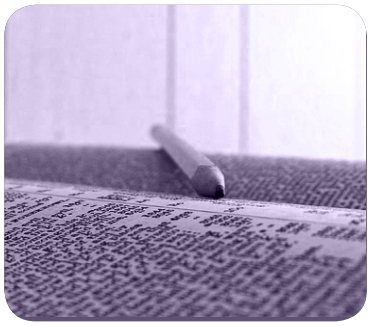
MÁSTERES de la UAM

Facultad de Filosofía y Letras / 16-17

Historia Contemporánea

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE MADRID

Campus Internacional excelencia UAM CSIC+



El impacto de la teología de la liberación en América Latina. Una aproximación historiográfica

Carlos Fernández Briones

UAM EDICIONES

Título: El impacto de la teología de la liberación en América Latina.

Una aproximación historiográfica

Autor: Carlos Fernández Briones

Programa: Máster de Historia Contemporánea

Curso académico: 2016-2017

Convocatoria: 4 de septiembre de 2017

Universidad: Autónoma de Madrid

Director: Pedro A. Martínez Lillo

Visto bueno y firma

Índice

1.- Introducción y planteamiento investigador

1,1 Preguntas e hipótesis de partida

2.- Estado de la cuestión

2.1 Perspectiva política en América Latina: Guerra Fría

2.2 Las ciencias sociales y la teoría de la dependencia

2.3 El contexto social-religioso

2.4 La teología desde la perspectiva latinoamericana

2.5 La teología de la liberación

3.- Relación de fuentes documentales y bibliográficas

4.- Aproximación analítica al objeto de estudio

4.1 La historia del movimiento social de la teología de la liberación

4.2 Impacto del movimiento social de la teología de la liberación en Centroamérica

4.3 ¿Decadencia del movimiento de la teología de la liberación?

5.- Conclusiones

6.- Fuentes documentales y bibliografía

6.1 Fuentes documentales

6.2 Bibliografía

1.- Introducción y planteamiento investigador

La teología de la liberación es un movimiento social iniciado en la Iglesia de América Latina durante la Guerra Fría. Desde el punto de vista de las superpotencias podría entenderse la Guerra Fría como un periodo de gran estabilidad, si se tiene en cuenta que el arsenal nuclear nunca fue utilizado en un conflicto armado, y la Unión Soviética se desvaneció en una transición mucho menos sangrienta y traumática de lo que nadie podría prever. Sin embargo, para América Latina fue una época de crisis prolongada con picos de gran violencia, conflictos y agitación. Efectivamente la inestabilidad política local azuzada con la lucha general (URSS-USA, Este-Oeste, Oriente-Occidente, Socialismo-Capitalismo) provocó terribles matanzas y una extremada polarización entre sus poblaciones, especialmente durante las tres décadas posteriores a la revolución cubana de 1959. Mientras las relaciones internacionales latinoamericanas estuvieron marcadas por la rivalidad entre las superpotencias, la intervención extranjera y las disputas diplomáticas interamericanas, la política interior se caracterizó por la polarización ideológica, los pasos bruscos de dictadura a democracia, y una extrema violencia interna. La Guerra Fría para América Latina se podría considerar una rápida sucesión de crisis, un despliegue de conflictos en múltiples niveles, un período de intensas y muchas veces sangrientas convulsiones (Brands, 2012: 1-95).

Este conjunto de conflictos en América Latina puede rastrearse desde finales de la Segunda Guerra Mundial en la que convergen distintas crisis: primero, la intensificación de los conflictos internos, endémicos en la región y patentes por los cambios bruscos de regímenes políticos en las décadas de 1940 y 1950; segundo, las discordias diplomáticas interamericanas, realzadas por las políticas de Washington durante el comienzo de la Guerra Fría; tercero, el fermento ideológico producido por la descolonización y la emergencia del Tercer Mundo; y cuarto, el incremento de la competición entre la Unión Soviética y los Estados Unidos por el dominio en la influencia sobre los países subdesarrollados. Tumultuosas corrientes que fluyeron simultáneamente hasta finales de la década de 1950 creando un entorno político especialmente volátil.

La revolución de Castro exacerbó el antiimperialismo norteamericano y el tercermundismo en América Latina, propiciando además la competitividad entre los dos superpoderes y polarizando la militancia interna político-social hacia los extremos, tanto hacia la derecha como hacia la izquierda: los efectos fueron muy evidentes en la década de 1960. Las insurgencias motivadas por problemas internos, influidas y magnificadas por el ejemplo cubano, se convirtieron en destructivas campañas en Suramérica y Centroamérica. La inestabilidad interna favoreció las intromisiones externas: Cuba, EEUU y la URSS competían con dureza por liderar o explotar estos disturbios y guiar la evolución de la sociedad Latinoamericana. La Habana y Moscú forjaron una alianza militar y apoyaron a varios grupos de guerrillas en la región, mientras Washington desplegó un ambicioso programa de ayuda económica —la Alianza para el Progreso— simultaneado con el desarrollo de la contrainsurgencia, con las acciones encubiertas, y con la intervención militar directa para frustrar los movimientos de los contarios.

Estas iniciativas tuvieron repercusión en los temas regionales, aunque no fuera la deseada por sus promotores. Fidel Castro, Che Guevara y Nikita Krushchev fallaron en su intento de desplegar revoluciones en América Latina, ni siquiera consiguieron hacer de Cuba un ejemplo atractivo de desarrollo socialista. Por su parte, la administración americana pudo apuntarse estos hechos como una victoria, pero las políticas de Washington tuvieron tan poco éxito como las de sus rivales. Las contradicciones ideológicas inherentes a la Alianza para el Progreso frustraron el proyecto y desataron resistencias en toda América Latina hacia las reformas preconizadas. La contrainsurgencia, las acciones encubiertas y la intervención militar podrían parecer efectivas, pero causaron fortísimas reacciones ideológicas y diplomáticas. A principios de la década de 1960 las políticas exteriores de las superpotencias (URSS y USA) y de Cuba soñaban con transformar América Latina, y al finalizar la década demostraron ser incapaces de controlar los efectos colaterales de sus propias ambiciones.

A pesar de haber acabado con la guerrilla, las reacciones mencionadas impidieron conseguir la deseada estabilidad en Latinoamérica, más bien la hicieron transitar de una crisis a otra. Durante la década de 1960 un mix de elementos ideológicos, sociales y políticos impulsaron a América Latina hacia una convulsión extrema, se podrían destacar los siguientes factores: primero, una serie de conceptos conocidos como Doctrina de la Seguridad Nacional que sirvieron de caldo de cultivo a golpes de estado y regímenes militares ideológicamente dirigidos; segundo, la escasa sostenibilidad social y económica de los modelos de desarrollo elegidos y el malestar derivado del crecimiento urbano desordenado, que suscitaron importantes protestas populares; y tercero, la emergente teoría de la dependencia que intensificó la tensión Norte Sur y los conflictos diplomáticos hemisféricos. Al final de la década de 1960, estas diversas corrientes forjaron los resentimientos y ansiedades propias de la región en una forma mucho más potente e ideologizada que en periodos anteriores.

Es en estos momentos cuando se desarrolla la teología de la liberación en América Latina, un movimiento de gran relevancia, tanto en la región como en el Tercer Mundo, que no ha sido suficientemente estudiado. A pesar del indudable impacto que la teología de la liberación mantuvo en América Latina en los campos social, religioso, ideológico y político, el interés académico ha resultado muy reducido por haberse extendido la idea de que la teología de la liberación *is simply Marxism with a Christian gloss* (Rowland, 2007: xiii) y como todo lo marxista, tras la caída del bloque del Este, ha acabado en el basurero de la historia. A ello habría que añadir el fracaso del proyecto político que inspiró y la poca simpatía que despertó el movimiento en el Vaticano en tiempos de Juan Pablo II.

Mi trabajo pretende contextualizar la teología de la liberación en América Latina en este periodo de gran efervescencia intelectual y social, donde junto a la nueva teología se proponen, y refuerzan entre sí, nuevas vías económicas y políticas para la región. En este entorno innovador, no resulta extraño que los pioneros de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez y Hugo Assmann, considerasen que sus ideas teológicas empleasen el lenguaje y los conceptos de la también muy latinoamericana teoría de la dependencia, en principio una línea de análisis económico desarrollada en la CEPAL, que divulgada por A. Gunder Frank se convirtió en una verdadera ideología para la nueva izquierda, un sistema de pensamiento que permitió movilizar a las

masas y se convirtió en un admirable instrumento político. Simultáneamente, esta izquierda nueva se decantó por el modelo cubano de revolución, oponiendo a la violencia del Estado la violencia revolucionaria, legitimando el uso de la fuerza para conseguir el poder político. Por otra parte la Iglesia católica mundial experimentó la necesidad de una transformación en la década de 1960. Si durante el siglo XIX y principios del XX apoyándose en los sectores más conservadores había logrado mantener gran influencia sobre campesinos y obreros, en estos años vio amenazada su influencia sobre las clases populares que resultaron atraídas por las asociaciones laicas, los partidos de izquierda, el protestantismo, los cultos animistas, el nacionalismo y el populismo. Surgió la necesidad en la Iglesia católica latinoamericana de un "nuevo cristianismo", renovador de su ya antigua doctrina social y origen de un nuevo compromiso de solidaridad con los pobres.

1,1 Preguntas e hipótesis de partida

Así pues, desde un primer momento, —el trabajo lo he desarrollado en dos años y mis ideas han ido evolucionando—, me ha interesado investigar y responder a preguntas del siguiente tipo: ¿Qué ha sido la teología de la liberación y por qué surge en América Latina? ¿Quiénes fueron los originadores del movimiento de la Teología de la Liberación, cómo vivieron la situación, cuáles fueron sus retos, entre qué alternativas se movían, qué motivación personal podrían albergar? ¿En qué medida la Iglesia Católica, tan tradicional en América Latina, se convirtió a la progresista teología de la liberación? ¿Se puede estudiar la teología de la liberación como un movimiento social, cuál ha sido su historia? ¿Emplearon técnicas propias del naciente *management* empresarial en la toma del poder y en la implantación del movimiento? ¿Qué fuerza, influencia o impacto puede ofrecer una teología? ¿Si el movimiento tuvo su máximo impacto social en América Central, cuál fue este impacto? ¿Cuándo y por qué fue combatida por la jerarquía eclesiástica, los Estados Unidos y los defensores del *statu quo*? ¿Qué futuro puede plantear el movimiento?

Las hipótesis de partida, o respuestas iniciales a las preguntas del párrafo anterior, apuntaban a considerar la teología de la liberación como uno de los elementos clave para entender la historia de América Latina a partir de la década de 1960. Efectivamente, la sociedad latinoamericana era a nivel popular mucho más religiosa que la europea, por ello la Iglesia católica, a pesar de estar muy mal organizada y tener pocos recursos humanos, se podía preciar de ser una fuerza social importante. Por otra parte, los problemas del desarrollo en la región y los cambios de interpretación aportados por las ciencias sociales, obligaron a un reposicionamiento en la estrategia eclesial para no perder relevancia social y para ser consecuentes con su misión evangélica. Los originadores de esta nueva estrategia-teología, apoyados en la doctrina social de la Iglesia y en los nuevos compromisos históricos derivados del Concilio Vaticano II, propusieron una ruptura con las clases dirigentes para ponerse del lado de las clases menesterosas. La definición de la teología de la liberación, producto absolutamente latinoamericano, se debió a un equipo reducido de brillantes teólogos, bien formados, con buena información, que supieron organizar un movimiento poderoso en el interior de la Iglesia, y al mismo tiempo divulgarlo entre las bases, construyendo así un movimiento social de gran impacto en la vida política, social y económica de toda América Latina.

El interés de esta investigación radica en que se trata de un fenómeno aún poco conocido por distintos motivos: por una parte, la teología no resulta un tema interesante para los investigadores actuales, realmente pocos pueden esperar algún impacto de una institución religiosa y anticuada en un mundo secularizado; por otro lado, el prejuicio ya expresado sobre cualquier asunto relacionado con el marxismo, muerto definitivamente con la desaparición de la URSS. En el trabajo se pretende explorar y categorizar la teología como un movimiento social, que en este caso ha tenido una historia poco estudiada en su lanzamiento e implantación. Se trata de un fenómeno muy especial que ha exigido grandes dosis de creatividad, organización, medios económicos y personales, y un extraordinario liderazgo, aunque este haya sido compartido. Crear en equipo una nueva ideología, una visión del mundo, una utopía, unos objetivos sociales en un entorno tan amplio como América Latina es admirable; si además se consigue el máximo impacto institucional consiguiendo el poder de una organización extensa e importante como la Iglesia católica latinoamericana resulta extraordinario. Pero este hecho no implica que el movimiento llegue y sea aceptado por las masas, conseguirlo exige un esfuerzo de comunicación y formación que precisa de grandes recursos y tiempo, no se trata de algo espontáneo, producto de la casualidad. A mi entender, la divulgación y aceptación del movimiento reclama la existencia de una dirección y la utilización de procedimientos muy especializados. Mi investigación pretende subrayar el buen uso que hicieron de estas tecnologías los padres del movimiento.

Y todo esto se produjo realmente, y en el trabajo se analiza con cierto detalle para América Central. Aquí el movimiento de la teología de la liberación tuvo un gran impacto, no por sí solo, sino como una conjunción de factores que no siempre se han analizado en asociación. La explosión armada de finales de la década de 1970 en Nicaragua, Guatemala y El Salvador se originó por la coincidencia de unos sistemas políticos inflexibles, el agravamiento de la polarización económica y social provocada por el modelo económico, la tensa coyuntura internacional producida por el recrudecimiento de la guerra fría, y las transformaciones ideológicas de las masas derivadas del movimiento de la teología de la liberación. El trabajo ha pretendido enfatizar la importancia catalizadora de este último factor, sin el cual los acontecimientos no habrían discurrido por los mismos cauces.

2.- Estado de la cuestión

Mi idea actual sobre el estado de la cuestión es que se han estudiado por separado las distintas crisis que simultáneamente confluyen en América Latina en las décadas de 1960, 1970 y 1980. En este sentido: 1) se ha analizado la crisis eclesial que se iniciaría con el concilio Vaticano II en 1962 y en Latinoamérica con las Conferencias Generales del Episcopado; 2) se ha estudiado la teología de la liberación desde el punto de vista de su ortodoxia y sus posibles influencias marxistas; 3) se han investigado las tendencias económicas y los cambios introducidos por la escuela “cepalista” y la teoría de la dependencia; y 4) se ha interpretado el periodo de la Guerra Fría en Latinoamérica proponiendo visiones parciales o demasiado centradas en la lucha bipolar y en factores sociales y económicos. Por una parte, creo que no se ha estudiado suficientemente la sinergia producida entre los cuatro factores que intervinieron en la efervescencia general del periodo, y por otra, no se ha destacado el

factor catalizador de la teología de la liberación respecto los demás factores constituyentes del proceso.

En el trabajo que me propongo realizar se analizará la doctrina social de la Iglesia Católica y su evolución, tras el Concilio Vaticano II y las reflexiones del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), desarrolladas en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992). Parece que la visión inicial de una sociedad integrada armónicamente se va transformando en la necesidad de un compromiso urgente en la lucha por la justicia y en solidaridad con los pobres. Esta transformación exigirá el planteamiento de nuevas preguntas y nuevas pautas de actuación para las comunidades eclesiales de base y para la tarea evangelizadora de la Iglesia.

Para la adecuada comprensión de la teología de la liberación se analizará la teoría de la dependencia, elaborada tras el fracaso de las teorías desarrollistas en América Latina. Se estudiará la obra de Prebisch, director de la Comisión Económica para América Latina, la de Cardoso y Faletto, y la de Gunder Frank, entre otros. El primero demostró que la división internacional del trabajo, bajo la cual los países en vías de desarrollo exportaban materias primas e importaban manufacturas del exterior, perjudicaba a América Latina. Para Cardoso y Faletto la causa de la pobreza en América Latina subyace en la dependencia infra y supraestructural en la cual estaba constituida la región. Su teoría centraba la causa de la pobreza en la dependencia de América Latina de los grandes centros de poder, lo que supuso una nueva perspectiva y un nuevo instrumento de análisis para conocer la realidad socioeconómica latinoamericana. Como elemento de análisis social, la teoría de la dependencia estuvo muy presente en el marco de la teología de la liberación y en los documentos de Medellín. En aquellos momentos, el subdesarrollo era entendido como un subproducto histórico del desarrollo de otros países: la dinámica del mercado internacional creaba un centro de riqueza creciente, y una periferia, en la que se encontraba América Latina, caracterizada por desequilibrios sociales, tensiones políticas y pobreza.

Naturalmente se estudiarán las obras de los padres de la teología de la liberación entre los que he seleccionado a Rubén Alves, Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, y Hugo Assmann. La reflexión teológica de estos autores se centra en la problemática de América Latina con un método propio, distanciándose de los planteamientos desarrollistas subyacentes a la teología y a la acción pastoral latinoamericanas de los primeros años de la década de 1960, y optando por el lenguaje de la liberación como “correlativo político del lenguaje socio-analítico de la dependencia” (Assmann, 1973:109). El centro de esta teología latinoamericana son los pobres —es a partir del pobre como surge la praxis y la reflexión cristiana—, siguiendo la tradición de los obispos hispanoamericanos del siglo XVI. Esta teología presenta un alcance no solo eclesial, sino también social y político, pues pretende desenmascarar los mecanismos de opresión operantes en América Latina.

Se analizarán las respuestas desde la Iglesia Católica a la teología de la liberación, criticada por recurrir “de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista”, pareciendo olvidar a juicio del Vaticano, inspiraciones más genuinamente cristianas como la Biblia y el Magisterio de la Iglesia (Ratzinger, 1984). Así mismo se investigarán las respuestas —siempre

negativas— de la administración norteamericana, los centros financieros internacionales (Banco Mundial, FMI, grandes bancos, etc.) y las grandes multinacionales. Todos ellos no chocan con la teología de la liberación por su faceta teológica, sino más bien por lo que ella apoya, justifica, legitima y representa simbólicamente. Efectivamente, esta teología simboliza y encarna las fuerzas progresistas de liberación que apelan a una inspiración cristiana; por eso, en relación con ella, toman una postura contraria todas aquellas fuerzas que quieren frenar cualquier movimiento de liberación de origen popular. Por otro lado, paradójicamente, hay fuerzas de cuño transformador y revolucionario que ven en ella un competidor, al darse cuenta de que deshace los mitos antirreligiosos de los movimientos de liberación y de la ortodoxia marxista rígida.

Desde un punto de vista historiográfico amplio sobre la Guerra Fría en América Latina, se podrían distinguir dos tendencias, la de izquierdas y la de derechas. Para la historiografía de la izquierda, la Guerra Fría se interpreta como una "cruzada salvaje" dirigida por los Estados Unidos y reaccionarios locales, que arrasaron los movimientos populares, arruinaron a la izquierda y destriparon la democracia en América Latina. Para las autoridades intelectuales conservadoras y los funcionarios de la administración norteamericana estos episodios han sido una prueba de todo lo bueno que puede suceder siguiendo las intervenciones de los EEUU y de sus programas de la promoción de la democracia. Ambas caracterizaciones parecen simplificaciones de un problema mucho más complejo, donde se solapan: primero, la antigua lucha sobre las estructuras social, política y económica, un tema que se remonta al periodo colonial; segundo, la persistente tensión entre el poder hegemónico de los Estados Unidos y los nacionalismos de América Latina; tercero, las ramificaciones ideológicas surgidas en el proceso de descolonización, como la teoría de la dependencia y el movimiento social de la teología de la liberación; y cuarto, la influencia de la lucha bipolar entre las dos superpotencias por la preeminencia sobre los países subdesarrollados.

En el esquema de trabajo que pretendo esbozar me ha parecido importante resaltar el "estado de la cuestión" en cuanto a las ciencias sociales (2.2) y al contexto religioso (2.3) de América Latina, ambos son temas fundamentales para poder entender el movimiento social de la teología de la liberación y su posible impacto en las décadas de 1970 y 1980. Con menor profundidad he incluido una perspectiva general sobre la situación política e internacional en este periodo de la guerra fría (2.1), que también considero importante para entender el impacto de la teología de la liberación como movimiento social en América Central. Por último se ha incluido el estado de la cuestión respecto al tema teológico (2.4) y uno específico sobre la teología de la liberación (2.5).

2.1 Perspectiva política en América Latina: Guerra Fría

En la inquieta década de 1960, tensionada por las nuevas ideologías, vistas en el apartado anterior —la Doctrina de la Seguridad Nacional, la teología de la liberación, y la emergente teoría de la dependencia—, se produjo una tremenda agitación tanto internamente —en forma de violentos enfrentamientos sociales que produjeron un número importante de bajas—, como en las relaciones internacionales. Durante los inicios de la década de 1970 se intensificó el duelo entre la izquierda y la derecha

extremas en el Cono Sur. En Argentina y Uruguay surgieron movimientos guerrilleros urbanos, que aleccionados por teóricos como Abraham Guillén y Carlos Marighella, utilizaron la violencia y el sabotaje para erosionar las estructuras sociales, políticas y económicas de estos países. Si a los éxitos de los insurgentes se le suma la toma del poder democrático por parte del gobierno socialista de Salvador Allende en Chile, podría haber hecho parecer que el cambio revolucionario estaba en el orden del día. Pero no fue así, los avances de la izquierda produjeron devastadoras respuestas por parte de la derecha. Las guerrillas fueron eliminadas, no sin el coste de sufrir el caos económico y la radicalización militar en medio de la desilusión popular. Si a la destrucción de las guerrillas sumamos la caída del gobierno de Allende, producida en parte por las dificultades impuestas por los sectores más radicales de su coalición gubernamental, y en parte por las maquinaciones, no siempre encubiertas, de la Administración Nixon, podemos afirmar que se produjo un cambio radical en Suramérica, no como resultado de los triunfos revolucionarios, sino como un producto de golpes militares y de la contrarrevolucionaria "*dirty wars*".

A principios de la década de 1970 surge un nuevo factor de gran influencia en las relaciones internacionales y en la política interior de América Latina. Es consecuencia de los cambios globales en el orden internacional producidos por la nueva *detente*, la retirada de los EEUU en Vietnam, el colapso del sistema financiero internacional fijado en Bretton Woods, y las crisis del petróleo de 1973-1974. La pérdida de influencia internacional de las superpotencias, tanto de la Unión Soviética como de los Estados Unidos, generó una sensación de *empowerment* entre la diplomacia latinoamericana y en general en todo el Tercer Mundo, que pudo favorecer internamente un nuevo desarrollo de la teología de la liberación. Hasta finales de la década, en 1979, cuando triunfa la revolución Sandinista en Nicaragua, no se rompe la mala racha para las fuerzas revolucionarias. En estas dos décadas ha quedado claro que la revolución no era "inevitable", como creía Castro, aunque hubiese pobreza, autoritarismo y explotación. Estos factores estuvieron presentes en las dos décadas en casi toda América Latina, pero solo los Sandinistas dieron con la peculiar confluencia de fuerzas que, juntas, eliminaron los factores que habían frustrado los sueños de la insurgencia desde el triunfo de Castro. Estas fuerzas fueron: la creación de presiones sociales y económicas —facilitadas por la teología de la liberación—; la oposición interclasista provocada por la personalidad tóxica y las ambiciones dinásticas de Anastasio Somoza; y la capacidad de aprendizaje mostrada por el sandinismo sobre los movimientos revolucionarios anteriores en Nicaragua. También influyó la simpatía internacional favorable a lo anti-somocista y la poca habilidad de Jimmy Carter para reconducir las contradicciones de su política para América Latina.

La década de 1980 fue una pesadilla para Centroamérica, se mezclaron los extremismos ideológicos propios de la zona en la Guerra Fría, junto con antiguas disputas domésticas y étnicas, a lo que se sumaron las intervenciones de los EEUU, Cuba y la Unión Soviética. El resultado fue la lucha encarnizada y sangrienta en Guatemala y El Salvador y un rebrote de la violencia en Nicaragua. Al comienzo de la década parecía que las fuerzas de la izquierda renacían con fuerza, pero las estrategias de la contrainsurgencia fueron mucho más sanguinarias —en Guatemala se asesinaron 200.000 personas desde 1961 (Rouquié, 1994:164)— y debilitaron a las guerrillas y al gobierno sandinista de Nicaragua. La izquierda ni siquiera consiguió

mantener la simpatía popular, en toda Centroamérica las guerras civiles dieron paso a gobiernos moderados que rehuían el cambio revolucionario en favor de una democracia a veces limitada y superficial. En todo el proceso centroamericano la teología de la liberación estuvo muy presente, y en este trabajo se tratará de estudiar su influencia en el desarrollo de los acontecimientos.

La década de 1980 para el resto de América Latina tuvo efectos más estructurales que en Centroamérica. En general las dictaduras que habían alcanzado el poder en las décadas de 1960 y 1970 volvieron a la democracia, presionadas por las dificultades económicas. Por las mismas causas, la crisis de la deuda externa atenazó a los defensores del modelo de sustitución de importaciones y reorientó a las economías de América Latina hacia modelos neoliberales, defensores del comercio y de la división internacional del trabajo, en general acordes con ideologías de derechas. Estos hechos, sumados al hundimiento de las revoluciones centroamericanas, podrían dar la impresión de una absoluta victoria Norteamericana a la Guerra Fría. Pero el limitado grado de democracia logrado y los modestos e irregulares efectos de las reformas neoliberales indican que los conflictos sociopolíticos permanecen, mientras que el crecimiento de los populismos radicales, el tráfico de drogas, y la emigración ilegal han emergido como los nuevos problemas de los asuntos interamericanos. El fin de la Guerra Fría no ha terminado con los conflictos en América Latina, simplemente ha conducido los conflictos permanentes hacia otros planos. Me gustaría confirmar en qué grado la teología de la liberación sigue teniendo implantación y potencial de influencia en la post Guerra Fría.

2.2 Las ciencias sociales y la teoría de la dependencia

Como se detallará en el apartado 2.4, la teología de la liberación pretende desarrollar una función crítica sobre la praxis eclesial en su enfrentamiento a los problemas que la realidad social plantea en cada momento. De aquí la significación que han dado los principales ideólogos de la teología de la liberación a las ciencias sociales (Oliveros, 1977: 223-224). Es por ello por lo que me ha parecido importante, analizar los desarrollos teóricos que sobre las relaciones entre las formaciones sociales latinoamericanas y sus respectivas estructuras de poder se produjeron en el período comprendido entre el fin de la segunda guerra mundial y la década de 1980.

En la posguerra la problemática del desarrollo adquirió el papel protagonista de las ciencias sociales. Fueron los economistas quienes diseñaron las primeras estrategias que permitiesen a los países “subdesarrollados” alcanzar el estado de que gozaban los denominados “desarrollados”, lo que por entonces significaba simplemente “industrializados”, que eran tomados como modelos a imitar. Fue principalmente la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), la que bajo el mando de Raúl Prebisch conformó la comprensión global del problema, a través de sus estudios sobre el comercio internacional y la teoría del deterioro de los términos de intercambio. Así mismo elaboró un proyecto global de políticas para superar la situación de subdesarrollo, no exenta de connotaciones ideológicas, que posteriormente se identificaría con el llamado “desarrollismo” (Pollock y otros, 2001: 9-23).

Pronto se percibieron los obstáculos sociales al desarrollo económico, por lo que fueron llamados a colaborar científicos sociales con la idea de identificar problemas y promover medidas para su eliminación. Fruto de su trabajo surgen teorías que intentaron explicar cómo, por qué y gracias a quiénes se producía el desarrollo económico, considerado como una forma de cambio social, pudiéndose detectar corrientes positivistas, historicistas y funcionalistas, con gran influencia de la sociología estadounidense. En muchos planteamientos subyacía la dicotomía "tradicional - moderno" de Talcott Parsons, difundida en América Latina por Germani (Graciarena y Franco, 1981: 164). Lo que originariamente solo eran dos categorías lógicas para el análisis —tradicional y moderno— derivó en un *continuum* a lo largo del cual se ubicaba a todos los países, de acuerdo con ciertos indicadores que medían su desarrollo relativo. También incluía un modelo político objetivo, la constitución de una sociedad democrática, para que los países latinoamericanos pudiesen alcanzar una situación similar a la de los países desarrollados capitalistas.

Estas hipótesis fueron aceptadas por los científicos sociales latinoamericanos hasta finales de la década de 1950, cuando se dieron por fracasadas las expectativas de un desarrollo autónomo de estos países. Efectivamente, la estrategia de industrialización preconizada como elemento de desarrollo no dio los frutos esperados, ni siquiera en los países que contaban con un amplio mercado interno, una base industrial consolidada, fuentes abundantes de divisas y una alta tasa de formación interna de capitales (como Argentina, México, Chile, Colombia y Brasil) (Cardoso y Faletto, 1977: 4-5). La "crisis del desarrollismo", resultó una crisis estructural en toda la región, y afectó rápidamente a la sociología que puso en cuestión el bagaje teórico existente.

El triunfo de la revolución cubana a través de la guerrilla, constituyó a esta en paradigma de acción de numerosos grupos políticos en el continente y tuvo también influencia en la radicalización política de intelectuales y académicos. Como consecuencia, se apartaron de las formas tradicionales de hacer sociología de origen norteamericano o europeo, por ser a sus ojos "instrumentos del imperialismo", y se revitalizaron los pensamientos marxistas. Así, por ejemplo, se intentó fomentar la revolución burguesa para superar los vestigios feudales y se investigó abundantemente sobre las características estructurales y actitudinales del empresariado latinoamericano y de la clase obrera. Otros buscaron nuevos agentes sociales y creyeron encontrarlos en los campesinos, por su participación en la revolución cubana. Más tarde se pensó en los grupos marginales como portadores de las potencialidades revolucionarias buscadas.

Podría decirse que entre la revolución cubana y la invasión de Santo Domingo por los Estados Unidos, es decir en el periodo 1960-1965, se reorienta el pensamiento social guiado por un espíritu militante, cuyo objetivo central es destacar las limitaciones de las dos posiciones políticas en boga hasta ese momento en América Latina: una, sustentada por los sociólogos académicos más conservadores, que concebía el desarrollo como un proceso gradual por el cual un dinámico sector moderno desplazaba paulatinamente a las formas tradicionales; y la otra, liderada por la izquierda oficial, que creía necesaria una revolución burguesa como la francesa para acabar con los resabios feudales. Curiosamente en ambos casos las esperanzas de cambio se depositan en la acción de las clases medias o burguesías nacionales,

capaces de alterar la sociedad tradicional. Los críticos negarán esta posibilidad aduciendo que la burguesía nacional presenta intereses comunes con la oligarquía tradicional y se encuentra en contacto con la burguesía imperialista (Graciarena y Franco, 1981: 191-193).

Los sociólogos críticos del momento coinciden en "que el esquema interpretativo y las previsiones que a la luz de factores puramente económicos podían formularse… no fueron suficientes para explicar el curso posterior de los acontecimientos", "sin embargo,… deducir de ahí la necesidad de reemplazar las explicaciones económicas por interpretaciones sociológicas sería una respuesta superficial" (Cardoso y Faletto, 1977: 8-9). Denunciaron que conceptos como feudalismo, aristocracia, burguesía, proletariado, clases medias, etc., estaban históricamente condicionados y había que formular los ajustes necesarios para trasponerlos a la situación de América Latina. Como consecuencia postulaban la necesidad de utilizar "categorías que atribuyan significación a los hechos y que… se hallen históricamente referidas" y propugnaron un enfoque más integrado de la sociología que devolviese a las ciencias sociales la unidad de los escritos clásicos, perdida en un proceso de creciente fragmentación derivada del neopositivismo. Para ello, la dialéctica marxista permitiría pensar la sociedad en su totalidad y en su movimiento (Quijano, 1983).

