



TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN ¿EL ROSTRO ECLESIAÍSTICO DEL SOCIALISMO?

**Algunas reflexiones en torno a lo que une y separa al socialismo de
la Teología de la Liberación.**

**Trabajo Final de
“Problemática del Pensamiento
Argentino y Latinoamericano II”**

2006

Joel J. Lorenzatti

**Escuela de Filosofía
Facultad de Humanidades y Artes
Universidad Nacional de Rosario**



ÍNDICE

ÍNDICE	2
INTRODUCCIÓN	4
PRIMERA PARTE	5
¿QUÉ ES EL SOCIALISMO?	5
EL SOCIALISMO Y SUS ORÍGENES.....	5
EL SOCIALISMO MARXISTA.....	6
EL TRABAJO ES LA ÚNICA FUENTE DE RIQUEZA PARA EL MARXISMO.....	7
PRIMACÍA DE LA PRAXIS SOBRE LA TEORÍA EN EL MARXISMO	8
LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN EN EL MARXISMO.....	8
AUTOCONCIENCIA HISTÓRICA MARXISTA DE SER AGENTE DE CAMBIO	9
INEVITABILIDAD DE LA REVOLUCIÓN SOCIALISTA	10
ETAPISMO DE LA REVOLUCIÓN SOCIALISTA	10
LA PRIMERA INTERNACIONAL	11
LA SEGUNDA INTERNACIONAL.....	11
LA TERCERA INTERNACIONAL.....	11
EL DEBATE BERNSTEIN	12
ROSTRIFICACIONES DEL SOCIALISMO Y DEL MARXISMO	12
EL ROSTRO POSITIVISTA DEL SOCIALISMO: JUAN BAUTISTA JUSTO.....	13
EL ROSTRO INDOAMERICANISTA DEL SOCIALISMO: JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI.....	15
LA CRÍTICA A LA AUSENCIA DE ETAPISMO: JORGE ABELARDO RAMOS	16
EL SOCIALISMO EN LA ACTUALIDAD.....	16
SEGUNDA PARTE	18
¿QUÉ ES LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN?	18
¿QUE CARACTERIZA LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN?	18
¿LIBERACIÓN DE QUÉ?.....	19
¿QUIÉNES FUERON PARTE DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN?.....	20
PRIMACÍA DE PRAXIS SOBRE LA TEORÍA EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.....	21
¿EN QUÉ CONSISTE ESTA PRAXIS LIBERADORA?.....	22
¿QUÉ SOSTIENE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN?.....	22
¿QUE DIFERENCIA LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN DE OTRO TIPO DE TEOLOGÍA?	24
DIÁLOGO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN CON DIVERSIDAD DE POSTURAS CIENTÍFICAS Y FILOSÓFICAS.....	25
LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN NO PUEDE ENTENDERSE COMO UN PARTIDO POLÍTICO	25
BREVE RESEÑA HISTÓRICA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN	27
PREHISTORIA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN (1492-1900).....	27
LA GESTACIÓN DE UNA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN (1900-1962).....	28
EL NACIMIENTO DE UNA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN (1962-1968).....	29
LOS PRIMEROS PASOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN (1968-1970).....	31
MADURACIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN (1970-1980).....	32

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN LA ACTUALIDAD (1980-2006).....	33
TERCERA PARTE	36
CONVERGENCIA: PRIMACÍA DE LA PRAXIS SOBRE LA TEORÍA.....	36
LA CRÍTICA A LA RELIGIÓN DEL MARXISMO Y LA PARADOJA: UNA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.....	37
UTILIZACIÓN DEL MARXISMO COMO HERRAMIENTA DE ANÁLISIS POR PARTE DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN	37
UN EJEMPLO DE UTILIZACIÓN DEL MARXISMO COMO INSTRUMENTO DE ANÁLISIS POR PARTE DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN	38
CONVERGENCIA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN CON LA CONCEPCIÓN CLÁSICA DE SOCIALISMO	39
CRÍTICA ECONÓMICA A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN	40
CONVERGENCIA: CONCIENCIA HISTÓRICA DE SER AGENTES DE CAMBIO	42
CONVERGENCIA: LA FIGURA DEL HOMBRE NUEVO	42
DIVERGENCIAS ENTRE EL POBRE Y EL PROLETARIO	43
DIVERGENCIA: UN ESTADÍO FINAL COMO UTOPIA	43
CONVERGENCIA: LA LUCHA EFECTIVA POR UNA MEJORA SOCIAL.....	44
CONVERGENCIA: LA BÚSQUEDA DE UNA JUSTICIA SOCIAL	45
DIVERGENCIA: LA ACCESIBILIDAD DE SU PENSAMIENTO.....	45
DIVERGENCIAS ENTRE ROSTRO POSITIVISTA DEL SOCIALISMO DE JUSTO Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN	45
CONVERGENCIAS ENTRE EL ROSTRO INDOAMERICANISTA DEL SOCIALISMO DE MARIÁTEGUI Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.....	46
DIFICULTADES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN SU RELACIÓN CON EL PAPADO DE JUAN PABLO II Y EL ENTONCES CARDENAL JOSEPH RATZINGER	47
CRÍTICA POLÍTICO-TEOLÓGICA DE RATZINGER: MARXISMO Y CRISTIANISMO SON ANTAGÓNICOS Y EXCLUYENTES	48
CRÍTICA TEOLÓGICA A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: DE SECULAR	50
CRÍTICA TEOLÓGICA A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: DE CISMÁTICA ..	50
ARRIBANDO AL EPICENTRO DEL PROBLEMA: ¿QUÉ SIGNIFICA EN SENTIDO ESTRICTO UNA ROSTRIFICACIÓN DEL SOCIALISMO?.....	51
CONCLUSIÓN.....	53
BIBLIOGRAFÍA.....	54
NOTA.....	57

INTRODUCCIÓN

Uno de los aspectos de la metodología trabajada durante el curso de *Problemática del Pensamiento Argentino y Latinoamericano II* fue abordar el pensamiento de un autor o un grupo de autores a través de un eje temático. El eje propuesto para el año 2006 resultó ser *los rostros del socialismo*. De esta manera estudiamos un rostro del socialismo ligado al positivismo del siglo XIX y de su idea civilizatoria progresista; un rostro del socialismo más ligado al marxismo latinoamericano; un rostro del socialismo ligado de alguna manera al nacionalismo y por último también se abordó un rostro del socialismo ligado al pensamiento postmarxista, el cual incorpora los fracasos del marxismo e intenta repensar al socialismo a partir de ciertas aporías doctrinarias a las que ha llegado. En el presente trabajo se abordará el movimiento de la Teología de la Liberación y aquellos acercamientos que ha tenido con algunas *rostrificaciones* del socialismo. De este modo, el trabajo se articula en tres partes: una primera parte en la que se expone qué es o qué se entiende y se ha entendido por socialismo; una segunda parte en donde se tratará la Teología de la Liberación propiamente dicha y una tercera parte donde se trazará un movimiento de contrapunto entre este tipo particular de teología y el socialismo en sus diferentes rostros. La primera y segunda parte son de corte más bien monográfico mientras que la tercera parte es de corte netamente ensayístico. Allí se intentará determinar hasta qué punto la Teología de la Liberación es asimilable al socialismo, esto es, hasta que punto la Teología de la Liberación es un rostro del socialismo. Las tres partes funcionan con relativa independencia, no obstante no se alcanzará a entender el sentido global del trabajo hasta llegar a la tercera parte donde las dos partes anteriores adquieren su consumación conceptual y metodológica. La metodología específica de esta tercera parte consistirá en un movimiento dinámico de convergencias y divergencias en torno a la Teología de la Liberación y el socialismo, o más específicamente, en torno a la Teología de la Liberación y algunos de los diferentes rostros que el socialismo ha tomado. También se analizarán una serie de críticas que se le ha hecho a la Teología de la Liberación y que resultan útiles a la hora de *arrojar más luz* a la problemática. Con respecto a la bibliografía utilizada, nos hemos apartado un poco de lo sugerido por la cátedra con motivo de la temática particular tratada; especialmente en lo referido a la cuestión teológica y sus implicaciones socioeconómicas. Nos han sido de especial utilidad las obras de Phillip Berryman y Víctor Codina como así también la lucidez de los comentarios de Enrique Dussel.

PRIMERA PARTE

Es radicalmente importante, en esta Primera Parte hacer una suerte de aclaración acerca de qué es lo que entendemos por *socialismo* a los fines de determinar, si la Teología de la Liberación constituye en verdad un rostro del socialismo.

¿QUÉ ES EL SOCIALISMO?

Clásicamente se ha entendido por *socialismo* aquellas teorías y acciones políticas orientadas a la concreción de un sistema económico basado en la socialización de los sistemas de producción y un estricto control estatal al servicio de una distribución real y equitativa de la riqueza. En este sentido, el modelo socialista se opone al modelo capitalista caracterizado por promover el control privado sobre los medios de producción. Así, en el sistema económico capitalista, son los particulares quienes agrupándose en empresas programan la producción de bienes y servicios en vistas al valor de cambio que pueda establecerse en el mercado. Históricamente el objetivo propuesto por el socialismo era el establecimiento de una sociedad comunista o sin clases, no obstante, en los últimos tiempos las perspectivas socialistas se han centrado cada vez más en las reformas sociales en el seno del capitalismo y no en reivindicarse como una alternativa a éste. Este cambio de objetivos de algunos partidos autoproclamados socialistas llevó a que el término *socialismo* fuese adquiriendo una multiplicidad de significados de acuerdo al lugar y tiempo en que se proyectase. Sin pretender trazar una historia o genealogía exhaustivas del socialismo, mencionaremos algunas caracterizaciones históricas con respecto a las diferentes vertientes y rostros que se han dado del mismo, tanto a nivel mundial como en nuestro país.

EL SOCIALISMO Y SUS ORÍGENES

Podemos rastrear los orígenes del socialismo hasta la misma Revolución Francesa y sus aspiraciones de *Liberté, Égalité, Fraternité*. Encontramos allí un primer esbozo de la perspectiva socialista con François Noël Babeuf, quien se pone a la cabeza de un movimiento llamado Conspiración de los Iguales. No obstante, en sentido estricto recién podemos considerar como socialista e incluso como fundador del socialismo al filósofo francés Claude Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon. Entre sus escritos encontramos propuestas a favor de una organización social encabezada por personas capacitadas en la dirección industrial pero a los fines de beneficiar por igual a todos los componentes de la sociedad. Con Saint-Simón quizá se utilice por primera vez la palabra *socialismo* en idioma francés, aunque ya había sido utilizada en inglés hacia 1827 para designar la doctrina de los seguidores del británico Robert Owen. Hacia mediados del siglo XIX la palabra ya era utilizada cuantiosamente por algunos intelectuales de la época y teóricos del socialismo. Encontramos

allí el *socialismo agrario* de William Thompson y el denominado *socialismo utópico* de los citados Saint-Simon y Owen, y los franceses Charles Fourier y Etienne Cabet. La motivación de estos pensadores era más bien de tipo ética, pues consideraban que el capitalismo constituía una injusticia en tanto degradaba a los trabajadores hundiéndolos en la miseria mientras enriquecía desmedidamente a otros, en otras palabras, generaba lujos en vez de satisfacer necesidades. Este tipo de socialismo surge como reacción ante el extremado valor que el liberalismo clásico concedía a los logros individuales en detrimento del bienestar social.

EL SOCIALISMO MARXISTA

Recién en la segunda mitad del siglo XIX el socialismo adquiriría un soporte teórico más contundente por medio de los alemanes Karl Marx y Friedrich Engels, esto es lo que se ha denominado materialismo histórico, aunque constituye solamente una parte del pensamiento marxista. Para Marx el capitalismo era el resultado de un proceso dialéctico de la historia que se caracterizaba por el conflicto continuo y permanente entre fuerzas productivas y relaciones de producción. La historia es la historia de las contradicciones reales –y no entre ideas como pretendiese Hegel– entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Esto es lo que Marx denominará infraestructura y que se expresa en la lucha de clases conformando el motor mismo de la historia. Esta infraestructura establece las bases económicas sobre las cuales se edificará la superestructura –conjunto de leyes, ideas, filosofías, arte, religiones, etc.– que expresa la conciencia que cada época tiene de su realidad social y configura su propia y particular ideología. Touchard comenta por ejemplo que *el modo de producción (fuerzas productivas + relaciones sociales edificadas sobre la base de aquéllas), lo que Marx denomina infraestructura, determina y condiciona las formaciones sociales de la conciencia (instituciones, morales, ideologías), lo que Marx denomina superestructuras*¹. Es por ello que Marx sostiene que las concepciones ideológicas son formas particulares impuestas por la clase dominante pero que a su vez tienden a esconder el verdadero fundamento sobre el que reposan, deformando así la conciencia de la realidad. Esto explica, según el autor, el hecho de que se considere como naturales hechos, ideas y sistemas sociales que no son más que resultado de los diversos modos de producción. En el capitalismo los elementos ideológicos fundamentales son resultado de la clase burguesa que parte de considerar la propiedad privada como algo natural y como si también fuese un hecho natural la apropiación de la fuerza de trabajo de unos hombres por otros. De este modo, la ideología dominante oculta el acto violento e injusto que supone la existencia de la propiedad privada. No obstante, de acuerdo a la misma necesidad del proceso histórico, cada clase social dominante en última instancia acaba por aniquilarse a sí misma. Esto ocurre porque el proceso de desarrollo de las fuerzas

¹ Touchard, Jean. *Historia de las ideas políticas*. Tecnos. Madrid. 1981. Traducción de J. Pradera. Capítulo XIV. Sección III.

productivas entra en contradicción con las relaciones sociales y políticas quebrando el equilibrio social. De este modo aparecen nuevas clases sociales que entran en conflicto con las que detentan el poder y frenan el desarrollo de las fuerzas productivas. Esto es lo que origina un período de revolución social. En el caso del capitalismo, sostiene Marx, la nueva clase social surgida es el proletariado, la cual se entrará en conflicto con la clase dominante que constituye la burguesía. Es así que, siguiendo a Marx, el capitalismo en su ambición de acumular capital acabaría por dejar a la clase obrera en el subconsumo dando pie a una revolución comunista. La crítica al capitalismo y a la ideología de la burguesía de algún modo es uno de los núcleos más importantes del pensamiento marxista. Esto será tratado en su obra fundamental: *El Capital*.

EL TRABAJO ES LA ÚNICA FUENTE DE RIQUEZA PARA EL MARXISMO

Desde la economía liberal clásica de Adam Smith se consideraba como fuentes de riqueza la naturaleza, el capital y el trabajo. Marx considerará esto una deformación de la ideología burguesa dominante puesto que sólo el trabajo puede ser entendido como fuente de riqueza. Todo lo correspondiente a la naturaleza, tal como un yacimiento minero o una extensión de suelo fértil no encierra ninguna fuente de riqueza en sí misma sino que sólo la adquiere cuando se la trabaja, es decir, cuando se la explota en el primer ejemplo y cuando se la cultiva en el segundo ejemplo. En la misma línea, el capital desde la perspectiva marxista no es más que trabajo acumulado, de modo que el trabajo es en verdad la única fuente de riqueza posible. Pero lo que de hecho sucede es que una minoría se ha apropiado de los productos y los beneficios del trabajo producido por otros, según Marx. Esto es posible puesto que en el marco del sistema de producción capitalista toda mercancía adquiere un *valor de uso* (i.e. la capacidad de satisfacer necesidades) y un *valor de cambio* (i.e. la capacidad de ser intercambiada por otra). Según su valor de uso las mercancías son incomparables entre sí puesto que son cualitativamente distintas, lo que permite calcular su valor de cambio es el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlas, siendo el dinero un patrón de medida para compararlas y para facilitar su intercambio. En el sistema capitalista, según entiende Marx, la fuerza de trabajo ha terminado por convertirse en una mercancía como cualquier otra y es factible de ser comprada y vendida. De este modo, el burgués capitalista compra al proletario su mano de obra a través del salario. No obstante, el obrero proletario recibe sólo una fracción del valor real del producto producido por su mano, pues del resto se lo apropia el capitalista. Esto es lo mismo que decir que del total de horas trabajadas, el obrero sólo recibe una parte del valor correspondiente, el resto es trabajo que el capitalista se ha apropiado. Esta diferencia entre lo que efectivamente percibe el obrero mediante su salario y aquello que en verdad le correspondería recibir es lo que se denomina plusvalía o plusvalor. Este es el núcleo *perverso* del sistema capitalista según Marx, puesto que de aquello que equitativamente debería percibir cada obrero, una parte es sustraída por el capitalista

ampliando así las asimetrías y generando lujos por un lado y miseria por el otro. El trabajo, por estas mismas razones, deja de ser un elemento útil al desarrollo del hombre para convertirse en un elemento de alineación.

PRIMACÍA DE LA PRAXIS SOBRE LA TEORÍA EN EL MARXISMO

Según Marx, la tarea de la filosofía ha consistido hasta ahora en interpretar el mundo pero dado que la filosofía es una de las formas que adopta la superestructura ideológica, esta interpretación siempre se ha dado desde la perspectiva de la clase dominante. Es por ello que es preciso la filosofía adopte un papel diferente del que venía cumpliendo, la misión revolucionaria de la filosofía ya no ha de ser la de *interpretar* el mundo, sino la de *transformarlo*. Es así que en las *Tesis sobre Feuerbach* expresa: *Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de transformarlo*². Es en este sentido que podemos hablar de una primacía de la praxis sobre la teoría en el socialismo marxista. Este espíritu de la praxis es algo que no se podría encontrar en las religiones en general y en el cristianismo en particular, puesto que a lo que se aspira desde allí es a la contemplación y es por esto que no puede comprenderse la práctica revolucionaria desde esta perspectiva según Marx. En efecto, así lo afirma en el mismo texto ya citado pero en la Tesis I: *La esencia del cristianismo sólo considera como actitud auténticamente humana la actividad teórica y capta sólo la actividad práctica en su manifestación bajamente judaica. Por consiguiente, no comprende la importancia de la actividad 'revolucionaria', práctico-crítica*³.

LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN EN EL MARXISMO

Marx entiende a la religión como proyección del hombre que se ha dado en el marco del proceso histórico pero que no es parte de una supuesta naturaleza humana inmutable. Es así que el autor puede decir en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* que: *El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre. [...] El hombre es el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general de consolación y justificación. Es la fantástica realización de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra aquel mundo que*

² Marx, Karl. *Tesis sobre Feuerbach*, en Canals, F. *Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea*. Herder. Barcelona. 1990. Tesis XI. Pág. 19-22.

³ Marx, Karl. *Tesis sobre Feuerbach*, en Canals, F. *Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea*. Herder. Barcelona. 1990. Tesis I. Pág. 19-22.

*tiene en la religión su aroma espiritual*⁴. La esencia del hombre no es ser un *homo religiosus* sino que la religión de alguna manera es esa esta proyección que él mismo ha construido y que lo aliena. La raíz de esta alineación religiosa, como dice el autor, no podría provenir de la naturaleza humana misma como hubiese pretendido Feuerbach sino que tiene su origen en una alienación más básica aún: la económica. La alineación económica se deriva de las condiciones materiales de la misma existencia humana, es decir que las condiciones económicas de producción están a la base de esta alineación que consiste en la opresión del hombre en todas sus dimensiones. En este contexto es que Marx puede decir que *la miseria religiosa es, de una parte, la expresión de la miseria real, y, de otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo. La superación de la religión como la dicha ilusoria del pueblo es la exigencia de su dicha real. Exigir sobreponerse a las ilusiones acerca de un estado de cosas vale tanto como exigir que se abandone un estado de cosas que necesita de ilusiones. La crítica de la religión es, por tanto, en germen, la crítica del valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad. [...] La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las sombrías y escuetas cadenas, sino para que se las sacuda y puedan brotar las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y a su sol real. La religión es solamente el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras éste no gira en torno a sí mismo*⁵.

AUTOCONCIENCIA HISTÓRICA MARXISTA DE SER AGENTE DE CAMBIO

Hemos mencionado que desde el planteo de Marx, la clase proletaria se plantea como antagónica a la burguesía. Es en este estadio que supone el capitalismo en donde se operará un proceso específico de cambio en la superestructura ideológica. Esta superestructura, si bien está determinada por la base económica, tal como se ha visto, no implica que no se produzca un fenómeno de interacción recíproca. La conciencia de clase, esto es, la toma de conciencia por parte de los explotados de su situación real en contra de las ideas de la ideología dominante, es un factor vital para que efectivamente ocurra esta revolución, que según la atmósfera epocal es vivida como inminente tal como se verá más adelante. Siguiendo a Marx, el proletariado encarna el sujeto revolucionario que tiene como misión la superación de la sociedad capitalista. Se tiene clara conciencia de que no es un cambio más sino que se está ante un punto de inflexión que hará un giro radical en la historia hasta ahora conocida, historia que parecerá una prehistoria en comparación con la nueva humanidad que advendrá luego de

⁴ Marx, Karl. *Critica de la filosofía del derecho de Hegel*. S/e. S/l. S/f. Pág. S/n.

⁵ Marx, Karl. *Critica de la filosofía del derecho de Hegel*. S/e. S/l. S/f. Pág. S/n.

la revolución comunista. Son ilustrativas de esta idea las palabras de Marx en la *Contribución a la crítica de la economía política* donde expresa que: *A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso en la formación económica de la sociedad el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por lo tanto, la prehistoria de la sociedad humana*⁶. En esta historia que se adviene y que deja atrás una prehistoria de modelos de explotación ya no se sustituirá una clase explotada por otra sino que se crean las condiciones de eliminación de toda la sociedad de clases. Es esto a lo que llamamos una conciencia de ser agentes de cambio ante la inminencia de *lo que se viene*.

INEVITABILIDAD DE LA REVOLUCIÓN SOCIALISTA

Desde Marx se pensaba en la *férrea necesidad* del cambio socialista en el sentido de que indefectiblemente sucedería la revolución que pondría en marcha el proceso hacia una sociedad sin clases. *El socialismo sigue al capitalismo como la primavera al invierno* habría dicho Marx. El capitalismo es un sistema condenado a caer, y a caer inminentemente desde el pensamiento marxista puesto que ha sentado las bases de su propia destrucción. Esta es la atmósfera en la que se vive el socialismo en tiempos de Marx.

ETAPISMO DE LA REVOLUCIÓN SOCIALISTA

Otro aspecto que se vive desde la atmósfera socialista de fines de mediados y fines del siglo XIX tiene que ver con la idea de que la revolución efectivamente sucederá en aquellos países donde el capitalismo ha agotado todas sus posibilidades. Marx piensa que la revolución tendrá como sede los países en donde el capitalismo ha alcanzado su máximo nivel de desarrollo: Inglaterra, Alemania, etc. No obstante, en este proceso no pueden saltarse etapas, según Marx, de modo que el capitalismo es un paso necesario en el inexorable proceso histórico aún para aquellos países en donde pervive el feudalismo. Esto explica el hecho de que cuando Texas le fuese arrebatada a México por Estados Unidos, Marx como muchos socialistas de la época aplaudieran ese acto imperial norteamericano, persuadidos de que la causa del proletariado avanzaría más rápidamente dentro del dinamismo económico de los estadounidenses que en el seno de la desordenada y soñolienta sociedad mexicana, favoreciendo así la llegada del capitalismo y con éste la llegada de su negación superadora: el socialismo. Está clara esta idea de que no pueden saltarse etapas, es un paradigma

⁶ Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. S/e. S/l. S/f.

contundentemente etapista en donde no puede pasarse al estadio subsiguiente si el anterior no ha sido agotado. De cualquier manera, debe aclararse que no por ello se pensaba la revolución como circunscripta a lo nacional. La revolución, tarde o temprano debería trascender esos límites nacionales que no son más que ideología burguesa, la revolución en última instancia debía ser internacional, esto es, debía llegar a una internacionalización. Esto es lo que explica que el movimiento revolucionario se plantease desde asociaciones internacionales como lo fueran la Primera Internacional, la Segunda Internacional, etc.

LA PRIMERA INTERNACIONAL

En 1864 se llevó a cabo en Londres la Primera Internacional. Ésta consistía en una asociación internacional cuyos fines consistían en la unificación organizada de la clase obrera de todos los países del mundo. No obstante, las diferencias surgidas en el seno de la asociación entre Marx y Mijail Bakunin provocaron la ruptura del movimiento. Bakunin había acusado de despótico a Marx haciendo un llamado internacional para crear una Internacional antiautoritaria. El Congreso de la Haya de 1872 falló a favor de Marx y Bakunin fue expulsado de la asociación. Tras la ruptura entre marxistas y anarquistas, el marxismo salió airoso siendo adoptado por la mayoría de los grupos obreros pertenecientes a la asociación. No obstante, la propuesta anarquista de Bakunin si bien no logró imponerse, pudo arraigarse en algunos grupos obreros de España e Italia, muchos de los cuales migraron hacia Latinoamérica en general y hacia nuestro país en particular.

LA SEGUNDA INTERNACIONAL

En 1889 se puso en marcha la Segunda Internacional o Internacional Socialista. Ésta organizó a los socialistas que defendían una forma de marxismo popularizada por Engels, August Bebel y Karl Kautsky. Las bases estaban dadas por el *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels. Si bien el clima de época que aún se vivía desde la Internacional Socialista era el de la inminencia de una revolución, muchas veces se optó desde los partidos socialistas por aliarse con los sindicatos y luchar por diversas reivindicaciones laborales apartándose de aquél ideal primigenio de ser una alternativa al capitalismo.

LA TERCERA INTERNACIONAL

La Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa ocasionaron el quiebre de la Segunda Internacional, de modo que en 1919, Lenin, líder bolchevique y dirigente del gobierno soviético, sienta las bases para llevar a cabo una Tercera Internacional, conocida como la Internacional Comunista o *Komintern*. Los fines de ésta, eran propagar la revolución mundial de acuerdo a los cánones y modelos del comunismo ruso que se asignaba la ortodoxia marxista. El panorama quedó dividido entonces entre los marxistas-leninistas por un lado y

los socialistas no marxistas o socialdemócratas por el otro. En la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), no obstante, la palabra *socialismo* fue utilizada para designar una fase de transición entre el capitalismo y el comunismo al cual aspiraban.

EL DEBATE BERNSTEIN

Llegado el siglo XX la atmósfera de férrea necesidad y etapismo que se vivía comienza a cambiar. *Esa inminencia que se proclama no existe*, dirá Bernstein, *el capitalismo no tiene los días contados* añadirá, dando origen así al debate que lleva su mismo nombre: El debate Bernstein. Eduardo Bernstein fue miembro del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD), se lo considera el fundador del revisionismo socialista que incorpora de algún modo los pronósticos fallidos del marxismo. Bernstein de alguna manera fue el primero en atreverse a proclamar la necesidad de una revisión puesto que los pronósticos del marxismo *fracasaron*, y que el socialismo debe admitir que al menos fue inexacto. *Marx se equivocó en algo* dirá el alemán. Las razones por las cuales el capitalismo se resiste a caer en contra de lo pronosticado debe buscarse en la rectificación y reconfiguración que ha sufrido, logrando de esta manera su adaptación y adecuación histórica. El capitalismo ha sacado de alguna manera al proletariado del subconsumo en el que había estado inmerso con anterioridad, de modo que la clase proletaria ha sido integrada nuevamente de una u otra manera al aparato capitalista. El aumento salarial, la apertura de espacios políticos en el parlamento, el lugar de los sindicatos, la posibilidad de una mejora política no revolucionaria hace que el capitalismo se oxigene de alguna manera y por lo tanto no se produzca esa revolución inminente que percibía Marx y que nunca se dio.

Bajo este paradigma, Bernstein propagó el concepto reformista y pacífico que había de caracterizar al socialismo, como contrapuesto al concepto revolucionario y violento que había caracterizado a la ortodoxia comunista rusa. Bernstein sugirió que el sistema parlamentario podía constituirse en vía para alcanzar los fines propuestos por el socialismo e hizo hincapié en los métodos evolutivos y reformistas para la consecución de tales fines. Este tipo de revisionismo fue considerado como un alejamiento del corpus doctrinal marxista-leninista, tras el surgimiento del leninismo como reinterpretación ortodoxa del marxismo. Esto hace que Bernstein sea tratado desde el socialismo revolucionario como un traidor a la causa.

ROSTRIFICACIONES DEL SOCIALISMO Y DEL MARXISMO

Las tesis revisionistas, el paso a la economía de mercado en muchos países de gobierno socialista, la aparición de *casos raros* y atípicos como la revolución cubana y los numerosos contrafácticos que ha recibido la doctrina marxista como herramienta de pronóstico ha sido interpretada de muchas maneras. Todo este proceso atípico de lo que se esperaba desde los parámetros socialistas en general y marxistas en particular ha llevado a un fenómeno de

diferentes *rostrificaciones*⁷ del socialismo marxista que no concuerda con lo que fuese el marxismo tal cual había sido establecido por Marx y Engels. Ya hacia finales del siglo XIX Marx se había percatado de estas diferentes rostrificaciones de su teoría llegando a decir en una ocasión: *Si esto es marxismo, yo no soy marxista*. Aún así, Marx siempre sostuvo que su pensamiento no debía entenderse como un sistema absoluto al estilo de un dogmatismo sino como una contribución crítica a la filosofía, la economía, la política y la historia. En la mayoría de los casos esta rostrificación del socialismo marxista ha supuesto nuevas elaboraciones doctrinales y programáticas. Han aparecido así múltiples rostros tanto del socialismo en general como del marxismo en particular. Algunos de estos rostros son los diversos *ismos* que se han derivado: el leninismo, el trostkysmo, el estalinismo, el maoísmo, el castrismo, el guevarismo, el sandinismo y las diversas teorizaciones marxistas como las de Ernst Bloch, Karl Korsch, György Lukács, Herbert Marcuse, Henri Lefebvre, Antonio Gramsci, Jean-Paul Sartre, el marxismo estructuralista de Louis Althusser, la rostrificación psicológica freudiana que se ha dado a llamar freudomarxismo, o la variante nacionalista del marxismo, etc. En lo siguiente, mencionaremos algunos rostros del socialismo que se han dado en América Latina a lo largo del curso de la materia para intentar trazar en la Tercera Parte algunas convergencias y divergencias que éstos rostros del socialismo pueden tener con la Teología de la Liberación.

EL ROSTRO POSITIVISTA DEL SOCIALISMO: JUAN BAUTISTA JUSTO

Encontramos en este contexto las ideas de Juan Bautista Justo, cuyo pensamiento podríamos calificarlo como un *rostro positivista del socialismo* o quizá como un *rostro socialista del positivismo*. Cual de las dos rostrificaciones le conviene a Justo sería materia de un trabajo biográfico más fino, baste aquí solamente con postularlas. Justo es el primer traductor al español del primer volumen de *El Capital* y quien fundó además el Partido Socialista Obrero Argentino (1893). Es fundador además de la Biblioteca Obrera (1898), de la Sociedad Luz y puede considerársele como el padre del cooperativismo argentino. No obstante, Justo no se autoproclama marxista, es decir, nunca se llama a sí mismo marxista sino que por el contrario sostiene que se hizo socialista sin leer a Marx. Justo habría llegado al socialismo a través de las lecturas del filósofo evolucionista Herbert Spencer. Recién con posterioridad habría ido convergiendo paulatinamente con el pensamiento marxista en algunos aspectos, pero siempre fue cauto en señalar sus ligazones con el pensamiento de Marx. El socialismo de Justo es más bien de corte biologicista-evolucionista, heredero de las ideas positivistas. Es el socialismo según Justo el que permite que el todo sea inteligido y en calidad de tal es científico. *El método científico es el método del socialismo* habría llegado a decir el argentino. La particularidad de este tipo de socialismo radica en que lo que explica las fuerzas de

⁷ Nos hemos tomado la libertad de acuñar esta palabra para designar el fenómeno que supone la adopción de un determinado rostro del socialismo.

producción es de alguna manera el perfil tecnológico, de modo que en materia política adopta una suerte de materialismo productivista. Justo en verdad no es un revolucionario sino un evolucionista puesto que desde su teorización de la praxis no apunta a una revolución violenta como la pregonada por el marxismo sino que apunta a la evolución social en el seno de la política existente. Una de las críticas que Justo hace a Marx tiene que ver con la desmedida valoración que éste último habría hecho de Hegel, de quien habría adquirido *ese doctrinalismo obscuro*. Este mismo factor es el que hace a la teoría marxista reacia a ser adoptada por el trabajador medio. El error estaría en la dialéctica hegeliana y su *negación de la negación*, a lo que Justo le contrapondrá el lema de la *afirmación de la afirmación*, positividad de la positividad, puesto que el paradigma de base que está funcionando en el autor es el de la acumulación progresiva de corte evolucionista y no el modelo dialéctico marxista. También habría rechazado la teoría del plusvalor, puesto que entender de alguna manera que el trabajo es una mercancía no es más que objetizar al hombre convertirlo en una cosa, según sostiene Justo⁸. La política es el terreno legal de la lucha social, es de esta manera como el socialismo supera acumulativamente al capitalismo pero sin negarlo. La función del socialismo en este proceso es preparar al proletario para gobernar en un futuro, de aquí la importancia que tiene el sistema cooperativo para el autor, puesto que de alguna manera constituye el aprendizaje hacia el gobierno futuro de una república cooperativa. La eje de viraje del socialismo de Justo estaría conformado por la clase obrera, pero con capacidad de asociarse con otros grupos sociales, lo cual lo distancia aún más del marxismo ortodoxo. La huelga debe ser algo excepcional en caso de abusos prolongados y de ninguna manera puede pensarse como algo constructivo o como una herramienta de lucha, según el autor. Las herramientas de lucha en las que piensa Justo son más bien las bibliotecas populares y las cooperativas. El socialismo será consumado recién cuando el proletario tome el gobierno de la sociedad pero no por una revolución violenta sino porque ha madurado y se ha formado –en las bibliotecas– y ha demostrado su capacidad de gobernar el estado –en las cooperativas–. Justo de alguna manera también puede ser visto como un liberal socialista: es librecambista y no un proteccionista; posee una amplia formación liberal y es un ávido lector de Sarmiento. Justamente bajo la influencia de la idea de barbarie esbozada por el sanjuanino fue que Justo postularía la existencia de *esa política criolla*, como aquél modo de operar propio de la politiquería arcaica que constituye un lastre para la modernización del país. Yrigoyen era de algún modo la personificación de esta política criolla: un caudillista sin partido, un líder inorgánico sin ciencia ni programa. La misma idea de una irrupción en el poder mediante un golpe es para Justo un vestigio de aquél primitivismo de la politiquería criolla argentina, quizá por eso también tiene una imagen negativa de la institución del ejército y su ligazón con la Iglesia, puesto que Justo es marcadamente anticlerical.

⁸ Ante esta crítica los autores marxistas aducen una mala lectura de *El Capital* puesto que esta objetización no la haría Marx sino el capitalismo que Marx diagnostica.

EL ROSTRO INDOAMERICANISTA DEL SOCIALISMO: JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Según la imagen heredada del positivismo, eran considerados como bárbaros todos aquellos vestigios de un pasado tildado de oscuro: las tradiciones medievales en oposición con la luz de las nuevas épocas, el indio en oposición del blanco, etc. Desde esta perspectiva positivista adoptada hasta un punto por Justo, la modernidad constituye aquél modo de ser que tiende a imponerse y aquello que se resista a esta evolución resulta bárbaro, arcaico, atrasado. De aquí el rechazo a todo lo que tenga que ver con *el desierto* y *el otro* que lo habita: el indio. En este contexto aparecerá la figura de José Carlos Mariátegui como un punto de inflexión, de quiebre con respecto a la perspectiva positivista y a favor de una reivindicación indoamericanista. Influidos por el filósofo alemán Oswald Spengler y ante la *caída* de lo europeo con motivo de la Primera Guerra Mundial Mariátegui llegó a pensar en la inevitable decadencia del occidente del norte, ante el cual América Latina se presentaba como promesa esperanzadora. Mariátegui escribe al calor de la revolución bolchevique de Rusia que si bien no es América, constituye una de las partes *atrasadas* del mundo: campesina, periférica, etc. y su rostro del socialismo está atravesado por una variedad de corrientes epocales: el vitalismo de Friederich Nietzsche, el psicoanálisis de Sigmund Freud, el pensamiento de Henri Bergson, las vanguardias estéticas, etc. Todas corrientes de pensamiento y acción contrarias a aquellos presupuestos positivistas que habían dominado prácticamente todo el siglo XIX y comenzaban a decaer hacia principios del siglo XX. Este rechazo al occidente exhausto explota en la década de 1920 con el antiimperialismo latinoamericano y en 1924 se funda la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) a la cual Mariátegui pertenece en un principio. Es en este clima que Mariátegui introduce una mirada totalmente diferente de lo que para los positivistas era *el residuo de la modernidad*. Lo que el positivismo había descartado bajo la etiqueta de *barbarie* para Mariátegui será incorporado como elemento enriquecedor del marxismo. El marxismo de Mariátegui incorporará todas estas tendencias que hemos mencionado, no es casual que los *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, su obra capital, comience con una frase del vitalismo de Nietzsche. Esto sin duda también nos habla de un rechazo a la concepción de un marxismo autosuficiente. Mariátegui dialoga con muchas de estas corrientes enriqueciendo de alguna manera este rostro del marxismo.

