

Mitos y realidades sociológicas de la teología de la liberación en América Latina

Malik Tahar Chaouch

A PARTIR DE la década de 1970, el tema de la teología de la liberación en América Latina ha generado una voluminosa literatura en las ciencias sociales. Apasionaban el radicalismo de su opción por el cambio social y el compromiso de cristianos, en su mayoría católicos, a favor del socialismo. En el contexto de la post-guerra fría, el silencio se hizo progresivo en torno a ella. En consecuencia, el tema podía parecer histórico e intelectualmente agotado. Sin embargo, el vacío de un acercamiento sociológico verdaderamente distanciado de este fenómeno del cristianismo contemporáneo no ha sido llenado. Asimismo, si bien la teología de la liberación ya no hace tanto hablar de ella, no se puede negar el impacto actual de dinámicas e imaginarios sociales situados en su trayectoria. El movimiento zapatista en México y los foros sociales mundiales inaugurados en Porto Alegre son tan sólo sus manifestaciones más visibles.

Estas constataciones justifican por sí solas un nuevo trabajo de investigación. La novedad de nuestro trabajo se halla en primer lugar en el tipo de

acercamiento propuesto. La mayoría de las investigaciones anteriores asocian la teología de la liberación con la noción indiferenciada de un amplio movimiento social. En ruptura con ellas se ha optado por la reconstrucción crítica de un campo social. Sin negar sus nexos con dinámicas sociales y políticas, este acercamiento permite dar cuenta de las estrategias y los intereses diferenciados de los actores investidos en ellas. La interpretación de las implicaciones sociológicas de la teología de la liberación suele someterse de antemano a la presentación de sus ideas. Estas últimas presuponen un actor popular inspirado por su fe religiosa para la búsqueda de su propia liberación social. Se prefirió reorientar el análisis hacia los actores reales, tomando distancia de generalidades ideológicas que son a menudo desmentidas por la realidad.

En este sentido, se problematizó la relación de la teología de la liberación con el poder eclesial constituido dentro de la Iglesia católica, para juzgar la realidad de su ruptura con dicho poder y con la ideología que lo fundamenta. Asimismo, se cuestionó la profundidad de la articulación de su reflexión con el sujeto popular de liberación colectiva que la justificaba. Por último, se puso en duda su identificación sustancial en los contextos sociopolíticos de América Latina, y esto se llevó a cabo desde la perspectiva de las dinámicas de sus redes transcontinentales dentro del cristianismo contemporáneo.

En la investigación de campo se asumieron las consecuencias metodológicas de este esfuerzo de reconstrucción distanciada de las dinámicas sociales, de las cuales participó la teología de la liberación. Se compartió con la literatura ya existente la conciencia de que la teología de la liberación era mucho más que un corpus de textos e ideas teológicas, pues era fundamentalmente la expresión histórica de dinámicas sociales que desbordaban los límites estrictos de la producción intelectual. No obstante, no se asumió la idea de que la realidad de estas dinámicas se encontraba en las comunidades locales y en los combates sociales de la región. Estos últimos fueron tan sólo un aspecto de dichas dinámicas, pues los actores que realmente predominaron en las condiciones de visibilidad de la teología de la liberación no fueron principalmente los sacerdotes comprometidos en las comunidades locales ni los simples militantes de base. Fueron más bien clérigos, intelectuales y activistas, quienes se beneficiaban de su posicionamiento dentro de redes transnacionales, en las cuales se capitalizaban los compromisos locales.

Por tanto, la investigación se ha concentrado en los espacios de circulación de las redes de la teología de la liberación. Entre agosto y noviembre de 2000 se realizó una estancia en el Departamento Ecuménico de Investigación (DEI) de Sabanilla, en las afueras de San José, en Costa Rica. Esta organización es hoy uno de los espacios por los que transitan estas redes de activis-

tas cristianos. Se investigó también en Colombia, que fue uno de los países de gestación de estas redes en los años 60, antes de ser la plataforma de la reacción eclesial a la teología de la liberación. El tercer país donde se realizó esta investigación de campo fue México. A partir de mediados de los 70 este país recibió a los exiliados de Sudamérica y en él se concentraron las redes civiles y ecuménicas que organizaron la solidaridad internacional con la teología de la liberación y los procesos revolucionarios de América Central. Asimismo, la diócesis de San Cristóbal de las Casas se distingue por ser actualmente uno de los lugares donde se encuentra aún el impacto social y religioso de las ideas y dinámicas situadas en la trayectoria de la teología de la liberación.

La investigación se apoyó tanto en fuentes orales como escritas. Por un lado, se revisó la información escrita de alrededor de quince organizaciones religiosas, ecuménicas y civiles. Se completó esta información con la lectura de la bibliografía pertinente. Esta literatura contiene memorias escritas de los actores, textos “canónicos” de la teología de la liberación, así como toda una producción panfletaria generada dentro de sus medios religiosos y militantes. Por otro lado, se realizaron entrevistas a profundidad con un corpus de cuarenta actores provenientes de todos los países de la región, y se confrontó la memoria de estos actores con las fuentes escritas. Se pudieron realizar también muchas otras entrevistas informales, debido a la cercanía prorrogada con algunos de estos actores. La información más útil resultó ser el producto de conversaciones informales y de la observación directa de su cotidianidad, esto se logró cuando los interlocutores dejaban parcialmente de lado la prevención y la rutina de discursos convenidos.