Especialmente influyente será la conceptualización de un proceso histórico único de formación y expansión del sistema capitalista en todo el mundo y la introducción de nuevos matices a la teoría de la dependencia, esta última ligada al estructuralismo y a la CEPAL de la década de 1950 (Frank, 1973: 164). Ambos conceptos son reelaborados por los sociólogos críticos a mediados de la década de 1960. En este esquema las diferentes sociedades nacionales presentan posiciones y funciones diferentes en un sistema único. Cardoso y Faletto lo expresan así:

> La situación de subdesarrollo se produjo históricamente cuando la expansión del capitalismo comercial y luego del capitalismo industrial vinculó a un mismo mercado economías que, además de presentar grados diversos de diferenciación del sistema productivo, pasaron a ocupar posiciones distintas en la estructura global del sistema capitalista (Cardoso y Faletto, 1977: 23).

En consecuencia, el punto de partida del proceso de formación del capitalismo y de su desarrollo fue distinto para las economías centrales que para las periféricas. No se trata de un simple desfase, sino de una forma determinada de relación dentro del mismo sistema o estructura productiva, unos exportan hacia el centro materias primas, los otros venden a la periferia productos industrializados que requieren mayor tecnología y capital (Cardoso y Faletto, 1977: 17-22). No tiene sentido, pues, entender el desarrollo de la comunidad internacional como un modelo del *continuum* a lo largo del cual se ubican los países.

En el sistema único, la dependencia aparece como la característica dominante de las formaciones sociales latinoamericanas y se ha convertido en el tema estrella de la sociología regional en las décadas de 1970 y 1980 entre los autores de todo tipo de procedencias. Se podrían considerar dos formas genéricas de utilizar el concepto de dependencia, una como categoría histórico–estructural y otra la de quienes la entienden en forma analítico–causal (Frank y otros, 1970: 26). En general, solo los

escritos de economistas y planificadores suelen considerar la dependencia como un valor explicativo externo; en otros, que también reconocen la dependencia como una característica estructuralmente inherente al subdesarrollo, se considera que la nación subdesarrollada puede hacer frente a las presiones externas y tomar decisiones alternativas, tales como la diversificación de su producción y comercio exterior, y tratar de conseguir una mayor integración del mercado latinoamericano, ideas muy en línea con la CEPAL de Prebisch (Pollock y otros, 2001).

La otra gran corriente concibe la dependencia como una categoría histórico-estructural, destaca el contenido esencialmente histórico —es decir, cambiante— de las variables que se utilizan en el análisis: el sistema de relaciones entre los distintos niveles de desarrollo; las leyes que gobiernan el modo de estructuración de las relaciones de producción y de dominación social y política; el carácter derivativo de estas leyes respecto del sistema general, etc. (Quijano, 1970). En esta concepción se destaca el carácter histórico de las categorías que se utilizan en el análisis y el hecho de que la dependencia tiene también sus puntos de apoyo en el interior de las propias naciones dominadas. Efectivamente, en esta perspectiva no existen transformaciones mecánicas en las naciones dependientes producidas por alteraciones del mercado internacional, sino que estas aparecen mediadas y redefinidas por las tensiones existentes entre los grupos sociales de la propia sociedad dependiente (Cardoso y Faletto, 1977: 161-166).

Como se ha visto, en el ocaso del desarrollismo se perdió la confianza en los que se suponían sectores modernizantes o burgueses, que no solo no aportaban progreso, sino que parecían impulsores de nuevas formas de explotación y dominación. Perdió vigencia la visión dualista de la sociedad latinoamericana con dos subsistemas el tradicional y el modernizante relativamente cerrados, donde se juzgaba positiva la expansión de nuevas formas de producción hacia los sectores más atrasados. Se trocó por una perspectiva en la que el sector moderno extraía del arcaico las materias primas y mano de obra barata que requería para su propio desarrollo, provocando a su vez el subdesarrollo del sector tradicional. Estos planteamientos tienden a concluir que el desarrollo del sistema capitalista se realiza a costa de las regiones más atrasadas, porque es allí donde se capta un excedente que se traspasa a las metrópolis (Graciarena y Franco, 1981: 202-203). Esta es una idea central completamente asimilada y dada por científicamente cierta para los iniciadores de la teología de la liberación.

Ligado a la tesis dualista estaba el planteamiento de la izquierda oficial que sostenía la existencia de obstáculos sociales de carácter feudal que entorpecían el desarrollo y la instauración definitiva del capitalismo, por lo que había que impulsar la formación de frentes populares que apoyaran a la burguesía nacional en su lucha para implantar el capitalismo, considerado etapa obligada para llegar al socialismo. La izquierda radical en la década de 1960, se oponía a esta perspectiva, especialmente tras el éxito de la revolución cubana sin necesidad de las teóricas etapas intermedias. Discordantemente destaca Gunter Frank, para quien América había sido capitalista desde el descubrimiento, al participar en el capitalismo comercial como colonia, y que esta relación colonial había formado la estructura económica, las clases y la cultura de la sociedad latinoamericanas. A su juicio, el sector dominante de la burguesía, movida por sus propios intereses de clase y valiéndose de los instrumentos del Estado, había

agravado aún más “el desarrollo del subdesarrollo en Latinoamérica”, no dejando más salida para su progreso al pueblo latinoamericano que la revolución y el desarrollo socialista (Frank, 1973: 23-26).

Contrario al planteamiento del “desarrollo del subdesarrollo”, Fernando Cardoso afirmó que existe una dinámica en el capitalismo dependiente, es decir: 1) existe una posibilidad de dinamismo en las economías capitalistas dependientes en los países que se están industrializando bajo el control del capital monopólico internacional (nueva modalidad de la dependencia en el mercado mundial de la década de 1970); 2) que esta forma de industrialización dependiente no involucra necesariamente la realización, en los países dependientes industriales, de las reformas y “tareas históricas” que suelen atribuirse a la acción de las burguesías europeas en la fase de la revolución democrático industrial. Para este autor, hay esperanza de desarrollo en las naciones dependientes, porque en su interior se producen nuevas fuerzas productivas, y estas constituyen un factor de cambio y de desarrollo, especialmente en la etapa de la internacionalización del mercado interno (Cardoso, 1973).

Es importante detectar las diferencias entre los planteamientos más mecanicistas Frank y González Casanova (González Casanova, 2006), en los que no parece haber ningún ámbito de elección para los grupos sociales de las naciones periféricas, sometidos a la variable externa del sistema capitalista mundial. Y los de Cardoso y Faletto, que si bien aceptan los condicionamientos del mercado internacional, destacan la existencia de ciertas opciones entre las que deben elegir los grupos en presencia (Cardoso y Faletto, 1977: 131-140).

Las diferencias mencionadas conducen también a diferentes concepciones de las relaciones entre la sociedad civil y la política. Recordemos que los planteamientos de la modernización, incluían un modelo político objetivo para la constitución de una sociedad democrática, concebida como un proceso gradual, pero creciente. Sin embargo, para los críticos el problema político es totalmente diferente, durante la década de 1960, la ideología democrática había perdido todo su *glamour* y la democracia representativa era considerada simplemente como una forma de encubrimiento de la dominación de la burguesía. La izquierda aspiraba a la revolución, una nueva democracia, ya no formal, sino sustantiva llevada a la práctica en la experiencia cubana. Como expresó Cardoso, esta generación llegó a la madurez en un clima de libertad política que daba por descontados los derechos civiles y la participación, problemas que “olían a rancio frente a los *verdaderos* problemas: el desarrollo, la miseria” (Cardoso, 1973: 9). En este escenario presentan un interés central los agentes sociales que puedan impulsar la revolución. Quedan descartadas las clases medias y las burguesías nacionales, unos como Frank insistirán en las conexiones que los empresarios industriales mantienen con los terratenientes tradicionales, otros como CEPAL o Cardoso consideran su incapacidad para liderar un proceso autónomo en la etapa de “internacionalización del mercado interno” (Cardoso y Faletto, 1977: 144-160) destacando sus conexiones con el capital multinacional.

Si para los marxistas el agente clásico era el obrero industrial, tras la revolución cubana la potencialidad revolucionaria residirá en el campesinado, que pasa de ser considerado como una fuerza conservadora a ultranza en el cambio social (Redfield,

1956), a ser la esperanza de la guerrilla rural: “el campesino, el desclasado, el hambriento, es el explotado que descubre más rápidamente que solo la violencia paga. Para él no hay transacciones, no hay posibilidad de arreglos” (Fanon, 1961). El análisis de los movimientos campesinos generó una amplia literatura, que tendió a ser abandonada cuando los focos guerrilleros en América Latina fueron derrocados por los ejércitos regulares (Quijano, 2000: 171-180). El tercer grupo considerado fue el integrado por los marginales urbanos (Graciarena y Franco, 1981: 214), sobre los que se han escrito diversas teorías, la más extendida entiende que la marginalidad sería el resultado de un proceso histórico de transformación socio-económica que desorganiza las estructuras tradicionales de trabajo y vida y no es capaz de absorber a ciertos estratos de la población (Schulze, 2013: 89-105).

Si bien el conjunto de los sociólogos críticos lo son con respecto al desarrollismo y a la democracia, en su interior se pueden distinguir dos corrientes: “los estructuralistas” y “los políticos”; que difieren en su diagnóstico y pronóstico de la situación política para América Latina. Los estructuralistas consideran que el fundamento dinámico de la estructura social reside en la base económica, por lo que sus modificaciones condicionan inevitablemente la superestructura política. Para los que yo he llamado “políticos”, es el plano político el campo operativo a través del cual se pueden producir los cambios en la base económica. Frank (Frank, 1973: 26) y Dos Santos serían los exponentes más característicos de la corriente estructuralista. Dos Santos considera que la dinámica del capitalismo internacional produciría un capitalismo dependiente y excluyente que conseguiría hacer “crecer la inestabilidad y el desequilibrio interno de la sociedad” (Dos Santos, 1969: 21). La corriente estructuralista parece estar muy presente en las perspectivas de Gustavo Gutiérrez y los teólogos de la liberación (Gutiérrez, 1972: 51-52).

Los que destacan la autonomía relativa de lo político no desconocen el condicionamiento económico del mercado internacional, pero dicho condicionamiento no explica el curso concreto de los acontecimientos ni niega la posibilidad de una dinámica particular de las sociedades dependientes (Cardoso y Faletto, 1977: 21-22).

2.3 El contexto social-religioso

En primer lugar debe admitirse que la institución eclesial es una fuerza social muy importante en América Latina. Se trata de una entidad formada por millones de hombres enlazados entre sí dentro de una organización jerárquica, que tiene su doctrina propia y múltiples canales de acción frente a otras fuerzas sociales (Ellacuría, 1990: 85). Es importante también comprender que la sociedad latinoamericana es una sociedad religiosa, donde “Dios sigue siendo una realidad viva y presente” (González Faus, 1994: 202-203), distinta a la sociedad europea en la que ya resulta un tópico decir que es una sociedad secularizada. Expresado en palabras de Joao Batista Libanio: “La primera pregunta del pueblo no se hace sobre el hombre sino sobre Dios. El pueblo latinoamericano vive inmerso en un universo religioso impregnado por la presencia de Dios” (Libanio, 1989: 87-88). Si en Europa la gran pregunta de la teología es cómo encontrar sitio para Dios, cómo hablar de Dios al nocreyente, en América Latina la pregunta se dirige a un hombre profundamente religioso que vive en situaciones infrahumanas. Aquí el desafío de la teología debe ser hacer creíble la Paternidad de Dios a la no persona, al infrahombre que es su primer destinatario. Es

fácilmente comprensible que para el hombre que viva en condiciones infrahumanas y sea religioso el peligro más grave sea concebir a Dios más en las categorías de la magia que como a Padre. Esto explicaría "la invasión y la expansión extraordinaria de las llamadas sectas" (Comblin, 1993: 42), entre ellas: sectas orientales como la de Moon, establecida en Uruguay; paracristianas como los mormones y los testigos de Jehova; sectas nuevas enviadas desde Estados Unidos muy implantadas en Centroamérica; y muy especialmente las nuevas Iglesias cristianas del tipo pentecostal.

Otra diferencia destacable respecto a Europa, es que en América Latina y en el Tercer Mundo en general los pobres son la gran mayoría. En Europa también existen pobres, actualmente en aumento, pero son minoría y es más fácil mantenerlos escondidos. En América Latina, los pobres tienen, como mínimo, el protagonismo del número, aquí son los ricos los que están escondidos, tanto por ser minoría como por su necesidad de protección. Como consecuencia, en Europa el horizonte cultural está dominado por las inquietudes de la "primera Ilustración" y la "razón crítica" individual kantiana cuyo lema sería: "razón contra tradición". Mientras en América Latina el horizonte cultural más inmediato es la segunda Ilustración y el entendimiento de que la razón kantiana está muy condicionada por su situación social: "La Primera Ilustración planteó con toda agudeza la pregunta de la razón autónoma…; la Segunda plantea la cuestión del sujeto social, de las condiciones materiales del conocimiento" (Libanio, 1989: 94). De forma que en América Latina se prioriza la "praxis frente a razón", o a Marx frente a Kant, en el sentido marxiano de "crítica de las ideologías", frente a la "crítica de la razón" kantiana. Con estas diferencias socioculturales entre Europa y América Latina, no resulta extraño que para los teólogos latinoamericanos: "Las dos partes no viven en el mismo mundo, no hablan el mismo lenguaje… La Santa Sede parece ignorar o querer ignorar los rumbos propios y específicos de América Latina… los latinoamericanos tienen la impresión de que no son ni entendidos, ni atendidos" (Comblin, 1993: 30).

Para caracterizar a la Iglesia latinoamericana como agente de cambio social en las décadas estudiadas, me ha parecido interesante tratar de entender como es la estructura de la Iglesia, por quien está compuesta y, en la medida de lo posible, comprender sus procesos de decisión. Thomas Sanders divide a los católicos latinoamericanos entre masas y élites, las primeras constituirían el 90%, y, en su opinión, no se podrían considerar católicos bajo ningún criterio, sea este: conocimiento teológico, participación sacramental, o conformidad con sus enseñanzas éticas. De opinión parecida es Edward Cleary: *"In terms of participation, knowledge, and ethics, Catholicism is the religión of a minority"* (Cleary, 1985: 127). Más o menos analfabetos, y participando poco en las actividades centrales de la religión, la inclusión de las masas constituye uno de los principales retos pastorales en América Latina (Sanders, 1970: 285).

Por otra parte, las élites que serían un 10% de los católicos, se caracterizan por tener una mejor comprensión de lo que su compromiso religioso supone. Estaría formado por obispos, sacerdotes y ciertos laicos de alto nivel educativo y mayor participación en las instituciones eclesiales, lo que les permitiría internalizar mejor las enseñanzas de la iglesia y aplicarlas en sus decisiones diarias. Serían las élites innovadoras —que incluyen ciertos obispos, pero fundamentalmente sacerdotes,

religiosos y laicos— las que presionarían sobre las doctrinas católicas consolidadas para conseguir su adaptación a los nuevos tiempos con el fin de obtener una mayor relevancia social.

Esta caracterización eclesial de Sanders sería muy compatible con la visión de Gustavo Gutiérrez a principios de la década de 1970. Para este autor las élites innovadoras estarían formadas por *minorías*, crecientes y activas que buscan un nuevo orden social, una sociedad más justa. En estas minorías participarían laicos, sacerdotes y religiosos, y obispos. Los laicos latinoamericanos, que han participado en los movimientos apostólicos de juventud en la década de 1960, se han ido orientando a opciones políticas cada vez más revolucionarias y han tendido a unirse con otros grupos radicalizados —muchos de ellos marxistas—, y con cristianos de diversas confesiones. Pero han sido los sacerdotes y religiosos, influidos por el Concilio y el impulso dado por la Conferencia episcopal de Medellín, los que se han constituido en el grupo más dinámico e inquieto de la Iglesia latinoamericana. Estos grupos sacerdotales nacionales han producido numerosos escritos en una línea subversiva respecto al orden reinante, y son: “Sacerdotes para el tercer mundo” (Argentina), “Movimiento sacerdotal” (Perú), “Golconda” (Colombia), “Convención nacional de presbíteros” (Ecuador), “Los ochenta” (Chile), “Confederación nacional de sacerdotes de Guatemala”, (CODESGUA), y “Movimiento de sacerdotes para el pueblo” (México). Los laicos y sacerdotes progresistas, al señalar las causas profundas de la pobreza y desigualdad, se han enfrentado a las grandes fuerzas económicas y políticas de sus países, convirtiéndose en figuras políticas en sus naciones y siendo sometidos a estrecha vigilancia policial (Gutiérrez, 1972: 137-147).

Christian Smith categoriza los católicos latinoamericanos, en cuatro tipos ideales: radicales (partidarios de la teología de la liberación), progresistas, moderados y conservadores (Smith, 1994: 75). La clasificación se realiza atendiendo a su actitud frente a la implicación de la Iglesia en el cambio social, que es la variable fundamental a tener en cuenta para analizar el movimiento de la teología de la liberación. No hay que olvidar que los iniciadores de la teología de la liberación tuvieron que implantar una estrategia, en coalición con otras militancias (sindicatos, ligas campesinas, grupos estudiantiles, movimientos guerrilleros y otras muchas), para movilizar o neutralizar a los distintos grupos de católicos latinoamericanos en su intento de cambio social.

Los radicales, que serían los más próximos a los iniciadores del movimiento asociado a la teología de la liberación, proponen la utilización abierta de los recursos humanos y materiales de la Iglesia para promover un cambio social dirigido a una forma de socialismo democrático. Emplean el análisis social marxista, rechazan el desarrollismo reformista capitalista, favorecen la colaboración en movimientos populares con los no cristianos y, en determinadas ocasiones, parecen dispuestos a utilizar ciertas formas de violencia en la lucha revolucionaria. Los progresistas promueven la implicación activa de la Iglesia en reformas sociales, políticas y económicas, que conduzcan a la democracia y a la modernización económica, que supuestamente proporcionará bienestar a todos los pueblos latinoamericanos. En líneas generales, están de acuerdo con el desarrollo reformista capitalista, sin que ello impida la interpretación de la problemática social en términos estructurales y una actitud de crítica social. Utilizan selectivamente los conceptos del análisis marxista, aunque aceptan la perspectiva de “proceso de liberación” que sostienen los radicales.

Los moderados aceptan en gran medida el orden social y político establecido, aunque en principio no se oponen a las reformas sociales y eclesiásticas. No están frontalmente opuestos a la perspectiva del "proceso de liberación", sin embargo, abogan por el mantenimiento de la unidad de la Iglesia y de la estabilidad social, estando dispuestos a apoyar indistintamente a progresistas y conservadores, según los casos. Los conservadores aceptan ciertas reformas políticas, pero se resisten a cualquier cambio social o religioso. Tienden a considerar los problemas sociales en términos personales, no estructurales; consideran correcto el papel tradicional de la Iglesia: procurar la caridad convencional, dar directrices morales a la sociedad, e insistir en el reto individual de la salvación personal. Rechazan el análisis social marxista por peligroso e incompatible con la fe cristiana, y se oponen a los católicos radicales y su visión sobre el proceso de liberación.

En la década de 1960 pocas instituciones en América Latina estaban cambiando tanto como la tradicional Iglesia Católica de la región, es la opinión de todos los observadores externos, por ejemplo la revista norteamericana *Foreing Affairs* del año 1970 afirma: "No hay en nuestros días ninguna institución en América Latina que esté cambiando más rápido que la Iglesia Católica" (Sanders, 1970: 285-299). Para entender mejor la naturaleza de este cambio, que está muy ligado al nacimiento de la teología de la liberación, conviene subrayar que dentro de la Iglesia Católica de América Latina han existido precedentes históricos de movimientos con la misma orientación "progresista". En su historia han surgido episodios en que la Iglesia se divide: la jerarquía se alía con el poder y una minoría intenta proteger al débil. Se pueden evocar dos momentos históricos latinoamericanos que podrían considerarse antecedentes de la teología de la liberación: el primero lo personifica Bartolomé de las Casas durante la conquista en el s. XVI; el segundo ocurre durante la independencia de los países latinoamericanos y lo personificarían los presbíteros mejicanos Hidalgo y Morelos (González Faus, 1994: 194).

Tras el famoso sermón de Montesinos en 1511 (Las Casas, 1520: L.III, c. 3-5), donde se expresa la postura de los dominicos de La Española contra el comportamiento de los primeros colonizadores, será Bartolomé de Las Casas el encargado de defenderla teológicamente frente a Ginés de Sepúlveda como representante del sistema eclesiástico-imperial. Conocemos el resultado: la Iglesia como institución se mantuvo aliada con los poderes militares y gubernamentales, y con el devenir del tiempo quedó constituida como soporte a la autoridad de la corona y legitimadora del orden social colonial. En el segundo momento evocado, la independencia de los países latinoamericanos, la jerarquía eclesiástica permanecía indecisa, temía el enfrentamiento con el monarca español. Frente a esta postura Miguel Hidalgo, Morelos y los religiosos que asistieron al primer Congreso de Tucumán, apoyaron abiertamente la independencia. Hidalgo publicó el famoso "manifiesto de Valladolid" que denunciaba la utilización política y económica de la religión: "Abrid los ojos, americanos, no os dejéis seducir de nuestros enemigos: ellos no son católicos sino por política: su Dios es el dinero y las conminaciones sólo tienen por objeto la opresión" (Hidalgo, 1810). Tanto Hidalgo como Morelos acabaron excomulgados, y no eran librepensadores a la europea, sino piadosos sacerdotes.

Las jerarquías eclesiásticas se habían opuesto a los movimientos de independencia, y las nuevas élites liberales, que la habían conseguido, intentaron

reducir el papel social de la Iglesia, legislando en contra de su privilegiada posición social. La reacción de la jerarquía eclesiástica ante los ataques anticlericales fue la de fortalecer vínculos con los partidos conservadores, los terratenientes y la antigua aristocracia. El resultado real de estas luchas fue el de "confirmar a la Iglesia como institución socialmente conservadora, aunque económicamente disminuida, cuyos dirigentes eran proclives a considerar cualquier desafío al *statu quo* social o político, como actos hostiles a la religión católica" (Medhurts, 1987: 17). "La Iglesia de América latina ha vivido y sigue viviendo, en gran parte en estado de gueto" (Gutiérrez, 1972: 135), acosada y a la defensiva, a lo largo del siglo XIX y principios del XX, fue a buscar el apoyo del poder establecido y de los grupos económicamente poderosos, para hacer frente a sus adversarios eventuales y asegurarse una tranquila predicación del evangelio.

Solo en las primeras décadas del siglo XX se vio forzada a admitir que las masas populares se escapaban hacia los grupos políticos de izquierda, los cultos animistas derivados de culturas africanas y las recientemente introducidas iglesias protestantes. Organizativamente, la Iglesia estaba fragmentada en diferentes centros diocesanos, dependientes directamente de Roma (267 unidades administrativas), con escasa comunicación interna nacional e internacional, lo que impedía tomar conciencia de la dimensión de los profundos cambios sociales que se estaban produciendo, de los problemas asociados y de su posible gestión por parte de la Iglesia. Posiblemente el cambio social más importante en América Latina fue el rápido proceso de urbanización comenzado en los últimos decenios del siglo XIX, como resultado de la inmigración europea y de las migraciones internas derivadas de la entrada en el comercio mundial con la agroexportación. El proceso continuó a ritmo creciente hasta la década de 1930 y se aceleró en las siguientes (Balan, 1983: 152-166), de esta forma las ciudades como Buenos Aires crecieron desde 1930 a 1960 un 1.409 %; Bogotá 847 %; México 651%; Managua 637 %; Guatemala 423 %; Rio de Janeiro 366 %; etc. (Statistical, 1964, 1968). Así, a finales de la década de 1960 el 60% de la población vivía en centros urbanos, y no hay que olvidar que en la segunda mitad del siglo XX la población total de América Latina se multiplicó por 3,6 (pasando de 158 millones en 1950 a 568 millones en 2008) (Pérez, 2009: 593).

Las causas de estas migraciones suelen atribuirse a que las poblaciones rurales se vieron expulsadas de sus tierras por las oligarquías dominantes que las utilizaron para el cultivo de productos agroexportables, se verá con mayor detenimiento en el apartado 4.2. El resultado fue que los campesinos fueron arrojados de sus tierras, llegaron a los cinturones de las ciudades y formaron una clase trabajadora urbana que vivía en precariedad. La concentración de las comunidades migratorias supuso un factor de transformación social, de movimientos de protesta y disidencia que plantearon a la Iglesia católica la necesidad de una profunda revisión en la forma de ejercer su ministerio para mantener la lealtad y el compromiso religioso de los pobres urbanos. Además, atraídos por el crecimiento de esta nueva población urbana, surgió una nueva competencia eclesial a través del espectacular crecimiento de las confesiones protestantes, pentecostales y de los cultos sincretistas. Entre 1925 y 1961 el índice de crecimiento de las iglesias protestantes fue de un 10,11% anual, llegando en 1961 a cerca de ocho millones de fieles y a más de 40.000 misioneros (Damboriena, 1962).

Por otra parte, los movimientos laicos de clase trabajadora, como los sindicatos, organizaciones socialistas y partidos comunistas iban también ganando adhesiones durante el periodo 1930-1960. El movimiento sindical atraía a la clase trabajadora, y el socialismo a los estudiantes universitarios de clase media, que se iban apartando del compromiso con la Iglesia católica. Estos factores preocuparon profundamente a muchos sectores del clero y de la jerarquía eclesiástica que veían crecer los problemas, la competencia religiosa y social, y simultáneamente sentían una gran debilidad institucional por carecer de los recursos necesarios para luchar contra estos nuevos desafíos (Cleary, 1985: 127-128).

El problema más importante de la Iglesia católica de América Latina era la escasez de agentes pastorales, un problema endémico que databa del siglo XIX tras la expulsión de los sacerdotes españoles, y el declive en el número de vocaciones religiosas posterior, dadas las dificultades impuestas a la Iglesia por los gobiernos republicanos. Edward Cleary recoge los siguientes datos sobre la evolución del clero:

> Before the wars of independence in the 1880's, there was an priest or brother for about every 1.000 persons; by 1890 there was one priest or brother for every 3.000 persons; and by 1930 and thereafter, one for every 5.000 persons (Cleary, 1985: 9).

La falta de clero impedía en 1940 que dos tercios de la población brasileña y la mitad de la población peruana mantuvieran una vida parroquial organizada. Por estas fechas Alberto Hurtado publicó *¿Es Chile un país católico?* (Hurtado, 1941), en el que argumentaba que para la mayoría de los católicos el compromiso religioso era superficial y que dada la carencia de sacerdotes, la Iglesia estaba institucionalmente ausente en muchas regiones del país. El libro subrayaba también que la atención de la Iglesia se centraba en las clases altas, mientras que las clases populares estaban desatendidas. En el seno de la Iglesia se vivía una sensación de crisis y debilidad: "Somos una Iglesia débil,…, estamos abocados a un gran problema si no cambiamos hacia algo mejor" se concluyó en la 2ª Semana Internacional de Acción Católica, celebrada en 1953 en Chimbote (Perú). Ante estas amenazas, la Iglesia asumió el proyecto de construir la *nueva cristiandad* basada en el "humanismo integral" o "cristianismo social" de Jacques Maritain (Maritain, 1936). Desde finales de la década de 1930, y especialmente en la de 1960, este proyecto contribuyó a desmantelar las alianzas de la Iglesia con los sectores más conservadores y dirigirse hacia las ideas de progreso, modernidad y desarrollo (Richard, 1990: 76-77). En muchos países se formaron los partidos de la Democracia Cristiana, liderados por católicos seglares que obtuvieron un éxito notable en Chile, Venezuela y Brasil. En la década de 1950 y principios de la de 1960 la Iglesia apostó fuertemente por acrecentar su influencia entre los seglares con la fundación de escuelas, colegios y seminarios, se comprometió en la ayuda para el desarrollo económico, buscó ayuda misionera extranjera y utilizó la tecnología radiofónica para la difusión del magisterio religioso.

Desde el punto de vista organizativo de la Iglesia, en la década de 1950, y liderado por el carismático obispo brasileño Hélder Câmara, se produjo un acontecimiento de gran importancia. Este expuso al cardenal Montini, quien sería más adelante Pablo VI, que la descoordinación nacional de las distintas diócesis constituía un grave inconveniente para la eficacia de la Iglesia en general, con lo que consiguió formar en 1951 la Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil, la CNBB, innovación

que permitió a los obispos brasileños coordinar y sistematizar su acción pastoral. Su ejemplo cundió entre los episcopados de muchos países latinoamericanos, y sirvió de modelo para una organización transnacional, el Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, que se convirtió en una institución muy importante tras los cambios introducidos por el Concilio Vaticano Segundo, dando voz a la Iglesia de América Latina y promoviendo las propuestas de la teología de la liberación como postura oficial de la Iglesia continental en 1968.

En Europa en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial aparecieron nuevos enfoques en la teología, que tendrían un gran impacto en el Concilio Vaticano II y en los estudiantes de teología latinoamericanos que posteriormente desarrollarían la teología de la liberación. Destaca la *théologie nouvelle* de jesuitas y dominicos franceses, que inspiraron los movimientos de curas obreros, cuyos autores más conocidos citaremos posteriormente: Jean Danielou, Yves Congar y Marie-Dominique Chenu. Estos establecieron contacto con los teólogos suizos Hans Kung y H. Urs von Balthasar, el alemán Karl Rahner, y los holandeses Edward Schillebeeckx, Johannes Metz y el jesuita francés Pierre Teilhard de Chardin. Paralelamente y desde Roma, la Iglesia fue desarrollando un cuerpo oficial de doctrina sobre cuestiones sociales, políticas y económicas que se llamó "doctrina social de la Iglesia" y que fue evolucionando muy por delante de las ideas más conservadoras (Cleray, 1985: 55-60). Había comenzado León XIII en 1891 con la encíclica *Rerum Novarum* (León XIII, 1891: n.7,9,26,29,32), en la que expresó su preocupación por la falta de justicia distributiva, y en la que adoptó una postura firme contra el capitalismo y la economía liberal, rechazando la mercantilización de la mano de obra, y abogando por la formación de sindicatos y la protección del Estado para los trabajadores. Continuó Pio XI en 1931 con *Quadragesimo Anno* (Pío XI, 1931: n.27, 49), en la que se defiende un socialismo moderado y considera que ciertas formas de propiedad privada deberían estar reservadas al Estado. Pio XII contribuyó, a través de sus cartas, al desarrollo de la doctrina social de la Iglesia respecto al papel social de la propiedad privada, y sobre la justicia distributiva, defendiendo una mejor distribución de la riqueza, aún a costa de menores eficiencias económicas.

