Sudamérica. En Chile, la mayoría de los militantes y sacerdotes que habían optado por el socialismo estaban exiliados. Lo que quedaba de radicalismo se asoció a los esfuerzos de sectores más “moderados”, por ejemplo ligados con la Democracia Cristiana, a favor de la democratización y la defensa de los derechos humanos. En Brasil solamente, debido a la orientación más “progresista” de la conferencia episcopal nacional, la resistencia de la “base” pudo alcanzar una expresión política radical con el *Partido dos Trabalhadores* (PT). Incluso en Nicaragua se pretendió reconciliar los objetivos políticos de la revolución sandinista con la “conscientización social” de las “bases”. Paradójicamente, cuando la participación política de los cristianos fue teniendo más impacto, se puso menos énfasis en la acción propiamente política que en la formación de movimientos sociales.

Desde este punto de vista es importante subrayar los efectos ambivalentes de la teología de la liberación. Se suele identificarla con la opción cristiana por la vía revolucionaria de transformación radical de las estructuras sociales de los países de la región. La figura de Camilo Torres, sacerdote colombiano que ingresó al Ejército de Liberación Nacional (ELN), y asesinado en 1966, impuso la idea de la contribución de sectores católicos a la intensificación de la violencia política en América Latina. No obstante, al mismo tiempo que los medios de la teología de la liberación se solidarizaban con la vía revolucionaria, tendían a rechazar sus expresiones más violentas. Si bien podían justificar el recurso de la violencia, bajo ciertas condiciones, trataban más bien de domesticarla. Los teólogos de la liberación, si bien podían servir de cobertura a sectores más radicales, eran profesores universitarios, intelectuales, cuadros de la Iglesia Católica y activistas con ciertos privilegios sociales. Los teólogos de la liberación no renunciaron a su status social; más bien buscaron jugar en los dos planos: el de su acción militante, y el de la capitalización intelectual y moral de esta acción.

Por lo tanto, más que empujar a la violencia política, adoptaron una posición ambivalente de solidaridad expresada con los sectores radicalizados, y de mediación entre ellos y sus enemigos. En el caso particular de El Salvador y en Chiapas, figuras importantes como el jesuita Ignacio Ellacuría y el obispo Samuel Ruiz fueron precisamente mediadores entre los gobiernos de El Salvador y de México y respectivamente el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

El discurso de la teología de la liberación se concretó en formas de luchas sociales que se situaron en las fronteras de la legalidad y de la clandestinidad. Las ocupaciones de tierras del movimiento de los *Sin Tierra* en Brasil y el levantamiento zapatista en Chiapas son herencias y demostraciones del impacto de su imaginario. Pues las condiciones de su emergencia fueron respectivamente construidas por la acción de la Comisión por la Pastoral de la Tierra en la Conferencia Episcopal brasileña, y por la de la diócesis de San Cristóbal de las Casas. El EZLN es por ejemplo a la vez una guerrilla —que hace un uso marginal y más bien simbólico de las armas— y un movimiento social que no acepta la integración

plena al sistema político mexicano. El movimiento articula diferentes temporalidades – locales, nacionales e internacionales– producto de las propias dinámicas de los medios de la teología de la liberación; movilizandando a la vez solidaridades transnacionales de redes religiosas, intelectuales y de ONG, sectores de la sociedad civil mexicana, a la edificación de la cual contribuyeron, y a comunidades locales conscientizadas por ellos.

Nacida en un contexto de radicalización política, la teología de la liberación se asoció primero a la vía revolucionaria hacia el socialismo. La única excepción fue su corriente argentina, la cual –en el contexto peronista– se mantuvo solidaria con la línea del nacional–populismo. Los objetivos antiimperialista y anticapitalista de la vía socialista se oponían a proyectos anteriores de desarrollo e integración nacional, acusados de complicidad objetiva con el capitalismo internacional. El discurso giró después hacia la exigencia de una “auténtica” democratización política y social, fundamentada en la participación popular, más que en teorías vanguardistas. Este giro implicaba las propias evoluciones del entorno político y militante de la teología de la liberación. Asimismo, la llevó también a acentuar su ambición singular de conciliar la lucha social con la subjetividad popular y en particular con su religiosidad. Si bien la adopción de los principios socialistas había perdido claridad, su mismo radicalismo inspiró el giro del tema revolucionario al tema democrático. Pues la apropiación del último –en la óptica de este radicalismo– competía con otras visiones e interpretaciones de las democratizaciones de los años 80 en América Latina.