Se fueron construyendo corpus concéntricos de actores más o menos centrales, tanto desde la perspectiva de su reconocimiento subjetivo como de su posicionamiento objetivo en las dinámicas estudiadas. Esto permitió establecer perfiles sociológicos de actores “centrales” y “periféricos”, sistematizar las relaciones sociales entre los diferentes tipos de actores y reconstruir sus imaginarios ideológicos. Fue así como, a través del análisis de sus trayectorias individuales y colectivas, se pudieron reconstruir las dinámicas sociales en las cuales participaban. Estas dinámicas implican simultáneamente las lógicas propias de las redes referidas y la interacción de estas últimas con los distintos contextos eclesiales y sociopolíticos de la región.

Los elementos y resultados completos y sistemáticos de esta investigación fueron presentados en la tesis doctoral que se sustentó en junio de 2005 en el Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine (IHEAL) de la Sorbonne Nouvelle, de París III, bajo la dirección de Jean-Pierre Bastian. El espacio de este artículo no permite desarrollar con toda su amplitud el análisis sociológico que se llevó a cabo, ni presentar la masa de datos y fuentes que susten-

tó las conclusiones de este trabajo doctoral. En este artículo se pretende, en primer lugar, mostrar el interés del acercamiento propuesto, en ruptura con la literatura existente. En segundo lugar, se presentan las principales conclusiones a las cuales se ha llegado.

Del movimiento al campo social

No resulta difícil percibir la debilidad del análisis sociológico propuesto por la literatura militante sobre la teología de la liberación.¹ Esta literatura buscó siempre reducir la realidad social del fenómeno a un combate bipolar entre el catolicismo “oficial” y una “Iglesia de los pobres”. El primero era denunciado por su complicidad con el *statu quo* de la miseria social. La segunda declaraba fundamentarse en la alianza entre la acción conscientizadora de sus agentes eclesiales y sus bases populares conscientizadas. El combate de la “Iglesia de los pobres” a favor de la justicia social implicaba una serie de oposiciones simétricas no menos simplistas: entre el progresismo y el conservadurismo católico; entre el surgimiento de un proyecto eclesial construido “desde abajo”, y el repliegue de la institución sobre su principio vertical de autoridad; entre una teología propiamente latinoamericana, concreta y dialéctica, y la teología europea, abstracta y exógena; y entre una religión liberadora y la alienación religiosa. Estos textos sometieron la observación de la realidad a los prejuicios de las ideas, sobre las cuales se hacían interminables comentarios.

Estos prejuicios se impusieron, más allá de las fronteras de esta literatura, como trabajos aparentemente más comprometidos con la finalidad comprensiva de las ciencias sociales. Estos trabajos retomaron por su propia cuenta las nociones de “Iglesia popular” e “Iglesia progresista”.²

Por su parte, la literatura hostil a la teología de la liberación no superó el nivel de la polémica. Se quedó también encerrada en el debate ideológico, pues se limitó a rechazar el carácter “cristiano” de la teología “marxista” de la liberación y se preocupó por la “reducción política” de la significación de los Evangelios.³

Hay que buscar los primeros elementos de deconstrucción del discurso de justificación de la teología de la liberación en otros textos, más rigurosa-

¹ Oliveiros (1977); Gotay (1981); Berryman (1987); Del Valle (1996); Concha (1997).

² Levine y Mainwaring (1986); Mainwaring y Wilde (1988); Levine (1992); Hewitt y Burdick (2000).

³ Lepeley (1985); Jiménez (1988); Bigo (1990); Lynch (1990); Cierva y de Hocés (1996).

mente científicos. Se cuestionó primero la realidad “popular” y la autonomía de las comunidades eclesiales de base, sometidas al control eclesiástico de la Iglesia católica.⁴ Se cuestionó también la relación entre estas comunidades y la teología de la liberación, como discurso intelectual de elites católicas “transnacionalizadas”.⁵ Por ejemplo, el imaginario “basista” de la izquierda brasileña, del cual participaba este discurso, fue claramente distinguido de un imaginario popular.⁶ De hecho, un importante analista de la “Iglesia popular” subrayó la distancia existente entre el ideal radical de transformación social de la teología de la liberación y la realidad a menudo más tradicional de las prácticas religiosas en las comunidades eclesiales de base.⁷ Con el mismo espíritu de distanciamiento crítico, se manifestó recientemente un nuevo interés por reconstruir las dinámicas transcontinentales de las redes de la teología de la liberación.⁸ Finalmente, los acercamientos socio-históricos al catolicismo latinoamericano ligaron la teología de la liberación con un tipo intransigente de catolicismo.⁹ Emile Poulat lo definió como un catolicismo de oposición a las sociedades modernas y secularizadas,¹⁰ lo que obliga a plantear las ambivalencias del “progresismo” que se atribuía a la teología de la liberación. Todas las pistas así abiertas merecían ser reunidas y profundizadas en un marco íntegro y sistemático de reinterpretación del fenómeno.