Con estos mimbres sociales, el proyecto de la *nueva cristiandad* se fue consolidando en las décadas de 1940 y 1950, con "relativa facilidad, seguridad, optimismo, e incluso un cierto triunfalismo" (Richard, 1990: 77). Consiguió su culmen cuando Eduardo Frei, candidato democristiano, llegó a la presidencia de Chile. Pero a principios de la década de 1960 una serie de acontecimientos anuncian que la etapa de la nueva cristiandad había llegado a su fin: en 1959 el triunfo de Fidel Castro en Cuba; en 1964 el golpe de Estado militar en Brasil dando comienzo a un régimen no democrático que iba a durar veinte años; la "revolución en libertad" de Eduardo Frei fue paulatinamente frenada por la oposición; la Alianza para el Progreso iniciada por Kennedy comenzó a dar señales de insuficiencia; aparecen por doquier las operaciones represivas de las distintas policías entrenadas para la contrarrevolución… Por todo ello, se expandieron las dudas sobre las promesas del capitalismo democrático, del llamado "desarrollismo", y por extensión, sobre la estrategia de la *nueva cristiandad* auspiciada por la Iglesia; además, los estudiantes y cristianos jóvenes más comprometidos en política parecían sentirse muy atraídos por el

marxismo. A continuación se muestran, con un poco más de detalle, algunos acontecimientos de esta década comprendida entre 1955 y 1965.

En enero de 1959 Fidel Castro tomó el poder y pronto se declaró ateo y contrario a la Iglesia. Gran parte de los católicos conservadores sintieron una gran inquietud y avivaron la necesidad de un cambio social en América Latina. La Iglesia se sintió amenazada y llamó a la unión de todos los católicos (americanos del norte y del sur, y misioneros europeos convocados por Juan XXIII) para ampliar su compromiso con el desarrollo político y económico, ya plasmado en los partidos democristianos. Por otra parte, muchos religiosos y sacerdotes latinoamericanos, en general los más radicales, vieron en la revolución cubana una fuente de esperanza e inspiración, y eligieron abandonar sus cargos en parroquias adineradas y colegios elitistas para trabajar entre los pobres. También el presidente norteamericano John F. Kennedy, movido por la revolución cubana, lanzó la Alianza para el Progreso, un programa de ayuda al desarrollo económico, social y cultural para aumentar el nivel de vida y neutralizar el descontento de las masas empobrecidas.

El Concilio Vaticano II, que se mantuvo entre 1962 y 1965, tuvo una gran trascendencia para el catolicismo internacional y muy especialmente para el latinoamericano. Se ratificaron ideas y propuestas que hasta entonces solo habían sido cautelosamente presentadas en círculos de teólogos progresistas de la *nouvelle théologie,* oficializando un ambiente de apertura, innovación, y participación de los fieles. La Iglesia animaba a los laicos a la mayor involucración tanto en las instituciones eclesiales como en el mundo. Por otra parte, los temas tratados en el Concilio y los procedimientos empleados movieron a los obispos latinoamericanos a replantearse su misión y cometido. Además los cuatro años de reuniones sirvieron para dar cohesión al grupo de obispos y a sus asesores y consejeros que posteriormente tendrían gran influencia en el desarrollo e implantación de la teología de la liberación. Otra consecuencia importante del Concilio fue que inyectó nueva vitalidad para los seglares de América Latina, ratificando la labor de los agentes pastorales progresistas. Tras el Concilio el liderazgo de los obispos latinoamericanos correspondía claramente a los progresistas.

Dentro de la Iglesia se empezaron a levantar voces proféticas de nuevos críticos y visionarios. Destaca una vez más, el ya mencionado Hélder Câmara, obispo muy respetado en Brasil y en toda Latinoamérica, que había sido capellán nacional de Acción Católica en 1947, había formado la Conferencia Nacional del Episcopado Brasileño en 1951, había lanzado en el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en 1955, y había ejercido gran influencia en el Movimiento para una Educación Básica (MEB) entre 1961 y 1967. Tras el Concilio, comenzó a denunciar tanto la pobreza imperante como la violencia del capitalismo; hizo una llamada a la toma de conciencia de los pobres, basándose en el método de alfabetización de Paulo Freire (Freire, 1972), y dejó entrever la posibilidad de inclinarse hacia el socialismo. En 1967, tras el Concilio Vaticano II y en respuesta a la *Populorum progressio*, lidera un documento preparado por dieciocho obispos el *Mensaje de los obispos del tercer mundo,* en el que se declara: “el evangelio ordena la primera revolución radical”, “la riqueza ha de distribuirse entre todos” (Mensaje, 1967). Destacaron también otras voces de obispos progresistas tales como: Manuel Larraín en Chile; Marcos McGrath en Panamá; Raul

Silva en Chile; Evaristo Arns en Brasil; Juan Landazuri Ricketts en Perú; Sergio Méndez Arceo en México; y Pablo Muñoz Vega en Ecuador.

En Colombia surgió un profeta aún más radical, Camilo Torres, sacerdote y sociólogo colombiano. En mayo de 1965 organizó el Frente Unido, un movimiento político que pretendía vincular a campesinos y marginales, obreros y profesionales para luchar por el cambio social. Tuvo problemas con la jerarquía eclesiástica por lo que renunció al sacerdocio en junio, y en octubre se unió al movimiento guerrillero Ejército de Liberación Nacional, en la convicción de que "la lucha armada es lo único que nos queda para lograr el cambio social", murió en una emboscada en febrero de 1966. Fue una fuente de inspiración para la juventud latinoamericana que lo consideró un mártir y un héroe, sus textos y discursos fueron publicados y divulgados. Había proclamado ideas como: "tuve que despojarme de la sotana para ser un verdadero sacerdote" o "el deber de cada católico es ser revolucionario" (Torres, 1971: xiii). Cientos de grupos camilistas proliferaron por Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú y Bolivia. Aunque la mayoría pensaron que había llegado demasiado lejos, como su amigo y compañero de estudios en Lovaina Gustavo Gutiérrez: "No creo que la decisión de Camilo de unirse a la guerrilla haya sido sensata" (Smith, 1994: 34).

A nivel parroquial y popular la Iglesia católica latinoamericana fue evolucionando muy rápidamente en sintonía con estos acontecimientos. Por una parte recibió un importante flujo de misioneros extranjeros: los primeros tras la Segunda Guerra Mundial y la clausura de misiones en China y África; y los segundos, tras la revolución cubana y el llamamiento a las órdenes religiosas por parte de Juan XXIII, pidiendo el 10% de sus miembros para América Latina. Estos agentes pastorales junto con el desarrollo de las Comunidades Eclesiales de Base CEB actuaron como "intelectuales orgánicos" (de Gramsci) en el proceso de toma de conciencia de los pobres. Las CEB eran iglesias vecinales que acentuaban la participación, la igualdad, el liderazgo seglar, los estudios bíblicos populares, la toma de conciencia y la militancia sociopolítica (Fragoso, 1987). Los agentes pastorales fueron auténticos educadores sociales siguiendo el método de Paulo Freire a través de análisis críticos sobre las situaciones cotidianas (Adriance, 1986: 109-110). Nacieron en Brasil y Panamá a finales de la década de 1950, y a mediados de la década siguiente fueron consideradas como la única solución ante la falta de clero, expandiéndose por toda América Latina. El golpe militar en Brasil de 1964 produjo la expulsión de los agentes pastorales más radicales de la Iglesia brasileña, lo que facilitó el desarrollo del Movimiento de Educación Básica y las CEB. Es el caso de Pablo Freire y sus ayudantes, que empezaron a trabajar en la universidad de Santiago de Chile ejerciendo gran influencia en la mentalidad social chilena.

A mediados de la década de 1960 la Alianza para el Progreso podía considerarse fracasada. Efectivamente no se habían conseguido los objetivos económicos: ni creció lo esperado la renta *per capita,* ni mejoró la distribución de la riqueza, el paro aumentó de 18 (1960) a 25 (1969) millones de personas; en la reforma agraria y mayor productividad de alimentos no se produjo nada significativo; y tampoco se logró el control de la inflación y de cambio de divisas. Lo que acabó por confirmar el rotundo fracaso de la Alianza fue la invasión de la República Dominicana ordenada por el presidente Johnson en abril de 1965. Con ello las elevadas expectativas de desarrollo reformista en América Latina se habían transformado en una total desilusión

en los planos económico (respecto al liberalismo capitalista), politico-social (respecto a la democracia) y respecto a las relaciones con los Estados Unidos (profunda desconfianza hacia el imperialismo).

También la institución eclesial católica, bajo el liderazgo de los papas Juan XXIII y Pablo VI con el Concilio Vaticano II, alteró el magisterio oficial sobre la naturaleza de la Iglesia y el valor del progreso histórico laico, replanteando el lugar de la Iglesia en el mundo. El Concilio confirmaba un estatus más humilde para la "Iglesia peregrina", que recorre su camino a la par que el resto de la humanidad, y subraya la evidencia de la acción de Dios en la historia, y por tanto, la importancia de la labor histórica del laico católico en el mundo. Es en esta segunda mitad de la década de 1960 cuando la Iglesia católica de América Latina experimentó una tremenda agitación, se debaten entre otros temas: el papel del clero, el compromiso de los cristianos con la política, la naturaleza de la autoridad eclesiástica, el papel de la Iglesia en el desarrollo económico, político y social de los pueblos, y la posibilidad de diálogo y cooperación con los marxistas. En este momento de cambio en el que la Iglesia se pregunta ¿qué dirección tomar?, un grupo de la élite católica latinoamericana articula una respuesta a todas luces progresista y prometedora, que da origen a la teología de la liberación.

2.4 La teología desde la perspectiva latinoamericana

Para los que no somos técnicos en estas materias, y para poder intuir el posible impacto político y social que ha tenido la teología de la liberación en América latina, me ha parecido importante precisar qué significaba el término teología para los creadores de la misma. Por otro lado me ha resultado interesante desde el punto de vista histórico conocer la evolución de este conocimiento considerado durante muchos siglos fundamental para la cristiandad. Para ello, seguiré el esquema trazado por Gustavo Gutiérrez (Gutiérrez, 1972: 21-41) y las puntualizaciones sobre el tema realizadas por Hugo Assmann (Assmann, 1973: 13-102).

La teología se define como "un esfuerzo de inteligencia de la fe", un intento de explicación racional de nuestras creencias religiosas, también se trata de "una forma de puesta en común de esa fe en la comunidad eclesial" (Gutiérrez, 1972: 1). En este sentido significa una proyección sobre lo que debería ser una vida comprometida con la fe, "la fe como praxis" (Assmann, 1973: 70-76): "una pre-comprensión de una fe hecha vida, gesto, actitud concreta", por ello la teología se basa y depende de la experiencia de vida de los cristianos en cada momento, evolucionando con el devenir histórico de la iglesia. Aunque el esfuerzo por una inteligencia de la fe se mantiene en el tiempo, el quehacer teológico ha cumplido diversas funciones a lo largo de la historia, unas se pueden considerar clásicas o permanentes —la teología como sabiduría y como saber racional— y otras se han consolidado en la segunda mitad del siglo XX, resaltando desde el punto de vista de América latina la teología como reflexión crítica sobre la praxis histórica.

En los primeros siglos de la iglesia, lo que hoy llamamos teología se dirigía fundamentalmente al progreso espiritual monástico por medio de la meditación sobre la Biblia, de aquí su designación como *sacra pagina* o *sacra eruditio.* Se trataba de una teología alejada del quehacer humano e interesada exclusivamente en la

perfección espiritual. Apoyándose en el pensamiento de su época, esta teología empleó categorías platónicas y neoplatónicas que le proporcionaron una metafísica sobre la existencia de un mundo superior y la trascendencia de un absoluto del que todo venía (Gutiérrez, 1972). En contrapartida, la vida en la Tierra marcada por la contingencia no aparecía suficientemente valorada. La teología como ciencia comienza hacia el siglo XII: "Se había pasado de la *sacra pagina* a la *teología* en el sentido moderno que Abelardo… fue el primero en usar" (Congar, 1981: 254). Con Tomás de Aquino y las categorías aristotélicas culmina la teología como "ciencia subalterna", en el sentido de constituirse en una disciplina intelectual, fruto del encuentro entre la fe y la razón. Desde Santo Tomás el quehacer teológico aparece como un saber racional, característica o función que ha permanecido hasta nuestros días. La inteligencia de la fe, como encuentro entre la fe y la razón, no siempre se forma como fusión de la fe con una determinada filosofía, la razón puede apoyarse en nuestros días en otras pistas: las ciencias sociales, psicológicas, biológicas, ambientales, etc. De hecho, como se mostrará más adelante, en la reflexión teológica en América latina se ha dado gran importancia a las ciencias sociales.

Junto a estas tareas clásicas y permanentes de la teología, la espiritual y el saber racional, ya en el siglo XX se ha consolidado la teología como reflexión crítica sobre la praxis histórica. Gustavo Gutiérrez encuentra antecedentes de esta disciplina en la teología agustiniana mostrada en *La ciudad de Dios,* donde se analizan "los signos de los tiempos" y las exigencias que ellos plantean a la comunidad cristiana. Pero es ya en el siglo XX cuando diversos factores contribuyen a subrayar la importancia de la *praxis* del cristiano, de su presencia activa en la historia. La inteligencia de la fe aparece no como una recitación y afirmación de verdades, sino como un compromiso de una actitud global, de una postura ante la vida, cambiando el acento de una *ortodoxia* a una *ortopraxis.*

Convergentemente, se está dando cada vez más importancia a los aspectos antropológicos de la revelación (Rahner, 1967: 99), el Dios de la revelación cristiana es un Dios hecho hombre, de aquí la célebre expresión de Karl Barth: "el hombre es la medida de todas las cosas, desde que Dios se hizo hombre". Como consecuencia, en las reflexiones teológicas se ha revalorizado la presencia y el actuar del hombre en el mundo, y también en la Iglesia como institución se ha reafirmado la idea de una iglesia de servicio y no de poder. Especialmente desde el Concilio Vaticano II, donde se define una Iglesia en "unión íntima con la familia humana universal", que vive "los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo" (Concilio Vaticano II, Gaudium et Spes).

Otro factor importante es la influencia del pensamiento marxista centrado en la praxis, es muy conocido el texto de Marx: "Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; pero de lo que se trata es de transformarlo" (Marx, 1888). Gustavo Gutiérrez considera que la teología contemporánea se halla en insoslayable y fecunda confrontación con el marxismo, y que estimulado por él, aunque apelando a sus propias fuentes, el pensamiento teológico se orienta hacia una reflexión sobre el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del hombre en la historia (Gutiérrez, 1972: 32). Por último, el redescubrimiento por la teología de la dimensión escatológica ha llevado a resaltar el papel central de la praxis histórica. Por la dimensión escatológica la historia humana aparece como una tarea, como un

quehacer político que dirige a la humanidad hacia el encuentro definitivo y pleno con el Señor. La fe en un Dios que nos ama y que nos llama al don de la comunión plena con él y de la fraternidad entre los hombres, no solo no es ajena a la transformación del mundo sino que conduce necesariamente a la construcción de esa fraternidad y de esa comunión en la historia.

Estos factores han supuesto la revalorización de una vida cristiana centrada en el compromiso de servicio a los demás y, simultáneamente, ha descubierto la función de la teología como una reflexión crítica sobre sus propios fundamentos y sobre los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana. De esta forma, la reflexión teológica es entendida como una crítica de la sociedad y de la iglesia, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por tanto, a la praxis histórica. Es importante puntualizar que lo primero es el compromiso de caridad, compromiso al servicio de los hombres, "la teología viene después, es acto segundo" (Gutiérrez, 1972: 35). La acción pastoral de la Iglesia no se deduce como una conclusión de las premisas teológicas, es más bien al contrario, la vida y el compromiso histórico de la Iglesia son el motivo de reflexión y la inspiración de la teología. Como lo expresa Yves Congar: "En lugar de partir solo del dato de la revelación y la tradición, como lo ha hecho generalmente la teología clásica, habrá de partir de hechos y preguntas, recibidos del mundo y de la historia" (Congar, 1970: 89-90).

Esta apertura al mundo y a la historia es lo que permite a la teología cumplir con su función crítica de la praxis eclesial y contribuye a que la iglesia no se instale en lo que no es sino provisorio. La reflexión crítica actúa en el sentido inverso al de una ideología justificadora de un determinado orden social y eclesial, pudiendo cumplir así una función liberadora del hombre y de la comunidad cristiana frente a cualquier tipo de fetichismo y de alienación religiosa. La teología como reflexión crítica sobre la sociedad y la Iglesia se renueva continuamente acompañando a las vicisitudes del compromiso eclesial con la construcción de la fraternidad humana. Por otra parte, en su lectura de los acontecimientos históricos, en su ligazón con la praxis, cumple una función profética intentando desvelar el sentido profundo de los acontecimientos. Una teología considerada de este modo, comprometida con los hechos históricos, haciendo que el mundo sea mejor, descubre lo que significa "el reino de Dios", constituye una hermenéutica política del evangelio (Moltmann, 1971: 215-244).

La teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra, es una nueva forma de hacer teología que redefine sus funciones clásicas: la sabiduría y el saber racional. Toma como punto de partida y como contexto la praxis histórica, y es en referencia a ella donde debe elaborarse un conocimiento del progreso espiritual y donde la fe recibe las cuestiones planteadas por la razón humana. En el presente trabajo sobre la teología con perspectiva latinoamericana, la clásica relación fe-ciencia se situará en el contexto de la relación fe-sociedad y en el de la consiguiente acción liberadora. Se atenderá preferentemente a la participación en el proceso de liberación, hecho fundamental en la segunda mitad del siglo XX en América Latina y en el tercer mundo. Gustavo Gutiérrez dice adoptar una perspectiva local no por prurito de originalidad, sino por un elemental sentido de eficacia histórica y pretende "hacer algo singular, propio y universal al mismo tiempo, y, por lo tanto fecundo" (Gutiérrez, 1972: 39). Es una teología liberadora de la historia de la humanidad, que busca situarse

como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado, pasando desde la dignidad humana pisoteada a la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal.

2.5 La teología de la liberación

A finales de la década de 1960 los teólogos de la liberación caracterizaban al hombre contemporáneo como perfectamente consciente de las desigualdades económicas y sociales que se daban entre los diferentes países y regiones del planeta, diferencias conocidas con precisión dado el auge de los medios de comunicación. Este fenómeno de toma de conciencia se agudizaba en los países pobres en los que vivía la inmensa mayoría de la población mundial, en ellos los esfuerzos por el cambio social revestían una gran urgencia y conflictividad. Años antes, en 1955, la Conferencia de Bandung reunió a numerosos países que se reconocieron como pertenecientes a un tercer mundo, suponiendo una aguda toma de conciencia sobre la situación de subdesarrollo de los países y una proclamación de su carácter insostenible (Guitard, 1969). Añadiendo complejidad a la conflictividad, los estudios sobre la dependencia en la época indicaban que la situación de los países pobres era el fruto de la injusticia y de la coerción de los países ricos. En sentido contrario, un fuerte optimismo sobre la capacidad conseguida por la técnica (el hombre llegaría a la luna a finales de la década) y sobre la capacidad acumulativa de aprendizaje de la humanidad a través de las generaciones, llevaba al convencimiento de que cualquier proyecto del hombre era posible o al menos realizable en gran medida (Gutiérrez, 1972: 43-44).

Es en este contexto en el que se enfocó el problema del desarrollo de los países pobres por parte de los teólogos de la liberación. Veremos a continuación por qué se adoptó la designación de “proceso de liberación” a su proyecto de mejora del estado de subdesarrollo. En aquel momento el concepto de desarrollo no estaba totalmente delimitado, podría considerarse desde un punto de vista puramente económico y ser sinónimo de crecimiento económico; pero lo más extendido era verlo como un proceso social global que comprendía aspectos económicos, sociales, políticos y culturales, entendidos como distintos planos que se desarrollan interdependientemente. El avance en un plano acarrea el de los otros, e inversamente, el estancamiento de uno es un freno para el conjunto (Cardoso y Faletto, 1977: 161-166). La mayor parte de los científicos sociales latinoamericanos habían estudiado el proceso global de desarrollo teniendo en cuenta los condicionamientos externos e internos de la evolución económica de un país, llegando a la conclusión de que la dinámica de la economía mundial llevaba simultáneamente a la creación de mayor riqueza para los países industrializados (los menos) y de mayor pobreza para los países periféricos (los más) (Caputo y Pizarro, 1970: 66-69).

Para nuestros teólogos el proceso social global comprometía necesariamente dimensiones éticas, en ellos influyó la perspectiva humanista del economista francés, muy popular en América Latina, François Perroux “teórico de un enfoque del desarrollo centrado en el hombre (el desarrollo por y para el hombre)” (Guillén, 2007: 11-22), quien definía el desarrollo “como la combinación de los cambios mentales y sociales de una población que la vuelven apta para aumentar, acumulativa y durablemente su producto real global” (Perroux, 1964: 191). Para Gutiérrez este enfoque de tipo

humanista coloca “la noción de desarrollo en un contexto más amplio: en una visión histórica, en la que la humanidad aparece asumiendo su propio destino” (Gutiérrez, 1972: 50). A este proceso, nuestro autor lo designa con el término de liberación, al que le asigna tres niveles de significación: en primer lugar la lucha de las clases sociales y pueblos oprimidos; segundo y con mayor profundidad al proceso histórico de liberación del hombre; y finalmente, la perspectiva teológica por la que Cristo salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda injusticia y opresión. A continuación se desarrollan con mayor detalle estos tres planos del proceso de liberación en la forma en que eran percibidos por los autores de la teología.

En un primer plano, el término “desarrollo” que había sintetizado las aspiraciones de los pueblos pobres desde la segunda guerra mundial, en los años de la década de 1960 comenzó a tomar un sentido peyorativo en América Latina, y a ser objeto de duras críticas dados los deficientes resultados de las políticas desarrollistas (Cardoso y Faletto, 1977: 22-23) (Caputo y Pizarro, 1970, 58-69). Durante las décadas de 1950 y 1960 se apostó por la ayuda de los países ricos al desarrollo de los pueblos pobres, pero estas ayudas controladas por los organismos internacionales como el FMI, el BID, la Alianza para el Progreso (de EEUU) y la CEPAL, “evitaban cuidadosamente molestar a los grandes intereses económicos internacionales y a los de sus aliados naturales: los grupos nacionales dominantes” (Gutiérrez, 1972: 51). Con estas interpretaciones, el desarrollismo y sus ayudas internacionales pasaron a ser sinónimo de reformismo, de medidas tímidas, ineficaces, si no falsas y contraproducentes para lograr una verdadera transformación.

Se extendió la conciencia de que los países pobres eran subdesarrollados como subproducto del desarrollo de los países ricos por el tipo de relación de dependencia que caracterizaba las relaciones económicas internacionales, desprendiéndose como conclusión, “la imposibilidad de superar las relaciones económicas que nos ligan al sistema, sin superar el sistema mismo” (Caputo y Pizarro, 1970, 16). En esta perspectiva, que los creadores de la teología de la liberación consideran basada en la racionalidad científica, buscar mejoras o reformas dentro del orden actual no conduce a nada:

> “únicamente una quiebra radical del presente estado de cosas, una transformación profunda del sistema de propiedad, el acceso al poder de la clase explotada, una revolución social que rompa con esta dependencia, puede permitir el paso a una sociedad distinta, a una sociedad socialista” (Gutiérrez, 1972: 52);

por ello, liberación expresa más claramente que el término desarrollo este momento de ruptura, indispensable para que una política de desarrollo económico, social y político, pueda realizarse eficazmente.

En un segundo plano, también se puede considerar el proceso de liberación aplicable a la existencia humana auténtica, tal y como se percibe actualmente tras una larga conquista histórica por la que el hombre toma conciencia de sí mismo. Gustavo Gutiérrez inicia el proceso histórico de autoconciencia en los siglos XV y XVI, cuando surge la ciencia experimental y la técnica, momento en el que el hombre se percibe en forma diferente (Schillebeeckx, 1980: 181-221). Como dice Étienne Gilson “las metafísicas envejecen por las físicas” y los avances del conocimiento científico y técnico estimulan los avances filosóficos. Será Descartes sosteniendo el primado del

pensar el que pondría de relieve el aspecto creador de la subjetividad humana. Kant dio un giro copernicano a nuestra forma de conocer, al comprender que solo llegamos a los objetos a través de nuestros propios conceptos, "nosotros no conocemos *a priori* las cosas, sino lo que nosotros mismos ponemos en ellas" (Kant, 1797: 7-17). Hegel continuó este proceso introduciendo el tema de la historia, su filosofía se presenta en parte como una reflexión sobre la Revolución francesa, hecho histórico de enorme trascendencia en el que se proclama el derecho de todo hombre a participar en la conducción de la sociedad a la que pertenece. Hegel considera que "la historia universal es el progreso de la conciencia de la libertad" (Hegel, 2003: 84-85). El hombre asume gradualmente las riendas de su destino y se orienta hacia una sociedad que se vea libre de toda alienación y servidumbre.

Esta línea será renovada por Marx, que en sus *Tesis sobre Feuerbach*, se sitúa equidistante del materialismo antiguo y del idealismo, como una superación dialéctica de ambos (Marx, 1888). Del primero conservará la objetividad de la actividad sensorial humana, y del segundo la capacidad transformadora del hombre. Partiendo de estas primeras intuiciones, Marx irá construyendo un conocimiento científico de la realidad histórica. Las categorías forjadas por Marx permiten la elaboración de una ciencia de la historia y hace al hombre más consciente de sus condicionamientos socioeconómicos y por tanto más libre y lúcido frente a ellos, permitiéndole al mismo tiempo un mayor dominio de su iniciativa histórica. Iniciativa que a juicio de Marx, compartido por los teólogos de la liberación, debe asegurar el paso del modo de producción capitalista a un modo de producción socialista. De esta forma, una vez establecido el socialismo y suprimida la apropiación privada de la plusvalía, el hombre pueda comenzar a vivir libre y humanamente.

El hombre actual busca también una liberación interior, en un plano psicológico, tal y como se comprende desde Freud, cuando descubrió la represión como elemento central del aparato psíquico del hombre. La represión es el resultado del conflicto entre las pulsiones instintivas y las exigencias culturales y éticas del medio social. La liberación psicológica no debe ser descuidada en un proceso por la construcción de una sociedad y un hombre nuevos: "Hablando de revolución, hoy, nuestra reflexión no tendrá significado si no efectuamos una unión entre lo macro y micro social, entre realidad exterior y realidad interior" (Cooper, 2015: 9-10). Marcuse intentó traducir las categorías psicoanalíticas en crítica social, analizando el carácter unidimensional y opresivo de una sociedad opulenta (Marcuse, 1993) y estudiando la posibilidad de vivir libremente a través de lo que él llamó el gran rechazo, consistente en una revolución que subordine el desarrollo de las fuerzas productivas y los niveles de vida más elevados a los requerimientos para crear la solidaridad del género humano (Marcuse, 1969: 9-11). No es que los teólogos de la liberación avalen sin más todos los aspectos de este movimiento de ideas, pero sí que encuentran en él ensayos de expresión de un sentimiento hondamente arraigado en las sociedades contemporáneas, la aspiración a la liberación:

> "Esto implica no solo mejores condiciones de vida, un cambio radical de estructuras, una revolución social, sino mucho más: la creación continua, y siempre inacabada, de una nueva manera de ser hombre, una revolución cultural permanente" (Gutiérrez, 1972: 61-62).

Por último y como tercer plano, falta analizar el tema de la liberación en una perspectiva teológica, comencemos por la doctrina social de la Iglesia. En el magisterio eclesiástico se trata por primera vez el problema del desarrollo en la *Mater et magistra* (Juan XXIII en mayo de 1961), en esta el Papa repasa la doctrina social de la Iglesia que comenzó con la *Rerum novarum* (León XIII en mayo de 1891) y continuó con *Quadragesimo anno* (Pío XI en mayo de 1931) y trata de nuevos problemas como son las "relaciones entre los países de desigual desarrollo económico (n.157-184)", "incremento demográfico y desarrollo económico (n.185-199)" y "colaboración en el plano mundial (200-211) (Juan XXIII, 1981). *Pacem in terris* (Juan XXIII en abril de 1963) le dedica atención especial a la "ordenación de las relaciones internacionales (n.80-129)", a la "ordenación de las relaciones mundiales (n.130-145)" y "normas para la acción temporal del cristiano (n.146-172)" (Juan XXIII, 1963). *Gaudium et spes*, documento del Concilio Vaticano II (diciembre de 1965), consagra una sección al desarrollo económico (n.64-72), de escasa originalidad, pues todos estos textos subrayan la necesidad y urgencia de suprimir las injusticias existentes orientando el desarrollo económico al servicio del hombre. No obstante hay puntos que confirman el diagnóstico económico social de los teólogos de la liberación, al señalar el aumento de las diferencias entre las naciones ricas y las pobres, y subrayar la dependencia económica que estas padecen (n. 9 y n. 85). También constata el nacimiento de "un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia" (n. 55); lo que lleva a pensar en hombres que sean artífices de la historia, "hombres nuevos y… creadores de una nueva humanidad" (n. 30).

Por otro lado, el texto conciliar lamenta que se vea la liberación exclusivamente como el fruto del esfuerzo humano:

> Otros esperan del solo esfuerzo humano la verdadera y plena liberación de la humanidad y abrigan el convencimiento de que el futuro reino del hombre sobre la tierra saciará plenamente todos sus deseos (n. 10);

o que se reduzca la liberación a un horizonte puramente económico y social:

> Entre las formas de ateísmo moderno debe mencionarse la que pone la liberación del hombre, principalmente en su liberación económica y social (n. 20).

Parece claro que la *Gaudium et spes,* a juicio de los teólogos de la liberación, es poco ambiciosa, hace una descripción demasiado ligera de la situación de la humanidad: "lima las aristas, suaviza los ángulos, evita los aspectos más conflictivos, rehúye las formas más agudas de los enfrentamientos entre clases sociales y entre países" (Gutiérrez, 1972: 64). Sin embargo, la encíclica *Populorum progressio* (Pablo VI, marzo de 1967) da un paso adelante:

> Se trata de construir un mundo donde todo hombre, sin excepción de raza, religión, o nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana, emancipado de las servidumbres que le vienen de la parte de los hombres y de una naturaleza insuficientemente dominada (n. 47);

aunque sigue siendo un texto de transición hacia mensajes más comprometidos. En efecto, denuncia con energía el "imperialismo internacional del dinero" (n.26), y una "injusticia que clama al cielo", así como la separación creciente entre países ricos y

pobres (n. 8); pero a los teólogos de la liberación sigue pareciéndoles que el discurso de la encíclica queda algo flojo al dirigirse en última instancia a los grandes de este mundo para que tengan a bien realizar los cambios necesarios (Dumont, 1967: 1092-1096).

El tema de la liberación aparece tratado con mucha más contundencia en el *Mensaje de los obispos del tercer mundo,* documento preparado por dieciocho obispos de América Latina, Asia y África, liderado por el obispo brasileño Hélder Cámara en agosto de 1967, como respuesta al llamamiento de la *Populorum progressio.* También la liberación constituye la síntesis del mensaje de un texto de mayor importancia, desde el punto de vista de su autoridad doctrinal: los documentos de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín en 1968 (II CELAM, 1968). En estos textos el punto de mira ha cambiado, ya no se trata de la visión desde los países ricos o centrales, sino que se describe la perspectiva desde los países periféricos, los que sufren en sus propias sociedades la dependencia y asumen en primera persona sus angustias y aspiraciones.