En su texto de 1971, Gustavo Gutiérrez exaltaba la figura del Che Guevara, el cual anunciaba según él, el nacimiento de un “nuevo hombre” en América Latina. En los años 90, la figura –no menos celebrada en los medios católicos de izquierda de la región– de Marcos supuso la continuidad de las luchas anticapitalistas y antiimperialistas del pasado. Sin embargo, el acento estaba ya puesto en la ambición de “organizar la sociedad”, distinta de la estrategia anunciada de toma del poder de los grupos radicales de los años 60.

En el interior de los medios de la teología de la liberación, estos cambios –que culminaron con el final de la guerra fría y la propia pérdida de visibilidad de la teología de la liberación (como tal) en sociedades cada vez más plurales– produjeron contradicciones internas. La tensión generalizada entre los imperativos de la acción política y la ambición de formar movimientos sociales fue acompañada por una tensión específica entre su contribución a la formación de una sociedad civil y sus propias dinámicas religiosas.

Dentro del lenguaje de la teología de la liberación, la “base” se refería específicamente a las comunidades eclesiales de base. Es dentro de estas comunidades donde se pretendía reconciliar la práctica religiosa y la lectura de la Biblia con la acción social y política. La valorización excesiva del vigor de las comunidades eclesiales de base señalaba un movimiento de repliegue sobre su identidad religiosa y el imaginario comunitario que la acompañaba. Por otro lado, la reflexión y los intereses de los medios de la teología de la libera-

---

ción se alejaron cada vez más del ámbito propiamente teológico y religioso. Como ya está mencionado más arriba, a partir de mediados de los 70, sus agentes se encontraban más en organizaciones ecuménicas y civiles que en organizaciones eclesiales.

Asimismo, su reflexión evolucionó de la ambición de integrar las ciencias humanas al pensamiento teológico hacia la voluntad de repensar dichas ciencias desde la originalidad de sus visiones teológicas y de su articulación con la acción colectiva. Desde temprano Enrique Dussel planteó una “filosofía” y/o “ética de la liberación” (Dussel, 1972, 1977, 1979, 1998). A partir de 1974, el mismo Dussel, luego acompañado por otros teólogos, como por ejemplo el sacerdote brasileño José Oscar Beozzo, fundó la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA) para replantear, desde la misma perspectiva, la historia de la Iglesia en América Latina.

Hugo Assmann pudo rápidamente integrar dentro del DEI de San José al sacerdote chileno Pablo Richard, exiliado en Francia desde 1974, y al alemán Franz Hinkelammert. Ambos habían conocido a Hugo Assmann en el contexto chileno de la Unidad Popular, donde fueron actores de los medios católicos radicalizados, antes del golpe de Estado de 1973. Bajo el liderazgo intelectual de Franz Hinkelammert, el DEI impulsó como eje de reflexión el diálogo entre la economía y la teología<sup>6</sup>. Desde su punto de vista, la justificación anticomunista del golpe de Estado de 1973 en nombre de la defensa de la civilización cristiana daba cuenta de la permanencia de una vieja tradición cristiana de represión (Gutiérrez y Duque, 2001: 29). A esta tradición, se oponía la permanencia de una tradición cristiana liberadora, fundamentada en la defensa del derecho humano de todos a vivir. Para él —más allá de las apariencias de la secularización y dentro del propio mundo secularizado— estas dos tradiciones seguían oponiéndose. El pensamiento económico moderno contenía implícita una justificación teológica. La crítica de este pensamiento y de la realidad legitimada por él implicaba necesariamente una crítica teológica de los límites de la racionalidad occidental moderna. Frente a los “falsos dioses” del mercado se levantaba la utopía de otro mundo posible. La crítica marxista del fetichismo de la mercancía se convertía en crítica teológica de la idolatría del mercado. Esta reflexión fue desarrollada por él en textos individuales (Hinkelammert, 1977, 1984, 1998) y con otros, teólogos o no, en textos colectivos (Richard y otros, 1980; Hinkelammert, Assmann, 1989). No es difícil seguir sus expresiones actuales, más allá del universo cristiano, dentro de los foros sociales mundiales como los de Porto Alegre, en los cuales las redes militantes, religiosas e intelectuales surgidas de la teología de la liberación están bien representadas.