Actualmente, el marco científico de interpretación más sistemático y consolidado sobre la teología de la liberación la define como la expresión de un movimiento social.¹¹ Todas las interpretaciones apologeticas tienden a definirla como la expresión de un movimiento; no obstante, se opta por apelaciones más clásicas para designar dicho movimiento: por ejemplo las de “Iglesia popular” e “Iglesia progresista”. Michael Löwy destacó que la idea provenía directamente de los teólogos de la liberación y citaba, en este sentido, a Leonardo Boff. Este último la consideraba como “el reflejo de una práctica que le es anterior y una reflexión sobre ella”,¹² ligándola pues con la noción de “praxis”. Más precisamente, Michael Löwy la definía como “la expresión

⁴ Lehmann (1996).

⁵ Corten (1995:15-44).

⁶ Corten (1995:99-134).

⁷ Levine (1990). Este artículo fue publicado en el número 71 de la revista *Archives des Sciences Sociales des Religions*, dedicado al tema de la teología de la liberación, en septiembre de 1990. El artículo publicado por Michael Löwy en el mismo número de la revista fue después retomado en su libro de 1998, al cual nos referiremos posteriormente.

⁸ Colonomos (2000:59-69); Corten (2001); Matas (2001); Sauvage (2001).

⁹ Mallimaci (1988); Blancarte (1992); Meyer (2000).

¹⁰ Poulat (1977).

¹¹ Muro González (1982; 1991; 1994); Smith (1991); Löwy (1998).

¹² Löwy (1998:53).

de un movimiento social que apareció a principios de los 60 —mucho antes de que fueran publicados los nuevos libros de teología”.¹³ Lo calificaba de “cristianismo liberacionista”.

Este giro conceptual hacia la noción de movimiento “social” implica una discontinuidad parcial con las interpretaciones apologéticas anteriores. Se rompe en particular con el discurso simplista de oposición simétrica contenida en la idea de “Iglesia popular”. Así, Löwy se opuso a la tesis de un movimiento “de la base hacia la jerarquía” de la Iglesia católica, tanto como a la tesis contraria. Este sociólogo describía más bien un movimiento “de la periferia hacia el centro” de la institución,¹⁴ y subrayaba el carácter periférico de los actores católicos que impulsaban el movimiento planteado por él: sacerdotes y movimientos laicos que trabajaban en los barrios populares, expertos laicos de las comisiones eclesiales, órdenes religiosas y misioneros extranjeros.

Víctor Gabriel Muro González sostuvo una tesis equivalente para el caso mexicano.¹⁵ Este autor rechazó el simplismo de la división entre dos modelos de Iglesia, uno “popular” y el otro representativo de la ideología de la cristiandad. Tampoco aceptó que la teología de la liberación fuera reducida a una estrategia de influencia de parte de la Iglesia católica, enfrentada con la hegemonía del Estado mexicano en la vida política nacional. Recordaba que los obispos mexicanos, al igual que el Vaticano, estaban en su mayoría opuestos a esta politización. Para él, la teología de la liberación era la expresión de los nexos construidos entre sectores de la Iglesia católica y de la sociedad civil nacional, los cuales habían reorientado la pastoral en un sentido político. Por lo tanto, su análisis se centraba en la correlación entre la teología de la liberación y el cambio social. Esta correlación representaba un doble desafío para la hegemonía estatal y las estrategias dominantes de la Iglesia católica. No obstante, Muro no negaba que sectores eclesiásticos obtenían así cierta legitimidad en un contexto de mutación social y secularización creciente.

Por su parte, Christian Smith aplicó el modelo de análisis de Charles Tilly a la definición de la teología de la liberación como expresión de un movimiento social. El modelo lo llevó a precisar mejor la identificación sociológica de los actores individuales. Reconoció el estatus clerical de los principales teólogos de la liberación y subrayó su papel de asesores en las comisiones eclesiásticas de alto nivel, así como su participación en importantes eventos eclesiales.¹⁶ El análisis de Smith es sustancialmente idéntico

¹³ Löwy (1998:53).

¹⁴ Löwy (1998:65).

¹⁵ Resumimos aquí la tesis que presentó de manera sintética en su artículo de 1992.

¹⁶ Citamos la versión española: Smith (1994:233).

al de Löwy, aunque relativiza el carácter periférico del movimiento. Sin embargo, llega al mismo resultado al poner el acento en los desafíos históricos del movimiento social planteado. La posición real de los actores —en el cruce de la “periferia” y el “centro”— puede dar cuenta de las ambivalencias de sus intereses sociales. Pero Smith no dedujo consecuencias sociológicas de sus propias observaciones. Su análisis se redujo a explicar cómo los actores movilizaban los recursos de la institución a favor de los fines transparentes de su combate social.