En estos textos, la aspiración a la libertad, que ha surgido de un profundo movimiento histórico, comienza a ser acogida en la comunidad cristiana como un "signo de los tiempos", llamando a una interpretación del mismo y a un compromiso acorde con dicha interpretación. La teología, que parecía haber eludido durante mucho tiempo la reflexión sobre el carácter conflictivo de la historia humana, con sus enfrentamientos entre hombres, clases sociales y países, recupera el mensaje bíblico que presenta la obra de Cristo como una liberación. "Para ser libres nos liberó Cristo. Manteneos, pues, firmes y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud" (Gál 5, 1), y en numerosas ocasiones nos recuerda Pablo la naturaleza pascual de toda vida humana: el paso del hombre viejo al hombre nuevo, del pecado a la gracia, de la esclavitud a la libertad. Un pecado que consiste en negarse a amar a los demás y replegarse egoístamente sobre sí mismo, y que es la causa última de la miseria, de la injusticia, de la opresión en que viven los hombres. Para los teólogos de la liberación, decir que es la causa última no significa negar las razones estructurales y los condicionamientos objetivos de las situaciones concretas; pero sí subraya que detrás de una estructura injusta hay una voluntad personal o colectiva responsable, un rechazo de Dios y de los demás.

Resumiendo lo descrito sobre el "proceso de liberación", hemos podido distinguir tres aproximaciones, tres niveles de significación de este concepto clave para la teología de la liberación: primer nivel, liberación como expresión de las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos; segundo nivel, concibiendo la historia como un proceso de liberación del hombre, en el que este va asumiendo conscientemente su propio destino, desarrollando todas sus dimensiones, construyendo un hombre nuevo y una sociedad cualitativamente diferente a través de una revolución cultural permanente; y finalmente, la liberación que nos aproxima a las fuentes bíblicas que inspiran el actuar del hombre en la historia, es Cristo salvador quien libera al hombre del pecado, siendo este la raíz última de toda injusticia y opresión. Se trata de un único proceso en el que podemos encontrar tres niveles de significación que no conviene separar, pues se implican mutuamente (Gutiérrez, 1972: 69). La teología de la liberación será una reflexión, a la luz de la revelación, sobre este complejo proceso de la liberación que hemos tratado de definir.

Para finalizar la exposición teológica nos faltaría subrayar los temas específicos y nucleares de la teología de la liberación. Para ello he utilizado los criterios de un teólogo español, José Ignacio González Faus (González Faus, 1994: 223-275), y del norteamericano Christian Smith (Smith, 1994: 48-74), en sus obras de la década de 1990, cuando esta teología se haya ya plenamente madura. He considerado como temas más característicos y centrales los siguientes: 1) la metodología de avance teológico basada en un círculo hermenéutico praxis-teoría; 2) la mediación de las ciencias sociales; 3) el Dios de los pobres; 4) la dominación y el pecado; 5) Jesús como teofanía; 6) la unidad de la historia; 7) la Iglesia como sacramento histórico de la misericordia hacia los pobres; y 8) hacia una sociedad y un hombre nuevos. A continuación desarrollaremos brevemente cada uno de ellos.

1) Mientras la teología tradicional emplea el método deductivo en el que la teoría —Biblia y magisterio de la Iglesia— configura la praxis deseada, los teólogos de la liberación consideran que lo primero es la lucha por la liberación y la reflexión sobre esta praxis configura la teología. “Lo primero es el compromiso de la caridad, de servicio. La teología viene *después*, es acto segundo” (Gutiérrez, 1972: 35). Juan Luis Segundo habla del “círculo hermenéutico” en el que la praxis constituye una teología que a su vez inspira la praxis liberadora, “el constante cambio en la interpretación de la Biblia, dictado por los constantes cambios en nuestra realidad cotidiana” (Segundo, 1975: 8) constituyen el círculo hermenéutico.

2) Consecuencia de la irrupción del pobre en la conciencia del creyente latinoamericano es que la teología de la liberación cuestione planteamientos económicos, políticos y culturales. Por ello se ha de entender como funciona el mundo social en su conjunto, y los teólogos utilizarán los instrumentos que proporcionan las ciencias sociales. Gutiérrez escribió que en Medellín se expresó el momento histórico que atravesaba América Latina en términos claros y accesibles, “se inaugura así una nueva relación del lenguaje teológico y pastoral con las ciencias sociales” (Gutiérrez, 1972: 178). Gutiérrez aclara que hay elementos de análisis marxistas en todas las ciencias sociales contemporáneas y que su utilización no significa “una aceptación del marxismo, sobre todo —evidentemente— en tanto que concepción total de la vida y por ende excluyente de la fe cristiana” (Gutiérrez, 1990, 113-119). En el mismo sentido se expresa Clodovis Boff, se utiliza el marxismo porque “es la teoría que da mejor cuenta de la situación socio-histórica actual” (Boff, 1990, 136). Posiblemente la influencia más importante del marxismo en la teología de la liberación, y la más disruptiva respecto a la teología convencional, sea la de asumir la lucha de clases; por ejemplo, Gutiérrez sostiene que “la lucha de clases es un hecho y la neutralidad en esta materia es imposible. La lucha de clases forma parte de nuestra realidad económica, social, política, cultural y religiosa”. “El que habla de lucha de clases no la propugna, en el sentido de crearla de inicio por un acto de mala voluntad; lo que hace es comprobar un hecho” (Gutiérez, 1972: 353, 355).

3) ¿Cómo es el Dios que presenta la teología de la liberación? Se trata de un Dios que se opone a la muerte, que toma partido por los pobres contra los ricos y poderosos, un Dios que actua en la historia para liberar a los oprimidos (Gutiérrez, 1972: 244). No se trata del ser benigno, neutral y dispensador de vida para todos; el Dios de la teología de la liberación toma partido, el de los pobres y dolientes. De esta forma, los hermanos Boff afirman “Dios está especialmente cerca de los oprimidos.

Dios escucha sus gritos y los quiere libres" (Boff y Boff, 1985: 50). Y Gutiérrez sostiene "Optar por el oprimido es optar contra el opresor" (Gutiérrez, 1972: 385). En otro texto Gutiérrez afirma: "Amar a Yahvé, es establecer relaciones justas con los hombres, es reconocer el derecho de los pobres", si esta justicia no existe "Dios es ignorado, está ausente" (Gutiérrez, 1972: 252).

4) Para la teología de la liberación existe la pobreza, la dominación y la opresión porque existe el pecado. Dice Gutiérrez que "el pecado, es la raíz última de toda injusticia, de todo despojo, de toda disidencia entre los hombres"; también afirma que la *kenosis* (aniquilamiento) de Cristo es un acto de amor y solidaridad con los hombres, "para luchar contra el egoísmo humano, contra todo lo que divide a los hombres, contra lo que hace que haya ricos y pobres, propietarios y no propietarios, opresores y oprimidos" (Gutiérrez, 1972: 319, 383). Se matiza que no se trata, en la perspectiva liberadora, "del pecado como realidad individual, privada e intimista…Se trata del pecado como hecho social, histórico, ausencia de fraternidad, de amor" (Gutiérrez, 1972: 236-237). Es esta perspectiva del pecado como una realidad humana, social e histórica, la que permite hablar de "la maldad del pecado social", la "violencia institucionalizada" y el "pecado estructural". Por otra parte, el que el pecado sea considerado como la causa última de la injusticia, de la opresión, no significa de ningún modo, negar las razones estructurales y los condicionamientos objetivos a esas situaciones; pero si subraya que "las cosas no suceden al acaso, que detrás de una estructura injusta hay una voluntad personal o colectiva responsable" (Gutiérrez, 1972: 66-67).

5) La teología de la liberación interpreta a Jesucristo como el gran liberador de los pobres y afligidos. Jon Sobrino ha insistido en que Jesús no se anunció a sí mismo, ni siquiera anunció a Dios, propiamente hablando predicó el "Reinado de Dios" (Sobrino, 1982). Juan Luis Segundo subraya que el anuncio de Jesús es hecho en clave política, es la señal concreta y el agente del compromiso de Dios por liberar a los dominados y afligidos. Para Gustavo Gutiérrez: "Jesucristo es precisamente eso, Dios hecho pobre… Arremetió contra los ricos que oprimían a los pobres, y los despreció" (Gutiérrez, 1982: 13). Para los teólogos de la liberación el reino de Dios no es algo que esté por venir; está aquí y ahora, aún no en plenitud pero sí en realidad. Seguir a Jesús significa continuar su lucha por la justicia, buscar "el compromiso por la liberación económica, social y política de aquellos que viven oprimidos y dominados" (Boff, 2000: 251).

6) La teología de la liberación considera "insuficiente" la distinción de planos agustiniana entre la historia de la salvación y la historia profana. Como se ha comentado anteriormente, para Gutiérrez "las fronteras entre vida de fe y tarea terrestre, iglesia y mundo, se hacen más fluidas",…, "Participar en el proceso de liberación del hombre es ya en cierto modo obra salvadora". También para José Míguez Bonino: "los teólogos de la liberación se esfuerzan por mantener la integridad de una sola historia completa en Dios,…. La respuesta del hombre se realiza en el terreno concreto de la historia, la fe no es una historia diferente,…, la acción de Dios se da en la historia y como historia" (Míguez, 1975). Como consecuencia, la historia no camina hacia su destrucción sino que, a través de la acción liberadora, camina hacia su consumación.

7) Como es lógico, la eclesiología de la teología de la liberación está condicionada por la experiencia de la lucha liberadora. La Iglesia en América Latina no quiere contraponerse al mundo, quiere una mejor construcción del mismo, y para ello elige ser la iglesia de los condenados de este mundo, y "echar su suerte con los pobres de la tierra". La opción de la jerarquía latinoamericana por los pobres se formula claramente en la Asamblea episcopal de Puebla (III CELAM, 1979): La Iglesia "debería ser la escuela donde se eduquen hombres capaces de hacer historia, para impulsar eficazmente con Cristo la historia de nuestros pueblos hacia el Reino" (274). Gutiérrez como pionero, reconocía que la Iglesia estaba cambiando: "estamos asistiendo a un gran esfuerzo por salir de esta situación de poder,… y por sacudirse de la protección ambigua que le proporcionan los usufructuarios del orden injusto" (Gutiérrez, 1972: 135, 344).

8) La teología de la liberación propugna un hombre nuevo y una sociedad nueva, ya se ha señalado cuando se definió el proceso liberador. La meta de este proceso, definido por Gutiérrez:

> Procurar la liberación del subcontinente va más allá de la superación de la dependencia económica, social y política. Es, más profundamente, ver el devenir de la humanidad como un proceso de emancipación del hombre a lo largo de la historia, orientado hacia una sociedad cualitativamente diferente, en la que el hombre se vea libre de toda servidumbre, en la que sea artífice de su propio destino (Gutiérrez, 1972: 61, 62, 131,132)

Respecto a qué tipo concreto de sistema o modelo político-económico pretenden llegar los teólogos de la liberación, Juan Luis Segundo se muestra prudente: "¿Por qué no exponer el modelo socialista de una vez? O, ¿por qué no hablar de la posibilidad de un capitalismo renovado y moderado?"(Segundo, 1979: 249). Gustavo Gutiérrez, huyendo del *statu quo* y del desarrollismo, consideró en su momento que la solución estaba en el socialismo (Gutiérrez, 1972: 58) y *"optar por la propiedad social de los medios de producción".* También los hermanos Boff afirmaron: "El ideal cristiano está mas cerca del socialismo que del capitalismo" (Boff y Boff, 1982: 10) y Bonino matizó: "El sistema socialista que finalmente surgirá en los países latinoamericanos no será copia de ninguno de los socialismos que existen actualmente" (Míguez, 1975: 35). En lo que todos los autores están de acuerdo es que cualquiera que fuere el sistema político que se consolide, este ha de ser constituido de forma autóctona por el pueblo: "para que dicha liberación sea auténtica y plena, deberá ser asumida por el pueblo oprimido mismo" (Gutiérrez, 1972: 132).

3.- Relación de fuentes documentales y bibliográficas

3.1.- Perspectiva política

Para la revisión de la historia política general de la Guerra Fría en América Latina he empleado fundamentalmente fuentes secundarias. La historiografía que más he utilizado, pues a pesar de ser "de derechas" parece muy bien analizada, ha sido la de Hal Brands, *Latin America's Cold War*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2012. La más "izquierdosa" la de O.A. Westad, "Introduction: the United States, the Dominican intervention and the Cold War", en *Caamaño in London. The exile of a Latin American Revolutionary,* Fred Halliday ed., Institute for the Study of

the Americas, London, 2011. También destacaría por su visión económica: "Latinoamerica en el nuevo sistema internacional" de Pedro Pérez Herrero en *Historia de las relaciones internacionales contemporáneas,* Madrid, Ariel, 2009; para entender las relaciones entre EEUU y América Latina: Peter H. Smith, *Estados Unidos y América Latina: hegemonía y resistencia,* Valencia, PUV, 2010; Bundy, William: "The Last Dozen Years: What Might We Learn?, en *Foreign Affairs*, verano 1984; más generalista: Joan del Alcázar, Nuria Tabanera, Josep Santacreu, Antoni Marimon, *Historia Contemporánea de América,* P. U. Valencia*,* Alacant, 2007.

Como fuentes primarias, me he propuesto explorar los siguientes archivos norteamericanos: *Historical Documents, Foreign Relations of the United States,* https://history.state.gov/historicaldocuments; *National Archives and Record Administration,* http://www.archives.gov/; *CIA, Freedom of Information Act Reading Room,* http://www.foia.cia.gov/; *National Security Archive,* http://nsarchive.gwu.edu/; *Public Library of U.S. Diplomacy,* https://wikileaks.org/plusd/about/. Los he utilizado para otros trabajos y siempre he encontrado información clara y relevante: informes regionales destinados al Presidente, actas de reunión de la administración, registro de conversaciones telefónicas, etc.

3.2 Perspectiva social y económica, teoría de la dependencia

Para analizar la perspectiva social he empleado fundamentalmente las ideas de Graciarena, Jorge; Franco, Rolando: *Formaciones sociales y estructuras de poder en América Latina*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociologicas, 1981; explican con gran detalle la formación de las distintas teorías. Imprescindibles las ideas de Prebisch, R., *Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano,* México D.F., FCE, 1963; interesante la entrevista que le hizo Pollock, David; Kerner, Daniel; Love, Joseph: "Entrevista inédita a Prebisch: logros y deficiencis de la CEPAL" en *Revista de la CEPAL 75*, Diciembre 2001; también imprescindibles las de Cardoso, Fernando; Faletto, Enzo: *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, siglo XXI, decimotercera edición, 1977, 1ª ed. 1969; Frank, Andre Gunder*: Lumpen-burguesía: lumpen-desarrollo. Dependencia, clase y política en Latinoamerica*, Chile, Ediciones periferia, 1973; Quijano, Aníbal: *Redefinición de la dependencia y proceso de marginización en America Latina*, Santiago de Chile, CEPAL - División de Asuntos Sociales, 1970; y Dos Santos, Theodonio: *Socialismo o fascismo: dilema latinoamericano*, Ediciones Prensa Latinoamericana, Santiago de Chile, 1969. Para asuntos de mayor detalle pueden verse las referencias en el "estado de la cuestión".

3.3 Perspectiva social-religiosa

Para un análisis general de la Iglesia católica de América Latina he empleado fundamentalmente a Cleary, Edward: *Crisis and Change: The Church in Latin American Today,* New York, Orbis Books, 1985; González Faus, José Ignacio: *El factor cristiano*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1994; Sanders, Thomas G.: "The Church in Latin America", en *Foreing Affairs*, New York, January 1970, Volume 48, nº 2; Comblin, José: "La Iglesia latinoamericana desde Puebla a Santo Domingo" en Comblin, González Faus, Sobrino: *Cambio Social y pensamiento cristiano en América latina*, Madrid, E. Trotta, 1993; Richard, Pablo: *La iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*, San José de Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigación, 1990.

Tambien en temas de mayor detalle: Ellacuría, Ignacio: “La Teología de la Liberación ante el cambio sociohistórico latinoamericano”, en TAMAYO, Juan, edit. *La Teología de la Liberación*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1990; Libanio, Joao Batista: *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Santander, Sal Terrae, 1989, Freire, Paulo: *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Edición Tierra Nueva y Siglo XXI Argentina, 1972; Torres, Camilo, ed. Gerassi, John: *Revolutionary Priest: The Complet Writings and Messages of Camilo Torres,* New York, Random House, 1971.

3.4 Perspectiva teológica latinoamericana

Resulta imprescindible por su claridad, lo que considero la fuente primaria por excelencia: Gutiérrez Merino, Gustavo: *Teología de la liberación. Perspectivas,* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1972. También es interesante las de los otros iniciadores del movimiento: Assmann, Hugo: *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente,* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1973; Rubén Alves, *¿Cristianismo, opio o liberación?*, Sígueme, Salamanca, 1969; Juan Luis Segundo, *De la sociedad a la teología*, (Cuadernos Latinoamericanos 2) Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1970. En la teología europea del momento: Congar, Yves M.: *Situación y tareas de la teología hoy,* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1970; y Moltmann, Jürgen: *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1971; y Schillebeeckx, Edward: *Dios, futuro del hombre*, Salamanca, Sígueme, 1980 (1ª edic, 1971).

3.5 Perspectiva de la teología de la liberación

Como fuentes primarias, además de las fuentes anteriores, es imprescindible repasar la doctrina social de la Iglesia, recogida en las encíclicas y cartas de los Papas, editadas por El Vaticano y consultables en su página web, y las conclusiones de las reuniones del CELAM de Medellín y Puebla, cuyas referencias están recogidas en el apartado 6. También sería interesante recoger las noticias del momento en el Archivo de *L'Osservatore Romano*, http://www.osservatoreromano.va/es/pages/archivo. Además hay otras fuentes secundarias que recopilan las ideas principales y su evolución: Juan José Tamayo (ed.), *La Teología de la Liberación,* Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1990; Jon Sobrino, Julio Lois, Juan Sánchez-Rivera, *La Teología de la liberación en América Latina, África y Asia,* PPC, Madrid, 1998; y Rowland Christofer (ed.), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007. También son importantes las aportaciones de la siguiente generación de teólogos de la liberación: Segundo, Juan Luis: *La liberación de la teología*, Buenos Aires, Ed. Carlos Lohlé, 1975; Boff Leonardo, y Boff Clodovis, *Cómo hacer teología de la liberación*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1985; Sobrino, Jon: *Jesús en America Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Santander, Sal Terae, 1982, Boff, Leonardo: *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Santander, Sal Terae, 1985; Míguez Bonino, José: *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, New York, Orbis Press, Maryknoll, 1975.

3.6 Perspectiva de la historia del movimiento social de la teología de la liberación

Como fuentes primarias me hubiera gustado haber entrevistado a religiosos que hubieran vivido en América Latina en las décadas de 1960 a 1990, lo he intentado con jesuitas, agustinos recoletos, y redentoristas. Me han atendido y facilitado bibliografía

e ideas, pero se han mostrado reticentes a presentarme a alguna persona concreta, me ha parecido que es un tema que incomoda. Para estudiar el movimiento social originado alrededor de la teología de la liberación me he inspirado fundamentalmente en la metodología de McAdam, Doug: *Political Process and the Development of Black Insurgency*, 1930-1970, Chicago, University Chicago Press, 1982; y en las ideas de Smith, Christian: *La teología de la liberación. Radicalismo religioso, y compromiso social,* Barcelona, Paidos, 1994. También Berryman, Philip: *Liberation Theology: The Essential Facts About the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond*, New York, Pantheon Books, 1987; Lernoux, Penny: *Cry Of The People: The Struggle For Human Rights In Latin America - The Catholic Church In Conflict With U. S. Policy,* Penguin Books (January 28, 1982). Por otra parte, es imprescindible analizar los documentos de Ratzinger y las encíclicas de Juan Pablo II para intentar conocer sus posiciones respecto al movimiento, estas fuentes están recogidas en la página web del Vaticano, con las referencias mostradas en el apartado 6. Por falta de espacio y tiempo, soy consciente de no haber explorado suficientemente las reacciones de los centros financieros internacionales (Banco Mundial, FMI, etc.) y las grandes multinacionales. Sobre el Fondo Monetario Internacional son interesantes los informes sobre *Perspectivas Económicas: Las Américas*, http://www.imf.org/external/spanish/; permiten analizar las políticas y estrategias del FIM con respecto a la deuda y al comercio internacional de los distintos países.

3.7 Perspectiva del impacto del movimiento social de la teología de la liberación en Centroamérica

Mis libros directores en este tema han sido por orden de preferencia: Rouquié, Alain: *Guerras y paz en América Central*, México, Fondo de Cultura Economica, 1994, (1ª ed. París, Editions du Seuil, 1992); el ya citado de Cleary, Edward: *Crisis and Change;* y Berryman, Phillip: *Inside Central America. US Policy in its New Vietnam*. New South Wales, Australia, Pluto Press, 1985; Berryman, Phillip: *The Religious Roots of Revellion: Christians in Central American Revolutions,* New York, Orbis Books, 1984. Estos tres autores han conocido de primera mano muchos de los acontecimientos y personajes que se narran en esta historia. Con perspectiva más local destacan: Browning, David: *El Salvador, la tierra y el hombre*, San Salvador, Ministerio de Educación, 1998; Anderson, Thomas: *El Salvador 1932: los sucesos políticos*, San José, Educa, 1982; Solorzano Martínez, Mario: *Guatemala, autoritarismo y democracia*, San José, Educa, 1987; Montgomery, Tommie Sue: "Cross and Rifle: Revolution and the Church in El Salvador and Nicaragua", *Journal of International Affairs,* vol. 36, n.2; Randall, Margaret: *Cristianos en la revolución nicaragüense: del testimonio a la lucha,* Buenos Aires, Ediciones Nueva América, 1985; Opazo, Andrés: "El movimiento religioso popular en Centroamérica, 1970-1983", en Camacho Daniel y Menjivar Rafael, *Movimientos populares en Centroamerica*, San José, Educa, 1985; Somiedo, Juan Pablo (2014) "La influencia de la geopolítica estadounidense en la Teología de la Liberación latinoamericana en el periodo 1960-1990". *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*, vol. 4, núm. 2.

Muy entrañables y significativos, llenos de vivencias personales: Burgos, Elisabeth: *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XXI, 1985; Bravo, Francisco: *The Parish of San Miguelito in Panama: history and pastoral-theological evaluation*, Número 4, Cuernavaca, Centro Intercultural de Documentación, 1966; el de

un sacerdote anónimo: *La fe de un pueblo. Historia de una comunidad cristiana en El Salvador*, Cordoba, Ediciones el Almendro, 1991; Cardenal, Rodolfo: *Historia de una esperanza: Vida de Rutilio Grande*, San Salvador, UCA, 1985; Romero Óscar, Cardenal Rodolfo, Martín-Baró Ignacio, Sobrino Jon: *La voz de los sin voz: la palabra viva de monseñor Oscar Arnulfo Romero*, San Salvador, UCA Editores, 1980.

Como fuentes primarias para estudiar el reflejo en España de la teología de la liberación en las guerras civiles centroamericanas he buscado en el Archivo General de la Administración (Paseo de Aguadores, 2; Alcalá de Henares, Madrid) documentación diplomática con nuestras embajadas centroamericanas a finales de la década de 1970 y principios de la década de 1980. Me informaron que la documentación proveniente del Mº de Asuntos Exteriores no está ordenada y no está disponible para los investigadores, además al no haberse cumplido 50 años se trataría de materia reservada. La información que me pueden mostrar es la proveniente del Mº de Información y Turismo, preparada por el *Gabinete de Enlace* creado el 26 de noviembre de 1962, se trata de dosieres sobre personas y asuntos. Estuve una semana revisando carpetas, entre ellas la más interesante contenía información correspondiente a *"Relaciones de la Santa Sede con Iberoamérica 1960-1977" AGA 42/09015, 19*. Representan una curiosa muestra del tenso ambiente de la Iglesia latinoamericana con los gobiernos de los distintos países durante esos años de nacimiento de la teología de la liberación.

4.- A**proximación analítica al objeto de estudio**

4.1 La historia del movimiento social de la teología de la liberación

En los apartados anteriores se ha pretendido mostrar el amplio y profundo movimiento de cambio surgido en la Iglesia católica de América Latina en las décadas centrales del siglo XX, y como ha venido a entenderse la fe cristiana en este continente de acuerdo con las ideas de la nueva teología de la liberación. Me gustaría distinguir en este estudio entre la "teología de la liberación" y el "movimiento social" a que esta da origen, para ello trataré de separar los dos conceptos, aunque estén íntimamente relacionados. La teología, que es lo que se ha visto en el apartado anterior, sería un conjunto coherente de ideas religiosas que emanan de la necesidad de liberación del hombre y de la sociedad latinoamericanos. El movimiento de la teología de la liberación, no es solo un conjunto de ideas y creencias religiosas, es el intento de movilizar a una sociedad formada fundamentalmente por católicos, que permanecía inmóvil, y de emprender una acción colectiva contra el enemigo, interno y externo a la Iglesia, que se opone al proyecto de cambio social propuesto.

El movimiento articula un conjunto específico de ideas, emanadas de la teología de la liberación, pero es algo más que ideas: es organización, es acción y es cambio social. Los teólogos de la liberación hacen una cierta diferenciación entre teología y movimiento. Por ejemplo, Gutiérrez diferencia entre teología como reflexión —actitud crítica— y acción pastoral —praxis o servicio— (Gutiérrez, 1972: 35). También para Ignacio Ellacuría "la institución eclesial es una fuerza social", una organización jerarquizada, que tiene una doctrina propia (teología) y múltiples canales de acción frente a otras fuerzas sociales (movimiento). Para los teólogos de la liberación la misión de la Iglesia es ejercer evangélicamente un impacto en la

sociedad, no pretende ser un impacto de dominio político, sino de servicio a una sociedad. A juicio de los teólogos de la liberación, la Iglesia latinoamericana debe presionar a favor de las mayorías populares oprimidas, aunque se entre en conflicto, no buscado, con las clases y estructuras dominantes. “Es una labor propia de la Iglesia, como fuerza social, y una labor en la que la fuerza de la fe aporta algo insustituible” (Ellacuría, 1990: 85).

Esta relación entre acción y pensamiento explica por qué muchos teólogos de la liberación son simultáneamente docentes y agentes pastorales. Gutiérrez vive y trabaja con marginados en Rimac, una barriada limeña, y Clodovis Boff pasaba seis meses al año trabajando en la región de Acre, en la selva amazónica. En el apartado anterior se han intentado mostrar las ideas de la teología de la liberación; en el apartado presente nos proponemos estudiar el movimiento social, cimentado en la fe, del que la teología de la liberación es una reflexión. En este apartado se pretenden analizar la estrategia y las tácticas que fueron utilizando los dirigentes del movimiento a lo largo del tiempo. La estrategia fue simple y coherente desde sus comienzos, consistió en movilizar a los católicos latinoamericanos para que participaran en campañas populares, organizaciones y movimientos que condujesen a la reestructuración y transformación de sus respectivas sociedades y culturas, de manera que facilitasen el proceso de liberación descrito en el apartado anterior.

Las campañas no pretendieron diseñarse para ser exclusivamente cristianas como las de Acción Católica o las de Democracia Cristiana. Se aceptaron coaliciones con otras militancias: iglesias protestantes, sindicatos, ligas campesinas, organizaciones marxistas, grupos estudiantiles, movimientos guerrilleros y otras muchas; siempre que compartieran los objetivos. En este sentido Ignacio Ellacuría consideraba necesaria la colaboración:

> …no basta con el mensaje evangélico porque este no tiene armas propias ni para discernir las causas de la opresión y las propuestas de liberación, ni menos para llevarlas acabo. (Ellacuría, 1990: 81)

En mi opinión, para alcanzar la estrategia general, el movimiento se planificó en dos fases consecutivas: la primera, consistió en hacerse con el control de la Iglesia católica de América Latina, es decir tener capacidad de influir sobre la autoridad, y poder para controlar los recursos institucionales de la Iglesia. En la segunda, se emplearon la autoridad y los recursos de la Iglesia para desplegar actividades dirigidas propiamente al cambio social propuesto. O dicho de otro modo, el movimiento de la teología de la liberación se produjo en dos campos distintos: en primer lugar en el interior de la Iglesia, y tuvo por finalidad la toma del poder institucional y la imposición de la teología de la liberación como la ideología dominante en la Iglesia; posteriormente, como la mayoría de los movimientos sociales, la teología de la liberación intentó influir sobre el Estado (los Estados latinoamericanos) en nombre de un determinado grupo de beneficiarios, los pobres. Para el logro de esta segunda fase se constituyeron nuevas organizaciones que movilizasen, o bien electorados latentes en estados democráticos, o bien masas populares que se enfrentasen con la política del Estado en los totalitarios.

La primera fase del movimiento de la teología de la liberación consistió en la toma del poder institucional eclesial, se puede considerar que fue un movimiento

“revolucionario” en el interior de la Iglesia en un doble sentido. Por una parte, la teología de la liberación proponía una perspectiva diferente a la tradicional en la Iglesia y exigía a sus miembros un particular conjunto de nuevos compromisos; por otra, promovió un cambio de dirigentes en la institución eclesial en América Latina, cambiándose personas de mentalidad más conservadora por otras más progresistas. En un primer momento se impusieron los progresistas y sus ideas con cierta facilidad, como medida revitalizadora para una institución que estaba perdiendo el compromiso de sus miembros; pero más tarde tuvieron que afrontar una fuerte oposición de los dirigentes eclesiásticos reacios a desprenderse de los recursos institucionales de los que antes habían disfrutado.

La segunda fase se puede considerar subdividida en otras dos subfases: los primeros años (1968-1973) en los que los dirigentes del movimiento centraron su atención y las actividades a la formación de una vanguardia o *intelligentsia* izquierdista formada por estudiantes y académicos, en un enfoque típicamente leninista; y los años finales de la década de 1970 en los que se dio más importancia a la participación popular en el movimiento de liberación, con actividades dirigidas a la formación de Comunidades Eclesiales de Base, a los programas de alfabetización, de “concientización”, creación de cooperativas y a la formulación de protestas masivas (Berryman, 1984: 30). Todo parece indicar que los dirigentes del movimiento pecaron de optimistas con respecto a la facilidad del cambio político y económico, y solo después del golpe de Chile en 1973 se frenó el optimismo y se replantearon las tácticas. Lo que en un comienzo se intuyó como un cambio social radical a corto o medio plazo, posteriormente se confirmó como un proceso de larga maduración que exigiría una labor educativa en el pueblo de lenta difusión y profundización, en la forma en que Gutiérrez y Freire lo habían intuido: “Cuando ellos (los oprimidos) sean los gestores de su propia liberación” (Gutiérrez, 1972: 387).

Siguiendo la estela de Christian Smith, para el análisis de este movimiento, seguiré el “modelo de proceso político” definido por Doug McAdam en un trabajo publicado en 1982. El modelo considera que un movimiento social es un fenómeno político que concierne al ejercicio del poder entre grupos e intereses antagonistas y se produce como un proceso continuo desde su surgimiento hasta su decadencia. El modelo considera tres variables que condicionan el proceso: a) *Expanding Political Opportunities*; b) *Extand Mobilizing Structures*; c) *Framing or other Interpretives Processes* (McAdam, 1982: 5-6). Expresado muy resumidamente, las variables que permiten el surgimiento y avance de los movimientos sociales según el modelo mencionado serían: a) la disponibilidad de oportunidades políticas que ofrece el entorno; b) la fuerza de organizaciones afines que pretendan apoyar el movimiento social (afiliados, dirigentes, redes, compromiso, etc.); c) la percepción colectiva de que el cambio social es deseable y posible, que es el factor denominado “conciencia subversiva” por Christian Smith (Smith, 1994: 89-93).