Por otro lado, Mariátegui sostiene que la nación peruana es una nación incompleta porque margina y excluye en todo sentido posible al grueso demográfico de la población que constituye nada menos que las cuatro quintas partes de la población. Este grueso demográfico es el indio. En este sentido, el peruano rechaza cualquier *solución al problema del indio*. El paternalismo no es más que un vestigio del racismo y etnocentrismo positivistas según el autor, al igual que el inclusivismo de intentar educar al indio de acuerdo a los cánones de los blancos. La solución debería estar dada más bien por el orden económico, pues el indio trabaja explotado en los latifundios, de modo que no habrá cambio posible hasta que todo este

problema se revierta. Sólo habrá nación cuando haya emancipación del explotado sostendrá Mariátegui. Es por ello que resulta indispensable una praxis revolucionaria marxista que destruya definitivamente el sistema latifundista. Esto únicamente es posible teniendo en cuenta que Mariátegui abandona de algún modo el etapismo teorizado en el marxismo tal como fuese expuesto por Marx. No obstante, al igual que muchos activistas de su tiempo cree estar encarnando el verdadero marxismo. El rechazo del etapismo marxista puede verse en la suposición de que no es necesario desarrollar el sistema capitalista en Perú para lograr la revolución, sino que la práctica revolucionaria debe darse en la inmediatez. Es la ciencia marxista la que sumada a la cultura indígena debe desencadenar la revolución socialista. Justamente esta cultura indígena que conoció el comunismo incaico se inserta ya no como un resabio de la barbarie sino como un elemento productor y agente activo de la revolución. Naturalmente, estas posiciones heterodoxas con respecto al comunismo soviético provocaron rápidamente el distanciamiento y la crítica de los dirigentes de la Internacional Comunista.

LA CRÍTICA A LA AUSENCIA DE ETAPISMO: JORGE ABELARDO RAMOS

La ausencia de etapismo de algunos autores será criticada por magistral autor argentino Jorge Abelardo Ramos, quien hace una honda crítica a aquellos llamados marxistas que intentan una revolución cuando aún el capitalismo no se ha desarrollado en sus factores técnicos y productivos. La crítica en efecto viene a ser a aquellos autores que pretenden saltar las etapas propuestas por el materialismo histórico autoproclamándose al mismo tiempo marxistas. Criticando a Mariátegui por ejemplo, Ramos dirá que *ni Perú ni América Latina han sufrido hasta hoy por exceso de capitalismo sino por su escasez*. Esta misma crítica de querer suprimir etapas Ramos la hace al resto de las izquierdas revolucionarias, llamadas por él *ultraizquierdismos*. En efecto, *la causa de los males en Latinoamérica es la falta de capitalismo y no su presencia*, dirá Ramos, de modo que la única actitud plausible será el desarrollo de ese capitalismo ausente. De acuerdo a este planteo, no sorprende que Ramos no sólo se haya negado a trabajar con la izquierda revolucionaria sino que además haya apoyado a la burguesía industrial progresista, a la cual consideraba *el sector más nacional de los grupos dominantes* y la cual supuestamente se oponía a los *retardatarios terratenientes*. Esta postura estrictamente etapista, ha sido criticada contemporáneamente por otros teóricos tanto marxistas como no marxistas. Desde estas últimas perspectivas contemporáneas se sostiene que la tesis etapista ha sido demolida bajo el argumento de que el capitalismo periférico no sigue una línea de evolución paralela a la del capitalismo metropolitano sino que se abre paso mediante otro curso de acción.

EL SOCIALISMO EN LA ACTUALIDAD

Hacia finales del siglo XX los partidos socialistas en general comenzaron a alejarse del marxismo como marco general de teorización y pronóstico, abandonando ese telurismo retórico del pasado, aceptando la economía mixta y entablando un diálogo fluido con los sindicatos. Esta tendencia en general abandonaba casi definitivamente su perspectiva anticapitalista inicial comenzando a aceptar que el capitalismo no podría ser abolido, al menos en la inmediatez, de modo que se hacía indispensable profundizar otros cursos de acción. Después de la caída de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas en 1991 la historia parecía darle la razón a Bernstein.

Todos estos factores son los que hacen que sea muy difícil definir al socialismo hoy en día, puesto que ya no se mantiene esa *pureza* de mediados del siglo XIX. Este cambio en el curso de acción que aún hoy no resulta demasiado claro hace que sea más difícil establecer aquello que puede considerarse como una forma de socialismo y aquello que no. De cualquier manera, si bien no puede establecerse un criterio de demarcación definido, es posible establecer algún lineamiento general que opone al socialismo con el liberalismo, pero ambos en el seno del capitalismo.

SEGUNDA PARTE

También resulta imprescindible hacer en esta Segunda Parte una exposición más o menos detallada de lo que significó la Teología de la Liberación para culminar analizando en la Tercera Parte si en verdad este tipo de teología puede ser considerado un rostro eclesiástico del socialismo.

¿QUÉ ES LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN?

La Teología de la Liberación es una manifestación religiosa que se ha operado en el seno de la Iglesia Católica de Latinoamérica hacia fines de la década de 1960 pero que recién se vertebrará organizativamente en la década de 1970. La Teología de la Liberación surge en primera instancia como una manifestación de la dirigencia pastoral de regiones pobres de los países latinoamericanos que ponían el acento en el compromiso social con los sectores oprimidos de la sociedad buscando una praxis liberadora; de allí el nombre de Teología de la Liberación. La inspiración del movimiento mencionado comienza con el Concilio Vaticano II que tiene lugar entre los años 1962 y 1965. Allí es donde se pone de manifiesto de una manera patente la misión social de la Iglesia. La II Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) celebrado en Medellín en 1968 cristalizó definitivamente esta iniciativa comprometida con una liberación integral de los sectores más pobres de la sociedad. En los documentos finales de la conferencia ya puede verse claramente el compromiso para revertir la situación de la creciente pobreza estructural y destructiva, situación que pone a prueba el amor al prójimo del cristiano, según los teólogos de la liberación. Como correlato de esto se condenó cualquier intento que en nombre de la Iglesia pretendiese legitimar algún hecho de opresión donde quiera que fuese. La expresión *Teología de la Liberación* fue empleada por primera vez hacia finales de la década de 1960 por Gustavo Gutiérrez Merino para describir esta manifestación teológica que involucra las cuestiones sociales a los fines de lograr una liberación total. El propio Gustavo Gutiérrez ofreció en 1971 la primera exposición sistemática del movimiento en una obra titulada *Teología de la Liberación* a la que se siguió en 1973 otra obra titulada *Historia, Política y Salvación de Una Teología de Liberación*. A Gutiérrez se le sumaron, o mejor dicho, convergieron con él tanto teólogos y religiosos como filósofos, científicos, literatos, etc. En 1979 se reunirían los obispos nuevamente en Puebla para reafirmar esta opción por los pobres y oprimidos.

¿QUE CARACTERIZA LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN?

Muchas veces se tiene una imagen distorsionada de lo que fue y es la Teología de la Liberación. Como advierte Berryman, *las informaciones periodísticas refuerzan con demasiada facilidad los estereotipos simplistas que pintan a la Teología de la Liberación como una mezcla exótica de marxismo y cristianismo, o como un movimiento de sacerdotes*

*rebeldes decididos a desafiar la autoridad de la Iglesia*⁹. Esto tiene que ver también con una suposición que se tiene desde Estados Unidos y Europa con respecto a la Teología de la Liberación. Berryman comenta que en su experiencia personal cualquier disertación sobre la Teología de la Liberación en aquellos lugares ameritará preguntas sobre la violencia y sobre el contacto con el marxismo. En general, el marxismo no es tan importante para la Teología de la Liberación como suele suponerse muchas veces bajo la influencia de las opiniones de las grandes potencias, los teólogos dedican gran parte de su tiempo por ejemplo a cuestiones como el Reino de Dios, la dignidad humana en el presente, etc. En este sentido conviene señalar que la Teología de la Liberación es, como su nombre lo indica, una teología y en cuanto tal supone un estudio sistemático sobre las concepciones de Dios, la Iglesia, el hombre, el mundo y la historia. Pero la particularidad de este tipo de teología es que hace una interpretación de la fe cristiana a través de la experiencia de los oprimidos. De alguna manera la Teología de la Liberación es un intento de leer la Biblia a través de los ojos de los pobres. Pero, como hemos mencionado y según explicaremos más adelante, no se trata de una pura contemplación sino que adquiere una dimensión eminentemente práctica en tanto se aboca a una liberación integral.

¿LIBERACIÓN DE QUÉ?

La significación del concepto de *liberación* no es algo nuevo que surja con la Teología de la Liberación sino que data la tradición judeocristiana. Las Escrituras mencionan multitud de veces la liberación operada por Dios en su pueblo e incluso Dios mismo toma el nombre de *Libertador* en la tradición hebraica. Esta liberación según la tradición bíblica no se circunscribe a la liberación del pecado y de la condenación eterna como muchas veces se piensa sino que se aplica también tanto a la liberación de demonios, enfermedades, culpas y como a la liberación de la opresión del enemigo y la esclavitud en sus diversas formas. Acerca de esto puede mencionarse la liberación del pueblo de Israel de la opresión de Egipto que relata el Éxodo, el regreso del exilio en Babilonia que relatan los libros de Esdras y de Nehemías, la lucha por la liberación de la opresión macedónica en los libros deuterocanónicos de Macabeos, etc. Gutiérrez haciendo referencia al concepto de liberación dice que éste contiene *tres niveles de significado que se interpenetran recíprocamente*¹⁰. El primer significado tiene que ver con las aspiraciones personales y de grupo de los pobres y oprimidos. El segundo significado tiene que ver con una expansión de libertad de sus actos hasta el punto de poder ser plenamente responsables y hacerse cargo de su propio destino. El tercer nivel tiene que ver con lo que clásicamente se entendía por liberación desde la perspectiva tradicional, es decir, la libertad en Cristo. No obstante, se había dicho que estas

⁹ Berryman, Phillip. *Teología de la Liberación: Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. Siglo XXI (Versión Digital). México. 1989. Introducción.

¹⁰ Cf. Berryman, Phillip. *Op. Cit.*

tres significaciones se interpenetran, es decir, son *tres niveles de significado de un único proceso complejo que halla su más profundo sentido y su plena realización en la labor de salvación de Cristo*¹¹. En general, desde la Teología de la Liberación se considera que todo tipo de opresión en última instancia es pecado, por lo tanto cualquier tipo de liberación será del pecado. Éste a su vez se encuentra arraigado en las diversas estructuras sociales de modo que la praxis cristiana desde este tipo de teología se orienta a la liberación del yugo que suponen ciertas estructuras sociales. *Estas estructuras donde se ha encarnado el pecado personal y social, cubren las diversas dimensiones de la vida humana: la social, económica, política, cultural, humanística, religiosa y espiritual. El pecado debe ser erradicado de todas ellas, consiguiendo así una liberación socio-política, cultural-humanística y espiritual-religiosa*¹², sostiene Codina. El documento de Puebla de 1979 afirmaba que *así como otrora Israel, el primer pueblo experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la conquista de la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da el verdadero desarrollo, que es el paso para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humana, a condiciones más humanas*¹³.

¿QUIÉNES FUERON PARTE DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN?

Además del mencionado Gustavo Gutiérrez en el movimiento de la Teología de la Liberación encontramos los siguientes argentinos: al sacerdote Ariel Álvarez Valdés, al sacerdote Luis Heriberto Rivas, a la Licenciada en Teología moral y Profesora en Letras María Alicia Brunero, a la pensadora Marcela Althaus-Reid, al religioso Italo Francisco Gastaldi, al obispo Enrique Angelelli, al erudito bíblico José Severino Croatto, el Doctor en Filosofía Enrique Dussel, a la Profesora en Letras Beatriz Casiello quien vive actualmente en Rosario. Además, entre los partícipes de la Teología de la Liberación podemos confeccionar una lista para nada exhaustiva en la que podríamos mencionara a: Alberto Methol Ferre, Camilo Torres Restrepo, Carlos Felipe Ximenes Belo, Clodovis Boff, Edgard Beltrán, Elsa Tamez, Ernesto Cardenal, Erwin Kräutler, Fernando Cardenal, Frans de Vos, Franz Hinkelammert, Frei Betto, Gérard Fourez, Gerardo Valencia Cano, Helder Câmara, Hugo Assmann, Ignacio Ellacuría, Ignacio Martín-Baró, Jon Sobrino, Jorge Pixley, José María Castillo, José Marins, José Miguez Bonino, José Porfirio Miranda, Juan Guillermo Durán, Juan José Tamayo, Juan Luis Segundo, Juan Vives Suriá, Leonardo Boff (cuyo nombre real es Genézio Darci Boff), Luis Alves de Lima, Óscar Romero, Pablo Richard, Paul Gauthier, Pedro Casaldáliga, Pedro Casaldáliga, Rafael, Avila, Richard Shaull, Rubén Alves, Samuel Ruiz García y Samuel Ruiz como así también algunos teólogos protestantes de las décadas de 1960 y 1970. Aunque cabe

¹¹ Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo V.

¹² Codina, Víctor. *Teología de la Liberación*. S/e. S/f. 1985. Capítulo XI.

¹³ Codina, Víctor. *Op. Cit.* Capítulo VII.

señalar que el piso sólido sobre el cual se ha levantado la Teología de la Liberación no han sido sólo las comunidades en torno a las parroquias afines a este movimiento, sino una manifestación pastoral denominada comunidades base. Como las define Berryman *las comunidades de base eclesiales pueden definirse como pequeñas comunidades conducidas por un laico, motivadas por la fe cristiana, que se consideran a sí mismas como parte de la Iglesia y que están comprometidas en trabajar juntas para mejorar sus comunidades y para establecer una sociedad más justa*¹⁴. De algún modo esta organización de laicos agrupados en comunidades base son la respuesta pastoral al reto evangelístico propuesto por el Concilio Vaticano II.

PRIMACÍA DE PRAXIS SOBRE LA TEORÍA EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

A diferencia de otros teólogos con otro tipo de teología, los teólogos de la liberación no se caracterizaron por enseñar en la universidad o en los seminarios teológicos, si bien están en condiciones de hacerlo y muchos efectivamente han tenido ese tipo de actividad en algún momento. Tampoco la mayoría de ellos ha publicado trabajos de interés académico, no porque no estén en condiciones de hacerlo, puesto que gran parte de ellos ha realizado estudios de grado y postgrados en el extranjero, sino porque son hombres comprometidos con el trabajo social en los sectores más pobres de América Latina. Casi la totalidad de ellos dedican todo o parte de su tiempo a trabajar con grupos campesinos o con otros sectores oprimidos. Su teología está íntimamente ligada a su compromiso con los sectores pobres de la sociedad. En términos gramscianos podríamos decir que la función que cumplen es la de ser *intelectuales orgánicos*, es decir intelectuales cuyo trabajo es inescindible de la lucha popular. En este sentido podríamos decir que de alguna manera la Teología de la Liberación es una Teopraxis de la Liberación, puesto que la teorización no puede concebirse sin la acción comprometida de modo que hay una primacía ontológica de la acción por sobre la contemplación. Para este tipo particular de teólogos, como sostiene González, *la fe cristiana no podía ser considerada como un momento puramente intelectual y contemplativo, sino como un momento de una praxis liberadora*¹⁵. En el mismo sentido parece ir Boff en un artículo titulado *Cinco factores que diferencian la Teología de la Liberación con la Teología ortodoxa*. Allí Boff expresa justamente la primacía de la *orthopraxis* por sobre la *ortodoxia*, es decir, *Cristo no vino a proponer criterios filosóficos, sino caminos de acción*¹⁶. También expresa esto el teólogo asiático Pieris, quien se ha inspirado en la Teología de la Liberación y ha insistido en la *primacía de la praxis sobre la teoría*, de modo que el puntapié inicial no estaría tanto en *hablar de Dios* como en lograr una *liberación integral*. Por ello propone que *el instinto religioso sea definido como una necesidad revolucionaria, un impulso psicosocial,*

¹⁴ Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo IV.

¹⁵ González, Antonio. *Tras la Teología de la Liberación*. S/e. S/l. S/f. Pág. 2.

¹⁶ Boff, Leonardo. *Cinco factores que diferencian la Teología de la Liberación, con la Teología ortodoxa*. S/e. S/l. S/f. Pág. 3.

*para generar una nueva humanidad*¹⁷. Dussel expresa magistralmente esta noción de preeminencia del acto por sobre la contemplación en términos de la Filosofía de la Liberación de la siguiente manera: *la liberación no es una acción fenoménica, intrasistémica; la liberación es la praxis que subvierte el orden fenomenológico y lo perfora hacia una trascendencia metafísica que es la crítica total a lo establecido, fijado, normalizado, cristalizado, muerto*¹⁸.

¿EN QUÉ CONSISTE ESTA PRAXIS LIBERADORA?