En lo esencial, estos trabajos confirman las interpretaciones apologéticas de la teología de la liberación. Se rompe con el dualismo de la literatura militante, no se rompe con su finalismo. La noción indiferenciada de un movimiento social engendra la ilusión de una unidad de acción, orientada hacia el horizonte unívoco del cambio social. Se retoma así lo que de fundamental hay en el discurso de legitimación de la teología de la liberación. Existía en él la conciencia de que la realización histórica del sujeto popular, en nombre del cual se hablaba, estaba todavía incompleta. En contraste, la visión de una “nueva manera de hacer la teología” como “reflexión crítica sobre la praxis histórica”¹⁷ estaba por encima de toda duda. Fue el mito central de la teología de la liberación.

Esto es precisamente lo cuestionable: la profundidad de su compromiso práctico con la realidad y el vigor de su articulación con los fines del cambio social. Es precisamente lo que justificó su valor intelectual y religioso de alternativa. Por cierto, la identificación de la teología de la liberación con el movimiento planteado da cuenta de inversiones pastorales y militantes reales sobre el terreno de la acción colectiva; por otra parte, ha sido la justificación para la recomposición alternativa de intereses religiosos e intelectuales que se reflejaron en la referencia a dicho movimiento. El término “liberación”, posicionado en el centro de todos los comentarios, sitúa la razón de ser de la teología de la liberación en la finalidad colectiva del cambio social. El término “teología” (casi invisible) indica la predominancia de los intereses particulares —religiosos e intelectuales— que se proyectaron en este horizonte. El hecho de que una “teología” designe un movimiento debió llamar más la atención. Por un lado, se afirmaba que el movimiento era lo *primero* y que la reflexión que partía de él era un momento *secundario*. Los que realmente *hacían* la teología de la liberación se suponía que eran los sacerdotes, religiosos y militantes comprometidos con la acción; así como los medios populares movilizadas y organizados por ellos. Por otro lado, la identificación entre una *teología* y la noción de tal movimiento contribuía específicamente

¹⁷ Es la afirmación más clásica del texto más clásico de Gustavo Gutiérrez (1971:33).

a la legitimación de los religiosos e intelectuales que la promocionaban. El sentido de la “liberación” era fijado y monopolizado por ellos.

La noción de campo social pone en guardia sobre los modos de legitimación e intereses sociales de estos actores. El enfoque no deja de lado el análisis de su participación en las dinámicas históricas que justifican parcialmente la noción de movimiento social. Es un enfoque que permite superar la concepción finalista e indiferenciada de tal movimiento, la cual oculta la profundidad sociológica de los intereses particulares de los actores. No se niega que la teología de la liberación haya participado de movimientos políticos y sociales, la posición asumida consiste en oponerse a sus interpretaciones unilaterales.

El campo social fue definido por Pierre Bourdieu como un espacio cuyos agentes luchan por la posesión de bienes y capitales específicos.¹⁸ Las dinámicas sociales de las cuales participó la teología de la liberación involucraron actores religiosos, intelectuales y activistas; estos actores eran en su mayoría católicos. No obstante, sus redes rebasaron las fronteras del mundo católico, incluyendo protestantes e incluso actores distantes de preocupaciones propiamente religiosas. Las visiones y los intereses propios del mundo católico fueron desplazados por solidaridades militantes más amplias, sin dejar de condicionarlas. Por lo tanto, la teología de la liberación fue constitutiva de un capital simbólico específico en el cruce de los campos religioso e intelectual. El eje militante de constitución de este capital implicó de parte de los actores estrategias diferenciadas e interdependientes en ambos campos.

Dentro del campo religioso, la militancia y la apropiación teológica de las ciencias sociales fueron los vectores de la constitución de un discurso de alternativa religiosa liberadora, en oposición a una religión opresora. El compromiso social de la teología de la liberación, sustentado en argumentos científicos referidos al contexto sociopolítico contemporáneo de América Latina, la definía como auténticamente cristiana. Se competía así con la normatividad del poder eclesial constituido y la ortodoxia de su ideología. La Iglesia católica respondió con estrategias de cooptación y represión para combatir una oposición que calificó de “intrusión marxista” en su seno. La teología de la liberación contaba con apoyos en todos los niveles de la institución y con solidaridades externas. Por tanto, si bien se encontraban en situación subalterna, sus partidarios podían movilizar recursos institucionales y externos para consolidar sus posiciones.

Dentro del campo intelectual, la concepción comprometida del saber y el peso moral de su justificación religiosa competían con las regularidades

¹⁸ Bourdieu (1984:113-120); Bourdieu y Wacquant (1992).

de la reproducción académica. Pues los actores se encontraban en una posición doblemente periférica: dentro del campo académico, donde ocupaban posiciones de segundo plano, y dentro del campo de las ciencias humanas, por su formación teológica. A través de la evocación de una religión popular liberadora, la teología de la liberación legitimó la singularidad de la presencia cristiana en movimientos sociopolíticos secularizados y la pertinencia ética de sus visiones y preocupaciones teológicas en el campo de las ciencias humanas.