Según este modelo se requieren las tres variables para que el proceso prospere y produzca un resultado. El origen de un movimiento social puede provenir de ciertas alteraciones sociales de amplio alcance (industrialización, migraciones, nuevas ideologías sociales, guerras, cambios políticos, etc.) que facilitan nuevas oportunidades políticas, al tiempo que fortalecen las organizaciones locales y hacen más verosímil un cambio social positivo. Entre los tres factores se genera un círculo

virtuoso o potenciador que incrementa la sensación de importancia e influencia entre los afiliados al movimiento, produciendo una mayor fuerza organizativa y mayor conciencia subversiva. A continuación, se repasarán los hechos históricos más relevantes acaecidos en América Latina, que van produciendo cambios en las tres variables que contempla el modelo elegido: la expansión de oportunidades políticas, el aumento del potencial organizativo y la generación de conciencia subversiva.

En el periodo comprendido entre 1930 y 1955 se han descrito (en el apartado 2.2) un conjunto de cambios sociales que se tradujeron en la apertura de oportunidades políticas para los católicos progresistas. Principalmente fueron: el proceso de urbanización, que hizo más vulnerables y visibles a los pobres rodeando las ciudades; el espectacular crecimiento de las confesiones protestantes, pentecostales y sincretistas que amenazaron el monopolio religioso de la Iglesia; y el crecimiento de los sindicatos y movimientos políticos radicales de izquierdas generadores de secularización entre obreros y estudiantes. Estos hechos produjeron una creciente incertidumbre sobre la capacidad de la Iglesia para asegurar la lealtad de las masas y resultaron una oportunidad para los innovadores. El potencial organizativo disponible creció como consecuencia del desarrollo de la Acción Católica, al aumentar el número de posibles dirigentes de movimientos seglares progresistas. Los canales de comunicación internos, que constituyen una parte importante del potencial organizativo de un movimiento, mejoraron exponencialmente en la Iglesia con la formación de las Conferencias Nacionales Episcopales y del CELAM hacia 1955.

En cuanto a la generación de conciencia subversiva respecto a la política tradicional de la Iglesia, fueron fundamentales: el desarrollo del magisterio social de la Iglesia ejercido por los papas Pío XI, Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI; el surgimiento de la “Nueva Teología” en Europa, que formó a los primeros dirigentes del movimiento de la teología de la liberación; y la nueva perspectiva latinoamericana sobre el proceso de desarrollo socioeconómico, comenzada por CEPAL en la década de 1950 y continuada por las distintas tendencias de la teoría de la dependencia posteriores, analizadas en el apartado 2.1. En el movimiento de la teología de la liberación la conciencia subversiva se fue fraguando con la percepción de algunos obispos y teólogos católicos, junto a agentes pastorales y seglares, que se podría resumir así: 1) la fe cristiana exige una sociedad fundamentalmente justa, 2) la mayoría de los pueblos latinoamericanos están explotados y oprimidos, 3) las alianzas tradicionales de la Iglesia con los poderosos traicionan al evangelio, 4) la estrategia de la reforma social progresiva (desarrollismo) fue, en el mejor de los casos, un experimento fallido, y 5) Dios desea en la historia reemplazar los sistemas sociales de injusticia por un sistema social justo y humano.

En la década comprendida entre 1955 (creación del CELAM) y 1965 (Concilio Vaticano II) destacan tres acontecimientos de enorme importancia que contribuyeron a generar oportunidades políticas a nuestro movimiento: la revolución cubana, que demostraba que la opresión y la pobreza podían desembocar en regímenes comunistas contrarios a la Iglesia; el Concilio Vaticano II, que abrió la Iglesia al mundo y dio voz a la teología progresista e innovadora; y un efecto secundario, consecuencia de las reuniones del Concilio, fue el *team building* episcopal-progresista latinoamericano, un grupo de dinámicos y capacitados obispos —Larraín, Cámara,

McGrath, Silva, Arns, Landáruzi— que consiguieron definir e implementar una nueva visión al catolicismo regional. El potencial organizativo se acrecentó enormemente por medio del liderazgo de los obispos mencionados y de un grupo de jóvenes teólogos y consejeros episcopales que ejercieron de auténticos dirigentes de la teología de la liberación a finales de la década de 1960. Este grupo, en las décadas anteriores, se había doctorado en Europa y los Estados Unidos, siendo alumnos de los teólogos más importantes e influyentes de su tiempo. En el Concilio actuaron como *periti* del episcopado latinoamericano y fueron testigos de la transformación de la Iglesia durante el mismo, experiencia que más adelante se propondrán aplicar a la Iglesia de América Latina.

En esta década también creció el número de agentes pastorales extranjeros, católicos y protestantes, procedentes de Estados Unidos y de Europa, que demostraron estar mucho más inclinados que los locales a promover el movimiento de la teología de la liberación. También las Comunidades Eclesiales de Base se expandieron por todo el continente y fueron un factor de crecimiento en el número de miembros afiliados al movimiento, a través del despertar de su conciencia social. Por otro lado, mejoraron las comunicaciones por medio del transporte aéreo, que por primera vez permitía la llegada de correo en una semana, y brindaba la posibilidad de reunirse a los dirigentes del movimiento (Gustavo Gutiérrez de Perú, Juan Luis Segundo de Uruguay, Enrique Dussel de Argentina, Rubem Alves y Hugo Assman brasileños, José Comblin belga nacionalizado brasileño). Un tercer factor de crecimiento proviene del progresivo desarrollo organizativo de la CELAM, donde aumentaron los departamentos e institutos, creando oportunidades para reunirse y cargos directivos para obispos progresistas y sus asesores.

De 1955 a 1965 no existía todavía ninguna conciencia subversiva propia de la teología de la liberación, aunque se dieron ciertos acontecimientos que la propiciarían. Entre ellos, la revolución cubana que para la izquierda supuso una fuente de esperanza hacia la posibilidad de un socialismo latinoamericano. El Papa Juan XXIII con sus encíclicas *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in Terris* (1963) inclinó el modelo de sistema social cristiano hacia la izquierda (intervención del Estado en la economía, obligaciones sociales de la propiedad privada, obligaciones morales de las naciones ricas hacia las pobres) (Juan XXIII, 1961: n 116-118,119-121,147-148,157-177), y abrió la cooperación con los no católicos y con el socialismo (Juan XXIII, 1963: n 157-160). Todo ello contribuyó a que muchos católicos latinoamericanos juzgasen sus propios sistemas económicos como moralmente inaceptables. Así mismo el fracaso de la Alianza para el Progreso y la invasión de la República Dominicana en 1965, llevó al convencimiento a muchos progresistas de que el modelo de modernización de desarrollo capitalista era un fracaso y un engaño al servicio del imperialismo norteamericano. El golpe de Estado en Brasil en 1964 y la expulsión posterior de muchos progresistas brasileños, también contribuyó a difundir sus ideas por todo el continente.

Es destacable en la formación de la conciencia subversiva de estos años la organización protestante ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina) que trabajó en una justificación teológica para la revolución socialista y que denominaron “teología de la revolución”, su creador fue Richard Schaull, presbítero norteamericano que trabajó en Latinoamérica desde 1942. Algunos de sus seguidores, Bonino, Alves y Santa Ana

a finales de los sesenta comenzaron a publicar textos sobre teología de la liberación. También es destacable el Centro de Formación Intelectual de Cuernavaca dirigido por Ivan Illich, por el que pasaron más de 1.200 sacerdotes extranjeros, que después ejercerían su ministerio en América Latina (Smith, 1994: 160-162). Ayudó a que estos agentes pastorales se sintieran más inclinados a apoyar la nueva estrategia de la teología de la liberación. A juicio de Edward Cleary, fue también Ivan Illich quien organizó reuniones de teólogos latinoamericanos en la búsqueda de una teología local (Cleary, 1985: 35). La primera de estas reuniones fue en Petrópolis en marzo de 1964 y contó con la asistencia de Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Segundo Galilea y Lucio Guera; según Gutiérrez fue la primera vez que presentó sus reflexiones sobre la metodología de la teología como "una reflexión crítica de la praxis". Nacía una nueva teología particularmente apropiada a la realidad de América Latina.

Cuando finalizó el Concilio Vaticano II, los obispos latinoamericanos se dispusieron a aplicar sus conclusiones al contexto social de la región. Este momento representó una oportunidad política para los teólogos y obispos progresistas que estaban mejor organizados que los conservadores (Quingley, 1987), conocían bien las doctrinas del Concilio y tenían muy claro que la Iglesia debía responder al subdesarrollo, la pobreza y la opresión. En marzo de 1967 Pablo VI publicó su encíclica *Populorum Progressio* (Pablo VI, 1967: n 5, 26, 9, 31) donde insistía en la necesidad de cambios morales y estructurales para sacar del subdesarrollo a los pueblos, desaprobaba los principios e ideologías del capitalismo liberal y las desigualdades sociales hirientes, admitía la posibilidad de levantamientos revolucionarios justificados en ciertas condiciones, abogaba por las relaciones comerciales equitativas, etc. Con esta encíclica Roma abría las oportunidades políticas que permitirían el surgimiento del movimiento de la teología de la liberación. Quingley en 1968 sostiene que en la Iglesia latinoamericana "cundía por doquier una sensación apocalíptica", y los obispos decidieron que fuera el aparato operativo de CELAM quien buscara la solución para intentar resolver los problemas que afrontaba la Iglesia. Afortunadamente los progresistas estaban bien situados en la organización del CELAM, por lo que en 1968 se les abre una gran oportunidad.

Hacia 1968 la capacidad organizativa de lo que llegaría a ser el movimiento ya era fuerte. Al reforzamiento organizativo contribuyeron: la proliferación de las Comunidades Eclesiales de Base; la intensificación de los encuentros con teólogos protestantes progresistas que consiguió tejer una red fuerte y ecuménica; las reformas de los jesuitas tras el nombramiento como general de Pedro Arrupe; y el encargo a CELAM de la preparación de la conferencia de Medellín. Las CEB se multiplicaron a lo largo de toda América Latina como solución al problema de la falta de clero. Además se convirtió en el destino preferido de los sacerdotes más capaces y progresistas, que veían rápidos resultados en la "concientización" de los pobres e iban consiguiendo una masa crítica necesaria para iniciar la lucha por la liberación. Las reformas impulsadas por el general Arrupe en la Compañía de Jesús reforzaron la sensibilidad hacia la pobreza, llevaron al abandono de muchos proyectos de trabajo pastoral entre las élites y a una mayor dedicación hacia los pobres. También condujeron a una profundización del diálogo con los marxistas (Barthel, 1984: 293) y a un creciente interés por el movimiento de la teología de la liberación.

La conciencia subversiva hacia 1968 no solo crecía y se fortalecía, sino que cada vez estaba más perfilada y sintetizada. Los acontecimientos que colaboraron en esta concreción fueron: la muerte de Camilo Torres en 1966, que hizo muy patente para los católicos progresistas la necesidad de cambios estructurales para luchar contra la injusticia; la aparición de los colectivos independientes de sacerdotes publicando manifiestos radicales precursores de la teología de la liberación (Gutiérrez, 1972: 141-145), tratados en el apartado 2.2; la radicalización de los obispos brasileños tras la represión del gobierno militar instaurado en 1964; el cambio de orientación de las órdenes religiosas y de los agentes pastorales hacia los pobres, fundando CEBs, formando dirigentes seglares, fomentando programas de alfabetización y concientización, todo ello tuvo una gran repercusión en la formación de conciencia subversiva propia y de sus feligreses; la fundación de centros de investigación social y religiosa en casi todos los países latinoamericanos (OSORE y DESAL en Chile, CERIS en Brasil, IDES en Colombia, FERES, etc.) ayudaron con sus estudios a entender la pobreza y su solución; las teorías de la dependencia como causas del subdesarrollo de América Latina se perfilan en esta época y tuvieron gran influencia entre los teólogos de la liberación, orientándolos hacia un cambio estructural, como se ha explicado en apartados anteriores.

La conferencia de Medellín, celebrada entre el 26 de agosto y el 8 de septiembre de 1968 y precedida por una visita del Papa Pablo VI, fue el momento histórico clave que inicia el movimiento de la teología de la liberación. Proporcionó la oportunidad política para que los católicos progresistas y radicales se hicieran con el poder de la Iglesia latinoamericana, consolidó al equipo organizativo del movimiento y reforzó la conciencia subversiva del mismo, convenciendo a sus integrantes de que la sociedad y la Iglesia debían y podían cambiar. Medellín fue organizada por los obispos progresistas, muchos de los cuales se estaban radicalizando aceleradamente, ellos nombraron a un selecto grupo de teólogos y científicos sociales como asesores y consejeros, coparon los cargos en los comités más importantes y redactaron los documentos finales de la conferencia. Los progresistas no dominaban numéricamente, pero tomaron la iniciativa para dirigir la conferencia y neutralizar a la oposición. Estaban mejor preparados, organizados y dispuestos a permanecer hasta las tres de la madrugada redactando documentos (Berryman, 1987b: 21).

En enero de 1968 se redactaron los documentos preliminares de Medellín por Gustavo Gutiérrez, Raimundo Camuru y Renato Poblete. Estas ponencias se enviaron para revisión a los episcopados nacionales, recibiendo a veces críticas poco favorables, muchos pensaban que reflejaban una visión demasiado negativa y con "excesiva preocupación por lo terrenal". Pero como la dirección del CELAM contaba con la aprobación del Papa, no recogieron las críticas en los documentos definitivos, este hecho se utilizó más tarde en contra de los liberacionistas (Mutchler, 1971: 103-105). Hay consenso en considerar a Gustavo Gutiérrez como la persona más importante en este proceso de preparación de la conferencia. Gutiérrez era peruano y se había licenciado en psicología y teología en Lyon y Lovaina donde había estudiado con los teólogos más progresistas europeos. Trabajaba en la Universidad Nacional de San Marcos una universidad muy influida por el marxismo y con contactos con estudiantes radicales brasileños, fruto de estas relaciones fue su amistad con el pedagogo Paulo Freire. Simultáneamente quedó muy impresionado por las teorías de

la dependencia y desarrolló una labor pastoral en una barriada pobre de Lima lo que contribuiría a orientar su pensamiento teológico hacia la solución del problema de la pobreza. Según Osvaldo Motessi, del año 1960 a 1968 Gutiérrez había evolucionado desde el cristianismo social de Maritain al socialismo y liberación antiimperialista (Motessi, 1985).

En la conferencia de Medellín participaron 247 personas, según se recoge en el documento de *Conclusiones*. Se trataron dieciséis temas o secciones, de los cuales los tres de más impacto social fueron: Justicia (sec.1), Paz (sec. 2) y Pobreza (sec.14) (II CELAM, 1968: 9-19, 57-69, 71-85, 207-215); fueron dirigidos y redactados por: Hélder Cámara, Renato Poblete y Samuel Ruiz (Justicia); Gustavo Gutiérrez y Pierre Bigo (Paz); y Gutiérrez (Pobreza). Los tres documentos mencionados presentaban un análisis de la situación social de América Latina, totalmente en línea con los planteamientos de la teología de la liberación que hemos descrito en apartados anteriores. En Justicia se tratan conceptos como: "necesidad de un cambio global en las estructuras latinoamericanas", "concientización y educación social", "desarrollo de comunidades sociológicas de base". Con respecto a Paz: "tensiones estre clases" "biclasicismo, pocos tienen mucho mientras muchos tienen poco" "poder ejercido injustamente" "tensiones internacionales y neocolonialismo externo" "violencia institucionalizada" "la tentación de la violencia" "formar en un sano sentido critico de la situación social". Respecto a la Pobreza: "fruto de la injusticia y el pecado de los hombres" "denuncia de la injusticia y de la opresión" "compartir la suerte de los pobres". Los obispos moderados no percibieron a los progresistas como una amenaza, al contrario, aparecían a sus ojos como el grupo más compacto, y portador de la mejor opción para el futuro de la Iglesia.

El Vaticano aprobó el documento y el propio papa Pablo VI expresó su satisfacción a Eduardo Pironio, secretario general de CELAM, y su convencimiento de que la Iglesia de América Latina había llegado a su madurez para asumir plenamente su propia responsabilidad. En Medellín un grupo de pensadores progresistas había asumido el liderazgo intelectual de la Iglesia y la había posicionado en un nuevo proceso de cambio. Formalmente la más alta magistratura de la Iglesia latinoamericana adoptó una ideología que se iría clarificando poco a poco y elaborando como la teología de la liberación en los años siguientes. En Medellín se había logrado con éxito dar un giro: pasar de desarrollo a liberación, con sus matices espirituales y materiales. En opinión de Edward Cleary: "*The most important event in the modern era of the Latin American church had taken place*" (Cleary, 1985: 43).

En los cuatro años que siguieron, de 1968 a 1972, el movimiento de la teología de la liberación finalmente despegó. El apoyo institucional del CELAM permitió al movimiento de la teología de la liberación los medios para fortalecerse organizativamente, proporcionó apoyo y protección al grupo director, y ofreció su capacidad de convocatoria y los canales de comunicación necesarios para su crecimiento. Edward Cleary considera que existía una red amplia de intelectuales, teólogos, planificadores y activistas por toda América Latina que se mantenían en contacto y constituían la *driving force* de la Iglesia. En el núcleo de este grupo de intelectuales estaban los teólogos y sociólogos, activos en la creación de la teología de la liberación, grupo que fue creciendo y se reunía frecuentemente. Hacia 1970 este colectivo central no llegaría a las treinta personas, fue en abril de 1972 cuando

coincidieron todos por primera vez en una reunión de “Cristianos por el socialismo” y se puede considerar que constituían el primer liderazgo organizado del movimiento de la teología de la liberación.

Entre ellos destacan: Rubem Alves, Hugo Assman, José Míguez Bonino, Juan Luis Segundo, José Comblin, Enrique Dussel, Segundo Galilea, Gustavo Gutiérrez, Ronaldo Muñoz, Pablo Richard, y Sergio Torres. Todos ellos presentaban unas características comunes: tenían una edad parecida, entre los 35 y 45 años en 1968, tenían experiencia y respetabilidad y todavía eran lo suficientemente jóvenes como para trabajar sin descanso; habían realizado estudios superiores en Europa y Estados Unidos; casi todos estaban ordenados como sacerdotes o ministros protestantes; habían coincidido en comités eclesiásticos de alto nivel (CELAM, Vaticano II, CICOP interamericano, World Council of Churches, reuniones ecuménicas, etc.); orientados más ecuménicamente que confesionalmente; habían obtenido cierta fama en eventos públicos o por la publicación de algún trabajo polémico; eran urbanos y cosmopolitas; y se sentían comprometidos con la suerte de los pobres y oprimidos (Cleary, 1985: 16-17).

La afiliación al movimiento de la teología de la liberación creció muy rápidamente de 1968 a 1972, debido fundamentalmente a la extensa labor educativa del CELAM. Efectivamente el CELAM estableció centros encaminados al reciclaje de sacerdotes y religiosos, el programa típico consistía en invitar a profesores como Enrique Dussel o Juan Luis Segundo para cursos de una o dos semanas. También organizó conferencias para obispos encaminadas a formar a los obispos en temas sociales, Renato Poblete impartió más de trescientas de estas conferencias. CELAM organizó, asi mismo, un programa de difusión de la metodología de las CEB, dados por los sacerdotes José Marins (brasileño) y Edgar Beltrán (colombiano) que recorrieron toda la región. Especial relevancia educativa tuvo el Instituto Pastoral de América Latina (IPLA) con sedes en Quito, Chile y Colombia, iniciativa de CELAM encargada a los obispos Leónidas Proaño y Marcos McGrath (Smith, 1994: 224-226).

Ya en julio de 1968, Gustavo Gutiérrez comienza la reflexión teológica del movimiento de la liberación en una reunión del colectivo sacerdotal ONIS en Chimbote, que posteriormente reelaborada se presentó en Cartigny (Suiza) con el nombre *Notes on theology of liberation* y fue publicada en español con el titulo *Hacia una teología de la liberación* (Gutiérrez, 1972: 18), ponencia que su autor continuó perfilando hasta lograr una teología bien configurada. Simultáneamente Rubem Alves, protestante brasileño, y miembro de ISAL, presentaba en Princeton una tesis doctoral sobre la misma idea de liberación. Gutiérrez y Alves presentaron conjuntamente sus ponencias en Cartigny en noviembre de 1969, en ella hicieron pasar la atención desde “el desarrollo” hacia “la ruptura de la dependencia” a través de una transformación social radical o liberación. A comienzos de 1970 la red de teólogos progresistas y radicales se puso a escribir una primera ola de trabajos en los que se elabora la teología de la liberación, y simultáneamente se organizan numerosas conferencias o coloquios donde participan teólogos católicos y protestantes debatiendo este tema (Assman, 1975: 53).

También las revistas religiosas y teológicas, los periódicos y boletines aceleraron la difusión de la teología de la liberación por toda América Latina (Jiménez,

1984: 41). Las nuevas revistas, los institutos de pastoral y de investigación, los movimientos sacerdotales, y las ordenes religiosas, constituyeron una magnifica caja de resonancia a las nuevas ideas progresistas: “el orden social tenía que ser transformado, y podía serlo, por los cristianos que participaban en los movimientos populares”. Los teólogos de la liberación también hicieron presentaciones internacionales: desde 1964 a 1972 hubo varias organizadas por Catholic Inter-American Cooperation Program, CICOP; que no despertaron ni conexiones ni simpatías importantes entre los norteamericanos. El primer acontecimiento de alcance internacional destinado a dar a conocer la teología de la liberación a los teólogos europeos tuvo lugar en El Escorial en julio de 1972, con el título de “Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina”. Asistieron más de cuatrocientos teólogos y constituyó un valioso reconocimieno internacional para el movimiento. Pasados veinte años se organizó un segundo encuentro con la finalidad de analizar los cambios acaecidos en América Latina y en el movimiento de la teología de la liberación, del que se publicaron las ponencias y diálogos (Comblin y otros, 1993).

Ya se ha comentado que tuvo especial relevancia la reunión de “Cristianos por el socialismo” en Santiago de Chile en abril de 1972, auspiciada por el gobierno de Allende, y con la participación de los más importantes representantes del movimiento de la teología de la liberación. Cristianos por el socialismo, era un grupo chileno fundado por Los Ochenta en 1971 que quería apoyar al programa de Allende, primer gobierno socialista llegado al poder vía democrática. Según Brian Smith era un colectivo “trazado sobre los textos y el asesoramiento de los teólogos de la liberación” (Smith Brian, 1982: 232). Esta reunión fue importante por dos motivos, primero sirvió para aunar por primera vez a todos los constructores de la teología de la liberación, proporcionándoles una identidad como grupo. Segundo, y más negativo para el éxito del movimiento, puso en marcha poderosas fuerzas de oposición, constituidas por la mayoría de la jerarquía eclesiástica y la comunidad católica conservadora latinoamericana. El CELAM y Roma se unieron a la reacción contra la teología de la liberación en 1973 (Smith Brian, 1982: 247-249).

Entre 1973 y 1979 la teología de la liberación tuvo que afrontar una drástica oposición eclesial que redujo sensiblemente el potencial organizativo y los canales de comunicación de los que había disfrutado el movimiento desde la conferencia de Medellín. La oposición conservadora a los liberacionistas se organizó en la decimocuarta asamblea ordinaria de CELAM en Sucre en noviembre de 1972, dirigida por el jesuita belga Roger Vekemans, “en estrecha colaboración con el joven, astuto y ambicioso obispo Alfonso López Trujillo” (Berryman, 1987b: 98). En Sucre fueron destituidos de CELAM los obispos progresistas y los teólogos de la liberación que trabajaban como funcionarios de la institución. El arzobispo López Trujillo fue nombrado secretario general y encabezó un equipo de obispos moderados, preocupados por las consecuencias radicales de Medellín (Cleary, 1985: 45).

Políticamente la década de 1970 estuvo caracterizada por golpes militares en Latinoamérica. Empezó Bolivia en agosto de 1971, luego Pinochet contra Allende en septiembre de 1973, Argentina en marzo de 1976, y dieron giros hacia la derecha otros regímenes militares preexistentes: Brasil, Perú y Ecuador; sumados a dictaduras antiguas como las de Nicaragua (Somoza), Paraguay (Stroessner) y Haití (Duvalier). Para los regímenes militares la Iglesia progresista constituía una infiltración comunista

a erradicar. En Chile muchos sacerdotes fueron torturados y expulsados, y "Cristianos por el socialismo" fue aplastada. Muchos dirigentes del movimiento de la teología de la liberación fueron perseguidos y tuvieron que exilarse: Enrique Dussel consiguió escaparse a México (estaba en el numero dos de la lista de la muerte de los militares argentinos en 1972); Hugo Assman huyó de Brasil hacia Chile; Hélder Cámara sufrió quince intentos de asesinato; Pablo Richard y Sergio Torres de Cps marcharon hacia Canadá, Costa Rica y Europa.

La represión contra la Iglesia comenzó a partir de 1968, intensificándose entre 1974 y 1979. Hubo más de un millar de casos documentados sobre la represión sufrida por dirigentes cristianos muy conocidos (Lernoux, 1982: 463-470). Paradójicamente, la brutalidad militar fue muy positiva para el movimiento de la teología de la liberación, ya que los obispos conservadores y moderados, que habían retirado su apoyo al movimiento en Sucre, volvieron a darle su protección. Ante el creciente número de detenciones, torturas y asesinatos por parte de los gobiernos, los obispos de centro y moderados volvieron a las filas de los progresistas, fue el caso del cardenal Silva en Chile, o el de Oscar Romero en El Salvador, quienes se convirtieron en francos partidarios del cambio social presionados por la violencia gubernamental contra sus agentes pastorales. Alexander Wilde afirma: "*The depth of the Church's new social commitments in different countries close parallels the harsness of their regimes*" (Wilde, 1979: 299-312).

La convicción de que el cambio social era tan imperativo como posible, se mantuvo elevada durante toda la década de 1970. En primer lugar, colaboraron los obispos especialmente en Chile, Brasil y Argentina, que, en respuesta a la represión de los gobiernos, se acercaron al lenguaje de la liberación, como sostiene Cleary:

> *The bishops did not stop with simply calling for and end to repression and torture. More importantly, they urged secular leaders to make more radical changes: to effect a more equitable distribution of land and other resources, etc* (Cleary, 1985: 156).

Por otra parte, la represión convenció a los dirigentes del movimiento de la teología de la liberación de que ellos y el movimiento eran importantes: ser reprimidos significaba representar una amenaza porque se contaba con posibilidades de éxito. Consecuentemente, la teología de la liberación creció en volumen, ámbito y madurez, y la década vio nacer una segunda generación de teólogos de la liberación, entre ellos: los hermanos Boff, Ernesto Cardenal, Ignacio Ellacuría, Joao Libanio, Otto Maduro, Jon Sobrino, etc.

Perdido el control de la CELAM en Sucre y con ello los recursos institucionales, el movimiento se propagó a nivel popular gracias al crecimiento de las CEB en todos los países y al seguimiento mayoritario de sacerdotes, religiosos y seglares (Smith Brian, 1982: 258), de esta forma la conciencia subversiva fue creciendo en toda la década. La represión militar también favoreció el crecimiento de las CEB, en la década de 1970 llegaron a 200.000, pues desempeñaron la función de proporcionar espacio a los disidentes y ofrecer esperanza para los pobres:

> *They provided a space in which people could meet in an atmosphere of respect and reaffirm their own faith and hope,..., they became a espace where poor people could*

> *"speak their word" and where they heard that God was on their side* (Berryman, 1987 a: 99-100).

Por otro lado, los teólogos de la liberación encontraron canales alternativos a la CELAM para la comunicación nacional e internacional, y poder así mantener viva la llama del movimiento. De este modo siguieron publicando en revistas religiosas sus avances en la reflexión teológica, fundaron sus propias editoriales (Ediciones Vozes en Brasil, Centro de Estudios y Publicaciones de Lima, Departamento Ecuménico de Investigaciones en Costa Rica), y también consiguieron la ayuda de las órdenes religiosas, como los jesuitas, quienes prestaron su infraestructura organizativa. Internacionalmente publicaron en la editorial Orbis Books de Maryknoll en Nueva York más de cien títulos sobre la teología de la liberación en inglés, y consiguieron apoyos y financiación de numerosos organismos internacionales como World Council of Churches, National Council of Churches (EEUU), United States Conference of Catholic Bishops, confesiones protestantes norteamericanas y alemanas, etc. Y con estos fondos pudieron organizar conferencias internacionales, extendiendo el movimiento a otras latitudes y contextos sociales: México DF 1975 y 1977, Detroit 1975 y 1977, Dar es Salaam 1976, Accra 1977, Sri Lanka 1979, Sao Paulo 1980, Nueva Delhi 1981, Oaxtepec 1986 (Smith, 1994: 267-271).

En enero de 1979 se celebró en Puebla la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en esta ocasión dirigida por los obispos conservadores, opositores a la teología de la liberación. Su objetivo era reconfigurar el significado de liberación, resaltando la importancia cristiana de la evangelización frente al cambio social, concepto este más profano o secular y próximo al socialismo marxista en la mentalidad derechista. El secretario general de CELAM, el conservador Alfonso López Trujillo pretendió controlar la conferencia de Puebla empleando sistemas parecidos a los utilizados en Medellín por los progresistas: elección de los delegados y redacción inicial de las ponencias. Pero los obispos centristas en Puebla, que eran la mayoría, descartaron las ponencias por encontrar el mensaje "débil, confuso y superficial". Además, los teólogos de la liberación, que en principio no estaban invitados a la conferencia, consiguieron introducirse como consejeros personales de los obispos (Lernoux, 1982: 423).

El papa Juan Pablo II estuvo en la inauguración, y en sus alocuciones escogió un tono equilibrado y conciliatorio entre ambas corrientes eclesiales, expresando su apoyo a las inquietudes de la teología de la liberación: vínculos de dependencia entre países, hipoteca social de la propiedad privada, distribución equitativa de los bienes, sistema económico justo, etc.; aunque también advirtió sobre algunos peligros del movimiento, tales como: mostrar a Jesús comprometido en la lucha de clases o como un militante político, reducir la liberación al ámbito económico y político, una iglesia que nace del pueblo, etc. (III CELAM, 1979: 22-23). Por su parte, los teólogos de la liberación residían fuera del Seminario Palafoxiano donde se mantenían las reuniones, pero estuvieron muy activos y dejaron su huella en los documentos finales, que resultaron una mezcla de tesis conservadoras y liberacionistas. Aunque ninguna de las dos partes fuese derrotada, los documentos no traicionaron la dirección trazada en Medellín:

> *Puebla reaffirmed the direction taken at Medellín. There would be no turning back. Indeed, the bishops at Puebla went further…The church of promise at Medellín was becoming the church of fulfillment at Puebla* (Cleary, 1985: 50).

Especialmente, en Puebla se consolidó la participación popular de los laicos en la religión católica latinoamericana (III CELAM, 1979: n 444, 447,448, 449, 619, 620,621, 622, 623, 624, 625), lo que permitía cimentar la fuerza social del movimiento de la teología de la liberación en una amplia base, asegurando su permanencia para las siguientes décadas.

No obstante, la década de 1980 estuvo plagada de dificultades para la teología de la liberación. Como se explicará brevemente, se redujeron las oportunidades políticas para el movimiento a causa del marcado conservadurismo que caracterizó al Vaticano durante el papado de Juan Pablo II, situación que condujo a un duro combate en el interior de la Iglesia de América Latina entre los conservadores unidos a Roma y los liberacionistas. Por otra parte, el crecimiento de la conciencia subversiva se ralentizó por el relativo fracaso social de las revoluciones Centroamericanas, la crisis económica de la década de 1980, el surgimiento de la democracia en América Latina y el cambio social juvenil hacia la despolitización o la "privatización de la vida". Todo ello apuntaba hacia un futuro incierto para el movimiento de la teología de la liberación, en palabras de José Comblin: "los trece años que van de Puebla a Santo Domingo (1992), podríamos decir que ha sido un tiempo de ambigüedad, desconcierto e incertidumbre" (Comblin, 1993: 29).