Codina de alguna manera resume la praxis liberadora de la Teología de la Liberación en tres pasos o momentos sucesivos:

A) *DENUNCIA.- De todo lo que sea pecado e injusticia como contrario al plan de Dios. Es lo que la Palabra de Dios ha ido denunciando a lo largo de la historia: ‘¿Qué has hecho?, la voz de sangre de tu hermano grita desde la tierra hasta mí’, le dice Dios a Caín, después del asesinato de su hermano Abel (Génesis 4.10). ‘Nadie puede servir a dos patronos’ dirá Jesús en el Nuevo Testamento, indicando que no se puede servir al mismo tiempo a Dios y al dinero (Lucas 16.13). ‘El que dice: yo amo a Dios, y odia al hermano es un mentiroso. ¿Cómo puede amar a Dios a quién no ve, sino ama a su hermano, a quién ve?’ (1 Juan 4.20-21).*

B) *ANUNCIO.- La Palabra de Dios no se limita a denunciar el pecado, sino que anuncia el plan de Dios, la buena noticia del Reino de Dios para toda la humanidad: Dios es Dios de vida, escucha el clamor del pobre y lo libera, desea construir una Humanidad nueva, unos Cielos nuevos y una Tierra Nueva (Apocalipsis 21.1).*

C) *TRANSFORMACION.- La Palabra llama a una conversión personal y social, a una transformación de las personas y las estructuras para realizar el Reino de Dios, para instaurar ya aquí los comienzos de una Tierra Nueva. Con esto vemos como la Palabra invita a la acción, el ‘juzgar’ desemboca en el ‘actuar’. [...] Lo importante para la Teología de la Liberación no es simplemente reflexionar, sino hacer que la reflexión ayude a la vida, al cambio, a la práctica. No basta tener ideas correctas, hay que llevarlas a la práctica*¹⁹. Esto es lo que remarcábamos anteriormente al sostener una primacía de la acción sobre la contemplación.

¿QUÉ SOSTIENE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN?

Algunas de las características que resumen la Teología de la Liberación y que podemos encontrar desarrolladas por los diversos teólogos son:

¹⁷ Citado por Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo XI.

¹⁸ Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. S/e. S/l. S/f. Pag. 67.

¹⁹ Codina, Víctor. *Op. Cit.* Capítulo V.

A) Que la liberación debe darse en todo orden de la existencia humana, de modo que no hay liberación completa sin liberación modificación de los esquemas políticos y económicos que mantienen en la pobreza a la gran parte de la población mientras otros acumulan más capital del que podrían gastar en diez vidas. Berryman plasma muy gráficamente esta última idea al decir que *la Teología de la Liberación es una crítica de las estructuras sociales que permiten a algunos latinoamericanos volar a Miami o a Londres para ir de compras, mientras la mayoría de sus conciudadanos no tienen agua potable segura*²⁰. Esta denuncia ya había sido proclamada por los obispos latinoamericanos en Puebla en 1979, en cuyo documento final escribían: *Vemos a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre pobres y ricos. El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas. En este angustia y dolor la iglesia discierne una situación de pecado social, de gravedad tanto mayor por darse en países que se llaman católicos y que tienen capacidad de cambiar*²¹.

B) Que Jesús predicó acerca del Reino de Dios como un nuevo orden de paz y justicia. El cristiano a su vez debe vivir en la esperanza de *un nuevo cielo y una nueva tierra*, pero como una realidad parcialmente realizable en la historia humana. En este sentido constituye un rechazo al conformismo de que *esto es un valle de lágrimas* y que la liberación vendrá en un *más allá*.

C) Que la liberación no puede ser posible sin una toma de conciencia real de la situación política y económica que se vive desde Latinoamérica. Resulta necesario por ello una reflexión y autocrítica constantes respecto al papel social que cumple cada persona en la sociedad.

D) Que la situación de pobreza que sufre Latinoamérica contradice lisa y llanamente el propósito histórico de Dios, siendo la pobreza misma un pecado social. La preocupación de Dios por la pobreza es expresada por medio de los libros de la tradición mosaica, los libros sapienciales, los libros proféticos, las cartas de los apóstoles y el mismo mensaje y ministerio de Jesús.

E) Que no sólo hay pecadores sino también víctimas del pecado de modo que hay que distinguir oprimidos de opresores. Es necesario desenmascarar aquellas doctrinas que se dicen cristianas pero que legitiman algún tipo de opresión. Berryman comenta este punto al insistir en que *los teólogos de la liberación han criticado las ideologías que justifican esa desigualdad [económica y política], incluyendo su uso de símbolos religiosos. Las dictaduras militares han practicado a menudo la tortura para defender lo que gustan llamar civilización 'cristiana' occidental*²². La verdadera acción cristiana por el contrario, debe estar comprometida con la eliminación total de la pobreza, la explotación y la falta de equidad y justicia.

²⁰ Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Introducción.

²¹ Citado por Berryman, Phillip. *Op. Cit.*; Codina, Víctor. *Op. Cit.*

²² Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Introducción.

F) Que el Dios bíblico actúa en la historia y por medio de hombres, descartando así cualquier visión subjetivista, individualista, egoísta, espiritualista y reductivista de Dios, error en el que cae la teología moderna según algunos teólogos de la liberación.

G) Que lo que primeramente hay que procurar es que toda persona goce de condiciones de vida dignas, libre de todo tipo de opresión social, recién después advendrá la prédica del evangelio propiamente doctrinaria.

H) Que el cristiano debe ser un *hombre nuevo* capaz de comprometerse activamente en revertir la situación política y económica en contraste con el compromiso capitalista por la especulación y el lucro. La Teología de la Liberación también denuncia el lavado de conciencia de muchos corruptos a través de dádivas y donaciones.

I) Codina agrega además que *la Teología de la Liberación no se limita al asistencialismo o a la beneficencia del pobre como tampoco desea incurrir en el paternalismo; sino que apunta a lograr una transformación estructural que permita revertir la situación social, política y económica. Poniendo un ejemplo clásico, no basta dar un pez al hambriento, ni tampoco enseñarle a pescar: hay que recuperar el río para los pescadores*²³.

La lista podría continuar pero de alguna manera estos siete puntos resumen el espíritu de la Teología de la Liberación y compromiso cristiano para el cambio de cualquier sistema social injusto donde quiera que se manifieste.

¿QUE DIFERENCIA LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN DE OTRO TIPO DE TEOLOGÍA?

Desde su carta de nacimiento, vemos que la Teología de la Liberación no ha nacido ni en Europa, ni en Estados Unidos sino en el sector periférico de mayor tradición cristiana. Como bien dice Codina: *este origen de la Teología de la Liberación en América Latina no es casual: una reflexión sobre la fe a partir de las inquietudes de los sectores populares que sufren injusticia, difícilmente podía haber nacido desde los países ricos del mundo. En los países ricos las preocupaciones son otras: la secularización, la abundancia que produce materialismo y ateísmo, la pérdida del sentido de la vida y el miedo a la guerra. En el tercer Mundo las inquietudes son cómo sobrevivir, cómo sacudir a la injusticia, cómo salir de esta situación de hambre y miseria en las que las mayorías viven, cómo liberarnos. Pero en otros países del Tercer Mundo, de mayoría no cristiana (Asia, Africa) tampoco podía brotar una reflexión cristiana de este tipo. En América Latina, en cambio, se juntan las dos condiciones para poder desarrollar la Teología de la Liberación: es una mayoría cristiana y empobrecida. De aquí ha surgido la Teología de la Liberación*²⁴. De modo que no sucedió mucho tiempo para que aquello que hasta el momento había sido considerado una teología de carácter universal comenzase a verse como una teología noratlántica, es decir una teología de

²³ Codina, Víctor. *Op. Cit.* Capítulo V.

²⁴ Codina, Víctor. *Op. Cit.* Capítulo III.

Estados Unidos y Europa pero no del resto del mundo, en fin, una teología del mundo rico que no sólo trataba asuntos diferentes sino que su método era radicalmente diferente. Capítulos más adelante, Codina agrega que *concretamente las teologías contemporáneas se hacen en el llamado Primer Mundo (Europa, América del Norte y sectores dominantes de América Latina), reflexionan desde el mundo opulento de los países del Norte, mientras que la Teología de la Liberación reflexiona desde los pobres, desde los países del Sur*²⁵.

DIÁLOGO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN CON DIVERSIDAD DE POSTURAS CIENTÍFICAS Y FILOSÓFICAS

La Teología de la Liberación, a diferencia de otras manifestaciones teológicas más conservadoras, entabla un diálogo fluido de ida y vuelta tanto con aquellas teorías científicas de la época como con algunas posturas filosóficas. Es decir, para poder entender la situación y las causas de la opresión se debió recurrir a diversos análisis de la situación. Para ello la Teología de la Liberación *se hizo mano* de las teorías de dependencia, las investigaciones sociológicas de la época, los métodos de la antropología cultural y la psicología social y sobre todo de la teoría sociológica marxista, donde se prestó crucial importancia a la crítica que Karl Marx hace del papel de la religión en la sociedad, la cual fue desarrollada en la Primera Parte. Esta utilización del marxismo como instrumento de análisis de la realidad le ha ocasionado durísimas críticas por parte de los sectores tanto eclesiásticos como seculares, a lo que los mismos teólogos de la liberación responden que la utilización del análisis y de perspectivas marxistas no implica la aceptación de las interpretaciones materialistas y ateas del marxismo. Estas críticas serán desarrolladas con detenimiento en la Tercera Parte.

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN NO PUEDE ENTENDERSE COMO UN PARTIDO POLÍTICO

El hecho de que la Teología de la Liberación se aboque a una acción social comprometida no significa que funcione orgánicamente como un partido político o un movimiento centralizado, es decir, no hay candidato, ni plataforma, ni programa político, no es esta de la manera como funciona. Aún así, pone el acento en una práctica liberadora a favor de un proyecto social transformador y superador de cualquier condición de opresión como la pobreza y la falta de seguridad. En esta misma línea, el Concilio Vaticano II establecía que la Iglesia *en ninguna forma debe confundirse con la comunidad política, ni ser ligada a ningún sistema particular*²⁶. No obstante, en la reunión de Puebla se trazó una distinción entre dos significados posibles que podía tener la palabra *política*: en sentido amplio *política* no es más que la búsqueda del bien común y por lo tanto la Iglesia no puede estar al margen de esto.

²⁵ Codina, Víctor. *Op. Cit.* Capítulo VI.

²⁶ Citado por Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo VIII.

Pero por otro lado la Iglesia no puede estar involucrada en la *política* en sentido estricto, es decir en lo que compete a una propuesta política particular. En este último sentido la política partidaria es responsabilidad de los laicos puesto que los pastores *deben estar interesados en la unidad* y por lo tanto no deben involucrarse en propuestas políticas partidistas. El contraejemplo más importante de este lineamiento general fue el caso del sacerdote Ernesto Cardenal quien tomó el cargo de Ministro de Cultura del gobierno sandinista. No obstante, los teólogos de la liberación como norma no se han establecido relaciones tan declaradas al menos con algún movimiento en particular, aunque sí han dialogado con ciertos movimientos de izquierda. Lo que sí puede establecerse con toda claridad es el rechazo de los teólogos de la liberación de los planes económicos operados en Latinoamérica durante las décadas de 1960 y 1970 puesto que no han mejorado la situación de exclusión y opresión, sino más bien la han empeorado creando conflictos estructurales más hondos: el desempleo, la marginación, la discriminación y otros males que aquejan a los más desfavorecidos. Es por ello que la Teología de la Liberación rechazó a lo largo de su historia cualquier tipo de propuesta de corte neoconservador aunque proclamase ser una expresión cristiana y humanitaria ante los problemas sociales. Como consecuencia de esto este movimiento teológico busca una alternativa política en sentido amplio que posibilite un esquema económico capaz de planificar e incluir al grueso más desfavorecido de la población, aunque en lo posible sin hacer referencia aun partido específico ni tampoco constituyéndose a sí mismo el movimiento como un partido político. Naturalmente, las elecciones mostraron que la mayor parte de las personas involucradas en grupos base de la Teología de la Liberación habían elegido partidos de oposición aunque no con un voto partidario unánime. Codina menciona al respecto que *algunos desearían poder deducir de la fe modelos concretos de actuación social, económica y política. La Teología de la Liberación es muy clara a este respecto: de la fe no se puede deducir un proyecto político concreto, 'un partido cristiano', que fuera obligatorio para todos. Esta concreción se debe hablar en diálogo con las ciencias sociales y políticas, en diálogo con otros hombres de buena voluntad, en diálogo con los humanismos y utopías sociales existentes. Esto no significa que la fe no aporte nada, o que cualquier opción sea legítima para un cristiano. La fe nos ofrece un amplio marco de referencias, un modelo general de sociedad: no desarrollista ni consumista, ni donde los bienes de la tierra sean propiedad exclusiva de unos pocos; una sociedad, en cambio, en la que los pobres sean los primeros en ser entendidos, una sociedad fraterna, libre, justa, en la que el hombre no esté al servicio del capital sino al revés, una sociedad lo más participativa posible, donde haya lugar para la religión, la fiesta y el descanso, se respeten las minorías, se eviten fanatismos y violencias, donde el orden no sea a costa de la justicia, ni la justicia a costa de la libertad*²⁷. La descripción de Codina es bastante optimista, pero en líneas generales puede decirse que éste es el objetivo –no cumplido a veces– de la Teología de la Liberación.

²⁷ Codina, Víctor. *Op. Cit.* Capítulo V.

BREVE RESEÑA HISTÓRICA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

A partir de aquí, de modo similar a como hemos hecho con el socialismo en la Primera Parte, haremos una breve reseña histórica destacando algunos puntos importantes en la formación de esta Teología de la Liberación. No pretendemos con ello tampoco hacer una historia o genealogía exhaustiva de esta teología sino tan sólo ambientarnos en el contexto histórico en el que se fueron dando los acontecimientos que le dieron origen.

PREHISTORIA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN (1492-1900)

*En el centro de cualquier ciudad o pueblo de América Latina hay una plaza. En uno de sus lados está la catedral, la iglesia o la capilla, y en el otro el palacio presidencial, el municipal u otro edificio oficial. La encamación arquitectónica de los poderes religioso y civil los pone frente a frente en el centro del poblado*²⁸. Desde siempre la Iglesia Católica Apostólica Romana estuvo involucrada con la política imperante. El modelo social durante gran parte de la Edad Antigua y prácticamente toda la Edad Media fue el de los dos poderes: por un lado el poder eclesiástico o espiritual y por otro lado el poder temporal o terrenal. La sociedad toda era gobernada por esta especie de poder dividido entre lo civil y lo eclesiástico²⁹. La Iglesia estaba respaldada por la espada que le proporcionaba la autoridad civil, mientras que la autoridad civil estaba respaldada por la bendición papal que le confería una autoridad que venía de una orden sobrenatural. De cualquier manera, las relaciones no siempre fueron armoniosas como lo recuerdan los emperadores que han depuesto papas y los papas que han destronado emperadores. Justamente este fue el modelo social que llegó hasta América por mano de los españoles y portugueses. En tiempos de la conquista, el papel de la evangelización venía junto con el de la opresión social, es decir, la Biblia venía acompañada de la espada. Sólo existieron unas pocas excepciones al respecto, como fue el caso del sacerdote dominico Bartolomé de las Casas, quien dedicó su vida a la causa de los oprimidos aunque de un modo algo paternalista. De las Casas insistía en que la conquista debía venir por el lado del Evangelio y no con la opresión de la fuerza de las armas. Más adelante su causa sería seguida por un puñado de obispos que se opusieron a la feroz opresión de los conquistadores sedientos de oro. Estos obispos y teólogos son considerados por los teólogos de la liberación como precursores de su movimiento. El documento de Puebla dice de ellos: *Intrépidos luchadores por la justicia, evangelizadores de la paz, como Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle,*

²⁸ Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo I.

²⁹ Es ilustrativa la imagen de la portada del *Leviatán* de Thomas Hobbes, donde encontramos a la izquierda todos los símbolos de este poder temporal y a la derecha los del poder espiritual. En la parte superior podemos ver al Leviatán como un gigante formado de muchos hombres el cual detenta la espada y el báculo papal simbolizando la conjunción en el Estado del poder civil y el eclesiástico. Cf. Anexo C.

*Julián Garcés, José de Anchieta, Manuel Nóbrega y tantos otros que defendieron a los indios ante conquistadores y encomenderos, incluso hasta la muerte como el obispo Antonio Valdivieso, demuestran con la evidencia de los hechos cómo la iglesia promueve la dignidad y libertad del hombre latinoamericano*³⁰. En tiempos de la independencia, la toma de posición dentro del seno de la Iglesia Católica también estuvo dividida, encontramos quienes se encontraban a favor de la corona española y quienes apoyaron e incluso lideraron la gesta de la patria como en el caso de la independencia mexicana de mano de los sacerdotes Miguel Hidalgo y Costilla y José María Morelos y Pavón.

LA GESTACIÓN DE UNA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN (1900-1962)

Las misiones protestantes si bien son de larga data en Estados Unidos por ejemplo, en Latinoamérica son relativamente recientes. Como advierte Berryman, *con frecuencia los gobiernos liberales consideraron a los protestantes como representantes del 'modernismo' y como una fuerza útil para contrarrestar el 'atrasado' catolicismo. Los misioneros evangélicos a menudo llevaron consigo una amalgama de fundamentalismo y patrones culturales norteamericanos [como es el caso de] sus himnos adaptados al español [de modo que] mientras que aquellos [otros protestantes] con tendencias más liberales llevaron, el 'Evangelio social' con ideas norteamericanas (como la democracia electoral). A pesar del impresionante aumento de su porcentaje, los protestantes siguieron siendo una minoría, y la mayoría de los latinoamericanos continúan considerándose católicos*³¹. No obstante, el catolicismo comenzó a tener más peso real recién hacia mediados del siglo XX fundamentalmente gracias al movimiento de Acción Católica. En 1955 se celebró en Río de Janeiro la primera reunión del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) donde se comenzaba a replantear el papel que cumplía la Iglesia en la sociedad. Hacia 1957 comenzó a formarse en Brasil un movimiento de comunidades base: Paulo Freire comenzó una labor con los sectores más pobres del nordeste de Brasil desarrollando un método de alfabetización y concientización de la población. En los años siguientes, la problemática en torno a la función de la Iglesia adquirió un impulso más grande aún debido a importantes acontecimientos que se sucedían en el orden mundial como el derrocamiento del dictador Fulgencio Batista en la Revolución Cubana de 1959, la cual fue liderada por Fidel Castro. Muchos de aquellos que se sentían parte de la Iglesia Católica comenzaron a cuestionarse cómo puede ser que los católicos como tales no desempeñasen ningún papel relevante en el suceso, sino por el contrario, puesto que algunos obispos y sacerdotes dejaron vacantes sus parroquias abandonando definitivamente el país tras la revolución. El impacto del modelo cubano fue de tal magnitud que funcionó como inspiración de muchos grupos campesinos de Venezuela, Perú y Guatemala, los cuales se volcaron a la guerrilla. Los respectivos gobiernos

³⁰ Codina, Víctor. *Op. Cit.* Capítulo XIV.