Sin embargo, las relaciones entre estos actores estaban condicionadas por las propias regularidades y posiciones ocupadas por ellos dentro de ambos campos sociales. Paradójicamente, los escenarios eclesiales y burocráticos de su promoción religiosa e intelectual fueron determinantes para las jerarquías propiamente establecidas en torno a los beneficios sociales y simbólicos de su doble discurso de alternativa. Lo anterior implicó una serie de tensiones, pues los actores subalternos del campo encontraron en el propio discurso de justificación de la teología de la liberación los elementos para contestar estas jerarquías. Es así como los actores locales reivindicaban la autenticidad mayor de su trabajo pastoral y social cotidiano frente a los actores transnacionalizados. Al intelectual, no siempre directamente involucrado en la acción social y política, se antepone el compromiso más “auténtico” de sacerdotes, religiosos y militantes no necesariamente identificados con la reflexión intelectual. Por su parte, el actor alejado del poder eclesiástico constituido se mostraba más crítico hacia las ambigüedades de la relación de clérigos con dicho poder. Las tensiones se daban, por supuesto, dentro de los límites de los intereses compartidos: la expresión de las diferencias se detenía donde empezaba la censura necesaria para preservar estos intereses y las visiones ideológicas que los sustentaban. No obstante, estas observaciones dan cuenta de los diferentes tipos de actores involucrados en el discurso de la teología de la liberación. Los simples militantes locales y los sacerdotes que trabajaban en los barrios populares no eran los centrales. En cambio predominaban las figuras “clericales” del “profeta”, que ponía su ministerio religioso al servicio de la liberación de los “pobres”; y del “intelectual comprometido”, cuya reflexión se pretendía “orgánicamente” articulada con los movimientos populares de la región. El teólogo de la liberación era la suma de estas dos figuras, que podían coincidir o competir entre sí.

El acercamiento a la teología de la liberación desde la teoría de los campos permite un análisis distanciado de las relaciones reales entre estos actores, así como con otros múltiples actores sociales, para dar cuenta de sus intereses reales y visiones ideológicas, y superar estas últimas. Es así como se cuestionaron los atributos normalmente asociados con la teología de la libe-

ración: su valor progresista de ruptura religiosa, su definición romántica como la “voz de los pobres” y su capacidad para incorporar los desafíos del contexto latinoamericano de mutación sociopolítica. La reconstrucción del campo desplaza el énfasis desde sus supuestas bases sociales hacia las redes específicamente interesadas en los beneficios religiosos e intelectuales que resultan de su discurso de compromiso. Desde el análisis del campo social se pueden mostrar mejor los límites sociales e ideológicos de su discurso de ruptura religiosa. Asimismo, se pueden poner en evidencia las inconsistencias de los usos intelectuales de su invocación de la “praxis” desde la “periferia”, en referencia a un sujeto popular de liberación colectiva. La teología de la liberación no se erige ya como el reflejo transparente del cambio social, cuyas articulaciones y porvenir fueron sobreestimados. Aparece más bien como una mirada —muy ideológica— puesta sobre la realidad latinoamericana de pobreza y miseria social. Esta mirada surgió en el cruce de la radicalización generacional de los años 60, en plena guerra fría, y de la circulación de las redes transcontinentales del tercermundismo cristiano en la región. Las dinámicas de estas redes revelaban su propia distancia social con la realidad a la cual pretendían acercarse.

Nuestro análisis distinguió tres momentos históricos, los cuales impactaron directamente en las evoluciones del entorno militante de la teología de la liberación: la radicalización revolucionaria de los años 60 y 70; sus recomposiciones frente a la represión de los 70 y dentro de los procesos de democratización de los 80; su diversificación en el contexto actual de la postguerra fría y de la globalización. A continuación se presentan algunas de las conclusiones a las cuales se llegó a través de este análisis.

La teología de la liberación dentro de la Iglesia católica

Para sustentar su demostración, Michael Löwy insistió en el carácter periférico de los actores de la teología de la liberación. De esta forma ponía el énfasis en las solidaridades y en las dinámicas sociales propias de un movimiento. El movimiento planteado se singularizaba por confrontar el dogmatismo doctrinal y la normatividad institucional de la Iglesia católica desde sus márgenes.

El estudio de campo obliga a tomar en cuenta la extensión de sus conexiones y efectos sociales en los diferentes contextos nacionales de América Latina. Tiende también a focalizar el análisis sobre los actores que verdaderamente predominaron en las condiciones de visibilidad de la teología de la liberación. Obviamente la atención se centra de manera inmediata en los

teólogos; pero, más allá de sí mismos, los teólogos cristalizaban una doble presencia religiosa e intelectual que no siempre coincidía.

En el plano subjetivo, la teología de la liberación exaltaba sus bases populares y laicas. No obstante, su imaginario fue dominado por la ejemplaridad de grandes figuras de “mártires” y “profetas”, invariablemente surgidos del clero católico. Dicho contraste con el anonimato de las víctimas ordinarias añadía la desigualdad simbólica a la desigualdad real de la violencia. Esto empezó con el sacerdote Camilo Torres, asesinado en 1966 durante un combate de la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN) —con la cual acababa de involucrarse— contra el ejército colombiano. Siguió el obispo de San Salvador, Óscar Arnulfo Romero, y luego los jesuitas de la Universidad Centroamericana (UCA) asesinados en 1980 y 1989, respectivamente. En la gloria los acompañan los obispos cuyo ejemplo “profético” se celebra, como por ejemplo Sergio Méndez Arceo y Samuel Ruiz, en México; Leonidas Proaño, en Ecuador; Marco McGrath, en Panamá, y Helder Cámara, Evaristo Arns, Avelar Brandão, Aloisio Lorscheider, Cándido Padín y Pedro Casaldáliga, en Brasil. En el momento de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín, en 1968, algunos de estos obispos controlaban la dirección del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), lo que supuso que la conferencia fuera primero un espacio privilegiado de circulación y difusión de las ideas de la teología de la liberación.