---

<sup>6</sup> Profesor de economía política y colega de Roger Vekemans en la Universidad Católica de Chile, donde había llegado en 1963 con la Fundación Adenauer. Franz Hinkelammert centraba su reflexión sobre la relación entre ideología y economía (Hinkelammert, 1970). Formó parte del grupo de investigadores expulsados del ILADES por Pierre Bigo después de la división entre la Democracia Cristiana y el MAPU. Influenciado por los medios de la teología de la liberación y después de un “exilio” de tres años en la Universidad Libre de Berlín, el intelectual alemán regresó a América Latina y afinó su reflexión en el sentido de la relación entre teología y economía.

Esta intrusión militante de la teología en las ciencias humanas significaba un distanciamiento con la dimensión propiamente religiosa de la reflexión teológica. Se trataba de una expresión secularizada de la teología de la liberación, la cual buscaba generalizar la reflexión teológica sobre la divinidad y lo sagrado al ámbito de las ciencias humanas. El esfuerzo de Enrique Dussel para evidenciar las “metáforas teológicas” presentes en el pensamiento de Marx buscaba también revalorizar la reflexión teológica en el campo de las ciencias humanas (Dussel, 1993).

Estos intelectuales no eran ya ni propiamente teólogos ni del todo científicos sociales. Sus visiones teológicas y militantes se imponían ante el rigor de la observación científica. Estas mismas visiones se desarrollaban a distancia de la exégesis bíblica y de la discusión teológica. Dussel hallaba estas visiones en los manuscritos de Marx. Esto daba cuenta de su formación pluridisciplinaria, no únicamente teológica, si bien periférica dentro del campo de las ciencias humanas, como del desplazamiento progresivo de su actividad académica hacia universidades no confesionales. No obstante, como ya se indicó, su reflexión se desarrollaba principalmente en organizaciones “paralelas” de activismo intelectual: eclesiales y después ecuménicas y civiles. La teología de la liberación no se quedó en las facultades de teología y seminarios religiosos de formación. Tampoco se sometió a las regularidades del mundo académico, confesional y no confesional.

En 1971, Gustavo Gutiérrez y Hugo Assmann querían fijar el significado cristiano de la liberación. Por un lado, sometían el punto de vista teológico a las ciencias humanas: se sacrificaba la dimensión especulativa de la reflexión teológica en nombre de su compromiso con la realidad. Por otro lado, buscaban situar la singularidad del significado religioso, para la reflexión teológica, de la presencia cristiana dentro de las “luchas latinoamericanas de liberación”. Dentro del DEI —y ya bajo el liderazgo de Assmann, que regresó a Brasil en 1982— esta búsqueda se volvió secundaria. Por otro lado, se reivindicaban los aportes posibles de la reflexión teológica, alejada del universo religioso, dentro del ámbito propiamente científico.

A partir de mediados de los años 70, dos movimientos contradictorios y, no obstante, interdependientes, se impusieron en torno a la teología de la liberación: el repliegue de la reflexión y de las dinámicas de sus agentes sobre su identidad católica y la ideología comunitaria que la fundamentaba; y la generalización de su reflexión y de su impacto sobre las ciencias humanas y la sociedad civil. Esto generó tensiones en la reflexión y en las dinámicas propias de los medios de la teología de la liberación. Se opuso por ejemplo la realidad cotidiana de la acción pastoral de sacerdotes y militantes en barrios populares a la distancia de la reflexión intelectual de algunos con esta realidad. Los militantes “locales” se sentían más auténticos que los actores que capitalizaban el valor del compromiso tomado —en beneficio de su propio prestigio moral de alternativa intelectual y religiosa— en las redes transnacionales que circulaban entre Europa, América del Norte y América Latina. Asimismo, los militantes más alejados de los intereses de la Iglesia Católica, como los

---

laicos (y cuanto más los protestantes y militantes que no tenían nexos directos con ella), empezaron a criticar la ambigüedad de la actitud de algunos sacerdotes y religiosos ante el poder eclesial. Las solidaridades internas al mundo católico competían con las solidaridades construidas con medios militantes e intelectuales más amplios.