³¹ Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo I.

respondieron a con una contraofensiva policial. A los grupos armados campesinos en muchos lugares se les sumó el apoyo de profesionales y estudiantes universitarios disconformes con la situación social. Muchos de los integrantes de Acción Católica se fueron comprometiendo cada vez más con estas cuestiones sociales a la vez que comenzaron a utilizar herramientas de análisis marxistas. En este contexto el misionero presbiteriano Richard Shaull planteó la cuestión de un posible significado teológico de la revolución. La respuesta fue un aluvión de controversias tanto dentro de los ámbitos protestantes como católicos. Comenzaron a plantearse así nuevas preguntas: *¿Quiere Dios esta situación de miseria? ¿Qué tiene que ver la fe con la historia? ¿Cuál es el plan de Dios sobre la humanidad? ¿Qué significa, aquí y ahora, creer en Dios? ¿Cuál es el auténtico Dios de la Biblia? ¿Quién es Jesús y a qué vino? ¿Cuál es el sentido de la cruz y de la resurrección para nuestra vida? ¿Qué papel tiene la iglesia en una situación de injusticia? ¿Qué es orar desde la injusticia? ¿Qué son los sacramentos? ¿La salvación es sólo después de esta vida? ¿La gracia de Dios es algo meramente espiritual e individual? ¿Triunfará algún día la justicia?*³². Estas preguntas terminarán construyendo la materia prima sobre la que reflexionará la Teología de la Liberación de modo que puede decirse con González que *son las inquietudes del pueblo, pobre y cristiano, las que determinan esta teología*³³.

EL NACIMIENTO DE UNA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN (1962-1968)

El Concilio Vaticano II que tuvo lugar entre Octubre de 1962 y Diciembre de 1965 supuso un nuevo salto en la historia de la Iglesia pues se pone de manifiesto el papel social que debe tener la Iglesia. Dentro de los temas tratados en el concilio estuvieron el culto litúrgico, el la educación de los sacerdotes y sobre todo el papel de los laicos en la Iglesia. El acento sobre la preocupación por los sectores oprimidos se expresa ya desde sus palabras inaugurales: se declaraba que la Iglesia compartía *la alegría y la esperanza, el dolor y la angustia de la humanidad contemporánea, particularmente las de los pobres y afligidos*. Los grupos católicos más conservadores comenzaron a temer que las reformas hubiesen sido demasiado radicales. El arzobispo francés Marcel Lefebvre llegó a decir que las reformas del Concilio *nacen de la herejía y terminan en ella*. Más allá de estas oposiciones conservadoras, el sector radicalizado de la Iglesia comenzó a tomar cursos de acción, tal es así que hacia 1965 el teólogo Camilo Torres ya formaba parte de la guerrilla colombiana, tiempo después moriría en combate. Aún así, debe aclararse que sólo una pequeña parte de los partidarios de una revolución social se unieron a movimientos guerrilleros si bien la decisión de éstos hacía tomar coraje a muchos otros. Como dice Berryman: *la congruencia de Torres al pasar de la palabra a la acción hizo de él una especie de ídolo en un instante. Anticipó intuitivamente mucho de lo que iba a ser la Teología de la Liberación. Había que quitar el poder a los*

³² Codina, Víctor. *Op. Cit.* Capítulo III.

³³ Codina, Víctor. *Op. Cit.* Capítulo III.

*privilegiados y dárselo a las mayorías pobres: ésa era la esencia de la revolución. Podría ser pacífica si las élites privilegiadas no oponían resistencia violenta. En un lenguaje que tenía ecos de los Evangelios, Torres decía que la revolución era la forma de lograr un gobierno que dé de comer al hambriento, que vista al desnudo, que enseñe al que no sabe, que cumpla con las obras de caridad, de amor al prójimo no sólo en forma ocasional y transitoria, no sólo para unos pocos, sino para la mayoría de nuestros prójimos. Los cristianos tenían que comprometerse con la revolución, ya que era el único medio efectivo de ‘hacer realidad el amor a todos’³⁴. En 1967 el Papa Paulo VI publicaba una encíclica titulada *Populorum progressio* en donde se criticaba sutilmente el orden económico internacional existente si bien establecía ciertos reparos con respecto a la revolución. Allí el Papa escribía: *Sabemos [...] que un levantamiento revolucionario –salvo donde hay una manifiesta tiranía desde hace tiempo, lo cual causaría un enorme daño a los derechos personales fundamentales y un perjuicio peligroso al bienestar común de la nación– produce nuevas injusticias, desequilibra más elementos y acarrea nuevos desastres*³⁵. El Wall Street Journal calificó la encíclica de *marxismo recalentado*. Poco tiempo después un grupo de obispos Latinoamericanos potenciaba las declaraciones paulinas haciendo una valoración positiva la revolución, citando incluso a uno de los obispos que había hablado durante el Concilio Vaticano II sosteniendo que *el auténtico socialismo es el cristianismo vivido plenamente, en igualdad básica y con una adecuada distribución de los bienes*³⁶. No transcurrió mucho tiempo para que grupos más o menos organizados de sacerdotes de Colombia, Perú, México y Argentina hiciesen declaraciones del mismo tono con diferentes colores locales. En nuestro país este grupo de sacerdotes formaron un movimiento llamado *Obispos del Tercer Mundo*. La problemática que había estado más o menos circunscripta a un grupo estalló en multitudes de discusiones entre los grupos eclesialísticos y seculares. Se planteaban cuestiones como si la Iglesia debería vender sus propiedades o no, si debería haber un proceso de secularización de los sacerdotes a fin de evitar esa distancia que muchas veces la investidura ocasionaba, se volvió a plantear y replantear el papel de los cristianos ante la situación de los oprimidos, etc. Concomitantemente, a nivel mundial se estaban produciendo un conjunto de fenómenos sociales que marcarían una época: la muerte de Ernesto ‘Che’ Guevara en 1967 mientras intentaba exportar la experiencia cubana al corazón de Bolivia, que aunque fracasó en sus propósitos se convirtió en un mito viviente para los jóvenes; la revuelta estudiantil que ocupó algunas universidades en 1968 en Estados Unidos; la matanza de cerca de cuatrocientos manifestantes mexicanos Plaza de Tlatelolco a manos de la policía; la revuelta estudiantil del Mayo Francés a la que de adhirieron en huelga general los sindicatos obreros franceses provocando duros enfrentamientos con la policía; la invasión soviética a Checoslovaquia conocida como la Primavera de Praga; la revolución peruana de Velasco Alvarado en 1968,*

³⁴ Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo I.

³⁵ Citado por Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo I.

³⁶ Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo I.

etc. El mundo estaba viviendo un clima de conmoción en el orden social comparable quizá con la Revolución Francesa. En este contexto convulsionado encontramos la segunda reunión plenaria del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) celebrada en Medellín en 1968. Éste sería el hito definitivo que conduciría a la Teología de la Liberación propiamente dicha marcando un antes y un después tanto dentro como fuera del seno de la Iglesia Católica. Codina llega a decir que *Medellín fue como un gran Pentecostés para la iglesia latinoamericana, un despertar de energías y de perspectivas. Sus tres opciones fundamentales fueron por los pobres, por la liberación integral y por las comunidades de base*³⁷.

LOS PRIMEROS PASOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN (1968-1970)

Según comenta Berryman acerca de la reunión del Consejo Episcopal Latinoamericano, *en frases resonantes los obispos pedían a los cristianos que se comprometieran con la transformación de la sociedad. Denunciaban la ‘violencia institucionalizada’ y se referían a ella como a una ‘situación de pecado’ (por lo tanto extendiendo la noción tradicional de pecado centrada en transgresiones personales a una ley divina); pedían ‘cambios rápidos, vigorosos, urgentes y profundamente renovadores’; describían la educación como un proceso que permitiría al pueblo ‘convertirse en actor de su ‘propio progreso’’. En cierto momento los obispos compararon tres tipos de categorías mentales. Los ‘revolucionarios’ eran descritos más favorablemente que los ‘tradicionalistas’ o ‘desarrollistas’ (a quienes se consideraba tecnócratas). A los revolucionarios se les definió como los que buscaban un cambio radical y creían que el pueblo debía marcar su rumbo –no como los que empleaban la violencia–*³⁸. En este contexto se empezó a utilizar la noción de *liberación* como consecuencia de que el teólogo Gustavo Gutiérrez bosquejase un tiempo antes de la reunión una *Teología de la Liberación*. Esta parece ser una de las primeras ocasiones en donde se utilizó la expresión. Hacia 1971 Gustavo Gutiérrez ofrecería una primera exposición sistemática de esta concepción en la obra del mismo nombre: *Teología de la Liberación*, a la que seguiría *Historia, Política y Salvación de Una Teología de Liberación* en 1973. Hugo Assmann también realizó publicaciones al respecto donde se hacía referencia a una nueva forma de hacer teología. El argentino Enrique Dussel apuntó tanto categorías filosóficas para poder entender la situación social como también un nuevo método historiográfico para estudiar la historia de la Iglesia en Latinoamérica. En base a este nuevo método coordinó y dirigió un colosal proyecto de hacer una historia de la Iglesia en Latinoamérica que constase de trece volúmenes. A la Teología de la Liberación se le sumaba una Filosofía de la Liberación gracias a la colosal obra de Dussel³⁹.

³⁷ Codina, Víctor. *Op. Cit.* Capítulo IV.

³⁸ Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo I.

³⁹ Véase en la Bibliografía algunas de las obras de Dussel que muestran estas nuevas perspectivas.

MADURACIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN (1970-1980)

Con la asunción de Salvador Allende a la presidencia de Chile en 1970 se inaugura una nueva etapa en la historia de la Teología de la Liberación. La coalición izquierdista Unidad Popular que lideraba Allende ganó las elecciones nacionales e intentó llevar a cabo aquellas reformas sociales que se pregonaban desde los sectores más radicalizados del socialismo. Los teólogos de la liberación vieron con buenos ojos estos sucesos pensando que podría tratarse de un comienzo esperanzador de un cambio real en la cuestión social, por ello no sólo apoyaron la racionalidad propugnada por el socialismo sino que instaron a los cristianos a comprometerse con los cambios sociales y desenmascarar toda manipulación de la cristiandad que permita legitimar y justificar la *ferocidad del capitalismo*. Sin embargo, como expresa Codina, *se comienzan a presagiar momentos duros para América Latina, el informe militar Rockefeller de 1969 afirma que la única institución seria, capaz de dar consistencia a América Latina es la militar: desde entonces en Panamá va a funcionar la Escuela Militar que formará durante 25 años a los futuros gobiernos militares de toda América Latina*⁴⁰. En un instante el panorama esperanzador parecía derrumbarse. Cuando parecía ir todo viento en popa para el movimiento revolucionario irrumpe en el poder la contrarrevolución militar. Las fuerzas armadas comandadas por Hugo Bánzer toman Bolivia en 1971. Allende es derrocado del gobierno de Chile en septiembre de 1973 por el general Augusto Pinochet Ugarte. Allende se suicida durante la toma de las fuerzas armadas al palacio presidencial de la Moneda. El presidente de Uruguay cede el poder ejecutivo a las fuerzas armadas en 1973. Los gobiernos militares comienzan a combatir ferozmente todo intento revolucionario en Perú a partir de 1975 y en Ecuador a partir de 1976. Las fuerzas armadas toman el gobierno en Argentina en 1976 y la junta militar encabezada por Jorge Rafael Vidala combate con mano dura cualquier posible foco revolucionario. En Paraguay se agudiza la violencia y la persecución ideológica al igual que en la mayor parte de Centroamérica. Únicamente en México, Colombia, Venezuela y Costa Rica no se instauraron golpes militares aunque sí hubo duras represiones policiales. Algunos teólogos de la liberación como así también casi la totalidad de los líderes políticos socialistas debieron huir del país para conservar su vida. Advinieron las censuras y la Iglesia intentó ser silenciada. En la mayoría de los casos la censura cobró éxito mientras que en otros sólo avivó el fuego, este último caso es el de un grupo de obispos de Brasil, quienes escribieron una enardecedora crítica contra gobierno represor titulado *He oído el clamor de mi pueblo*. Se prohibió en los diarios brasileños mencionar una serie de nombres entre los que se encontraba el arzobispo y teólogo de la liberación Helder Câmara. Berryman refiere que *en toda Latinoamérica, entre 1964 y 1978, 41 sacerdotes fueron asesinados (6 como guerrilleros) y 11 'desaparecieron'*. Además, unos 485 fueron arrestados, 46 torturados y 253 expulsados de sus países⁴¹. En Argentina el obispo Enrique Angelelli fue asesinado

⁴⁰ Codina, Víctor. *Op. Cit.* Capítulo IV.

⁴¹ Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo VI.

mediante un complot que intentaba hacer pasar la muerte como un accidente automovilístico. El sector más conservador de la Iglesia muchas veces tomó partido con las facciones católicas del Ejército, la Armada y la Fuerza Aérea mientras que el otro sector optó por los grupos revolucionarios. Ante este panorama adverso, la Revolución Nicaragüense de 1978-1979 llevada a cabo por el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) que puso fin a la dictadura de la familia Somoza trajo una bocanada de aire a los sectores partidarios del socialismo en Latinoamérica.

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN LA ACTUALIDAD (1980-2006)

La victoria de Ronald Reagan en las elecciones de Estados Unidos de 1980 supuso un duro golpe tanto para los intereses de los grupos revolucionarios latinoamericanos como para la Teología de la Liberación. Regan mismo comenzó a considerar a las comunidades base y a la Teología de la Liberación como contrarios a los intereses de los Estados Unidos. Según refiere Berryman, *un documento de 1980 planeando una nueva política en América Latina, escrito por el Comité de Santa Fe, cuyos miembros formaban parte del círculo de Reagan, indicaba que la 'política de Estados Unidos deberá empezar a contar con la Teología de la Liberación como es utilizada en América Latina por el clero de 'Teología de la Liberación'*⁴². Desde el gobierno de Estados Unidos se pone en marcha un plan de seguridad nacional ante el avance de los sectores más radicales y se intenta promover una política exterior marcada por un fuerte acento neoliberal y anticomunista. Según refiere Codina, *el año 81 se crea en USA el Instituto para la religión y la Democracia, cuya misión es favorecer y enviar sectas a toda América Latina, para frenar los avances de la Teología de la Liberación*⁴³. Según el obispo ortodoxo ucraniano Alejo Pelypenko⁴⁴, la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas también financiaba una multitud de grupos dentro del seno de la Iglesia aunque con objetivos distintos a las sectas financiadas por Estados Unidos. Pelypenko incluso denuncia una red de espionaje rusa en toda Latinoamérica, tanto en círculos gubernamentales como eclesiásticos. Como ejemplo de este último caso el ucraniano sostiene la existencia de espías en el palacio del arzobispo Católico de Río de Janeiro⁴⁵. El panorama que se vivía a nivel internacional comenzaba a agitarse también. Se desatan focos de rebelión en Guatemala que serán reprimidos por las fuerzas de seguridad guatemaltecas y estalla la guerra civil en El Salvador. El gobierno de Regan acusa al gobierno sandinista de Nicaragua de estar abasteciendo a los grupos guerrilleros de El Salvador, por lo cual levanta un bloqueo económico hacia el país sandinista a la vez que financia la Contra Nicaragüense: un grupo armado contrario al gobierno sandinista. Como respuesta defensiva en 1982 el gobierno sandinista de Nicaragua

⁴² Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Introducción.

⁴³ Codina, Victor. *Op. Cit.* Capítulo IV.

⁴⁴ Pelypenko, Alejo. *Infiltración comunista en las Iglesias Cristianas de América*. S/e. Buenos Aires. 1961. Capítulo III y VI.

⁴⁵ Pelypenko, Alejo. *Op. Cit.* Capítulo III. § 6.

firma un pacto con la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas radicalizando así la violencia interna. La Agencia Central de Inteligencia (CIA) de Estados Unidos comienza a planear un complot desde posiciones estratégicas en Costa Rica y Honduras. En 1982 Bolivia cae en la mayor crisis económica y social de toda su historia luego de volver a la democracia. Ese mismo año Argentina entra en guerra con el Reino Unido por la soberanía de las Islas Malvinas. Estados Unidos contrariamente a lo que suponía el gobierno militar argentino, brinda su apoyo al Reino Unido. La guerra culmina con la derrota argentina y en 1983 vuelve la democracia en Argentina. Las tensiones parecen atenuarse a medida que avanza la década de 1980. Uruguay y Brasil vuelven a la democracia en estos años. En Chile el gobierno de Pinochet continúa en el poder hasta bien entrado 1989. Las mejoras sociales que supone la vuelta de la democracia en la mayoría de los países de Latinoamérica no supone una mejora económica acompañada de una redistribución de la riqueza. La economía latinoamericana enfrenta serias dificultades a lo que se suma la colosal deuda externa de casi la totalidad de sus países. La Teología de la Liberación, en contra de lo que pareciese, no es ajena a esta situación. Como sostiene Codina, *pocos han prestado atención al hecho de que de los mil doscientos delegados a una conferencia sobre la deuda realizada en La Habana en agosto de 1985, más de un centenar eran sacerdotes católicos. En su discurso de clausura, el primer ministro Fidel Castro leyó a la conferencia una carta del cardenal Paulo Evaristo Arns de São Paulo, Brasil, en la que afirmaba que la deuda no debía pagarse a costa de los pobres. Los delegados, puestos de pie, le dedicaron una prolongada ovación*⁴⁶. A estas crisis que enfrenta Latinoamérica se suma hacia finales de la década de 1980 y principios de la de 1990 un proceso de privatización de las empresas estatales y muchos países latinoamericanos optan por la devaluación. La tensión que suponía la Guerra Fría llega a su fin con la caída del Muro de Berlín en 1989 y la disolución oficial de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas en 1991. En este nuevo contexto mundial y latinoamericano, distinto al anterior por un lado pero similar por el otro, genera un replanteo del papel que debe cumplir la Teología de la Liberación. González señala que *muchos cristianos se preguntan por la vitalidad de este movimiento teológico, por su relevancia para la coyuntura histórica en la que vivimos, y por su capacidad para orientar la praxis cristiana en el porvenir. Mientras algunos proclamaron frívolamente que, con la caída del muro de Berlín, la Teología de la Liberación habría perdido su sentido, otros mantienen tenazmente su validez para un mundo en el que no sólo no han caído las escandalosas diferencias entre los ricos y los pobres, sino que más bien se han agudizado. No faltan tampoco los creyentes que, inquietos por encontrar una respuesta cristiana a las injusticias del presente orden mundial, de algún modo sospechan que el discurso clásico de la Teología de la Liberación ha dejado de resultar un instrumento adecuado para aclarar el juicio de la Palabra de Dios sobre el mundo presente*⁴⁷. No obstante, es cierto que hoy en día es difícil encontrar de aquellas comunidades base que

⁴⁶ Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Introducción.