La objetivación de las relaciones internas del campo permite confirmar esta dominación clerical en un sentido más amplio. El contenido de la actividad intelectual y la intensidad de los compromisos no son los principales factores de jerarquía en el campo. En primer lugar, el posicionamiento en los espacios eclesiales es determinante. Así, entre los teólogos de la liberación de la primera generación se encontraban primordialmente asesores del CELAM. Estos asesores (con un mayor número de clérigos que de laicos) trabajaban en sus departamentos y espacios de formación: Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Segundo Galilea, Joseph Comblin, Juan Carlos Scannone, Lucio Gera y, como único laico, Enrique Dussel. A nivel de conferencias episcopales nacionales se pueden hacer las mismas observaciones. Las figuras religiosas e intelectuales que se imponían controlaban espacios de reflexión y formación. En el contexto mexicano fue relevante la presencia del Centro Intercultural de Documentación (CIDOC). Esta organización estaba bajo la protección de Sergio Méndez Arceo, de la diócesis de Cuernavaca. En ella, el sacerdote austriaco Iván Illich y su equipo preparaban a los misioneros extranjeros para la “realidad” latinoamericana. Se destacó también el Secretariado Social Mexicano (SSM), encargado de las obras sociales de la conferencia episcopal mexicana desde 1929. A finales de los sesenta el SSM se situaba a la vanguardia

del movimiento de renovación pastoral y de integración de las ciencias humanas en la reflexión cristiana.

El SSM y el CIDOC, como muchas otras organizaciones religiosas, entraron en conflicto con la autoridad eclesiástica. Entre finales de los sesenta y mediados de los setenta, se independizaron. La represión contra los partidarios de la teología de la liberación se intensificó entonces dentro de la Iglesia católica. Esta represión los desplazó hacia espacios civiles y ecuménicos de reflexión. A pesar de ello mantuvieron influencia en la conferencia episcopal brasileña y en espacios religiosos de activismo intelectual, en particular jesuítas. Asimismo, sus agentes intelectuales —aunque desplazados— no perdieron contacto con el universo católico. Pudieron, por ejemplo, contar con el apoyo de obispos que les abrieron las puertas de sus diócesis. Por un lado, los católicos se beneficiaban de la amplitud de sus solidaridades militantes para poder seguir desarrollando sus actividades dentro de espacios compartidos con no católicos, al margen de la institución. Por otro lado, la conservación de potentes apoyos eclesiásticos y militantes dentro del mundo católico les permitió movilizar a su favor los recursos sociales, simbólicos y económicos de la institución. Aun al margen de la institución, los actores se jerarquizaron de acuerdo con su posicionamiento en las dinámicas transnacionales de estas redes religiosas, ecuménicas y civiles. El control de espacios de activismo y de reflexión intelectual se extendió más allá de los clérigos católicos. Sin embargo, la construcción del capital religioso e intelectual de la teología de la liberación no dejó de ligarse a apoyos eclesiásticos, así como a factores burocráticos de promoción propios de su ámbito militante. Esto se refleja en los corpus representativos de los teólogos de la liberación, de actores religiosos y/o intelectuales del campo, y de los fundadores y directores de las organizaciones ecuménicas a las cuales ya se refirió.

Para empezar, establecimos un corpus exhaustivo de cuarenta y dos teólogos activos en las redes del campo, del surgimiento de la teología de la liberación, a finales de los 60, hasta su declive ocurrido a partir de principios de los 90.¹⁹ La delimitación de este corpus, si bien integra teólogos más o menos importantes y reconocidos como tales y/o directamente identificados con la teología de la liberación, se justifica con base en criterios subjetivos (los teólogos citados más a menudo) y objetivos (su presencia en reuniones teológicas, libros colectivos, seminarios, etc.). Por tanto, contiene actores latinoamericanos así como misioneros europeos y norteamericanos implicados en las mismas redes. Más de tres cuartas partes de los teólogos citados eran clérigos católicos, 26.19% eran sacerdotes diocesanos que no pertenecían a nin-

¹⁹ Véase el Cuadro 1 del Anexo.

guna orden religiosa. La mitad eran religiosos (y a menudo también sacerdotes), de entre los cuales 26.19% eran jesuitas. Se tuvo en cuenta a dos laicos, como Enrique Dussel, aunque sólo a veces fue considerado principalmente teólogo. Es también importante señalar algunas salidas del clero, como por ejemplo la de Hugo Assmann y más tarde la de Leonardo Boff, aunque eran escasas. No se exageró el rasgo clerical del teólogo de la liberación, ni el peso de las solidaridades religiosas en sus dinámicas; al contrario, se incorporaron ocho protestantes a los corpus (todos ellos evangélicos y en su mayoría metodistas). Teniendo en cuenta que, aun cuando implicaba solidaridades ecuménicas, la teología de la liberación estaba principalmente ligada a la problemática del mundo católico, pues —como lo demuestra el corpus siguiente— fuera del universo estrictamente teológico, se observa poca presencia protestante en el campo. Así, aun considerando el posible margen de error en la constitución del corpus, el rasgo clerical de los teólogos de la liberación está por encima de cualquier duda.