En el periodo comprendido entre Puebla (1979) y la IV Conferencia Episcopal en Santo Domingo (1992), el papa Juan Pablo II estuvo muy presente en América Latina, con once viajes en los que visitó todos los países. Aunque de sus expresiones no se puede conocer su opinión sobre la teología de la liberación —pues ha expresado unas veces alabanzas (Juan Pablo II, 1990: 503) y otras amenazas—, los hechos demuestran que el Vaticano ha intentado silenciar la teología de la liberación, posiblemente por demostrar más interés en el cambio social que en el mantenimiento de la ortodoxia. Por otra parte, la estrategia general de la Iglesia romana, marcada por el Papa y su ideólogo el cardenal Ratzinger, consistía en centralizar la ortodoxia en el Vaticano e impedir movimientos descentralizadores como el iniciado en América Latina. La orientación centralizadora fue manifestada por el cardenal Ratzinger en su *Rapporto sulla fede* de 1985 (Ratzinger, 1985), donde proponía un movimiento equilibrador a la excesiva descentralización derivada del Vaticano II. En esta dirección apunta el nombramiento de obispos conservadores en toda América Latina, especialmente en Brasil donde se sustituyeron a obispos progresistas por conservadores en nueve de las treinta y seis archidiócesis (entre ellos Hélder Cámara, jubilado en 1985 y reemplazado por el conservador José Cardoso), y en Perú, donde se colocaron seis obispos del Opus Dei, alguno como Ricardo Durand, enemigo declarado de la teología de la liberación (McGovern, 1989: 589). Estos nombramientos dificultaron significativamente la propagación de la teología de la liberación ya que los sectores progresistas quedaron aislados fácilmente.

A la designación de obispos conservadores, como estrategia de largo plazo para controlar la teología de la liberación desde el Vaticano, se sumó una táctica de efectos inmediatos: la de censurar a los teólogos de la liberación más destacados. El

13 de marzo de 1983 el cardenal Ratzinger escribió una carta a los obispos peruanos sobre las objeciones a la teología de Gustavo Gutiérrez, proceso que duraría hasta 1986 (Berryman, 1987a: 108-109). El 3 de septiembre de 1984, salió la primera *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (Ratzinger, 1984), su interpretación por parte de los católicos fue controvertida, unos entendieron que la *Instrucción* consideraba la teología de la liberación como "la perversión de todos los dogmas" (Comblin, 1993: 49), otros como "*Leonardo Boff and other theologians welcomed the document*" (Cleary, 1985: 50) porque entendían que los peligros descritos en el documento no eran aplicables a su teología, de esta opinión eran J.L. Segundo e I. Ellacuría. También Leonardo Boff fue convocado a Roma en septiembre de 1984 por considerar equívocas algunas apreciaciones de su libro *Iglesia: carisma y poder* (Boff Leonardo, 1981), y el 20 de marzo de 1985 se le impuso un año de silencio. Curiosamente este tipo de condena sirvió para dar publicidad y popularidad a la teología de la liberación y a Boff: "Muchos brasileños vieron al fraile franciscano como una versión religiosa de Pelé, un campeón de la religión Latino Americana y del espíritu nacional brasileño contra intrusos externos" (Cox, 1988: 54).

En abril de 1986 se publicó el *Segundo documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la liberación, Libertatis Conscientia* (Ratzinger, 1986), documento más optimista y conciliador que el primero. Esto no impidió que en los seminarios y en las escuelas de teología se prohibiera mencionar la teología de la liberación y que para 1989 se hubiera eliminado toda alusión a la misma en las escuelas teológicas de América Latina. Roma ofreció una alternativa que consistió en restaurar y rejuvenecer la doctrina social de la Iglesia, introduciendo los temas de la "opción por los pobres" y la "liberación" en las encíclicas sociales de Juan Pablo II: *Laborem exercens (*sep. 1981), *Sollicitudo rei sociales* (dic. 1987) y *Centesimus annuss* (mayo 1991) (Juan Pablo II, 1981, 1987,1991). La diferencia con respecto a la teología de la liberación es que, en la doctrina social renovada, los temas son tratados a un nivel de generalidad y abstracción tal, que nadie se siente denunciado, que valen para todos los pueblos y clases sociales, y que mantienen la unidad sin conflictos. Mientras los teólogos de la liberación habían pretendido doctrinas que orientaran a los pueblos católicos de América Latina hacia una acción concreta, Roma pretendía evitar caminos específicos, históricamente situados, lo que eliminaba su fuerza revolucionaria social. A lo sumo se hacía un llamamiento general a los gobernantes para que ellos cambiaran la situación de opresión y pobreza de sus pueblos, dando por hecho que en el mundo capitalista solo las clases dirigentes tienen la iniciativa (Cleary, 1985: 51-52).

Indudablemente el giro conservador de la jerarquía romana no colaboraba con la mejora de las oportunidades políticas ni el aumento de la conciencia subversiva del movimiento de la teología de la liberación en esta década de 1980. Pero Roma no fue el único revés que sufrió el movimiento en la década, posiblemente el revés más importante fuese la forma de acabar las revoluciones centroamericanas. Efectivamente, en julio de 1979 el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) derrocó al régimen de los Somoza en Nicaragua, y en enero de 1981 el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) emprendió una ofensiva revolucionaria en El Salvador. Era un hecho reconocido que ambos movimientos habían tenido el apoyo y la participación de cristianos radicales, que habían sido

concientizados en las Comunidades Eclesiales de Base; por ejemplo, Montgomery afirma que las organizaciones populares de izquierda en Nicaragua y El Salvador se nutrieron de dirigentes formados y concienciados en las CEB, y apunta a que se ha dado una relación dialéctica entre la teología cristiana de la liberación y la ideología revolucionaria (Montgomery, 1982: 209-221). Naturalmente los dirigentes del movimiento de la teología de la liberación habían interpretado los acontecimientos revolucionarios centroamericanos como importantes avances del movimiento y habían apoyado expresamente el proceso revolucionario de Nicaragua pues aportaba una clara esperanza de liberación para los pobres.

Pero pronto empezaron los reveses para la revolución sandinista y como consecuencia para la teología de la liberación. Por una parte, el embargo económico, y la organización de operaciones militares contrarrevolucionarias impuestas por los Estados Unidos de Reagan, que destrozaron la economía nicaragüense durante toda la década de 1980. Por otra parte la Iglesia, dirigida por el arzobispo de Managua, Obando y Bravo, empezó a oponerse al régimen sandinista, en lo que a Comblin le recordaba a una "estrategia polaca" (Comblin, 1993: 33) —Obando asumiendo el papel del cardenal Wichinsky contra el régimen comunista, aquí sandinista—. También Roma se sumó al asedio obligando a los sacerdotes que ejercían cargos políticos a abandonar el sacerdocio, fue el caso de Miguel D'Escoto, Ernesto Cardenal, Edgar Paralles y Fernando Cardenal. Todo ello colaboró a la sensación de fracaso de la revolución sandinista, culminada en las elecciones de febrero de 1990 cuando los sandinistas fueron derrotados por una coalición encabezada por Violeta Chamorro en unas elecciones presidenciales transparentes y democráticas. Este rechazo popular al régimen sandinista planteó serias dudas a los teólogos de la liberación.

Tampoco ha ayudado a mantener una conciencia subversiva liberacionista las dificultades económicas de toda la década de 1980, que se consideró la "década perdida" en América Latina. Efectivamente, había descendido la renta per capita un 7%, habían disminuido las inversiones extranjeras, había crecido la deuda externa —"crisis de la deuda de 1982"— y habían aumentado alarmantemente el paro y la inflación (Pérez, 2009: 595-602). Aunque estos problemas podrían seguir interpretándose como una consecuencia de la explotación externa, propia de la teoría de la dependencia, existía cierto consenso entre los científicos sociales en considerar que las políticas derivadas de esta teoría —nacionalizaciones— no habían conducido al éxito económico, al contrario, habían resultado un fracaso. Por ello, algunos teólogos de la liberación se fueron distanciando de la teoría de la dependencia; uno de los primeros fue Leonardo Boff quien consideró que la teoría de la dependencia "no aportaba mucho como salida visible al subdesarrollo". También Gustavo Gutiérrez ha rechazado la utilidad de la teoría de la dependencia y se ha distanciado del socialismo en las últimas versiones de su teología (Smith, 1994: 298-299). A juicio de algunos analistas como Christian Smith y William Garrett, si se considera inválida la teoría de la dependencia se altera algo esencial al espíritu y a la lógica de la teología de la liberación (Garret, 1989: 186-187). Yo no estoy de acuerdo con esta afirmación, pero entiendo que no es una buena noticia para el movimiento.

Otro importante cambio social de la década ha sido el resurgimiento de democracias civiles en países que en la década de 1970 tuvieron un régimen militar: Perú en 1980, Honduras en 1982, Argentina en 1983, Brasil y Guatemala en 1985,

Chile en 1988 y Paraguay y Panamá en 1989. En tanto que la represión militar ayudó a fortalecer el movimiento de la teología de la liberación, la democratización y la llegada de gobiernos más abiertos y receptivos hicieron perder objetividad a una visión radical. Las reformas acometidas por gobiernos democráticos pueden hacer menos apremiante el interés por el control popular propuesto por la teología de la liberación clásica. Si a principios de la década de 1970 la mayoría de los teólogos de la liberación entendían la democracia electoral como un mecanismo fraudulento de la dominación burguesa, en la década de 1990 casi todos han modificado su visión político-económica hacia posiciones más prudentes, y sugieren la construcción de una democracia participativa en una sociedad civil (McGovern, 1989: 589). ¿Esta modificación podría insinuar que la teología de la liberación está evolucionando de facto hacia la teología desarrollista y reformista que los teólogos de la liberación repudiaron a finales de la década de 1960?

4.2 Impacto del movimiento social de la teología de la liberación en Centroamérica

Para analizar y matizar el tipo de impacto del movimiento social de la teología de la liberación he elegido estudiar su influencia en las guerras civiles o revoluciones que se produjeron en América Central en las décadas de 1970 y 1980. Fueron años muy conflictivos en la región, de esta opinión es Phillip Berryman que lo vivió personalmente:

> *In the 1970s, war, earthquakes, floods, and the declining world economy combined to lower most Central Americans' already precarious standard of living. For some time the poor, and others seeking basic changes, put their faith in the existing political process, but they saw that any serious proposals for reform were annulled by fraud or violence* (Berryman, 1985: 3).

América Central, el istmo que une las dos américas, está dividido en cinco repúblicas —Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua y Costa Rica—, recorridas de norte a sur por una falla tectónica, de aquí la mitad de la precisa definición de Sergio Ramírez: "Balcanes y volcanes" (Ramírez, 1985). La balcanización se refiere a que son cinco Estados en una superficie similar a la de España, en parte divididos por la orografía, configurada por cadenas montañosas y cuencas fluviales perpendiculares al eje del itsmo; y también poco cohesionados socialmente dada la multiplicidad de componentes étnicos, ya desde época precolombina, dominados por la civilización maya, que no fue creadora de un poder central, como lo formaron los imperios azteca e inca, sino que constituyeron "una federación no muy rígida de ciudades–Estado" (Thompson, 1984: 123) a la manera griega. No obstante, a decir de Alain Rouquié: "La verdad es que en América Central la política nunca es estrictamente nacional…. Sucede que a pesar de su "balcanización" y los destinos individualizados, América Central sigue siendo una sola nación dividida en cinco Estados" (Rouquié, 1994: 32).

La porosidad también se manifestó a mediados de la década de 1970, cuando tres países: Guatemala, El Salvador y Nicaragua se hundieron en guerras civiles; y los otros dos, Honduras y Costa Rica, se vieron envueltos en los conflictos en curso, aunque en menor medida. Las cifras de refugiados y muertos fueron impresionantes, Berryman considera que las guerras produjeron entre uno y dos millones de refugiados salvadoreños y guatemaltecos que huyeron de sus tierras, muchos clandestinamente a Estados Unidos. Las víctimas mortales desde el comienzo de las hostilidades

superaron las 150.000, según Rouquié, sin contar heridos y mutilados sobre los que faltan estadísticas. Los gastos militares subieron exponencialmente, creando ejércitos desproporcionados para estos países, de tres a nueve veces más grandes en 1986 que en 1981 (IIS, 1982, 1987). Como no podía ser de otra forma, los conflictos resultaron devastadores para la economía, y supusieron para la región un retroceso de más de una década (Berryman, 1985: 4).

Es importante resaltar que desde comienzos del siglo XIX los Estados Unidos han considerado a América Central como una zona a controlar, han aspirado a dominar el "Mediteráneo americano" compuesto por el Golfo de México y el mar Caribe, entre el arco de las Antillas y el istmo centroamericano, así como el canal interoceánico de Panamá y el posible trazado de nuevos pasajes del Atlántico al Pacífico (Nicaragua). Por ello, todos los Estados insulares y continentales de la zona viven en libertad vigilada, y estarán más sometidos a la hegemonía norteamericana cuanto más débiles, inestables y divididos estén, de aquí que Washington siempre se haya opuesto a cualquier intento federativo. No se puede olvidar que estos conflictos se magnificaron en el entorno de la Guerra Fría o lucha general URSS-USA. La aparición en 1979 de un Estado marxista *sui generis* en Nicaragua y la ideología leninista de las fuerzas guerrilleras en Guatemala y El Salvador, alarmaron a los Estados Unidos que vieron amenazada la seguridad en su *backyard,* y la teoría del dominó volvió a plantearse. En aquellos años la Guerra Fría parecía recrudecerse, era el parecer de los mejores estrategas, como William Bundy en 1984:

> *Conflict-prone rivalry between the two superpowers has not only failed to decline but has seen a series of semi-confrontations as well as perceived Soviet "gains" that have made both superpowers much more tense and inclined to see not only their interests but their prestige involved* (Bundy, 1984).

Pero: ¿Cómo se llegó hasta ahí? ¿Cómo pudieron surgir los movimientos subversivos en el *backyard* de los Estados Unidos? Generalmente se consideran dos explicaciones marco, correspondientes a las dos ideologías dominantes en los Estados Unidos: *conservative* or *liberal* (Berryman, 1985: 4). La primera, mantenida por el *establishment* republicano durante los ocho años de la presidencia de Reagan, consideraba que América Central era víctima de una agresión soviético-cubana (y después nicaragüense), propia del expansionismo soviético del momento, similar a las coétaneas crisis angoleña, la etíope, la de yemen y la invasión de Afganistán. La segunda, defendida por los medios liberales norteamericanos y europeos, atribuye el origen de la crisis al subdesarrollo, que produce miseria y opresión sobre la mayoría de la población, y a su vez las élites dominantes impiden cualquier cambio político-social que pudiera aliviar la situación. Los partidarios de esta visión consideran que los gobiernos autoritarios, apoyados por los Estados Unidos, empujaron a la oposición democrática o reformista hacia los partidarios de la revolución. Estas dos interpretaciones son excesivamente simplistas; aunque sean importantes tanto las fuerzas actuantes en el conflicto Este-Oeste como los problemas derivados de subdesarrollo endémico, no son suficientes para explicar la formación de los movimientos revolucionarios y su desarrollo posterior, esto se intentará a continuación.

Comenzaremos por resaltar la importancia que la agroexportación ha tenido en América Central para configurar la economía y la vida político social. Ya en época

colonial, como no había ni oro ni plata, los conquistadores organizaron plantaciones de cacao que exportaban junto al índigo y la cochinilla, pero fue el café quien introdujo a la región en el mundo moderno. La producción de café precisa tierra, créditos, caminos y transportes, puertos y mano de obra; por ello, transforma la vida económica y social de los países productores, de forma rápida y perdurable. Sin duda contribuyó a la formación del Estado y al surgimiento de las oligarquías burguesas, pero las consecuencias no serán iguales en todos los países. Mientras en Guatemala y El Salvador se forman grandes latifundios y se crea una pequeña y dinámica élite que moderniza la economía en beneficio propio, en Costa Rica las propiedades son pequeñas y medianas, formando una sociedad menos asimétrica y autoritaria. A Nicaragua el café llega tardíamente y presentó un lugar más modesto en la economía, fue el país que más tarde ingresó en la escena económica internacional y en la categoría de estado moderno. En Honduras el café no tuvo consecuencias porque era un producto marginal frente a la ganadería, la minería, y posteriormente la agroexportación de bananas producidas por grandes empresas norteamericanas que cumplieron el papel de la burguesía hegemónica autóctona.

En Guatemala y El Salvador las oligarquías terratenientes y financieras pusieron al Estado al servicio de la producción cafetalera. Consiguieron subordinar las leyes laborales, el uso y tenecia de las tierras, el crédito y el orden público a los intereses de las oligarquías propietarias. De esta forma aunque son países con importantes poblaciones indígenas —en El Salvador muy aculturadas—, las élites consiguieron privatizar las tierras comunales y promulgar leyes que autorizaban el reclutamiento forzado y gratuito de trabajadores. A partir de entonces la tierra cambió de manos pasando de ser comunales (indígenas y órdenes religiosas) a ser considerada “propiedad de los cafetaleros” (Browning, 1998: 291-293). Los dictadores de “orden y progreso” al modo del guatemalteco Justo Rufino Barrios (1873-1885) consiguieron incrementar la producción obedeciendo exclusivamente a criterios comerciales, con el olvido absoluto de los derechos y necesidades de la mayoría de las poblaciones. El valor de las exportaciones de café guatemalteco pasó del 1% en 1860, al 44% en 1870. En El Salvador el café constituye el 76% de las exportaciones en 1901 y el 95% de las de 1931 (Rouquié, 1994: 39).

En Costa Rica, la ausencia de masas indígenas por explotar y la disponibilidad de tierras da lugar a explotaciones menores y a trabajadores agrícolas relativamente bien pagados. Los cafetaleros costarricenses no recurren a métodos de coerción extraeconómica, edifican su poder sin violar las leyes del mercado, logrando un desarrollo capitalista más acabado y creando una sociedad más igualitaria y democrática que sus vecinos. En Nicaragua, la revolución liberal y el desarrollo del café se producen tardíamente, bajo la presidencia de Santos Zelaya (1893-1909), quien instala su capital en Managua, evitando los centros anteriores de poder rival de Granada y León, introduce reformas laicas, atrae inversiones extranjeras, desarrolla el cultivo del café, edifica escuelas y caminos. Pero su proyecto federativo de las cinco repúblicas centroamericanas desagrada a Washington — que, sin duda, prefiere tratar con cinco microestados y que no se constituya un segundo México—, y fomenta una rebelión conservadora y una intervención militar norteamericana que acaba con el paréntesis liberal y retrasó el desarrollo económico y político de la nación. Honduras dominada por las empresas bananeras norteamericanas —propietarias de los bancos,

los ferrocarriles y los puertos— no posee una burguesía dispuesta a desarrollar el país, lo que ha retrasado la formación del Estado, ha conformado un sector extranjero muy integrado verticalmente —y, por tanto, con poca participación local— y ha prolongado la existencia de una sociedad rural arcaica y tradicional, en un clima social de menor tensión que sus vecinos.

Durante el primer tercio del siglo XX el modelo agroexportador se consolida en América Central gracias a la estabilidad y la paz que requiere este tipo de economía. Solamente Honduras —que permanece empantanada en luchas civiles hasta 1924— y Nicaragua —ocupada por los marines norteamericanos— son ajenas a la prosperidad macroeconómica basada en la exportación. Si bien el progreso social, salvo en Costa Rica, avanza muy lentamente, ya que los progresos económicos solo repercuten en las oligarquías. Efectivamente, los indicadores socioeconómicos centroamericanos son los peores del continente: la tasa de analfabetismo supera el 70% y la polarización social es máxima. La depresión de 1929 agravará aún más la situación: mientras en el resto de América Latina la gran depresión se combate con la industrialización sustitutiva de importaciones, en el istmo se insiste en salvaguardar el sector agroexportador por medio de la reducción sustancial de los salarios (un 50% para los trabajadores del café) y la represión de la agitación de los trabajadores (Bulmer-Thomas, 1987: 48-61).

Por esta causa, en la década de 1930 se pasó de regímenes dirigidos por una oligarquía liberal a "caudillismos autoritarios" caracterizados por su conservadurismo enérgico y un arte de gobernar entre siniestro y pintoresco. En 1931, Ubico toma el poder en Guatemala y el general Hernández Martínez en El Salvador. En 1933 y hasta 1948, Tiburcio Carías dirige Honduras e impide su ingreso en el siglo XX. En Nicaragua el primer Somoza inicia su dinastía en 1936, inaugurando un Estado, utilizado como patrimonio de su familia, que durará hasta 1979. Frente a la crisis mundial de la década de 1930, los Estados Unidos adoptaron una política de no intervención —"de buena vecindad", *Good Neighbor Policy* en palabras de Franklin D. Roosevelt— frente a los asuntos de los países latinoamericanos a pesar de las actuaciones de los dictadores vecinos. Tras la segunda Guerra Mundial, se abre un periodo de relativa democracia en Centroamérica: abandonan el poder Tiburcio Carías, y el general Hernández Martínez en 1948 a favor de régimenes populistas reformistas modernizadores. También el dictador guatemalteco Ubico es derrocado por una sublevación armada en 1944 que inaugura un paréntesis democrático y progresista de diez años. Hasta la pacífica Costa Rica sufrió sus convulsiones que acabaron en una breve guerra civil de la que nació la "segunda república" y los rasgos pacíficos y democráticos que la distinguen del resto de sus vecinos.

Solamente en Nicaragua se mantendrá el dictador Anastasio Somoza, fiel cliente de Washington y hábil negociador con las izquierdas, en el delicado viraje de la posguerra que costó el puesto a sus iguales. Pero a partir de 1954, tras la liquidación de la "primavera guatemalteca" y en plena guerra fría, América Central se entrega a los militares apoyados en el macartismo norteamericano, especialmente tras el desafío cubano. En estos años, se desarrollan nuevos productos para la agroexportación primero el algodón y luego el azúcar y la carne, que refuerzan la prosperidad económica a costa de la pauperización de los pequeños campesinos. De aquí nace un nuevo tipo de poder, fusión del Estado oligárquico y de un Estado contrainsurreccional

moderno auspiciado por Washington, que podrá tomar formas militaristas o terroristas pero que se aleja de la democracia representativa.

En esta breve exposición, condicionada por la extensión máxima del trabajo, se han esbozado los elementos embrionarios, presentes en América Central, originadores de la explosión armada de finales de la década de 1970: un sistema económico basado en la agroexportación que promueve una extrema desigualdad social; sistemas políticos rígidos, autoritarios y corruptos favorecedores de la concentración del poder en las oligarquías; el resurgimiento de la tensión entre los EEUU y la URRS con su aliada local Cuba; y, por útimo, las transformaciones ideológicas de las masas introducidas por el movimiento de la teología de la liberación. Me focalizaré en analizar, con la máxima extensión posible, este último factor que constituye el tema central de mi trabajo.

Previamente unos breves apuntes sobre los otros factores. Comencemos por resaltar que el año de la victoria sandinista y momento en que la historiografía considera que toda América Central está al borde de la guerra, es una etapa en el que parece resurgir el expansionismo soviético (Bundy, 1984): la caída del shah de Irán, la invasión de Afganistán por el Ejército Rojo, la conquista de Camboya por el Vietnam prosoviético y el movimiento procastrista en la isla de Granada. Muchos han interpretado que 1979 mostraba el fin de la *détente* entre las dos superpotencias, y el comienzo de una nueva guerra fría (Carrère, 1978), que se prolongaría hasta la *perestroika* de Gorbachov. No obstante, las primeras guerrillas son muy anteriores, toman ejemplo de la revolución cubana a comienzos de la década de 1960. La primera surge en Guatemala en 1960, una sublevación nacionalista de oficiales jóvenes dio origen a los dos primeros movimientos revolucionarios armados: el Movimiento Revolucionario 13 de Noviembre (MR13) y las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR). En 1961 se crea el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) (Fonseca, 1969) contra la dictadura de Somoza, que irá de derrota en derrota hasta el golpe de diciembre de 1974 cuando toma como rehenes a un grupo importante de políticos somocistas. En El Salvador hay que esperar a 1970 para que se forme la primera organización guerrillera, las Fuerzas Populares de Liberación (FPL), formadas por disidentes del Partido Comunista, un año después se creará el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) con miembros prochinos del PC y jóvenes radicales democratacristianos.

También destacar que el modelo de desarrollo económico centroamericano produjo grandes cambios sociales: campesinos sin tierra, nómadas o precariamente urbanizados; artesanos desplazados por una industria que crea escasos puestos de trabajo; la creación de una clase obrera concentrada y organizada; la aparición de nuevas capas urbanas intermedias con formación universitaria y expectativas de promoción social; la generación de nuevos partidos democráticos; etc. Por otro lado, la ceguera política de las dictaduras y la insensibilidad social de los sectores dirigentes, solo preocupados por incrementar su competitividad y riqueza, producen bloqueos políticos, fraudes electorales y persecución de las fuerzas democráticas moderadas. No es de extrañar que un amplio sector de la sociedad, incluidas las clases medias y la nueva clase política, abandone la perspectiva de un cambio ordenado y constitucional, cuyas vías parecen absolutamente cerradas (Berryman, 1985: 10).

La situación social más apremiante se da en El Salvador y Guatemala que "gozan" de la oligarquía dirigente más "emprendedora". Por ello en El Salvador los campesinos, despojados de sus tierras, dependían exclusivamente de un salario temporal y bajo, que combinaban con la explotación de un "microfundio" —*milpa*— de subsistencia. Como dice el jesuita Carlos Cabarrús esta "doble afiliación" agudizó las tensiones y radicalizó las conductas (Cabarrús, 1983: 70,131). En Guatemala los campesinos indígenas abandonan sus comunidades y se "ladinizan" con los sufrimientos derivados del traumatismo cultural descrito por Rigoberta Menchú (Burgos, 1985). Una consecuencia de la proletarización y del éxodo rural fue la caída del salario real a partir de 1973: en El Salvador bajó un 10% y en Guatemala un 46% (Bulmer-Thomas, 1987: 219).

Sin duda el modelo económico elegido es el principal responsable de la crisis sociopolítica de finales de la década de 1970: *"What is required is a new model of development"* (Berryman, 1985:20). Todo el sistema económico favorece la concentración del beneficio, tanto en los Estados más dinámicos dentro del Mercado Común (Guatemala y Salvador), como en las oligarquías agroexportadoras dentro de cada Estado. Tampoco con la industria surge una nueva "burguesía industrial" que pudiese enfrentarse, porque la industria está en manos del sector financiero dominado por los sectores agrícolas dominantes: "La agricultura conserva el puesto de mando" (Rouquié, 1994: 106). Obligadamente este modelo de modernización económica refuerza la polarización social: la pauperización campesina y la opulencia de las oligarquías. En estas circunstancias, el autoritarismo y la coerción resultan indispensables para conservar el *statu quo.* Ciertamente los desposeídos y desarraigados se refugian en las ciudades donde ingresan en el sector informal, el "falso terciario", que representa el 30% de la población de las capitales Managua, Ciudad de Guatemala y San Salvador. En la ciudad se produce una movilización reivindicativa urbana, impulsada por la clase obrera organizada, las capas medias politizadas y los universitarios, que se unen a los reclamos de los marginales en materia de vivienda y servicios. A todos ellos el Estado responde con la represión, de forma que las protestas sociales provocan solo violentas persecuciones.

Tampoco la alternancia democrática parece posible, por ello un sector de los sindicatos y de las organizaciones campesinas se acerca a los grupos revolucionarios, parte de la izquierda política y social centroamericana se inclina por "la lucha contra el orden", "la lucha contra el sistema, contra lo previsible" (Torres Rivas, 1991: 434). Para empujar en esta dirección, la teología de la liberación facilitó el catalizador ideológico, permitió dotar a los actores con instrumentos de análisis de la realidad y competencias de liderazgo indispensables para la movilización, y les ofreció una utopía social que les incitara a dar el paso. Ignacio Ellacuría estudiando la relación de la teología de la liberación con el cambio sociohistórico latinoamericano afirma: "La fe impulsa al compromiso político revolucionario en aquellas situaciones donde la injusticia estructural es el carácter definitorio de las mismas" (Ellacuría, 1990: 83).

Como se ha comentado, la riqueza concentrada en las oligarquías, agudiza las desigualdades y hace insoportable la pauperización de los marginados por el progreso económico. Esta coyuntura coincide con la atención prestada por la Iglesia católica de América Latina a los problemas sociales y la adopción de un enfoque inmanente e histórico de la salvación propiciado por la teología de la liberación. Esta brinda a los

desposeídos una explicación moral y política de su suerte, ofreciéndoles una perspectiva de liberación y de reconquista de su dignidad. Para Edward Cleary la teología de la liberación: "*it is an ideology in the technical sense of combining an intellectual system with values"* (Cleary, 1985: 53). Verdaderamente esta teología proporciona su propia visión del mundo, su lógica, su metodología, su ética y propone metas para la sociedad.

Tradicionalmente la Iglesia católica en América Central se había caracterizado por mantener buenas relaciones con las clases dirigentes más conservadoras. Es el caso del arzobispo metropolitano de Guatemala, monseñor Rossell, descaradamente de parte de las fuerzas conservadoras de la Asociación de Agricultores y en contra del presidente progresista Albenz (Solorzano, 1987: 89-94), democráticamente elegido. También en Nicaragua la Iglesia sirve al régimen somocista desde sus orígenes en la década de 1930 cuando cuatro obispos piden a Sandino que abandone su lucha contra el invasor, y proporciona todo tipo de honores y servicios religiosos a la familia Somoza (Rouquié, 1994: 111). Igualmente en la década de 1950 las iglesias centroamericanas abrazan la ideología desarrollista y ponen sus escuelas y centros de formación al servicio de la promoción social e individual por medio del trabajo, pero siempre defendiendo la paz social y contra el comunismo ateo.

Como se ha explicado, tras la segunda Conferencia Episcopal de Medellín en 1968, las Iglesias de América Latina en general, y las centroamericanas en particular, tratan de responder a las exigencias del presente, despiertan frente a los problemas socioeconómicos, se ponen al servicio del mundo, especialmente al servicio de los pobres, ayudándoles a exigir lo que les pertenece. La Iglesia cambia su enfoque, ya no trata de aliviar los resultados de la pobreza, sino que propone eliminar sus causas. El grupo progresista, dominante en la CELAM, va cuestionando el capitalismo liberal y se va abriendo cautamente al socialismo. Este despertar teológico, espiritual y social de la Iglesia de América Latina encuentra un eco profundo en el itsmo, la semilla de la renovación cae en la tierra fértil de una América Central en plena transformación social y sobre la que aún sobrevive el espíritu de las guerrillas de inspiración castrista.

Su clero más progresista, embebido en la teología de la liberación, denuncia la injusticia como un pecado personal y social, y subraya la incompatibilidad entre la miseria y la vida espiritual: el hombre explotado y oprimido no puede desarrollarse como hombre, y difícilmente puede alcanzar su liberación integral. Ciertamente América Central es uno de los polos de desarrollo de la teología de la liberación, destacando la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de El Salvador, regida por la Compañía de Jesús, que ejerce una gran influencia a través de su centro pastoral, su departamento de filosofía y sus publicaciones de repercusión internacional como la *Revista Latinoamericana de Teología*. También Ernesto Cardenal, en Nicaragua, sacerdote, poeta y teólogo muy reconocido, desarrolló en Solentiname una comunidad de campesinos que fue modelo de Comunidades Eclesiales de Base.