⁴⁷ González, Antonio. *Op. Cit.* Pág. 1.

caracterizaron a la Teología de la Liberación en aquél entonces. Parece que tan sólo pueden encontrarse vestigios de la Teología de la Liberación en torno a parroquias que desarrollan una función social pretendidamente liberadora.

TERCERA PARTE

Como se ha anticipado, en esta Tercera Parte se analizarán las convergencias y divergencias que se pueden trazar en torno a la Teología de la Liberación y las diferentes rostrificaciones que ha sufrido el socialismo. Se desarrollarán también algunas críticas hacia la Teología de la Liberación, tanto desde sectores seculares como desde sectores eclesiásticos. No obstante, obviaremos las críticas estrictamente teológicas bajo excusa de no perder el foco central del trabajo. Luego de este pretendido dinamismo de puntos y contrapuntos concluiremos aquello que nos planteábamos en un principio, a saber, si en verdad la Teología de la Liberación puede considerarse como un rostro eclesiástico del socialismo.

CONVERGENCIA: PRIMACÍA DE LA PRAXIS SOBRE LA TEORÍA

Habíamos visto que la tarea de la filosofía para Marx ya no era la de *interpretar* el mundo, sino la de *transformarlo*. Así lo expresaba en las *Tesis sobre Feuerbach*: *Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de transformarlo*⁴⁸. Es justamente en este aspecto valorativo de la praxis sobre la teoría que encontramos una convergencia muy importante entre la Teología de la Liberación y esta manifestación del socialismo que supone el marxismo. En efecto, la primacía de la acción sobre la contemplación era uno de los puntos centrales que diferenciaba la Teología de la Liberación de otros tipos de manifestaciones teológicas. Consecuencia de esto es la cantidad de tiempo que cada uno de los teólogos dedicaban a trabajar con grupos oprimidos de la sociedad. En este sentido también decíamos que la Teología de la Liberación es una Teopraxis de la Liberación, puesto que la teorización no puede concebirse sin la acción comprometida. Incluso la misma cita que hemos hecho de Marx parece converger con la de Leonardo Boff al decir que *Cristo no vino a proponer criterios filosóficos, sino caminos de acción*⁴⁹. Realmente vale la pena volver a citar a Dussel, quien desde la Filosofía de la Liberación señalaba cáusticamente que *la liberación no es una acción fenoménica, intrasistémica; la liberación es la praxis que subvierte el orden fenomenológico y lo perfora hacia una trascendencia metafísica que es la crítica total a lo establecido, fijado, normalizado, cristalizado, muerto*⁵⁰. Dussel, al igual que Boff, Gutiérrez y tantos otros teólogos de la liberación insisten reiteradamente en esta noción de preeminencia del acto por sobre la contemplación y consideramos que en este punto marxismo y Teología de la Liberación no se distancian en absoluto uno del otro.

⁴⁸ Marx, Karl. *Tesis sobre Feuerbach*, en Canals, F. *Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea*. Herder. Barcelona. 1990. Tesis XI. Pág. 19-22.

⁴⁹ Boff, Leonardo. *Op. Cit.* Pág. s/n.

⁵⁰ Dussel, Enrique. *Op. Cit.* Pag. 67.

LA CRÍTICA A LA RELIGIÓN DEL MARXISMO Y LA PARADOJA: UNA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Esta praxis revolucionaria era impensable desde el seno de una religión y menos aún desde el seno del cristianismo para Marx. Esto se debe a que el alemán veía a la religión como abstraída y absorta en la pura contemplación e incapaz de abocarse a una práctica revolucionaria. Esto radicaba en que su *status* era la de ser un *compendio enciclopédico* de la ideología burguesa. En este contexto entendemos que Marx haya dicho que *la religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo. La superación de la religión como la dicha ilusoria del pueblo es la exigencia de su dicha real. Exigir sobreponerse a las ilusiones acerca de un estado de cosas vale tanto como exigir que se abandone un estado de cosas que necesita de ilusiones. La crítica de la religión es, por tanto, en germen, la crítica del valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad. [...] La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las sombrías y escuetas cadenas, sino para que se las sacuda y puedan brotar las flores vivas*⁵¹. En fin, la alienación producida por la religión se presenta como un engranaje – y uno de los más grandes– de la opresión humana que supone la explotación del hombre por el hombre. La paradoja justamente consiste en la Teología de la Liberación. Para los teólogos de la liberación justamente la teología vista desde los ojos de los oprimidos y ya no desde los ojos de los opresores es lo que constituye la fuerza liberadora de todo sistema de opresión. Se trata de una teología que en vez de sedar al hombre y hacerle ver con flores sus cadenas, intenta que vea esas cadenas, valore el precio de la libertad y las sacuda de una vez. Esta religión que pretende la Teología de la Liberación ya no es asimilable a la figura del opio que adormece los sentidos sumiendo al hombre en su letargo y falta de conciencia de su opresión, sino se yergue como la bocanada de aire que hace que el oprimido se alerte de su situación y rompa el yugo de sus cadenas.

UTILIZACIÓN DEL MARXISMO COMO HERRAMIENTA DE ANÁLISIS POR PARTE DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Como hemos visto en la Segunda Parte, la Teología de la Liberación *hace mano* de muchos de las herramientas de análisis marxistas como también de otras corrientes filosóficas, sociológicas, históricas, económicas, etc. ¿Pero qué relación efectiva puede trazarse entre este tipo particular de teología y el marxismo particularmente? Puede comenzarse por señalar, que aunque es notoria la referencia a la literatura marxista que hacen los teólogos de la liberación, debe afirmarse que la Teología de la Liberación es esencialmente teología y como tal tiene un fundamento bíblico. Codina sostiene esta idea al decir que *a estas preguntas podemos*

⁵¹ Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. S/e. S/l. S/f. Pág. S/n.

responder brevemente diciendo en primer lugar que la Teología de la Liberación no se basa en definitiva en las ciencias sociales, sino en la Palabra de Dios, ya que como toda teología, su función propia es reflexionar a la luz de la fe⁵². Esto quiere decir que el marco de referencia básico de la Teología de la Liberación no es marxista sino cristiano, aunque esta posibilidad quede entre paréntesis después de la cáustica crítica de Joseph Ratzinger que analizaremos más adelante. Aún así, los teólogos de la liberación sostienen que sólo han utilizado aportes del marxismo para entender mejor la realidad social pero el hecho de utilizar algunas herramientas del marxismo no convierte en marxista a su teología. Los teólogos de la liberación, al menos desde la teoría, niegan llamarse marxistas.

Una última aclaración tiene que ver con el tipo de utilización que han hecho los teólogos de la liberación de la teoría marxista. Podemos sostener al respecto que éstos hicieron una adaptación *sui generis* del marxismo sin llegar a integrarlo por completo coherentemente. Berryman comenta que *Leonardo Boff, por ejemplo, menciona a Antonio Gramsci y a Louis Althusser en la misma frase, aun cuando éstos están casi en polos opuestos en la cuestión de cuán 'humanista' o 'antihumanista' era Marx mismo. En realidad se puede concluir que los teólogos latinoamericanos, lejos de haber hecho una adaptación sistemática y coherente del marxismo, han hecho más bien un uso ecléctico de sus elementos, con poca atención para un sistema total coherente*⁵³.

UN EJEMPLO DE UTILIZACIÓN DEL MARXISMO COMO INSTRUMENTO DE ANÁLISIS POR PARTE DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Un ejemplo ilustrativo de esta utilización del marxismo hecha por algunos teólogos de la liberación es el caso del alemán radicado en Latinoamérica Franz Hinkelammert y el brasileño Hugo Assmann. En efecto, estos teólogos entienden al modelo social capitalista como una manifestación más de la idolatría, puesto que se idolatra de una manera tal a la riqueza que ésta termina prevaleciendo sobre el valor de la vida humana. Esta idea sin duda está inspirada en la epístola a los Colosenses en la cual Pablo los amonesta diciendo: *Hagan, pues, morir todo lo que hay de terrenal en ustedes: que nadie cometa inmoralidades sexuales, ni haga cosas impuras, ni siga sus pasiones y malos deseos, ni se deje llevar por la avaricia (que es una forma de idolatría) (Colosenses 3.5)*⁵⁴. Pero para realizar un análisis más agudo aún de esta concepción –cosa que Pablo no hace– estos teólogos han recurrido al concepto marxista de *fetichismo*. Hinkelammert particularmente utiliza el análisis que Marx hace del fetichismo en su obra *El capital*: en un principio los seres humanos producían objetos para su propia

⁵² Codina, Víctor. *Op. Cit.* Capítulo V.

⁵³ Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo XII.

⁵⁴ Hemos preferido utilizar en este caso la traducción *Dios Habla Hoy*. La traducción *Latinoamericana* del Consejo Episcopal Latinoamericano traduce: *Hagan morir lo que les queda de vida 'terrenal', es decir, inmoralidad, impurezas, pasión desordenada, malos deseos, y esa codicia con la que uno se hace esclavo de ídolos.*

subsistencia que disponían de un *valor de uso*. Más adelante comenzaron a producir bienes ya no por su valor de uso sino por su *valor de cambio*. A partir de aquí comenzaría esta *fetichización* de los objetos hasta el punto de prevalecer por sobre las personas mismas. Assmann por su parte sostiene que el fetichismo no es una simple figura literaria sino que es una categoría que permite entender mejor el fenómeno del capitalismo por el cual las cosas terminan teniendo el dominio de las personas tal como el ídolo tenía dominio en la antigüedad sobre la persona que lo idolatraba. El capitalismo, sostienen ambos teólogos, es intrínsecamente idólatra. De esta manera la revolución debe ser un dejar de lado la idolatría y volverse a Dios. Assmann por ejemplo, concluye que *así como no hay fe en el Dios de Vida sin dejar a un lado los ídolos que matan, tampoco hay revolución social sin dejar a un lado a los fetiches que legitiman y mantienen la opresión; esto es, no hay revolución sin 'fe' en la lucha por la vida y sin la organización de las esperanzas humanas*⁵⁵.

Más allá de la visión particular de Hinkelammert y Assmann, es una constante entre los teólogos de la liberación hacer una crítica al capitalismo bajo la categoría de idolatría. En la reunión de Puebla ya se había advertido incluso que las personas pueden quedar presas de la idolatría *cuando diviniza o absolutiza la riqueza, el poder, el Estado, el sexo, el placer, o cualquier cosa creada por Dios –inclusive su propio ser o la razón humana– Dios mismo es la fuente de la liberación radical de todas las formas de idolatría*⁵⁶. Además del ya citado pasaje de Colosenses, los obispos citan las palabras de Cristo al advertir *no podéis servir a Dios y a las riquezas* o como traduce la versión Latinoamericana del Consejo Episcopal Latinoamericano: *Ustedes no pueden servir al mismo tiempo a Dios y al dios dinero* (Lucas 16.13). El ansia de poder ya sea a nivel político o mediante el control de algún sistema de producción es una manifestación de idolatría según estos teólogos. Incluso algunos trazan el paralelo entre el dinero y el ídolo antiguo Moloc, el cual demandaba sacrificios de seres humanos al igual que el capitalismo demanda las vidas de los más desfavorecidos⁵⁷.

CONVERGENCIA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN CON LA CONCEPCIÓN CLÁSICA DE SOCIALISMO

En cuanto a los marcos generales de un sistema político, los teólogos de la liberación han sostenido que esta liberación no podría surgir desde el seno del capitalismo. Es en este sentido que sostienen que un cambio radical sólo puede provenir del seno del socialismo, entendiendo por socialismo aquella noción clásica por la cual los medios de producción se encuentran en manos del Estado. Consecuentemente, por capitalismo entienden aquél sistema

⁵⁵ Citado por Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo IX.

⁵⁶ Citado por Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo X.

⁵⁷ Moloc prácticamente es el símbolo de la idolatría en el Antiguo Testamento, posiblemente haya sido una deidad asociada al sol. Fuentes extrabíblicas relatan que los seguidores de Moloc habían forjado una estatua de bronce de tamaño colosal a la cual se la recalentaba hasta ponerla al rojo vivo, una vez lograda la temperatura se arrojaban las víctimas del sacrificio a una cavidad ubicada en la boca del ídolo de modo que los gemidos provenientes del sacrificado parecían ser los gritos del dios mismo.

en que los medios de producción se encuentran en poder de individuos o grupos de individuos. Es decir, para la Teología de la Liberación la dicotomía sería exhaustiva y excluyente. Socialismo y capitalismo son polos opuestos. Ejemplos de esta concepción de las nociones de socialismo y capitalismo las podemos encontrar en un pequeño escrito de Boff titulado *Capitalismo y ecología se niegan frontalmente* en el que expone que el capitalismo no sólo es nocivo para la sociedad sino para el planeta mismo. Aunque quizá el ejemplo más paradigmático que liga a la Teología de la Liberación con el socialismo sea un ensayo de Juan Luis Segundo del año 1974 titulado *Capitalismo vs. Socialismo: enigma teológico*. Allí, de acuerdo a las nociones clásicas de socialismo y capitalismo el teólogo afirma: *Por 'socialismo' no quiero decir un proyecto social completo y a largo plazo: esto es, uno que esté dotado con una ideología o filosofía particular. Simplemente quiero decir un régimen político en el que la propiedad de los medios de producción es retirada de los individuos y entregada a instituciones mayores cuyo objetivo principal es el bien común. Por 'capitalismo' quiero decir un régimen político en el que la propiedad de los bienes de producción se deja abierta a la competencia económica. Algunos preguntarían aquí: ¿Por qué no explicar el modelo socialista más ampliamente? O ¿por qué no hablar sobre la posibilidad de un capitalismo moderado y renovado? Por una razón muy simple, respondería yo. No somos adivinos, ni somos capaces de controlar el mundo del futuro. La única opción real y posible abierta a nosotros está en nuestras naciones. En este momento lo único que podemos hacer es decidir si vamos a dar o no a los individuos o a los grupos privados el derecho de poseer los medios de producción que existen en nuestros países. Y a esa decisión es a la que llamo la opción entre capitalismo y socialismo*⁵⁸.

CRÍTICA ECONÓMICA A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Algunos críticos a la Teología de la Liberación como por ejemplo López Trujillo, James V. Schall y sobre todo Michael Novak no atacan a este tipo de teología desde un punto religioso doctrinal sino a través de los supuestos económicos que los teólogos de la liberación utilizan para entender la realidad. La cuestión esencial de esta comprensión de la realidad social tiene que ver con la explicación del desmesurado crecimiento económico de una parte del mundo en comparación con la enorme pobreza de la otra parte. Parafraseando a Weber⁵⁹ podríamos decir que *si alguien perteneciente a la civilización moderna europea se propone indagar alguna cuestión que concierna a la historia universal, es lógico e inevitable que trate de considerar el asunto de este modo: ¿qué serie de circunstancias ha determinado que sólo sea en la Europa septentrional y en América Anglosajona donde se ha dado un proceso económico sin precedentes que no se condice con el resto de los sectores del orbe? Tanto entre los autores de los siglos XVIII y XIX como entre los autores de los siglos XX y XXI se*

⁵⁸ Citado por Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo V.

⁵⁹ Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2003. Pág. 7.

ha formulado esta pregunta bajo las más diferentes formas y dando lugar a una multitud de tentativas de explicación⁶⁰. Las respuestas discurren en dos líneas. Algunos consideran que el crecimiento de América Anglosajona y Europa septentrional se debe a la explotación y saqueo ejercida sobre las regiones periféricas, especialmente Latinoamérica. Este curso de explicación se debe a un fenómeno muy particular en Latinoamérica que es la adopción del punto de vista de los vencidos. Tanto criollos como mestizos muy pronto y de manera creciente, sin advertirlo, comenzaron a hacer suya la visión de los indios: *los españoles, sin ningún derecho, vinieron y nos quitaron lo que nos pertenecía*. Esta explicación será criticada por gran parte de la izquierda europea como es el caso de Heller⁶¹. La autora sostiene que la izquierda latinoamericana apela recurrentemente a un discurso reducible a *la culpa de todo la tiene occidente* [desarrollado]. Este discurso muchas veces es utilizado por parte de la izquierda latinoamericana y la Teología de la Liberación dando origen al *mito del Tercer Mundo*, sostiene Heller. Tristemente, continúa Novrak, los teólogos y obispos de la liberación repiten el error de suponer que la riqueza de otros es el resultado de su propia pobreza. El teólogo de la liberación Boff por ejemplo, dice: *la categoría 'desarrollo' está tomada del área de la economía capitalista. El desarrollo capitalista (deberíamos decir el crecimiento) es profundamente desigual: crea acumulación apropiada por unos pocos a costa de la explotación y del perjuicio de las grandes mayorías. Ese crecimiento pretende ser lineal y siempre creciente*⁶². La otra línea explicativa defendida por estos críticos a la Teología de la Liberación sostiene que el defasaje entre América Anglosajona y América Latina se debe a un asunto de mentalidad innovadora que se ha dado como consecuencia de la libertad de una sociedad abierta. Heller en su explicación introduce las categorías de *dynamis* y *stock* para explicar este defasaje. La razón estribaría en que las poblaciones de América Anglosajona han adquirido esta *dynamis*, es decir, *la capacidad aprendida y cultivada para la constante adaptación* que no constituye más que una *racionalidad instrumental-calculadora* que es mucho más importante que el *stock* extraído en sí. Esta racionalidad de la que trata Heller, que es análoga a la categoría de *racionalidad* introducida por Weber y constituye una crítica al primer curso explicativo mencionado y por el cual *la culpa de todo la tendría occidente* desarrollado. Incluso Berryman, quien se balancea a favor de la Teología de la Liberación sostiene irónicamente que: *Hay un elemento de verdad en esta crítica. Uno tiene a veces la impresión de que los latinoamericanos creen que la prosperidad de Estados Unidos y Europa se basa principalmente en la explotación del Tercer Mundo, como si Estados Unidos hubiese desarrollado armas nucleares de los plátanos de Centroamérica o programas espaciales de la harina de pescado peruana. La prosperidad de los países capitalistas avanzados se debe principalmente a su propia innovación y a su siempre creciente productividad, desde el*

⁶⁰ Véase al respecto Lorenzatti, Joel J. *América Latina y América Anglosajona, una lectura de la problemática en base al Facundo de Sarmiento*, s/e, Rosario, 2005.