Estas tensiones eran la manifestación de la posición ambivalente de la teología de la liberación en el cruce de dinámicas de secularización del ámbito religioso y de reafirmación de la vida y de los valores religiosos dentro del contexto de solidaridades militantes y sociales más amplias. La ambición de reconciliar la revolución con el pueblo y el socialismo con la religión era el reflejo de esta posición.

En el sentido de la secularización iban: la crítica del papel social de la Iglesia Católica y el afán correspondiente de emancipación y autonomía ante el control religioso de la sociedad; la incorporación de las ciencias sociales a la reflexión cristiana y la racionalización convergente de la reflexión teológica; la mundanización de los intereses de la esfera religiosa hacia preocupaciones del entorno social y político; y la generalización civil de la reflexión y de las dinámicas resultantes.

Sin embargo, la teología de la liberación reafirmaba los valores de la vida comunitaria y religiosa en la continuidad de la lógica de oposición y adaptación del catolicismo contemporáneo a la racionalidad de las sociedades modernas. Reivindicaba en este sentido la singularidad de las experiencias latinoamericanas de opresión y liberación —en nombre de una modernidad propiamente latinoamericana— ante los modelos lineales de progreso y desarrollo. No obstante, no dejaba de ser regulada por los intereses propios del universo eclesial e ideológico de este tipo de catolicismo. Derrotado en el contexto de la modernidad europea, este catolicismo giró después sus esperanzas de renovación hacia el terreno de batalla idealizado del Tercer Mundo. Este último fue celebrado por la permanencia de la vida espiritual y comunitaria de sus pueblos, en particular en el contexto hegemónicamente católico de América Latina. La reivindicación de la búsqueda de una modernidad propiamente latinoamericana disfrazó la permanencia de la búsqueda cristiana de una modernidad adaptada a los valores y visiones de este catolicismo de oposición.

La teología de la liberación respondió indiscutiblemente a la radicalización sociopolítica de América Latina en los años 60 y a sus evoluciones posteriores. Fue también la expresión de un catolicismo transnacional y transcontinental —más que propiamente latinoamericano— cuya afirmación simétrica de la oposición entre el “centro” y la “periferia” y la evocación de la identidad popular que la fundamentaba fueron cuando menos paradójicas. La teología de la liberación no surgió espontáneamente de los diferentes contextos de radicalización de América Latina. Su discurso fue articulado por redes específicas — en el cruce del mundo católico y de dinámicas más amplias— que interactuaban de diferentes maneras con los contextos eclesiales y políticos nacionales y locales. Estas redes legitimaban su capital de alternativa religiosa e intelectual en base a la referencia del compromiso afirmado con el cambio social de América Latina.

Un pensamiento auténticamente latinoamericano, fundamentado en la crítica de los modelos de progreso impuestos desde el exterior, debe también ir más allá de sus propios mitos. La complejidad y ambivalencias de la realidad social que lo compromete no permiten su reducción al simplismo de oposiciones binarias. Hoy más que nunca este pensamiento crítico es imprescindible.

#### IV. CONCLUSIÓN

La teología de la liberación quiso aparecer como la expresión del compromiso de los cristianos, en particular de sectores de la Iglesia Católica, con el cambio social en América Latina. En este sentido, se suele asociarla con un amplio movimiento social, traducido por ella a categorías teológicas de una renovación religiosa.

Nuestro análisis tomó distancia con los discursos que la identificaban con el surgimiento de un sujeto popular de liberación colectiva para centrarse sobre las redes religiosas, intelectuales y militantes realmente implicadas en las condiciones de su visibilidad.

Desde este punto de vista, la definimos a la vez como la expresión de la realidad y de las ambivalencias de la respuesta del catolicismo contemporáneo a la secularización desde Europa hacia América Latina. Tal realidad y tales ambivalencias se reflejaron en las evoluciones de la relación de su reflexión y de sus prácticas con la política.

La teología de la liberación reconoció la dimensión política de sus combates y la necesaria separación e interdependencia entre dos planos: fe y política. No obstante, no quiso renunciar a someter los desafíos de la actualidad sociopolítica de la región a la posibilidad de una religión liberadora, identificada con la posibilidad convergente de una modernidad propiamente latinoamericana. Esta ambición se fue precisando con el receso de las esperanzas revolucionarias iniciales de un cambio político rápido en América Latina, y la acentuación posterior de la voluntad de contribuir a la formación de movimientos sociales.