Ya se ha explicado que las Comunidades Eclesiales de Base fueron esenciales para el desarrollo del movimiento social de la teología de la liberación en la década de 1970, y resultaron especialmente importantes por su impacto en la vida eclesial y social en América Central. Empezaron en las décadas de 1950 y 1960 José Marins y Aldo Gerna en Brasil, y Leo Mahan las organiza en la parroquia de San Miguelito de

Panamá City, caso muy estudiado por el teólogo Francisco Bravo (Bravo, 1966) y divulgado por Illich, el mismo Ivan Illich que organizó las reuniones donde se fraguó la teología de la liberación (la primera Petrópolis en 1964). Se trata de una innovación netamente latinoamericana porque las CEB tratan de subsanar problemas permanentes en la Iglesia de América Latina, como son: la gran extensión de las parroquias que las hace inmanejables, algunas con 80.000 almas; escasez de clero y población creciente nominalmente católica; instrucción religiosa muy reducida y escaso compromiso entre la feligresía (Cleary, 1985: 105-106). Las Comunidades de Base son como pequeñas células de vida comunitaria cristiana, formada por una veintena de miembros que viven en proximidad y eligen sus líderes de forma natural, se reúnen una vez a la semana para leer las sagradas escrituras, rezar y reflexionar sobre la forma de crecer como cristianos comprometidos con su fe.

Esta reflexión, muy en sintonía con la teología de la liberación, lleva a la comunidad a proponer mejoras en las condiciones de vida para el barrio, y, por lo tanto, a proponer acciones políticas concretas, que, a veces, no son bien recibidas en el clima político represivo de muchos países latinoamericanos. Las CEB se caracterizan por estar formadas por adultos y pobres, en general campesinos en áreas rurales, y chabolistas en barrios de emigración reciente en las principales ciudades. No hay que olvidar que en las conferencias episcopales de Medellín y Puebla la Iglesia decidió dar una atención preferente a las clases bajas, cuya situación iba empeorando paulatinamente, y, para ello, aportaron nuevas políticas y objetivos a la pastoral: instrucción en profundidad; lectura directa de la Biblia; proporcionar sentido de comunidad y crear nuevos responsables eclesiales, dando un mayor protagonismo a los laicos.

Aunque las CEB fueron diseñadas antes de que la teología de la liberación estuviese esbozada, yo creo que fueron la vía de divulgación popular del movimiento social de la teología de la liberación en la década de 1970. Se podría asegurar que la expansión del movimiento social de la teología a nivel popular se ha producido a través del crecimiento vegetativo de las CEB. En general, una nueva comunidad comienza con la llegada de personas externas al pueblecito o al barrio, que reclutan miembros, organizan reuniones de oración-estudio de la Biblia, animan discusiones tras las lecturas e insuflan vida a los nuevos grupos proponiendo nuevas actividades. Poco a poco van emergiendo líderes locales y los externos van tomando un rol menos activo. Se estima que esta ayuda externa es necesaria durante los tres primeros meses, aunque en zonas remotas se han dado casos de permanencias mayores (Cleary, 1985: 114).

Los lideres locales de varias comunidades suelen ser convocados a un lugar central donde reciben una formación más profunda sobre teología cristiana, técnicas de animación de grupos, y desarrollo de comunidades. Las enseñanzas recibidas no suelen ser muy complejas, se trata de historias simples, fácilmente comunicables a sus compañeros, sobre los judíos o la vida de Jesús, que permiten a los miembros de las comunidades reflejar sus propios valores y orientar la dirección de sus vidas. Además estas sencillas historias refuerzan el sentido de pertenencia y la responsabilidad propia sobre el cuidado del prójimo. Todo ello en una forma que recuerda mucho a la teología de la liberación: *“The theology of liberation frames and colors the message that many communities receive”* (Cleary, 1985: 115). Los líderes

aprenden rápidamente que la liberación no es solo espiritual, y temas como la salud, la educación y la propiedad de la tierra son también temas para la reflexión teológica, y no solo la resignación y el sufrimiento como en el pasado. El enfoque de las reuniones sigue la metodología de la teología de la liberación, es decir el círculo hermenéutico: 1) estudio de los hechos; 2) reflexión sobre los mismos y 3) acción. Se trata de un método dinámico dirigido a la acción. Una acción que promueve el crecimiento: las comunidades sienten el apostolado como una obligación, se sienten en la necesidad de expandir la buena nueva que ellas han recibido, y sus líderes ya formados irán a abrir nuevas comunidades, lo que asegura la expansión del movimiento.

Las comunidades suelen tener un alcance social y político: animando al pueblo o al barrio a construir una escuela, a reparar una carretera, o a excavar un pozo para captar agua. Algunas comunidades, en función de la orientación de sus líderes, actúan como catalizadores de acciones sindicales o de apoyo a grupos políticos, o ayudan a crear organizaciones económicas como cooperativas o ligas agrarias. Algunos gobiernos, especialmente los más represivos, consideran las comunidades como empresas políticas y a sus miembros como agitadores. Es parcialmente cierto, ya que la Iglesia y las comunidades suelen ser la única organización permitida, ante la falta de partidos políticos y de sindicatos que pudiesen encauzar estas necesidades sociales. Realmente, la gran mayoría de las personas que se adhieren a las comunidades son trabajadores pobres rurales o urbanos, con concepciones políticas ingenuas y fatalistas, en las que prevalece la apatía, fue esto lo que llevó a Paulo Freire a desarrollar su “método de concientización”.

El principal impacto político de las comunidades y de la teología de la liberación tiene que ver con el desarrollo de las “competencias” de liderazgo de toda una generación y en la concientización sobre los derechos sociales de todo el pueblo, incluidos los más humildes. Verdaderamente los lideres naturales de las comunidades reciben una formación en competencias que son útiles en todos los campos sociales, pensemos en: la capacidad de pensar por uno mismo, dirigir discusiones, tomar decisiones y defenderlas, conocer métodos para resolución de problemas en la comunidad, actuar como mediadores en discusiones, o la capacidad para administrar organizaciones sociales mayores que la familia. Todas estas competencias de liderazgo pueden aplicarse directamente en la arena política. Por otra parte, la concientización prepara a las masas para la participación en la vida nacional, que es otro de los temas que pretenden evitar los gobiernos militares y las oligarquías.

Ciertamente, “el espíritu de la teología de la liberación ayudó a las comunidades campesinas a tomar conciencia de la injusticia y la necesidad de la liberación” (El Salvador, 1980). Un sacerdote de una comunidad cristiana pobre de El Salvador cree llegado el momento de la inminente salvación: “América Latina, encinta del Señor, preñada de esperanza, en vísperas del parto del hombre nuevo” (Anónimo, 1991: 17). Para ello, los cristianos deben llevar su fe liberadora hasta el fin: “Sin sangre no hay redención” (Heb. 9, 22); “sin sacrificio, sin renuncia,…, no hay liberación, no hay justicia ni puede haber paz” (Los cristianos, 1981: 14). La mística de los teólogos de la liberación llama al martirio, así se describe la muerte del padre Octavio Ortiz, asesinado por las fuerzas del orden salvadoreñas el 20 de enero de 1979, junto con otros cuatro muchachos: “Muy pronto le tocó celebrar su eucaristía definitiva, su última cena, al mezclar su sangre con la de aquellos muchachos, con la

de todo un pueblo, y ofrecerla a Dios como la mayor prueba de su amor" (Anónimo, 1991: 115). La teología de la liberación en América Central es anticapitalista y revolucionaria, su acción tiende hacia "la deslegitimación del orden establecido" (Cardenal, 1985: 262), contra el cual no vacila en predicar la "insurrección evangélica" (Pedro Casáldiga).

Considerando estas actitudes, no puede extrañar que los medios conservadores denuncien el pensamiento "cristo-marxista", a los "sacerdotes guerrilleros" y la crítica social "liberacionista"; o que los profesionales de la guerra fría interpreten la teología de la liberación como una conspiración contra el mundo libre. Alain Rouquié no considera necesaria una conspiración para el encuentro entre comunistas y católicos en América Central, al contrario encuentra muchas afinidades entre los valores marxistas revolucionarios y el catolicismo. Por otra parte, ambos se han rebelado contra sus instituciones de origen, los cristianos contra la Iglesia jerárquica, y los marxistas contra los partidos comunistas prosoviéticos partidarios de las tesis conciliadoras inspiradas en Earl Browder. Por ello, Rouquié afirma que los movimientos guerrilleros centroamericanos están conformados por cristianos radicalizados y marxistas disidentes, mezclados en distintas proporciones. Así habla de un "injerto" equilibrado y profundo entre cristianos y marxistas, del que "nace un estilo característico de los movimientos guerrilleros del istmo y sus simpatizantes". En general "comparten un estilo fuertemente teñido de progresismo cristiano y de teología de la liberación" (Rouquié, 1994: 117-120).

Casi todos reconocen la importancia de los católicos en la caída de Somoza, por ello el presidente Carter a finales de 1979 habría ordenado a la CIA seguir atentamente el movimiento religioso (Berryman, 1984: 413). No obstante el papel de la Iglesia en Nicaragua fue menor que en Guatemala y en El Salvador, ya que los cristianos no participaron en los orígenes del movimiento sandinista; aunque este reconoce que su victoria hubiera sido imposible sin la "concientización" de las masas por los "delegados de la palabra", es decir, laicos formados en cursillos de pastoral donde se denuncia el "pecado social", del que Somoza Debayle es un ejemplo escandaloso, especialmente a partir del mal uso que dio a la ayuda internacional destinada a las víctimas del terremoto de 1972. Desde este momento se crean los organismos para formar a los delegados de la palabra o líderes de las CEB que se pretenden desarrollar.

Los monjes capuchinos habían formado más de 900 delegados en Zelaya para 1975 (Opazo, 1985: 189-190). También los jesuitas del Centro de Educación y Promoción Agraria CEPA ofrecieron cursos técnicos y religiosos a los campesinos, muchos de los cuales engrosaron las filas del FSLN. Pero fue en los barrios marginales de Managua donde la concientización tendrá las consecuencias políticas más directas. Los religiosos y laicos movilizaron a los miembros de las comunidades de base en torno a los problemas cotidianos: el precio de los transportes en el barrio de San Pablo; el precio de la leche monopolizado por el clan Somoza en el barrio Rigueiro; las tarifas del agua en Open 3. A partir de 1975 los grupos cristianos se convierten en centros de resistencia contra la dictadura, de forma que Luis Carrión Cruz, que fue dirigente del FSLN, recuerda que reclutaba en Rigueiro delegados de la palabra para transformarlos en cuadros revolucionarios, "las comunidades eran los viveros y a la vez los medios de propaganda del Frente" (Randall, 1985: 169-170).

Los militantes cristianos tuvieron un papel decisivo en la etapa final de la insurrección, así en 1977 la comunidad de Solentiname participó en el ataque a San Carlos, y en enero de 1978 se levantó el barrio indígena de Monimbó tras el asesinato de Pedro Joaquín Chamorro. Muchos cristianos progresistas, partidarios de la teología de la liberación —agrupados en la Coordinación de las CEB, o en los "Universitarios Cristianos Revolucionarios" o en el Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, o en el Instituto Histórico Centroamericano o en la Universidad Centroamericana de los jesuitas— han apoyado la revolución. También la jerarquía católica se distanció de la dictadura por la situación social y las violaciones de los derechos humanos. Ya en plena guerra, en junio de 1979, los obispos reconocen "la legitimidad moral y jurídica de la insurrección". La Iglesia institucional apoyó una revolución profundamente popular que colocaba a los cristianos en un sitio de honor. Tras la victoria revolucionaria, cuatro sacerdotes entran en el Consejo de Estado: Ernesto Cardenal es ministro de Cultura, Miguel d'Escotto de Relaciones Exteriores, Fernando Cardenal de Educación, y Edgardo Parrales de Asuntos Sociales.

En Guatemala la sociedad es mayoritariamente rural e indígena, y ya se ha comentado que la extensión de los cultivos para la exportación provocó el desarraigo de numerosos campesinos indígenas, especialmente los más jóvenes que quedaron a medio camino entre los ladinos y los indios. Tras la caída del progresista Albenz (1954) la situación institucional empeora para los indígenas, especialmente en determinadas zonas que se habían beneficiado de la reforma agraria, por ejemplo los ixil. Para paliar la situación la Iglesia mantuvo obras sociales de carácter desarrollista típicas del momento. A finales de la década de 1960, coincidiendo con Medellín, la Juventud de Acción Católica Rural se mueve hacia planteamientos sociales y políticos propios de la teología de la liberación. Coincide con un resurgimiento de las guerrillas en la zona de los ixil, unos 200 o 300 hombres, y su represión posterior con unos 7.000 muertos. Estas represalias e intimidaciones desproporcionadas difunden por todo el país el concepto de "violencia estructural" (propio de la teología de la liberación), y hace florecer las CEB en este territorio, gracias al trabajo pastoral de los padres del Sagrado Corazón y de las redes de Acción Católica. De esta forma, para principios de la década de 1970 hay formados más de 400 coordinadores en 68 comunidades en Nebaj (Berryman, 1984: 182-184).

Se puede afirmar que a partir de 1968 se organiza la "Iglesia popular" o movimiento de la teología de la liberación en Guatemala. Con este fin se preparan cursos de delegados de la palabra, hay reuniones a las que asisten más de 800 agentes pastorales, reclutándose numerosos indígenas (Opazo, 1985: 173). Se fundan COSDEGUA, la asociación del clero progresista, y COFREGUA, de religiosos de la misma orientación, que también participan en el desarrollo de la iglesia popular. Son los oficiales de las guerrillas —que en Guatemala son de origen militar— los que piden a los cristianos que se unan a sus filas. En 1972 las guerrillas vuelven a la actividad y los cristianos progresistas se acercan orgánicamente al movimiento. Es el caso de Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y de la radicalización de los sindicatos de origen confesional, los campesinos cristianos se radicalizan formando el Comité de Unidad Campesina (CUC). Durante la presidencia del general Romeo Lucas García (1978-1982), Guatemala está en guerra, entra en un círculo vicioso en el que la

dinámica del terror responde a la amenaza revolucionaria y esta crece con la represión indiscriminada (Rouquié, 1994: 127).

En El Salvador la proporción de cristianos en las guerrillas es superior a la de marxistas, aquí la dimensión religiosa de una Iglesia renovada por la teología de la liberación es más notoria que en otros países del istmo. A partir de 1969 un grupo de sacerdotes orientados por el jesuita José Inocencio Alas organiza comunidades, con sus agentes de pastoral rural y su labor de "concientización" (Opazo, 1985: 179), entre los campesinos despojados de sus tierras por el azúcar, en el norte de Cuscatlán alrededor de la aldea de Suchitoto. Hubo varios enfrentamientos con las fuerzas de seguridad y el padre Alas tuvo que abandonar El Salvador. El también jesuita Rutilio Grande, en la zona azucarera de Aguilares al norte de San Salvador, organizó comunidades de base y formó agentes de pastoral rural, y fue asesinado a sangre fría por militares en la aldea El Paisnal el 12 de marzo de 1977, hecho este que "concientizó" a Monseñor Romero sobre los problemas de la injusticia social y la necesidad de la "liberación" (Ayala, 2016). Las posibilidades de movilización política de los campesinos salvadoreños se ampliaron gracias a una red de centros de formación cristiana muy activos, auténticas universidades campesinas, difusoras de la teología de la liberación, creadas a partir de 1968, como la Escuela Agrícola Monseñor Luis Chávez en Suchitoto o el centro Reina de la Paz en San Miguel. Estos centros, que son siete a principios de la década de 1970, son el origen de la Federación de Campesinos Cristianos Salvadoreños (FECCAS), que movilizaron las primeras grandes huelgas de la zona azucarera y posteriormente dieron vida a la primera organización revolucionaria de masas, el Frente Amplio Popular Unificado (FAPU), que apareció en 1974 en Suchitoto (Rouqié, 1994: 128).

Algunos sacerdotes colaboran con FECCAS y FAPU, pero lo hacen en contra de su autoridad jerárquica. También hay prelados progresistas como Monseñor Rivera y Damas, obispo de Santiago de María antes de suceder a monseñor Romero; pero son una minoría, aislados en una Conferencia Episcopal en su mayoría conservadora. Monseñor Rivera —un prelado rojo a los ojos del régimen— organiza en junio de 1970 reuniones de pastoral donde invita al padre jesuita Ignacio Ellacuría para hablar sobre la misión de la Iglesia latinoamericana ante el "pecado de las estructuras" y la "violencia institucionalizada", en los términos de la teología de la liberación. Por su parte, monseñor Romero, ya convertido tras el asesinato de Rutilio Grande en 1977, da su apoyo a los "violentos de Cristo" agrupados en los movimientos revolucionarios de masas y les considera una "gran esperanza". El 23 de marzo de 1980 en su homilía: "suplica, ruega y ordena en nombre de Dios que cese la represión" (Romero y otros, 1980: 269), y es asesinado el 24. En el asombroso éxito del movimiento social de la teología de la liberación en El Salvador contribuyó la Universidad Centroamericana José Simeon Cañas que, en muy poco tiempo —comenzó en 1965 (UCA)—, se constituyó en uno de los mejores centros de difusión de la teología de la liberación y del pensamiento crítico. No fueron pocos los estudiantes que se afiliaron a las organizaciones cristianas de voluntariado social y de aquí pasaron a las guerrillas.

En este trabajo se ha intentado mostrar la influencia del movimiento social de la teología de la liberación, o Iglesia popular, respecto de la insurrección revolucionaria en los conflictos civiles de América Central. Aunque son relaciones complejas, hay un hecho indiscutible y es que los gobiernos lucharon encarnizadamente contra la Iglesia

de los pobres y contra los fieles católicos en general. Las oligarquías y las fuerzas de seguridad consideraron que los autores intelectuales de la guerrilla eran los “padres rojos” y los “curas comunistas”, instrumentos de un proyecto universal de expansión soviética, basado en la deslegitimación teológica del orden establecido. “Por eso, curas, religiosos y catequistas son los blancos privilegiados de una represión destinada a salvaguardar los *valores occidentales y cristianos*” (Rouquié, 1994: 131). Además de los ya comentados el padre Rutilio Grande y monseñor Romero, en El Salvador han sido asesinados once sacerdotes y tres religiosas por razones políticas desde 1977. También fueron expulsados del país una veintena de sacerdotes y religiosos entre 1976 y 1977. En 1981, durante la llamada ofensiva final de la guerrilla, el ejercito publicó una lista de “traidores a la patria”, entre los que estaba el padre jesuita español Ignacio Ellacuría que tuvo que exiliarse por tres años. Volvió para ocupar el rectorado de la UCA y participar en las negociaciones de paz, pero un destacamento del ejército salvadoreño (el batallón de élite Atlacatl) lo ejecutó a sangre fría, junto con otros cinco jesuitas, su cocinera y la hija de esta, el 16 de noviembre de 1989 (Galán, 2015). ¿Cuántos de los 50.000 ó 60.000 muertos durante la guerra civil desde 1979 eran catequistas, agentes de pastoral o delegados de la palabra? Queda claro que en aquellos años pertenecer a las CEB era un riesgo mayor.

También en Guatemala, especialmente a partir de 1976, los gobiernos militares persiguen a los cristianos por su posible acercamiento a los revolucionarios, las represalias colectivas golpean fundamentalmente a las comunidades de base. Se estima que trece sacerdotes fueron asesinados por razones políticas. En 1980 durante la implacable dictadura del general Lucas, fueron quemados vivos una veintena de indígenas de comunidades de Quiché en el interior de la embajada de España, entre ellos Vicente Menchú, padre de Rigoberta Menchú, que era catequista y militante del EGP (Burgos, 1985: 208-212). En Nicaragua la divulgación del movimiento social de la teología de la liberación es paralela o posterior al ascenso del Frente Sandinista y, por ello, la dimensión religiosa del movimiento revolucionario fue poco visible hasta un momento muy avanzado. La guerra fue breve y los cristianos nicaragüenses no fueron víctimas de persecución selectiva, la Iglesia no constituyó un objetivo para la Guardia Nacional.

Mientras el movimiento de la teología de la liberación se extiende por América Central por medio de la expansión de las comunidades de base, las oligarquías y las fuerzas armadas, ayudadas por los sectores conservadores norteamericanos, oponen la estrategia de introducir iglesias protestantes partidarias del mantenimiento del *statu quo* y de la despolitización, como antídoto al compromiso social propugnado por la teología de la liberación. Ya el informe Rockefeller en 1969 aconsejaba contrarrestar la influencia de la Iglesia católica con otras sectas protestantes más afines con los intereses de los EEUU en el continente (Somiedo, 2014: 87). Realmente la penetración del protestantismo es una estrategia antigua en América Central, que ya empleó el presidente liberal Justo Rufino Barrios en 1882 para combatir a la Iglesia jerárquica guatelmanteca. Efectivamente las iglesias protestantes lograron un avance espectacular: en Guatemala casi la cuarta parte de la población pertenecía a iglesias cristianas no católicas; en Nicaragua el 15% de la población se convierte al protestantismo, como el 13% de los salvadoreños. Es destacable que el

protestantismo no tuvo el mismo éxito en los países que permanecieron al margen de los conflictos sociopolíticos. Posiblemente la financiación norteamericana era selectiva.

La mayoría de las Iglesias protestantes de América Central eran pentecostales, caracterizadas por la búsqueda de la santificación personal, que en nada se ocupa de la salvación terrenal: "*Pentecostal groups seldom involve themselves in human rights efforts"* (Cleary, 1985, 153). Refiriendose a los pentecostales y su evasión de la realidad, Cleary recoge la opinión del padre Alfonso Via de Cochabamba: *"The world could be going to hell in a basket and these birds wouldn't notice it"* (Cleary, 1985: 112). No obstante el supuesto apoliticismo de los evangelistas pentecostales tenía sus límites, con frecuencia se les utilizaba como parte de un proyecto de "contrarrevolución teológica", así participaban en campañas de evangelización con el ejército guatelmanteco y en Nicaragua apoyaban al gobierno somocista. En Guatemala los protestantes eran los encargados de la pacificación de las zonas controladas por la guerrilla, como el triangulo Ixil de Quiché. También en El Salvador los militares apelaban a las iglesias fundamentalistas evangélicas para dar contenido ideológico a su acción contrarrevolucionaria, las fuerzas paramilitares como ORDEN reclutaban a sus miembros entre los protestantes, considerados *a priori* amigos del orden, y menos permeables a las ideas revolucionarias (Cardenal, 1985: 342). No todas las iglesias protestantes estuvieron al servicio de la contrarrevolución y los militares, los protestantes ecuménicos afiliados al Consejo Mundial de Iglesias estaban junto a los católicos progresistas y contribuyeron a dar repercusión internacional a las guerras civiles.

Ya se ha visto que la jerarquía de la Iglesia Católica Romana ve con cierto temor una pastoral y una teología de clase, predicada a través de la acción de las comunidades de base, pues parece afectar a la universalidad —catolicidad— del mensaje cristiano. Los episcopados rechazan tanto la división en clases del pueblo de Dios como la tendencia de las iglesias populares a ningunear o incluso a enfrentarse a la jerarquía. Las iglesias populares conocieron diversa suerte según el país. En Guatemala el clero progresista de COSDAGUA no entró en conflicto con la jerarquía a pesar del muy conservador cardenal Casariego. A partir de 1967 los obispos denunciaron la violencia oficial, desproporcionada frente a una guerrilla grupuscular. A partir de 1982 tras la muerte de Casariego y su sustitución por monseñor Próspero Penado los católicos cierran filas, aunque sean considerados en conjunto como izquierdistas por la extrema derecha. Y en 1987 y 1988 se denuncian las violaciones de los derechos humanos de los campesinos y la injusticia de las estructuras agrarias.

En El Salvador la Iglesia popular era muy reducida en cuanto al número de sacerdotes, y habían formado la Coordinación Nacional de la Iglesia Popular (CONIP) que apoyaba resueltamente a las guerrillas del FMLN. Esta institución no hace mella en la cohesión de la Iglesia institucional, bien dirigida por el espíritu de apertura del arzobispo de San Salvador monseñor Rivera y Damas. La división más dramática de la Iglesia se produce en Nicaragua tras la conquista del poder por los sandinistas. Si el 17 de noviembre de 1979 los obispos nicaragüenses apoyan la revolución antisomocista, en mayo de 1980 los mismos obispos rompen con la revolución y piden a los sacerdotes del gobierno que se retiren. Berryman achaca el cambio a la estrecha asociación de la jerarquía eclesiástica con la burguesía dirigente del mundo empresarial: *"their close association with anti-Somoza business and upper-class*

groups during the 1970s. The honeymoon ended for them at the same time it did for the business opposition" (Berryman, 1985: 68). La Iglesia nicaragüense se divide: por una parte, los cristianos progresistas apoyados por las CEB, los jesuitas de la UCA y el Centro Antonio Valdivieso de Estudios Ecuménicos, todos ellos difusores del movimiento de la teología de la liberación; y por otra, monseñor Obando y Bravo, que lucha contra el sandinismo —"amenaza totalitaria marxista"— uniendo a toda la oposición al régimen, incluida la contrarrevolución armada fomentada por Washington.

En esta separación de la Iglesia de Nicaragua se culmina la lucha del movimiento de la teología de la liberación, que representaba la Iglesia progresista en América Latina, contra la Iglesia jerárquica conservadora apoyada en Alfonso López Trujillo presidente del CELAM y en el propio papa Juan Pablo II desde el Vaticano. La visita del papa a Nicaragua en marzo de 1983 fue un duro golpe para millones de católicos latinoamericanos comprometidos con Medellín y la teología de la liberación, especialmente la imagen del papa ante miles de millones de espectadores de todo el mundo amonestando a Ernesto Cardenal de rodillas "como si fuera un niño travieso" (Comblin, 1993: 32-33). Para muchos pareció significar el fin de la "Iglesia popular", otros consideran que solo fue un episodio más de un conflicto típico entre la Iglesia y un Estado concreto, o que simplemente fue un viaje mal planeado en el que los comandantes sandinistas no acogieron bien al papa y le reprocharon en tono belicoso su negativa a condenar al imperialismo norteamericano y a los contras (Rouquié, 1994: 139-140).

Desgraciadamente para los nicaragüenses y para todos los partidarios del movimiento de la teología de la liberación, "La revolución más linda del mundo" como la llamó Julio Cortázar, que tantas esperanzas había suscitado en sus primeros tiempos —las campañas de alfabetización, la conversión de cuarteles en escuelas, la distribución de las tierras y fábricas expropiadas a los Somoza a los sectores de menores ingresos (Ramírez, 1999)— se convertirá en una frustración económica y política. Sergio Ramírez responsabiliza del fracaso de la revolución sandinista a la Contra, armada y financiada por la CIA, y al acoso económico propiciado por Washington. Por el contrario, Mario Vargas Llosa considera que la contrarrevolución fue una consecuencia de la política equivocada del régimen sandinista en su intento de crear "una sociedad estatalizada y colectivista" (Vargas, 2017: 13). Rouquié también considera que el FSLN "creó las instituciones de un Estado totalitario", aunque nunca fue un Estado policial, y considera que en la esfera económica "los sandinistas acumulan contradicciones y oscilaciones suicidas" (Rouquié, 1994: 219-222). Las elecciones libres y supervisadas de 25 de febrero de 1990, acordadas en el marco de Esquípulas, son ganadas por Violeta Chamorro candidata por la Unión Nacional de Oposición UNO con un 54% de los votos, enfrentada a Daniel Ortega y Sergio Ramírez del FSLN que obtuvieron un 40% de los votos. La revolución nicaragüense, alentada por el movimiento de la teología de la liberación, ha dejado más de 30.000 muertos, una sociedad desgarrada por odios inextinguibles y un país en ruinas, desorganizado y sin aliento (Rouquié, 1994: 308). Estos hechos plantearon serias dudas a los teólogos de la liberación.

4.3 ¿Decadencia del movimiento de la teología de la liberación?

Hemos visto como ha nacido el movimiento de la teología de la liberación, fruto de un reducido grupo de teólogos progresistas que toman el poder de la Iglesia de América Latina en un momento crítico de reorganización y de apertura ideológica (Medellín 1968). Este colectivo desarrolló en la década de 1970 un movimiento social que prendió en las bases, fue víctima de una brutal represión por parte de los gobiernos militares, y consiguió la protección de los obispos moderados. En la década de 1980 la teología de la liberación sufrió duros reveses: el giro conservador de la jerarquía romana; el fracaso de las revoluciones centroamericanas, su primera experiencia histórica de envergadura; el cuestionamiento de la teoría de la dependencia; y el auge de las democracias civiles. Todo ello ha ido cuestionando la veracidad de sus hipótesis y la fuerza del movimiento. La teología de la liberación se va alejando de ser una reflexión sobre la praxis, con actuaciones concretas en el mundo de la historia real, para pasar a ser una teología profética "de denuncia y anuncio en el mundo de la utopía" (Comblin, 1993: 41).

¿Cómo se presentan las décadas siguientes a 1990 para el movimiento de la teología de la liberación? ¿Está decayendo el movimiento? Todo lleva a pensar que la teología de la liberación atravesará dificultades en los próximos años. Siguiendo el esquema planteado, el futuro del movimiento dependerá de las oportunidades políticas, del potencial organizativo y de los cambios en la conciencia subversiva, que los acontecimientos permitan. A mi juicio, las tres variables más influyentes serán: la mentalidad de la jerarquía eclesiástica, la situación económica y la apertura del sistema político en América Latina. La manera en que la teología de la liberación se adapte a estos cambios dependerá en gran medida de la visión, flexibilidad y buen oficio de sus teólogos. Cuáles serán exactamente los cambios a los que se enfrentarán dependerá de las incontroladas fuerzas que hacen la historia. No obstante trataremos de hacer algún pronóstico.

La jerarquía eclesiástica ha permanecido conservadora —desfavorable al movimiento— durante los papados de Juan Pablo II (hasta 2005) y de Benedicto XVI (hasta 2013), produciéndose un cambio con el nuevo papa Francisco, que es jesuita, latinoamericano y progresista. Respecto al factor papado, sería factible admitir que en el futuro se debería producir un cambio favorable al movimiento de la teología de la liberación. En esta dirección empujan las siguientes circunstancias: primero, que ya no es una preocupación el marxismo y la Iglesia popular; segundo, que el papa actual presenta un mayor compromiso hacia los pobres; y tercero, conoce mejor los problemas sociales de la Iglesia latinoamericana. Estos factores podrían aportar nuevas oportunidades políticas a los teólogos de la liberación e incrementarían su potencial organizativo como movimiento.

En el plano económico, la crisis de la década de 1980 implicó el final de Bretton Woods y la sustitución de las ideas keynesianas por las neoliberales, fundadas en la confianza en el mercado y en el rechazo a toda injerencia del Estado. El "Consenso de Washington", unido al clima internacional de distensión tras la disolución de la URSS, permitió a los países de América Latina un nuevo crecimiento basado en las exportaciones de materias primas y en la oferta de mano de obra barata. En los cinco primeros años de la década de 1990 los resultados macroeconómicos fueron positivos,

pero no perduraron toda la década. A finales de la misma se comprobó que en América Latina la productividad de los sectores y la distribución del ingreso no habían mejorado, la inseguridad ciudadana había aumentado, la pobreza se había extendido y la precariedad laboral o informalidad se había expandido por muchas regiones y sectores fomentando la dualización de las economías. La apertura externa parecía haber retrasado las mejoras en los niveles de cohesión social (Pérez, 2009: 602-603).