Al corpus de los cuarenta y dos teólogos se añadió otro representativo de actores intelectuales, religiosos y/o activistas posicionados en el campo, si bien pocas veces reconocidos como teólogos en el sentido estricto de la palabra.²⁰ No se incluyeron los obispos, ya mencionados como actores centrales. La constitución de este corpus incorporó también criterios subjetivos (reconocimiento intelectual, visibilidad) y objetivos (cargos y presencia en las organizaciones y redes religiosas, ecuménicas y civiles) que dan cuenta de las relaciones de fuerza reales del campo. Estos actores se diferencian según su posicionamiento y visibilidad más o menos central. Por un lado, son característicos del eje religioso, intelectual y militante de constitución del campo. Por el otro, entre ellos predominan los actores mejor posicionados en los escenarios eclesiásticos y burocráticos de promoción religiosa, intelectual y militante. Por su inserción evidente en las dinámicas militantes, la proporción de actores laicos aumenta. Sin embargo, desde el punto de vista de las condiciones de su visibilidad, se trataba de laicos bien posicionados en los espacios eclesiales y alternativos de formación y reflexión del campo. No eran de ninguna manera “simples militantes de base”, pues existía una interdependencia entre su acceso a cargos locales, nacionales y/o internacionales, sus posiciones intelectuales, y su circulación en los espacios transnacionalizados del campo.

Para el caso mexicano, el laico Bernardo Barranco fue, por ejemplo, secretario general de los movimientos de juventud de *Pax Romana*, en París, entre 1982 y 1987. Después integró en México la ONG *Vamos*, fundada por Javier Vargas Mendoza, ex marista y colaborador de Samuel Ruiz en la dió-

²⁰ Véase el Cuadro 2 del Anexo.

cesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Se convirtió así en actor de la red nacional de vigilancia cívica y democrática durante los 90. Ya antes Francisco Merino Rodríguez fue coordinador laico del secretariado latinoamericano de los movimientos del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos-Juventud Estudiantil Católica Internacional (MIEC-JECI) entre 1969 y 1974, y entró después en el sacerdocio. El paraguayo Gilberto Giménez siguió el camino inverso: fue asesor del secretariado latinoamericano, abandonó el sacerdocio y, en 1972, se convirtió en México en profesor de sociología de la Universidad Iberoamericana; posteriormente formó parte del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, después de que, en 1978, el Centro de Estudios Ecuménicos (CEE) de México publicó su tesis doctoral sustentada en el IHEAL.²¹ Manuel Canto Chac, profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), igual que Bernardo Barranco, fue presidente del Centro Antonio Montesinos (CAM) de México entre 1988 y 1995, después de haber dirigido su grupo de ciencias sociales entre 1981 y 1984; de esta manera participó en las redes ecuménicas que organizaron la resistencia contra las directivas vaticanas y en las conferencias episcopales a partir de finales de los 70. Se ve, pues, cómo laicos y sacerdotes compartían espacios comunes dentro de la Iglesia católica y en sus márgenes, hasta intercambiaban posiciones y se beneficiaban de ello para su promoción como actores en la sociedad civil y el mundo intelectual.

Sin embargo, fuera de algunas excepciones, como Paulo Freire, los actores mejor posicionados y más visibles eran nuevamente los miembros del clero católico. La visibilidad central de la teología de la liberación —como expresión intelectual y religiosa de dinámicas militantes y sociales más amplias— fue sintomática de esta predominancia. Esta visibilidad no fue de ninguna manera anodina: muestra la realidad paradójica de las relaciones de fuerza reales del campo, engañosamente construido en torno a un discurso de distanciamiento con el mundo clerical.

Teología de la liberación y organizaciones ecuménicas

En el plano del acceso diferenciado de los actores a los instrumentos y espacios transnacionales de promoción del campo, esta predominancia clerical se verifica más allá del universo propiamente eclesiástico y religioso. Nadie se extraña del control del clero sobre estos espacios, a pesar de su apertura hacia los laicos; pero su control se extendía más allá.

²¹ Giménez (1978).

Se estableció una lista de las principales organizaciones ecuménicas, entendidas como espacios de descentramiento militante e intelectual ante la Iglesia católica. Si bien, como se acaba de mencionar, estos espacios fueron compartidos tanto por clérigos y laicos, como por no católicos, se observa el control ejercido sobre ellos por los católicos, en particular clérigos y ex-clérigos.