Más allá de la teología de la liberación, estas ambivalencias dan cuenta de las propias realidades y límites de la secularización latinoamericana. Si bien estos límites marcan un contraste irreducible entre la situación latinoamericana y la secularización europea, hemos puesto en evidencia el hecho que no existe una frontera impermeable –sino más bien puentes– entre ambas realidades.

El discurso de la teología de la liberación quiso imponer la noción de una oposición simétrica entre los países del “centro” y la “periferia” latinoamericana. Esta oposición, inspirada por la teoría de la dependencia, fue llevada al terreno de la reflexión teológica y

---

religiosa. Pero la realidad de sus dinámicas contradujo la simetría de la oposición construida. Pues no dejó nunca de estar condicionada por su genealogía: el catolicismo europeo; y por la permanencia de las relaciones construidas —dentro de sus propias redes— entre los actores europeos, norteamericanos y latinoamericanos que soñaban con conseguir en América Latina la reconciliación —que había fracasado en Europa y Norteamérica— entre el catolicismo y la modernidad.

## REFERENCIAS

- Assmann, Hugo. 1971. *Liberación—opresión: desafío a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva.
- . 1973. *Teología desde la praxis de liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Sígueme.
- Blancarte, Roberto. 1992. *Historia de la Iglesia Católica en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Boff, Clodovis. 1978. *Teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes.
- Boff, Leonardo. 1976. *Teologia da libertação e do cativoiro*. Lisboa: Multinova.
- Cardoso, Henrique y Enzo Faletto. 1969. *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.
- CELAM. 1971. *Medellín. Conclusión. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá: Secretariado General de la CELAM.
- Compagnon, Olivier. 2003. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*. París: Septentrion.
- Congregación por la Doctrina de la Fe. 1986. *Instrucciones sobre la teología de la liberación*. Madrid: BAC.
- Dussel, Enrique. 1972. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- . 1977. *Filosofía ética latinoamericana*. Tomos 1, 2 y 3. México: Edicol.
- . 1979. *Filosofía ética latinoamericana*. Tomos 4 y 5. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- . 1993. *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella: Verbo Divino.
- . 1998. *La ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Encuentro Latinoamericano de Teología. 1975. *Liberación y Cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina*. México: sin editar.

- Gunder Frank, André. 1969. *Latin America: underdevelopment or revolution*. Nueva York y Londres: Monthly Review.
- Gutiérrez, Germán y José Duque, ed. 2001. *Itinerarios de la razón utópica: homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*. San José: DEI.
- Gutiérrez, Gustavo. 1971. *Teología de la liberación: perspectivas*. Lima: CEP.
- . 1978. *La fuerza histórica de los pobres*. Lima: CEP. [Versión ampliada: 1979].
- Hinkelammert, Franz. 1970. *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
- . 1977. *Las armas ideológicas de la muerte*. San José: DEI.
- . 1984. *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI.
- . 1998. *El grito del sujeto: del teatro mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización*. San José: DEI.
- Hinkelammert, Franz y Hugo Assmann. 1989. *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*. Petrópolis: Vozes.
- Löwy, Michael. 1998. *La guerre des Dieux. Religion et politique en Amérique latine*. París: Editions du Félin.
- Metz, Johann Baptist. 1968. *Zur Theologien der Welt*. Maguncia: Matthias Grunewald Verlag.
- Mo Sung, Jung. 1994. *Economía: tema ausente de la teología de la liberación*. San José: DEI. [Versión original: *Teologia e economia. Repensando a teologia da libertação e utopias*. Petrópolis: Vozes. 1989.]
- Richard, Pablo y otros. 1980. *La lucha de los Dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. San José: DEI.
- Poulat, Emile. 1977. *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. Tournai: Casterman.
- Shaul, Richard. 1966. «Revolutionary change in theological perspective». Pp. 23–43 en *Christian Social ethics in a changing world: an ecumenical theological inquiry*, editado por J. Coleman Benett. Nueva York: Associated Press.
- Tschannen, Olivier. 1992. *Les théories de la sécularisation*. Ginebra: Droz.