Las frustraciones en las expectativas dieron lugar a variados y complejos movimientos sociales de diferente signo en América Latina. Pero, en general, fueron ajenos al movimiento de la teología de la liberación y a los movimientos eclesiales católicos. Con las democracias y los cambios episcopales, la Iglesia se retiró de los problemas de la vida pública para centrase en los problemas de la vida interior, tal y como se recomendaba desde Roma; además, siguiendo la misma estrategia, se formó en los seminarios un "nuevo clero preparado para vivir en la sacristía y no en la plaza publica" (Comblin, 1993: 37). Pero no solo es un cambio que afecte exclusivamente al clero, también se da un cambio social general que influye en los católicos y en las Comunidades Eclesiales de Base. Las masas urbanas entraron en la economía informal o paralela, quedando despolitizadas y no sintiéndose identificadas con los movimientos sociales, en esta situación las CEB pierden su área de acción que es la lucha por la transformación de la sociedad. Estas masas urbanas se sintieron atraídas por líderes carismáticos, que como en el periodo populista demagógico de mediados del siglo XX, prometían soluciones fáciles a corto plazo, combinadas ahora con oposición a la globalización, reclamaciones etnicistas y preservación de los ecosistemas (Pérez, 2009: 603-604).

En las últimas dos décadas América Latina ha disfrutado de un crecimiento económico elevado y sostenido, y se han implementado políticas sociales progresistas por gobiernos democráticos de distintas formaciones de izquierdas (Gryspan, 2016: 25-54). Estas tendencias han logrado reducir la pobreza y la desigualdad, con el consiguiente crecimiento de las clases medias y el ascenso de "clase socioeconómica" para el 40% de los hogares (Martínez Lillo y Estefanía, 2016: 19-21). Verdaderamente son muy buenas noticias para América Latina: mejora de la economía, mejor distribución de la riqueza en la sociedad y el asentamiento de las prácticas democráticas; pero no colaborarán a producir oportunidades políticas, ni a mejorar el potencial organizativo, ni al crecimiento de la conciencia subversiva para el movimiento de la teología de la liberación. Buenas noticias para la sociedad de América Latina, aunque posiblemente contribuyan a la decadencia del movimiento.

5.- Conclusiones

Es imprescindible conocer y valorar en su justa medida la teología de la liberación para entender adecuadamente la historia de América Latina en las décadas posteriores a 1960. Efectivamente, la teología de la liberación ofreció a las masas campesinas y marginados una explicación moral y política de su suerte, y una perspectiva de liberación y reconquista de su dignidad, consiguiendo levantar un movimiento social capaz de enfrentarse a los gobiernos y a las oligarquías detentadoras del monopolio del poder económico, político y militar. La teología de la liberación ha presentado en América Latina una importancia similar a otros factores más reconocidos, tales como: la escasa sostenibilidad social y económica de los

modelos de desarrollo elegidos; la tensión entre el poder hegemónico de los Estados Unidos y los nacionalismos de América Latina; la teoría de la dependencia; y las intromisiones externas de EEUU, URSS y Cuba, originadoras de las guerrillas y de regímenes militares ideológicamente dirigidos por la doctrina de la seguridad nacional.

Conviene subrayar la importancia de la Iglesia católica como fuerza social en América Latina, derivada de una hábil posición institucional conservada durante siglos: una parte apegada al poder, y simultáneamente otra protectora de los débiles. En gran medida su influencia proviene de la religiosidad propia de la sociedad latinoamericana, en donde Dios está siempre presente y la Iglesia es su voz en la Tierra. No obstante, la Iglesia católica presentaba debilidades en las primeras décadas del siglo XX, aprovechadas por su competencia externa: los grupos políticos de izquierda, los cultos animistas y las iglesias protestantes pentecostales. Unido a sus problemas internos, derivados de la falta de clero y de la descentralización excesiva, promovieron la percepción de que la Iglesia latinoamericana necesitaba una nueva estrategia que fortaleciera su capacidad para realizar su misión en la sociedad. También la Iglesia católica universal, en el Concilio Vaticano II alteró su magisterio sobre la posición de la Iglesia frente al mundo, subrayando la importancia de su labor histórica. Por otra parte una serie de acontecimientos acentuaron y condicionaron la orientación del cambio: el éxito de la revolución cubana en 1959, el golpe de Estado de Brasil de 1964, la invasión de la República Dominicana por los EEUU y el fracaso de la Alianza para el Progreso.

En este momento de cambio, un grupo reducido de jóvenes teólogos latinoamericanos, cosmopolitas, egresados de las mejores universidades europeas y norteamericanas, orientados ecuménicamente, e indignados con la pobreza y dependencia reinante, ganaron acceso a parcelas de poder dentro de la Iglesia latinoamericana y optaron por la estrategia de romper las alianzas con la élite política, económica y militar, y en su lugar establecer vínculos con los pobres de América Latina. Deseaban redefinir la misión de la Iglesia, abogar por la justicia social, la equidad económica, el respeto a los derechos humanos, el antiimperialismo y la participación popular en la vida política. Los obispos de América Latina aprobaron los principales aspectos de esta nueva visión en su Conferencia de Medellín en 1968 y se adoptó esta estrategia como la oficial de la Iglesia en la región.

En el transcurso de los cuatro años que siguieron, los principales teólogos de la liberación, especialmente el católico Gustavo Gutiérrez y el protestante Rubem Alves, fueron perfilando una teología bien configurada y portadora de un mensaje potente. Al mismo tiempo, apoyados por la labor formativa de una CELAM totalmente dominada por los liberacionistas, los teólogos de la liberación difundieron su nueva estrategia entre miles de católicos progresistas pertenecientes a todos los niveles eclesiásticos (obispos, sacerdotes, religiosos y laicos) y difundieron la metodología de las Comunidades Eclesiales de Base, que serían el instrumento fundamental de crecimiento del movimiento social entre las bases. La actividad de comunicación de los dirigentes del movimiento fue extraordinaria, consiguiendo su difusión y el impulso suficiente como para resistir posteriormente la brutal represión de los gobiernos militares en la década de 1970 y las reacciones de los obispos conservadores y de Roma.

El modelo de proceso político, ideado por Doug McAdam y empleado en el trabajo, ha permitido analizar la historia del movimiento de la teología de la liberación. Un movimiento iniciado por una élite teológica, que toma el poder de una organización poderosa y bien establecida, que fuerza a un cambio importante en la dirección de su estrategia y en la utilización de sus recursos institucionales. El devenir histórico del movimiento, su crecimiento y declive, se hace mucho más comprensible a través del estudio de las tres variables clave del modelo: la oportunidad política, el potencial organizativo y la conciencia subversiva. Las tres variables son imprescindibles para que surja el movimiento social y se han explicado en el trabajo, pero desde el punto de vista de las conclusiones me gustaría destacar la gestación de la conciencia subversiva, primero en los lideres del movimiento y posteriormente en las masas del mismo. En los teólogos influyeron: la *théologie nouvelle* europea, el desarrollo de la doctrina social de la Iglesia, las innovaciones del Concilio Vaticano II, la experiencia de Camilo Torres, la teología revolucionaria de la ISAL, el fracaso de la Alianza para el Progreso, y la crisis intelectual sobre el "desarrollismo", rematado por la teoría de la dependencia. Todo ello llevó a la convicción de que el problema no era el desarrollo sino la liberación, fue entonces cuando se produjo la erupción de la conciencia subversiva.

En las guerras civiles que se produjeron en América Central en las décadas de 1970 y 1980, hemos visto el impacto del movimiento de la teología de la liberación ya totalmente implantado en la sociedad a través de las Comunidades Eclesiales de Base. La "concientización" de las masas campesinas y de los desarraigados de los cinturones de las grandes ciudades, y el desarrollo de competencias directivas entre sus líderes naturales como "delegados de la palabra", transformaron esta parte de la sociedad, tradicionalmente indolente, en un grupo consciente de sus derechos, con voluntad de participación en la vida económica y política, y dispuesto a luchar por ello. En el lado opuesto, las oligarquías apoyadas en gobiernos autoritarios, las fuerzas armadas, y los sectores conservadores norteamericanos, consiguieron vencer militarmente y desgastar económica y anímicamente a los movimientos revolucionarios, lo que provocó una cierta decepción hacia la teología de la liberación que, en parte, los había inspirado.

El fracaso de las revoluciones centroamericanas no ha sido el único revés sufrido por la teología de la liberación en la década de 1980, tampoco ayudó el marcado conservadurismo que caracterizó al Vaticano durante el largo papado de Juan Pablo II, que promovió la censura de los principales teólogos de la liberación y la supresión de su enseñanza en todos los seminarios y escuelas de teología. A su vez las dificultades económicas de la "década perdida" en América Latina contribuyeron a desprestigiar la teoría de la dependencia, que había sido considerada como verdad científica por los padres del movimiento. Por último, la llegada de gobiernos democráticos a los países de la región, más abiertos y receptivos hacia las clases populares, hizo perder objetividad a una visión tan radical como la propuesta por la teología de la liberación clásica. La década de 1990 discurrió por la misma senda descendente para el movimiento de la teología de la liberación: la jerarquía eclesiástica conservadora retiró su pastoral de la vida mundana dedicándose exclusivamente a la vida espiritual, y simultáneamente las masas urbanas se desmovilizaron políticamente. Durante las dos últimas décadas América Latina ha

mejorado tanto su economía como la distribución de la riqueza y la consolidación de sus prácticas democráticas; hechos positivos socialmente, pero que no parecen brindar oportunidades a movimientos sociales revolucionarios.

No obstante, en mi opinión, la teología de la liberación no ha muerto, y ha dejado una huella importante en la sociedad latinoamericana y en la doctrina social de Iglesia católica. Respecto a su huella en la sociedad de América Latina, parece incuestionable que la teología de la liberación ha supuesto un impulso importante para la aproximación entre todos los pueblos latinoamericanos, pues ha resaltado las raíces comunes y las perspectivas de un destino semejante. También ha sido indiscutible la influencia de la teología de la liberación en la toma de conciencia, tanto entre las élites como entre las clases populares, sobre los derechos de estas últimas, especialmente el derecho a su participación en la vida económica, política y social. Como consecuencia, los planteamientos de la nueva izquierda latinoamericana, surgida con el nuevo siglo, presentan principios similares a los de la teología de la liberación: la importancia concedida a los movimientos indígenas, el modelo de desarrollo contrahegemónico — autónomo de los poderes internacionales—, la concertación de los actores del Sur, el interés por acometer reformas en el campo de la salud, la educación y la formación (Martínez Lillo y Estefanía, 2016: 79); todas ellas propuestas muy en línea con la liberación de los pueblos dominados en el Sur del mundo.

Menos subjetivo es el impacto que la teología de la liberación ha dejado en la doctrina social de la Iglesia, que ha incluido temas como la “opción por los pobres” y la “liberación” tanto en las últimas encíclicas sociales de Juan Pablo II, como en las frecuentes comunicaciones del papa latinoamericano Francisco. Es cierto que en Roma parece haberse perdido la intencionalidad inicial de los teólogos de la liberación de mover a los católicos a una acción concreta, históricamente situada; pero, al menos, continúa la denuncia y la concienciación sobre la injusticia de la existencia de los pobres. Sin duda se ha transformado la realidad social y las categorías con que de ella se piensa, y ello tendrá repercusión en la formulación de las propuestas concretas de los nuevos teólogos de la liberación, pero el núcleo propiamente teológico podrá seguir siendo fecundo. Solo hay que esperar los acontecimientos que permitan al movimiento nuevas oportunidades políticas, potencial organizativo y cambios en la conciencia subversiva.

6.- Fuentes documentales y bibliografía

6.1 Fuentes documentales

AYALA, Carlos (2016): “El milagro de Rutilio Grande”, *Noticias UCA*, 01/03/2016, http://www.uca.edu.sv/noticias/texto-4093, consultado el 30 de enero de 2017

BUNDY, William (1984): “The Last Dozen Years: What Might We Learn?, en *Foreign Affairs*, verano 1984, https://www.foreignaffairs.com/articles/1984-06-01/reconsiderations-last-dozen-years-what-might-we-learn, consultado el 11/02/2017

CONCILIO VATICANO II (1965): *Gaudium et Spes,* consultado el 14 de abril de 2017 http://www.archimadrid.es/aseglar/documentos/santa%20sede/gaudiumetspes.pdf,

El Salvador, Proceso, 23 de abril de 1980. Boletín informativo publicado por la UCA

FONSECA, Carlos, (1969): *Nicaragua, hora cero,* comunicado de 1969, http://www.cedema.org/ver.php?id=2494 , consultado el 19 de mayo de 2017

HIDALGO, Miguel: *Manifiesto de Valladolid*, 1810, consultado el 16 de febrero de 2017 http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1810_115/Manifiesto_de_Miguel_Hidalgo_en_que_contesta_cargos_de_la_Inquisici_n.shtml

IISS (1982, 1987), International Institute for Strategic Studies, *Informes anuales,* http://www.iiss.org/en/publications/military-s-balance, consultado el 10 de febrero de 2107

II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO (2002): Medellín*. Conclusiones. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Bogotá, CELAM, 1º ed.1968

III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO (1985): *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina,* CELAM, Madrid, BAC; 1ª ed. Santa Fe de Bogotá, 1979

JUAN XXIII (1961): *Mater et magistra*, Vaticano, https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html , consultado 3 de octubre de 2016

JUAN XXIII (1963): *Pacem in terris,* Vaticano, http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html , consultado el 3 de octubre de 2016

JUAN PABLO II (1981, 1987, 1991): *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei sociales* y *Centesimus annuss,* Vaticano, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html , consultado el 2 de marzo de 2017

LEON XIII (1891): *Rerum Novarum*, Vaticano, http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html, consultado el 1 de octubre de 2017

Los cristianos interpelan a la revolución (1981), Managua, Instituto Histórico Centroamericano, Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, consultado el 30 de julio de 2017, http://repositorio.uca.edu.ni/3178/

Mensaje de los obispos del tercer mundo (1967), consultado el 2 de febrero de 2017 http://www.ruinasdigitales.com/cristianismoyrevolucion/cyrmanifiestodeobisposdeltercermundo66/

PABLO VI (1967), *Populorum progressio,* Vaticano, consultado el 2 de marzo de 2017, http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html

PIO XI (1931), *Quadragesimo Anno,* Vaticano, consultado el 1 de octubre de 2017, http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html

RATZINGER, Joseph (1984): *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la liberación» – Libertatis nuntius,* Vaticano, consultado el 24 de noviembre de 2016, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html

RATZINGER, Joseph (1985): *Rapporto sulla fede,* Vaticano, consultado el 24 de junio de 2017, http://w2.vatican.va/content/osservatore-romano/it/editorials/documents/20_01_2011.pdf

RATZINGER, Joseph (1986): *Segundo documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la liberación, Libertatis Conscientia,* Vaticano, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_sp.html , consultado el 24 de noviembre de 2016

Statistical Abstract of Latin America (1968); Statistical Bulletin for Latin America, vol. 1, n.1 (1964)

6.2 Bibliografía

ADRIANCE, Madeleine (1986): *Opting for the Poor: Brazilian Catholicism in Transition,* New York, Sheed & Ward

ANÓNIMO (1983): *La fe de un pueblo. Historia de una comunidad cristiana en El Salvador*, Córdoba, Ediciones el Almendro, 1991, (1ª Ed. Universidad Centroamericana, San Salvador)

ASSMANN, Hugo (1973): *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente,* Salamanca, Ediciones Sígueme

ASSMAN, Hugo (1975): *Theology for a nomad church*, Nueva York, Orbis Books

BALAN, Jorge (1983): "Agrarian Structures and International Migration in a Historical Perspective: Latin American Case Studies", en *Population Movements*: *Their Forms and Functions in Urbanization and Development,* Morrison Peter ed., Liège Belgium, Ordina Editions

BARTHEL, Mandred (1984): *The Jesuits: History and Legend of the Society of Jesus*, New York, William Morrow and Company, Inc.

BERRYMAN, Phillip (1984): *The Religious Roots of Revellion: Christians in Central American Revolutions,* New York, Orbis Books

BERRYMAN, Phillip (1985): *Inside Central America. US Policy in its New Vietnam*. New South Wales, Australia, Pluto Press

BERRYMAN, Philip (1987a): *Liberation Theology: The Essential Facts About the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond*, New York, Pantheon Books,

BERRYMAN, Phillip (1987b): Entrevista 29 de diciembre 1987, Filadelfia Pa., citado por Smith, 1994

BOFF, Leonardo (2000): *Jesucristo el Liberador: ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo,* Santander, Sal Terrae

BOFF, Leonardo (2002): *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de Eclesiología militante,* Santander, Sal Terae, (1ª ed. 1981)

BOFF, Clodovis (1990): "Marxismo y teología" en *La Teologia de la Liberación*, de Tamallo (1990)

BOFF Leonardo, y BOFF Clodovis (1982): *Libertad y liberación*, Salamanca, Sígueme

BOFF Leonardo, y BOFF Clodovis (1985): *Cómo hacer teología de la liberación*, Madrid, Ediciones Paulinas

BRANDS, Hal (2012): *Latin America's Cold War,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press

BRAVO, Francisco (1966): *The Parish of San Miguelito in Panama: history and pastoral-theological evaluation*, Número 4, Cuernavaca, Centro Intercultural de Documentación

BROWNING, David (1998): *El Salvador, la tierra y el hombre*, San Salvador, Ministerio de Educación, https://es.scribd.com/doc/160662222/El-Salvador-La-Tierra-y-El-Hombre-David-Browning, consultado el 10 de febrero de 2017

BULMER-THOMAS, Victor (1987): *The Political Economy of Central America since 1920*, Cambridge, Cambridge University Press

BURGOS, Elisabeth (1985): *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XXI, https://joaocamillopenna.files.wordpress.com/2015/03/burgos-rigoberta-menchu.pdf, consultado el 29 de julio de 2017

CABARRÚS, Carlos Rafael (1983): *Genesis de una revolución (Analisis del surgimiento y desarrollo de la organización campesina en El Salvador)*, México, Ediciones de la Casa Chata

CAPUTO, Orlando y PIZARRO Roberto (1970): *Imperialismo, dependencia y relaciones económicas internacionales,* Universidad de Chile, Centro de Estudios Socio Económicos

CARDENAL, Rodolfo (1985): *Historia de una esperanza: Vida de Rutilio Grande*, San Salvador, UCA

CARDOSO, Fernando; FALETTO, Enzo (1977): *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, siglo XXI, decimotercera edición, (1ª ed. 1969)

CARDOSO, Fernando Henrique (1973): *Estado y sociedad en America Latina*, Buenos Aires, Ediciones Nueva visión

CARRÈRE D'ENCAUSSE, Héllène (1978): "L'URSS et l'Afrique: de la détente à la guerre fraîche" en *Politique Internationale*, automme 1978

CLEARY, Edward (1985): *Crisis and Change: The Church in Latin American Today,* New York, Orbis Books

COMBLIN, José; GONZALEZ FAUS José I.; SOBRINO, Jon, editores (1993): *Cambio social, y pensamiento cristiano en América latina,* Madrid, Trotta

COMBLIN, José (1993): "La Iglesia Latinoamericana desde Puebla a santo Domingo" en COMBLIN, José; GONZALEZ FAUS José I.; SOBRINO, Jon, editores (1993)

CONGAR, Yves M. (1970): *Situación y tareas de la teología hoy,* Salamanca, Ediciones Sígueme

CONGAR, Yves M. (1981): *La fe y la teología*, Barcelona, Editorial Herder

COOPER, David (editor) (2015): *Dialectics of liberation*, London, Verso, (1ª edición 1968)

COX, Harvey (1988): *The silencing of Leonardo Boff: The Vatican and the Future of World Christianity*, Meyer Stone Books, junio 1988, consultado el 1 de julio de 2017, http://majshavot.org/includes/uploads/articulos/a4cb9-la-teologia-de-la-liberacion.pdf

DAMBORIENA, Prudencio (1962): *El protestantismo en América Latina,* Bogotá, FERES

DOS SANTOS, Theodonio (1969): *Socialismo o fascismo: dilema latinoamericano*, Ediciones Prensa Latinoamericana, Santiago de Chile

DUMONT, René (1967): "Populorum progressio. Un pas en avant, trop timide"*,* en *Esprit,* Juin 1967

ELLACURÍA, Ignacio (1990): "La Teología de la Liberación ante el cambio sociohistórico latinoamericano", en TAMAYO, Juan, edit. *La Teología de la Liberación*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica

FANON, Frantz. (2011): *Los condenados de la tierra*, Publicado por Matxingune taldea en, p. 9, (primera edición 1961)

FRAGOSO, Dom Antonio (1987): *Face of a Church: A Nascent Church of the People in Crateus, Brazil,* New York, Orbis Books

FRANK, A. Gunder / COCKROFT, James / JOHNSON Dale (1970): *Economía política del subdesarrollo en america Latina*, Buenos Aires, Edic. Signo

FRANK, Andre Gunder (1973)*: Lumpen-burguesía: lumpen-desarrollo. Dependencia, clase y política en Latinoamerica*, Chile, Ediciones periferia

FREIRE, Paulo (1972): *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Edición Tierra Nueva y Siglo XXI Argentina

GALÁN, Jorge (2015): *Noviembre*, México DF, Planeta

GARRETT, William (1989): “Liberation Theology and Dependency Theory”, en *The Politics of Latin American Liberation Theology,* Richard Rubenstein y John Roth, Washington, D.C., The Washington Institute Press

GONZALEZ CASANOVA, P (1969): *Sociologia de la explotación*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, 1ª Edicion, Siglo XXI, México

GONZALEZ FAUS, José Ignacio (1994): *El factor cristiano*, Estella, Editorial Verbo Divino

GRACIARENA, Jorge; FRANCO, Rolando (1981): *Formaciones sociales y estructuras de poder en América Latina*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas

GUILLEN ROMO, Héctor (2007): “François Perroux, pionero olvidado de la economía del desarrollo” en *Mundo siglo XXI*, 2007-2008, num.11

GUITARD, Odette (1969): *Bandoung et le réveil des peuples colonisés*, Paris, Edité par Puf

GUTIÉRREZ MERINO, Gustavo (1972): *Teología de la liberación. Perspectivas,* Salamanca, Ediciones Sígueme

GUTIÉRREZ MERINO, Gustavo (1982): *La fuerza histórica de los pobres,* Salamanca, Sígueme

GUTIÉRREZ MERINO, Gustavo (1990): “La relación con las ciencias sociales” en *La Teologia de la Liberación,* TAMAYO ACOSTA, Juan, ed, 1990

HEGEL, Wilhelm Friedrich (2003): *La raison dans l’histoire,* Paris, éditions 10/18

HURTADO, Alberto (1941): *¿Es Chile un país católico?*, Santiago de Chile, Splendor

JIMENEZ, Roberto y otros (1984): *Teología de la Liberación*, Bogotá, CEDIAL

JUAN PABLO II (1990): “Letter to Brazilian Episcopal Conference”. *Liberation Theology: A Documentary History,* Hennelly Alfred, comp., New York, Maryknoll, Orbis Books, consultado el 2 de marzo de 2017

KANT, Immanuel (1797): *Crítica de la razón pura, prólogo de la segunda edición,* consultado el 18 de abril de 2017, *http://www.ataun.net/BIBLIOTECAGRATUITA/Cl%C3%A1sicos%20en%20Espa%C3%B1ol/Inmanuel%20Kant/Cr%C3%ADtica%20de%20la%20raz%C3%B3n%20pura.pdf*

LAS CASAS, Bartolomé (1520): *Historia de las Indias*, Libro lll, Caps. 3-5, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-las-indias--0/html/d31cc52d-acd9-4776-a069-ee37b963f399_14.html#I_33, 16 de febrero de 2017

LERNOUX, Penny (1982): *Cry Of The People: The Struggle For Human Rights In Latin America - The Catholic Church In Conflict With U. S. Policy,* Penguin Books

LIBANIO, Joao Batista (1989): *Teología de la liberación. Guía didáctica para su estudio*, Santander, Sal Terrae

MARCUSE, Herbert (1993): *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada,* Barcelona, Planeta Agostini, (1ª edición Boston 1954)

MARCUSE, Herbert (1969): *An Essay on Liberation*, Boston

MARITAIN, Jacques (1936): *Humanisme integral*, Paris, Classiques du Christianisme, Cerf, 1ª edc.

MARTÍNEZ LILLO, Pedro y ESTEFANÍA, Joaquín (2016): *América Latina: un nuevo contrato social*, Madrid, Marcial Pons

MARX, Karl (1888): *Tesis sobre Feuerbach,* n.11, http://www.ehu.eus/Jarriola/Docencia/EcoMarx/TESIS%20SOBRE%20FEUERBACH%20Thesen%20ueber%20Feuerbach.pdf, consultado el 14 de abril de 2017,

MCADAM, Doug (1982): *Political Process and the Development of Black Insurgency*, 1930-1970, Chicago, University Chicago Press

MCGOVERN, Arthur (1989): "Liberation Theology Adapts and Endures, and Keeps a Perspective From Below", *Commonweal*, 3 nov. 1989

MEDHURST, Kenneth (1987): "The Church and Politics in Latin America", en *South America, Central America and the Caribbean,* London, Europa Publications Ltd

MIGUEZ BONINO, José (1975): *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, New York, Orbis Press, Maryknoll

MOLTMANN, Jürgen (1971): *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas*, Salamanca, Ediciones Sígueme

MONTGOMERY, Tommie Sue (1982): "Cross and Rifle: Revolution and the Church in El Salvador and Nicaragua", *Journal of International Affairs,* vol. 36, n.2

MOTESSI, Osvaldo (1985): *An Historically Mediated Pastoral of Liberation: Gustavo Gutierrez's Pilgrimage Towards Socialism*. Tesis Doctoral, Emory University

MUTCHLER, David (1971): *The Church as a Political Factor in Latin America.* Nueva York, Praeger Publishers

OLIVEROS, Roberto (1977): *Liberación y teología: Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*, Mexico City: Centro de reflexión teológica

OPAZO, Andrés (1985): "El movimiento religioso popular en Centroamérica, 1970-1983", en CAMACHO Daniel y MENJIVAR Rafael, *Movimientos populares en Centroamerica*, San José, Educa

PEREZ HERRERO, Pedro (2009): "Latinoamérica en el nuevo sistema internacional", en *Historia de las relaciones internacionales contemporáneas,* PEREIRA, Juan Carlos (coord.), Madrid, Ariel

PERROUX, François (1964): *L'économie du XXème siecle*, Paris, Presses Universitaire de France

POBLETE, Renato (1988): Entrevista, 16 de agosto, Santiago de Chile, citado por Smith (1994: 140)

POLLOCK, David; KERNER, Daniel; LOVE, Joseph (2001): “Entrevista inédita a Prebisch: logros y deficiencis de la CEPAL” en *Revista de la CEPAL 75*, Diciembre 2001

QUIJANO, Aníbal (1970): *Redefinición de la dependencia y proceso de marginización en America Latina*, Santiago de Chile, CEPAL - División de Asuntos Sociales

QUIJANO, Aníbal (1973): “Crisis de hegemonía política y crisis del Estado latinoamericano” en *Economía* 58, junio 1973, Tercera Época, Quito

QUIJANO, Anibal (2000): “Los movimientos campesinos contemporáneos en América Latina”, en *Debates*, OSAL, Septiembre 2000

RAHNER, Karl (1967): “Théologie et anthropologie”, en *Théologie d’aujourd’hui et de demain*, Paris, Cerf

RAMIREZ, Sergio (2015): *Balcanes y volcanes (la pluma debajo del sombrero)*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1ª ed. Buenos Aires, Nueva América, 1985

RAMÍREZ, Sergio (1999): *Adios muchachos. Una memoria de la revolución sandinista*, Madrid, Aguilar

RANDALL, Margaret (1985): *Cristianos en la revolución nicaragüense: del testimonio a la lucha,* Buenos Aires, Ediciones Nueva América

REDFIELD, Robert (1956): *Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization*, Chicago, University Chicago Press

RICHARD, Pablo (1990): *La iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*, San José de Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigación

ROMERO Óscar, CARDENAL Rodolfo, MARTÍN-BARÓ Ignacio, SOBRINO Jon (1980): *La voz de los sin voz: la palabra viva de monseñor Oscar Arnulfo Romero*, San Salvador, UCA Editores

ROUQUIÉ, Alain (1994): *Guerras y paz en América Central*, México, Fondo de Cultura Economica, (1ª ed. París, Editions du Seuil, 1992)

ROWLAND, Christofer (2007): *The Cambridge Companion to Liberation Theology,* Cambridge, Cambridge University Press

SANDERS, Thomas G. (1970): “The Church in Latin America”, en *Foreing Affairs*, New York, January 1970, Volume 48, nº 2

SCHILLEBEECKX, Edward (1980): *Dios, futuro del hombre*, Salamanca, Sígueme, (1ª edic, 1971)

SCHULZE, Mª Soledad (2013): “El legado histórico de la categoría analítica de marginalidad en América Latina” en *ISEES* nº 13, julio - diciembre 2013

SEGUNDO, Juan Luis (1975): *La liberación de la teología*, Buenos Aires, Ed. Carlos Lohlé

SEGUNDO, Juan Luis (1979): "Capitalism Versus Socialism: Crux Theologica", en *Frontiers of Theology in Latin America*, edited by GIBELLINI Rosino, New York, Orbis Books

SMITH, Brian (1982): *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*, Princeton, N.J., Princeton University Press

SMITH, Christian (1994): *La teología de la liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*, Barcelona, Ed. Paidos, (1ªEd. University of Chicago Press, 1991)

SOBRINO, Jon (1982): *Jesús en America Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Santander, Sal Terae

SOLORZANO MARTINEZ, Mario (1987): *Guatemala, autoritarismo y democracia*, San José, Educa, consultado el 28 de enero de 2017, http://memoriacentroamericana.ihnca.edu.ni/uploads/media/Guatemala_01.pdf

SOMIEDO, Juan Pablo (2014): "La influencia de la geopolítica estadounidense en la Teología de la Liberación latinoamericana en el periodo 1960-1990". *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*, vol. 4, núm. 2, (2014)

TAMAYO ACOSTA, Juan, ed., (1990): *La Teologia de la Liberación*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica

THOMPSON, John Eric (1984): *Grandeza y decadencia de los mayas*, México, Fondo de Cultura Economica, (1ª ed. del autor en 1954, Univertsity Oklahoma Press)

TORRES, Camilo, ed. GERASSI, John (1971): *Revolutionary Priest: The Complet Writings and Messages of Camilo Torres,* New York, Random House

TORRES RIVAS, Edelberto (1991): "Centroamerica: la transición autoritaria hacia la democracia" en *Revista de Estudios Políticos*, Num.74, Octubre Diciembre de 1991

UCA, Historia de la Universidad, consultado el 4 de agosto de 2017, http://www.uca.edu.sv/pagina-web.php?cat=9&pag=1

VARGAS LLOSA, Mario (2017): "Las ilusiones perdidas", en *El Pais*, 6 de agosto de 2017, p.13

WILDE, Alexander (1979): "Ten Years of Change in the Church: Puebla and the Future", *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, Vol. 21, No. 3 (Aug., 1979)