⁶¹ Heller, H. *Anatomía de la Izquierda Occidental*. S/e. S/l. S/f. Pág. s/n.

⁶² Boff, Leonardo, *Capitalismo y ecología se niegan frontalmente*, s/e, s/l, 2005. Pág. s/n.

*surgimiento de la revolución industrial a mediados del siglo XVIII*⁶³, etc. Esta es una de las frecuentes críticas que se le ha hecho tanto a los grupos socialistas latinoamericanos como a la Teología de la Liberación que creció al calor de estas ideas. Determinar cual de estas dos explicaciones se acerca a la realidad escapa a los intereses del presente trabajo, pero de cualquier manera resulta útil tener en cuenta este marco económico en el que se apoya la Teología de la Liberación para hacer una lectura de la realidad y las críticas que ha tenido desde los diversos sectores.

CONVERGENCIA: CONCIENCIA HISTÓRICA DE SER AGENTES DE CAMBIO

Habíamos señalado también en la Primera Parte que desde el marxismo se tenía esta conciencia histórica de ser agentes de cambio en tanto el proletariado constituía el sujeto histórico revolucionario que acabaría con la explotación del capitalismo. Esta conciencia se presenta como una autoconciencia de ser el sujeto histórico de un cambio social de tal magnitud que marcará un antes y un después en la historia hasta ahora conocida, historia que pasará a ser una prehistoria en comparación con la sociedad postrevolucionaria. De manera similar, los diferentes teólogos de la liberación también se consideran como sujetos históricos llamados a ser agentes de cambio. Las personas comprometidas con el cambio social que suponía la aceptación de la Teología de la Liberación generalmente tenían esta vivencia de ser seres humanos llamados a levantarse como agentes activos de cambio en la historia. Es esta autoconciencia otra de las convergencias que podemos encontrar entre el socialismo marxista y la Teología de la Liberación.

CONVERGENCIA: LA FIGURA DEL HOMBRE NUEVO

Naturalmente, esta conciencia de ser agentes de cambio trae aparejada la noción de un *hombre nuevo* o de un *nuevo hombre* que es protagonista de *lo que se viene*. En la concepción cristiana ya desde el Nuevo Testamento Pablo habla de una nueva actitud, de una nueva naturaleza y de un nuevo hombre en la figura del cristiano. Esta noción será reelaborada por la Teología de la Liberación como aquél cristiano activamente comprometido en revertir la situación de opresión que lo rodea. Desde la perspectiva marxista también encontramos esta figura del hombre nuevo o del nuevo hombre, especialmente en el discurso de Ernesto ‘Che’ Guevara, quien hablaba de aquél *hombre nuevo* fruto de la revolución y germen de la revolución. Esto hace que para muchos latinoamericanos ligados a la Teología de la Liberación la expresión de *hombre nuevo* tenga una carga semántica más impactante aún puesto que en general se tiene en alta estima la figura del *Che*, más aún cuando recuerdan fervorosamente las palabras de Guevara que rezan: *Cuando los cristianos se atrevan a dar testimonio revolucionario pleno, la revolución latinoamericana será invencible.*

⁶³ Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo XII.

DIVERGENCIAS ENTRE EL POBRE Y EL PROLETARIO

Cuando nos referimos a la figura del pobre que nos plantea la Teología de la Liberación no podemos evitar preguntarnos si se identifica con el proletario al que refiere el marxismo. Si bien tanto los pobres de los que hablan los teólogos de la liberación como los proletarios a los que hace referencia el marxismo son sectores oprimidos de la sociedad, no pueden identificarse si es que pretendemos mantener un estricto significado de los términos. Como advierte lúcidamente Berryman, *en el sentido marxista [...] 'proletariado' es un término técnico que designa a la clase de aquellos que tienen que vender su fuerza de trabajo a la clase capitalista. Estrictamente hablando, el proletariado, la clase trabajadora industrial, y por extensión el plantel permanente de mano de obra, es un segmento relativamente pequeño de la sociedad latinoamericana. La mayoría de los pobres son, o bien campesinos (y por tanto pequeños propietarios), o parte de la economía informal de la ciudad. Marx llamaba a estos últimos el 'lumpenproletariado'*⁶⁴. Es decir, en el contexto en que Marx escribe y en que piensa que devendrá la revolución encontramos un nivel de capitalismo muy desarrollado donde la gran parte de la sociedad se compone de obreros industriales. Este no es en absoluto el contexto latinoamericano donde el capitalismo nunca se ha desarrollado profundamente y donde el grueso de la población lo componen campesinos ligados a un sistema de producción cuasifeudal. Este es uno de los motivos por la cual en Latinoamérica se han planteado distintas rostrificaciones de aquél marxismo europeo, una de las cuales hemos desarrollado en la Primera Parte y volveremos a mencionar más adelante: se trata del rostro indoamericanista del socialismo planteado por Mariátegui.

DIVERGENCIA: UN ESTADÍO FINAL COMO UTOPIA

Otra divergencia que puede trazarse entre la Teología de la Liberación y el marxismo radica en que aquélla no considera que una futura sociedad justa sea un fin efectivamente realizable y alcanzable en un momento histórico como piensa el marxismo que pretende un estadio final de una sociedad sin clases. Al respecto es interesante la lectura que hace Berryman de citado fragmento de Segundo: *Nótese que Segundo no invoca los mitos de largo alcance del marxismo, como la llegada de la sociedad sin clases. (La preocupación central de Segundo en este ensayo no es definir su idea de socialismo, sino discutir sobre qué bases pueden comprometerse políticamente ellos mismos.) Es obvio que Segundo y otros teólogos de la liberación no sienten la obligación de explicar detalladamente qué tipo de sociedad imaginan. Quizás piensan que no es una función propia de teólogos el proporcionar un proyecto o plan. Creo que ven tal socialismo conteniendo tres características: 1) se cubrirán las necesidades básicas de la gente, 2) la misma gente común será agente activo en la*

⁶⁴ Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo II.

*construcción de una nueva sociedad y 3) lo que se cree no será copia del socialismo existente, sino una genuina creación latinoamericana*⁶⁵. En general los teólogos de la liberación tienden a pensar en este estadio final como una *utopía y un concepto límite que puede despertar las mejores energías humanas individuales y colectivas con las que lograr las aproximaciones más cercanas a esta utopía*⁶⁶; no obstante son concientes de que los sistemas sociales humanos son *frágiles y están siempre amenazadas por la corrupción y la regresión*⁶⁷. De alguna manera entre los teólogos de la liberación convive el humanismo de pensar un hombre que enarbolando la bandera de la lucha social concreta mejoras en la sociedad y por otro lado está el fatalismo de saber que jamás logrará plasmar esa utopía, justamente porque es una utopía. Es en este aspecto que la Teología de la Liberación se aparta del marxismo, puesto que éste sí sostenía la concreción efectiva de una sociedad sin clases. La garantía de esta sociedad sin clases para el marxismo era la misma necesidad de la histórica. Es por ello entre otros motivos el marxismo se autoproclamó socialismo *científico* en contraste con otro tipo de socialismo al que llamaron *utópico*. Cabe recordar que la rotulación de *socialismo utópico* no fue algo que Saint-Simon u Owen hubiesen aceptado sino que fue una denigración que los mismos autores marxistas hicieron de éste.

CONVERGENCIA: LA LUCHA EFECTIVA POR UNA MEJORA SOCIAL

Sea porque se considere un estadio final realizable como sostiene el marxismo o porque se luche por la obtención de mejoras concretas aún sabiendo que ese estadio final es una utopía, la convergencia entre marxistas y teólogos de la liberación se plasma en la práctica revolucionaria. El hecho más gráfico y paradigmático de esta convergencia es el derrocamiento de la dictadura de Somoza y el establecimiento de un gobierno revolucionario en Nicaragua en 1979. En efecto el movimiento sandinista se considera una forma de marxismo y aún establecen su filiación con el leninismo. El cargo ocupado por Ernesto Cardenal en el Ministerio de Cultura del gobierno sandinista muestra esta convergencia que se da en la práctica revolucionaria. Esto resultó toda una novedad tanto para los grupos eclesiásticos como para los grupos marxistas, quizá porque es la primera vez que de hecho pueden observarse cristianos comprometidos con un movimiento popular revolucionario. Esto causó un impacto de tal magnitud en el movimiento sandinista que incluso tuvieron necesidad de marcar su distancia con el marxismo tradicional y su visión negativa hacia la religión. En un comunicado oficial del gobierno sandinista en 1980 se declaraba que aunque algunos escritores marxistas hayan visto a la religión como un mecanismo de alienación, eso no constituía la opinión basada en su experiencia revolucionaria. Es decir, el movimiento sandinista rechazaba de alguna manera la visión de Marx de la religión como *opio del pueblo*.

⁶⁵ Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo V.

⁶⁶ Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo IX.

⁶⁷ Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo IX.

No obstante, esta convergencia a la que nos referimos no siempre se ha dado, baste recordar el caso de la revolución cubana en la cual ha predominado la visión marxista clásica y como consecuencia de esto ningún practicante religioso puede formar parte del partido comunista.

CONVERGENCIA: LA BÚSQUEDA DE UNA JUSTICIA SOCIAL

Esta convergencia en una lucha efectiva por una mejora social puede verse plasmada en un libro publicado por el teólogo José Porfirio Miranda en 1971 que se titula llamativamente *Marx y la Biblia*. La idea central de éste es que tanto el propósito de Dios en la Biblia como el proyecto de Marx convergen en la instauración de una justicia social entre los seres humanos. El libro ha sido muy provocativo puesto que entre otras cosas sostiene la existencia de *raíces evangélicas* en el pensamiento marxista considerándolo incluso una *continuación consciente del cristianismo primitivo*⁶⁸. A lo ya controversial de la tesis planteada, se suma la crítica al cristianismo de haber leído la Biblia desde hace siglos con anteojos distorsionados, lo que es lo mismo que decir que la Iglesia ha estado errada durante casi dos mil años y que la Teología de la Liberación vendría a ser una suerte de revelación divina de esta verdad ocultada durante prácticamente dos milenios.

DIVERGENCIA: LA ACCESIBILIDAD DE SU PENSAMIENTO

Otra de las divergencias que quizá pueda trazarse entre la Teología de la Liberación y el marxismo radica en que mientras este último no es accesible a personas de pobre condición educacional aquella es accesible a todo público. En palabras de Berryman: *los latinoamericanos pobres pueden no entender un análisis del tratamiento que da Marx al fetichismo en El capital, pero pueden entender a un Dios de vida y pueden comprender cómo las fuerzas de la muerte están encarnadas en realidades aparentemente sagradas, como la propiedad privada*⁶⁹. Este sería quizá un punto de divergencia entre las dos perspectivas, el cual radicaría en la accesibilidad al público en general, sobre todo a aquél con poca formación intelectual.

DIVERGENCIAS ENTRE ROSTRO POSITIVISTA DEL SOCIALISMO DE JUSTO Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

La divergencia entre este rostro positivista del socialismo desarrollado por Justo y la Teología de la Liberación está ligada en primera instancia al universalismo pretendido por Justo en contraposición de la situacionalidad específica de la Teología de la Liberación. La Teología de la Liberación no pretende universalizarse, es bien localista en el sentido de que es una teología de Latinoamérica para Latinoamérica. Resulta ilustrativo aquí hacer referencia a las

⁶⁸ Miranda, José Porfirio. *Marx y La Biblia*. S/e. S/l. S/f. Pág. s/n.

⁶⁹ Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo X.

palabras de Enrique Dussel quien hablando de su trabajo como filósofo de la liberación ha dicho que éste es *escrito desde la periferia para hombres de la periferia*. En este sentido podríamos plantear el binomio universalismo-situacionalismo en relación al socialismo de Justo y a la teología en cuestión respectivamente.

Otra divergencia que podría trazarse entre Justo y la Teología de la Liberación consiste en que mientras el primero es marcadamente anticlerical el segundo constituye un movimiento religioso propiamente dicho, justamente en calidad de ello es una teología.

CONVERGENCIAS ENTRE EL ROSTRO INDOAMERICANISTA DEL SOCIALISMO DE MARIÁTEGUI Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

El rostro indoamericanista del socialismo de Mariátegui al igual que la Teología de la Liberación, se enfocan en el sector más oprimido de la sociedad latinoamericana, aunque debe hacerse la salvedad de que el enfoque de Mariátegui es esencialmente hacia la figura del indio oprimido mientras que el enfoque de los teólogos de la liberación apunta más bien hacia la figura del oprimido en sí, sea indio o no. No debe entenderse con esto que la Teología de la Liberación no se preocupe por la situación del indio ni que Mariátegui no se refiera muchas veces al oprimido en sí mismo, sino que si bien ambos enfoques convergen y son análogos en ocuparse de la figura del oprimido, ambos difieren en el matiz más particular de este oprimido.

Otra de las convergencias que puede encontrarse entre estos dos movimientos tiene que ver con el rechazo al etapismo. Ninguna de las dos posturas acepta el etapismo expuesto desde el corpus teórico marxista. No es necesario esperar agotar el estadio del capitalismo para que advenga al fin el socialismo sino que la revolución debe ser inminente tanto para Mariátegui como para los teólogos de la liberación.

Una tercera convergencia que puede trazarse tiene que ver con la apertura de ambas corrientes a dialogar y utilizar elementos filosóficos y científicos de la época. Mencionábamos esto cuando hablábamos de la influencia que habían tenido sobre el peruano las diversas corrientes como el vitalismo nietzscheano y las vanguardias artísticas. De un modo similar, aunque parezca una obviedad, la Teología de la Liberación no cree en esta autosuficiencia del marxismo por lo cual no tiene ningún reparo en *hacer mano* de teorías científicas de la época, dialogando también con una diversidad de posturas filosóficas. La interpretación teológica misma de la sociedad según los teólogos de la liberación está permeada por diversas teorías sociales, políticas y económicas. Esto no es nada nuevo en la Iglesia, como dice Codina, *esto es lo que la Iglesia ha ido haciendo a través de los siglos, al utilizar para su teología elementos filosóficos o científicos ajenos a la fe. Este es el caso de la iglesia primitiva con la filosofía de Platón, lo que hizo Santo Tomás con la filosofía de Aristóteles, lo que ha hecho la teología moral moderna al distinguir en la psicología de Freud los elementos científicos de la*

*filosofía atea del autor del psicoanálisis*⁷⁰. En este sentido, ni el indoamericanismo de Mariátegui ni la Teología de la Liberación creen en la autosuficiencia del marxismo.

DIFICULTADES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN SU RELACIÓN CON EL PAPADO DE JUAN PABLO II Y EL ENTONCES CARDENAL JOSEPH RATZINGER

Desde la cúpula de la Iglesia Católica Apostólica Romana a partir del papado de Juan Pablo II la actitud hacia la Teología de la Liberación en términos generales fue negativa. En los viajes del Papa por Latinoamérica, si bien se condenó la situación de injusticia que vivía Latinoamérica, también se le bajó el pulgar a los teólogos de la liberación. Muchas advertencias del Papa sin duda estuvieron dirigidas a la Teología de la Liberación, aunque la mayoría de las veces los teólogos de la liberación hayan simulado no darse por aludidos. En otras ocasiones la advertencia papal se hizo más directa y puntual: es el caso del gesto de Juan Pablo II agitando el dedo en las narices al sacerdote Ernesto Cardenal quien estaba a cargo del Ministerio de Cultura del gobierno sandinista. Juan Pablo II le pidió así que *normalizara su situación*, es decir, que renunciase a su puesto de Ministro de Cultura. Las presiones hacia los sacerdotes comprometidos con algún tipo de grupo revolucionario continuaron desde el Vaticano. Miguel D'Escoto y Ernesto Cardenal fueron suspendidos del sacerdocio. Fernando Cardenal fue obligado a renunciar a la orden de los jesuitas. El Papa Juan Pablo II solicitó a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe en aquél momento a cargo de Joseph Ratzinger que realizase un estudio detallado sobre los puntos centrales de la Teología de la Liberación. En 1983 el cardenal Ratzinger hizo circular entre los obispos latinoamericanos una lista de objeciones contra la teología de Gutiérrez. En 1984 Ratzinger publica un documento titulado *Libertatis Nuntius*, también conocido como *La Carta Ratzinger* en el que se establecía la diferenciación entre *determinadas teologías de la liberación* que peligraban caer en el marxismo y una *necesaria y legítima Teología de la Liberación* en consonancia con la doctrina oficial de la Iglesia. Allí Ratzinger mencionaba que *la presente Instrucción tiene un fin más preciso y limitado: atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles, sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de Teología de la Liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista*⁷¹. Gutiérrez y Boff fueron llamados al Vaticano para regularizar la situación. En 1985 se le prohibió a Boff realizar cualquier tipo de publicación o enseñanza. En 1986 Ratzinger publica otro documento titulado *Libertatis Conscientia* donde si bien se afirmaba el compromiso de la Iglesia para con los pobres también se criticaba la disposición de la Teología de la Liberación a aceptar postulados incompatibles con el cristianismo como era el

⁷⁰ Codina, Víctor. *Op. Cit.* Capítulo V.

⁷¹ AA. VV. *Libertatis Nuntius, instrucción sobre algunos aspectos de la 'Teología de la Liberación'*. <http://www.es.catholic.net>. S/l. 1984. Pág. s/n.

caso del marxismo. Aunque la mayor acusación de Ratzinger a *ciertas* teologías de la liberación fue de usar a la Iglesia como *una arma política contra la propiedad privada y el capitalismo productivo, infiltrando en la comunidad religiosa ideas que son menos cristianas que comunistas*⁷². No obstante, la situación de tensión entre el Vaticano y la Teología de la Liberación se fue aminorando después de un tiempo. Por ese entonces un grupo de obispos brasileños estuvieron dialogando con la cúpula del Vaticano y disuadieron tensiones. La prohibición de publicación y enseñanza hacia Boff fue revocada. Aún así, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe a cargo de Ratzinger siguió con su decisión firme de mantener lo que consideraban la ortodoxia en la doctrina y la autoridad de la Iglesia Católica Apostólica Romana.

CRÍTICA POLÍTICO-TEOLÓGICA DE RATZINGER: MARXISMO Y CRISTIANISMO SON ANTAGÓNICOS Y EXCLUYENTES

Ratzinger desde la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sostiene que si bien *en las ciencias humanas y sociales, conviene ante todo estar atento a la pluralidad de los métodos y de los puntos de vista, de los que cada uno no pone en evidencia más que un aspecto de una realidad que, en virtud de su complejidad, escapa a la explicación unitaria y unívoca* [no obstante] [...] *en el caso del marxismo, tal como se intenta utilizar, la crítica previa se impone tanto más cuanto que el pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en el cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivo son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce. Los a priori ideológicos son presupuestos para la lectura de la realidad social. Así, la disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológicamente híbrida llega a ser imposible, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología. Así no es raro que sean los aspectos ideológicos los que predominan en los préstamos que muchos de los ‘teólogos de la liberación’ toman de los autores marxistas*⁷³. Lo que está diciendo de alguna manera Ratzinger es que no se puede aceptar el marxismo en parte, puesto que si uno acepta una parte debe aceptarlo todo. Con el marxismo, según Ratzinger, se cumple de alguna manera aquella frase del Papa Paulo VI en su encíclica *Octogésima Adveniens* en la cual decía que *uno no puede meterse ni un poco en el oleaje sin ser envuelto y arrastrado por la marea*⁷⁴. Lo que advierte Ratzinger parece ser cierto en el sentido de que en la lógica marxista el análisis es *inseparable de la praxis y de la concepción de la historia a la que está ligada la praxis*⁷⁵. Es decir que sólo formando parte activa de la lucha se puede utilizar el análisis marxista correctamente. Es por ello que *no hay la verdad,*

⁷² AA. VV. *Op. Cit.* Pág. s/n.

⁷³ AA. VV. *Op. Cit.* Pág. s/n.

⁷⁴ Citado por Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo XII.

⁷⁵ AA. VV. *Op. Cit.* Pág. s/n.

que ellos los marxistas pretenden, excepto en y a través de 'la praxis partidista'⁷⁶ y puesto que esta praxis partidista se circunscribe a la *ley fundamental de la historia* que es la lucha de clases, el resultado final es que no se puede utilizar el marxismo sin estar ya inmerso en su oleaje. Esto no sólo implica, según Ratzinger, la necesidad de la violencia que supone la revolución sino que además suspende la ética misma puesto que ya no hay lugar para una noción ética trascendente. La Teología de la Liberación tiende a *identificar el Reino de Dios y su crecimiento con el movimiento de liberación humana*⁷⁷ de modo que la historia se convierte en un mero *proceso de autorredención del hombre por medio de la lucha de clases*⁷⁸. Fe, esperanza y caridad quedan resignificadas como *fidelidad a la historia*. Como advierte Berryman cuando comenta la crítica que hace Ratzinger, *la Teología de la Liberación sostiene que es una ilusión suponer que uno puede amar a sus enemigos de clase. El amor universal podrá ser posible únicamente después de la revolución*⁷⁹. Por las mismas razones, la eucaristía misma queda circunscripta a un grupo, puesto que sería absurdo que compartieran la eucaristía miembros de distintas clases sociales. En fin, la Teología de la Liberación, según Ratzinger, al intentar integrar al marxismo recae en multitud de errores tales como la *eucaristía de clases*, el *mesianismo temporal*, una *exégesis reduccionista y racionalista* del texto bíblico e incluso la *negación de la fe de la Iglesia*. Luego de su demoledora crítica, el cardenal Ratzinger advierte que no debe considerarse esta crítica como una *aprobación [...] de aquellos que mantienen a los pobres en la miseria*⁸⁰ e insiste en que los cristianos deben luchar por los derechos humanos pero no de acuerdo a métodos violentos pues, según Ratzinger, la violencia engendra más violencia degradando al hombre mismo. Como dice Berryman, de algún modo *la crítica de Ratzinger es en sí misma un resumen muy condensado de más de doce años de críticas dentro de la Iglesia latinoamericana*⁸¹. La crítica de Ratzinger en definitiva sostiene que un verdadero cristianismo y un verdadero marxismo necesariamente deben ser excluyentes. Un cristiano marxista de alguna manera no puede tener más que una doctrina contradictoria. No obstante, debe notarse que la crítica de Ratzinger versa sobre la validez o legitimidad de esta posible conjunción entre marxismo y cristianismo, es decir se aboca a como *de derecho (de jure)* resulta ser la cuestión; mientras que lo que primordialmente interesa en el presente trabajo no es determinar la coherencia o la incoherencia de los teólogos de la liberación sino más bien si esta conjunción se da *de hecho (de facto)*. Creemos, pues, que *de hecho* en la Teología de la Liberación hay una conjunción entre marxismo y cristianismo, y esto es justamente lo tilda de contradictoria Ratzinger. Si esta conjunción es coherente –tal como sostiene Miranda– o es incoherente –tal como critica Ratzinger– se dejará de lado pues no concierne al presente trabajo.

⁷⁶ AA. VV. *Op. Cit.* Pág. s/n.

⁷⁷ AA. VV. *Op. Cit.* Pág. s/n.

⁷⁸ AA. VV. *Op. Cit.* Pág. s/n.

⁷⁹ Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo XII.

⁸⁰ AA. VV. *Op. Cit.* Pág. s/n.

⁸¹ Berryman, Phillip. *Op. Cit.* Capítulo XII.

CRÍTICA TEOLÓGICA A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: DE SECULAR

Una de las críticas que más frecuentemente se hace a la Teología de la Liberación es la de ser una secularización desvirtuante de la teología. En este sentido, algunos critican a la Teología de la Liberación de haber convertido a la teología en una simple filosofía secular con ropaje cristiano, es decir, haber perdido de vista la dimensión trascendente de la salvación personal y haberse convertido en una simple teoría social y filosófica bajo el aspecto de una teología. Incluso Codina, quien mira con buenos ojos la Teología de la Liberación advierte que como toda teología tiene sus riesgos: *el riesgo principal de la Teología de la Liberación es el reduccionismo socioeconómico [...] Este reduccionismo socioeconómico consiste en limitar la liberación a la esfera socio-económica y política, en reducir Dios a una simple dimensión de nuestra historia, el criterio de la verdad a la eficacia política revolucionaria, la iglesia a una mera plataforma para realizar la justicia interhumana, Jesús a un líder socio-político, el pobre bíblico al proletariado organizado, el hombre nuevo al cambio de estructuras, el Reino al sólo esfuerzo y la lucha humana, olvidando en todo ello las dimensiones de pecado personal, de transcendencia de Dios, de gratuidad de la salvación, la divinidad de Jesús, su cruz y su resurrección, la sacramentalidad de la iglesia, el Reino de Dios como don que se consumará en la escatología de los últimos tiempos*⁸². Es en este sentido que los críticos sostienen que la Teología de la Liberación seculariza aquél espíritu central de la teología misma. Si bien la crítica no es descabellada e incluso desde una perspectiva clásica parece ser absolutamente atendible, creemos que el basamento que recibe la Teología de la Liberación es esencialmente teológico aunque se apropie de muchas herramientas de análisis del marxismo, es decir, la Teología de la Liberación en verdad constituye una teología y no una llana teoría social o filosófica tal como se ha sostenido desde esta crítica.

CRÍTICA TEOLÓGICA A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: DE CISMÁTICA

Algunos teólogos han señalado que las prácticas de la Teología de la Liberación ponen en peligro la integridad de la Iglesia Católica. La fundamentación radica en expresiones que se han utilizado como por ejemplo *Iglesia popular, Iglesia del pueblo, Iglesia de los pobres*, etc. Ante esto, la objeción estribaba en que la Iglesia como tal nace del Espíritu Santo y no de una clase social en particular. La defensa presentada por algunos teólogos de la liberación fue que expresiones de ese tipo habían nacido mediante una suerte forma abreviada del lema utilizado en la reunión de 1975 en Brasil el cual rezaba: *Una Iglesia nacida del pueblo por medio del Espíritu de Dios*. No obstante, los teólogos de la liberación hacen hincapié en que si bien han tenido diferencias con las autoridades eclesiásticas, siempre se han considerado como parte de la Iglesia Católica Apostólica Romana y en ningún momento tuvieron intenciones de

⁸² Codina, Víctor. *Op. Cit.* Capítulo XV.

separarse de ésta. Ante esto los críticos han insistido en que la Teología de la Liberación es potencialmente cismática y si hasta el momento no se ha rechazado el marco institucional proporcionado por la Iglesia sólo ha sido a los fines tácticos pero no por una genuina convicción teológica. Con respecto a esta crítica, creemos que seguramente hay una parte de estos teólogos de la liberación apelan a estos fines estratégicos, pero que el grueso de la Teología de la Liberación aunque disientan con muchas de las ideas del Vaticano no por ello dejan de creer genuinamente que la Iglesia Católica fue, es y seguirá siendo la Iglesia de Cristo y no un mero trampolín revolucionario.

ARRIBANDO AL EPICENTRO DEL PROBLEMA: ¿QUÉ SIGNIFICA EN SENTIDO ESTRICTO UNA ROSTRIFICACIÓN DEL SOCIALISMO?

Hasta aquí hemos empleado la expresión *rostro del socialismo* o *rostrificación del socialismo* sin ningún reparo, es decir, en cierto modo hemos apelado a la misma noción intuitiva de lo que los términos nos sugieren. Pero en sentido estricto ¿Qué es lo que queremos decir cuando afirmamos que una determinada corriente es un determinado rostro del socialismo? ¿Qué significa ser rostro del socialismo? ¿Qué es una rostrificación del socialismo? Atinamos a decir que no se puede llamar rostro del socialismo a ninguna corriente que tan sólo haga algún tipo de utilización parcial del socialismo, en especial del socialismo marxista. Es decir, constantemente estamos utilizando términos extraídos del marxismo tales como *alienación del trabajo*, *explotación del hombre por el hombre* o *religión como opio de los pueblos*⁸³ pero ello no por ello podemos decir que somos marxistas. En otras palabras, puesto que en nuestro entorno cultural hay multitud de expresiones de origen marxista no podemos decir que cualquier hablante que utilice una expresión de estas sea marxista. De lo contrario el calificativo de marxista ya carecería de sentido al identificarse con la totalidad de los sujetos culturales que utilizan una determinada expresión. Lo afirmado hasta aquí podría extenderse un poco más y afirmar que nadie que utilice alguna herramienta de análisis marxista por ese mismo hecho será marxista. Pero entonces ¿Qué es lo que constituye a un autor o a una corriente como marxista o como socialista? Es decir ¿Qué es lo que hace que el pensamiento de algún autor o alguna corriente sea una rostrificación del marxismo o del socialismo? Creo que este criterio de demarcación viene dado por el basamento fundamental que pueda tener o no el autor o la corriente en cuestión. Es decir que podríamos considerar como un rostro del socialismo a aquella manifestación teórico-práctica que tiene sus raíces o basamentos en el socialismo, del cual hemos señalado que el marxismo es la vertiente más importante. De esta manera, podemos decir que Mariátegui es un *rostro indoamericanista del socialismo* o un *rostro indoamericanista del marxismo* puesto que sus bases provienen eminentemente del socialismo marxista pero su fachada, es decir, su rostro, reviste algunos elementos indoamericanistas. En este sentido, el pensamiento de Justo no sería estrictamente hablando

⁸³ Cf. Codina, Víctor. *Op. Cit.* Capítulo V.

un *rostro del marxismo* puesto que sus bases no son marxistas, aunque sí podríamos hablar de un *rostro positivista del socialismo* o quizá de un *rostro socialista del positivismo*. Tal como hemos dicho en la Primera Parte, cual de las dos rostrificaciones le conviene a Justo sería materia de un trabajo biográfico más fino, puesto que tanto el socialismo como el positivismo parecen estar a la base de sus desarrollos teóricos y su embarque práctico. A los fines del presente trabajo baste solamente dejar planteadas estas dos opciones. Si estamos en condiciones de afirmar que la perspectiva de Justo no puede considerarse un rostro del marxismo. Él mismo siempre actuó cautelosamente en cuanto a su posible ligazón al marxismo y tuvo la serenidad de nunca autoproclamarse marxista. En lo que concierne a los alcances del presente trabajo el objetivo se orientaba de alguna manera a determinar si la Teología de la Liberación puede considerarse efectivamente como un *rostro eclesiástico del socialismo*, puesto que como hemos visto el sólo hecho de utilizar expresiones o herramientas de análisis del marxismo no convierte al autor o corriente en marxista.

CONCLUSIÓN

Consideramos que la Teología de la Liberación es una expresión esencialmente religiosa y eclesíástica aunque con marcadas facetas que podríamos calificar de socialistas. Es decir que su núcleo duro es esencialmente teológico aunque reviste algunos elementos del socialismo marxista tal como hemos visto en esta Tercera Parte. Es en este sentido que creemos poder concluir de forma acertada que la Teología de la Liberación más que un *rostro eclesíástico del socialismo* es un *rostro socialista de lo eclesíástico*. Así también parece confirmarlo Gustavo Gutiérrez en aquella obra de 1968 titulada: *Reinventar el rostro de la Iglesia*. Este nuevo rostro de la iglesia sería de alguna manera el rostro socialista.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Librería Juan Pablo II. S/l. 1992.
- AA. VV. *Código de derecho canónico*. EUNSA. Pamplona. 1983.
- AA. VV. *Libertatis Nuntius, instrucción sobre algunos aspectos de la 'Teología de la Liberación'*. <http://www.es.catholic.net>. S/l. 1984.
- Assmann, Hugo. O uso de simbolos biblicos em Marx. Revista Eclesiastica Brasileira. Junio 1985.
- Berryman, Phillip. *Liberation Theology. The Essential Facts About the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond*. Pantheon Books. New York. 1987.
- Berryman, Phillip. *Teología de la Liberación: Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. Siglo XXI. México. 1989.
- Betto, Frei. *Fidel Castro y la religión: Conversaciones con Frei Betto*. Siglo XXI. México. 1986.
- Boff, Clodovis. *Teologia Pê-No-Chão*. Vozes. Petrópolis, 1984.
- Boff, Leonardo. Cinco factores que diferencian la Teología de la Liberación, con la Teología ortodoxa. S/e. S/l. S/f.
- Bourdieu, Pierre. *Campo de poder, campo intelectual*. Quadrata. Buenos Aires. 2003.
- Castillo, José María. *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la Teología de la Liberación?* Desclée de Brouwer. Bilbao. 1997.
- Codina, Víctor. *Teología de la Liberación*. S/e. S/f. 1985.
- Crosland, Anthony. *El futuro del socialismo*. S/e. S/l. 1956.
- Denzinger, Enrique. *El magisterio de la Iglesia*. Herder. Barcelona. 1963.
- Dussel, Enrique. *Caminos de liberación Latinoamericana*. Latinoamerica Libros. Buenos Aires. 1972.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. S/e. S/l. S/f.
- Dussel, Enrique. *Teoría de la liberación y ética. Caminos de liberación Latinoamericana II*. Latinoamérica Libros. Buenos Aires. 1972.
- Dussel, Enrique. *De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza 1968-1979*. Edicol. México. 1979.
- Dussel, Enrique. *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*. Centro de Reflexión Teológica. México. 1979.

Ellacuría, Ignacio, *Utopía y Profetismo desde América latina*. En Revista Latinoamericana de Teología. N° 17. 1989.

Ellacuría, Ignacio; Sobrino, Jon. *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Trotta. Madrid. 1994.

González, Antonio. *Tras la Teología de la Liberación*. S/e. S/l. S/f.

Gutiérrez, Gustavo. *Reinventar el rostro de la Iglesia*. S/e. S/l. S/f.

Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Sígueme. Salamanca. 1990.

Heller, H. *Anatomía de la Izquierda Occidental*. S/e. S/l. S/f.

Justo, Juan Bautista. *Teoría y práctica de la historia*. S/e. S/l. S/f.

Labriola, Arturo. *Voltaire y la filosofía de la liberación*. Editorial Americalee. Buenos Aires. S/f.

Löwy, Michael. *Guerra de Dioses*. Siglo XXI. México. 1999.

Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Amauta. Lima. 1996.

Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. S/e. S/l. S/f.

Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. S/e. S/l. S/f.

Marx, Karl. *Tesis sobre Feuerbach*, en Canals, F. *Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea*. Herder. Barcelona. 1990.

Mercader Martínez, Manuel. *Cristianismo y revolución en América Latina*. Diógenes. México. 1974.

Miranda, José Porfirio. *Marx y La Biblia*. S/e. S/l. S/f.

Pablo VI. *Populorum Progressio*. Versión digital de http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/

Pelypenko, Alejo. *Infiltración comunista en las Iglesias Cristianas de América*. S/e. Buenos Aires. 1961.

Pérez Moreira, Vicente. *Filosofía de la liberación*. S/e. S/l. S/f.

Romero, Fernando. *Aspectos de la Teología de la Liberación de Ignacio Ellacuría a la luz de la encíclica Populorum progressio*. S/e. S/l. S/f.

Scannone, Juan Carlos. *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*. Guadalupe. Buenos Aires. 1987.

Touchard, Jean. *Historia de las ideas políticas*. Tecnos. Madrid. 1981. Traducción de J. Pradera.

Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Prometeo Libros. Buenos Aires. 2003.

NOTA

En los textos bíblicos citados se ha utilizado la traducción de *La Biblia Latinoamericana*, Ediciones Paulinas – Verbo Divino, XXVI Edición, 1992; y la traducción *Dios Habla Hoy*, Sociedades Bíblicas Unidas, 3^{ra} Edición, 1994.