El CEE de México fue fundado por un pastor luterano, Rolf Lahussen, en 1968. Sin embargo, el giro decisivo del centro se dio en 1974, bajo la dirección del sacerdote-obrero católico holandés Franz Vanderhoff. Fue en esta época cuando su objetivo principal dejó de ser el diálogo entre confesiones y se orientó hacia los fines militantes del “ecumenismo social”, compartido por diferentes confesiones. En ese mismo año, el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez fundó el Instituto Bartolomé de las Casas, de Lima. En 1976, el ex-sacerdote Hugo Assmann siguió con el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), de San José, en Costa Rica, y lo dirigió hasta 1981. Después el DEI fue sucesivamente dirigido por dos protestantes —José Duque y Carmelo Álvarez— y por un laico católico alemán —Franz Hinkelammert—. Finalmente, el teólogo y sacerdote católico Pablo Richard asumió su dirección en 1998. Esta alianza entre católicos y protestantes se construyó en torno a dos polos: el DEI y el Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL). En el seno del seminario teológico, la pareja José Duque-Elsa Tamez se benefició del capital simbólico de su presencia en el DEI. Por su parte, el DEI obtenía beneficios financieros de esta alianza: sus cinco principales fuentes externas de financiación provenían de ONG protestantes de Holanda, Alemania, Suecia y Suiza. Los dos personajes emblemáticos del DEI eran, y siguen siendo, los católicos Franz Hinkelammert y Pablo Richard, quienes controlaban su seminario de investigadores invitados y su taller de formación socio-pastoral, respectivamente. También se tiene que subrayar la lógica burocrática que subyacía en la manera como se distribuía el capital moral e intelectual del compromiso declarado con la “liberación”. Esto se aplicaba tanto a las relaciones internas de la organización, como a las relaciones construidas con las redes militantes y religiosas que transitaban por ella. Quienes tenían los cargos y los contactos se aseguraban visibilidad intelectual y prestigio moral, independientemente del contenido de su reflexión y acción.

En torno al Centro Ecuménico de Serviços á Evangelizaçáo e Educaçáo Popular (CESEP) se imponen observaciones equivalentes. A partir de su fundación en Sao Paulo, en 1982, su director fue un sacerdote católico brasileño, José Oscar Beozzo. En 1985, el metodista Julio de Santa Ana se asoció a él como subdirector. Este último era un ex miembro del movimiento protestante Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL). Este movimiento, fundado en 1961, era financiado por el Consejo Mundial de las Iglesias, el cual, a

finales de los sesenta se había solidarizado con la teología de la liberación. Julio de Santa Ana fue enviado a Sao Paulo como misionero de las Iglesias protestantes suizas de habla francesa. El teólogo uruguayo rompió así provisionalmente con su exilio suizo, que había iniciado en 1974, y se reubicó dentro de las redes ecuménicas de la región. Por su lado, el CESEP, cuyas clientelas eran principalmente católicas, consolidaba sus nexos estratégicos con el Consejo Mundial de las Iglesias. Julio de Santa Ana, que había adoptado la nacionalidad suiza, era, pues, un representante influyente del Consejo.

El Centro Antonio Montesinos (CAM) de México fue el producto de una iniciativa común de clérigos y laicos católicos que tuvo lugar en 1979. Estos últimos buscaban intervenir en los debates de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla e informar sobre ellos. Contaban para ello con la colaboración de actores de otros países de América Latina, igualmente excluidos de los debates. Asimismo, se beneficiaban de la complicidad de obispos “amigos” dentro de la Conferencia. El CAM fundamentaba su proyecto en esta convergencia entre clérigos y laicos. No obstante, a principios de los 90, las tensiones llevaron al divorcio entre el grupo teológico “histórico” de la organización y su grupo de ciencias sociales, más laicizado. En la época de la fundación del CAM, la figura mexicana de la resistencia de las redes de la teología de la liberación era el obispo Sergio Méndez Arceo. A nivel internacional, Sergio Torres, ex-miembro de los Cristianos por el Socialismo, de Chile, y exiliado en América del Norte, promovió una reunión de teólogos y activistas para preparar la estrategia en vista de la Conferencia de Puebla. Dicha reunión se organizó en Nueva York con el apoyo de la orden religiosa de los Maryknolls, y tuvo lugar en 1978. Orbis Books, que era la editorial de esta orden religiosa, publicaba en inglés los textos de la teología de la liberación. Fue también un apoyo importante para la revolución sandinista y sus actores católicos en Nicaragua, en particular a través del enlace constituido por el sacerdote y ministro de relaciones exteriores del gobierno sandinista, Miguel d’Escoto.

Las mismas conexiones transnacionales implicaron otras organizaciones ecuménicas, generalmente dirigidas por clérigos católicos: el Centro Antonio Valdivieso (CAV), de Managua, controlado por el sacerdote Uriel Molina; el Centro de Estudios Bíblicos (CEBI), fundado en las afueras de Río de Janeiro, en 1979, por el misionero carmelita holandés Karl Mesters; el Centro Diego de Medellín, de Santiago de Chile, así como el Instituto de Estudios y Acción Social (IDEAS), de Buenos Aires.

Se podría objetar que el número de actores clericales y su control sobre organizaciones no eclesiásticas, no son suficientes para obtener conclusiones, pues estos actores optaron por acercarse al mundo y a las ciencias humanas y no encerrarse en la Iglesia católica y la teología. El camino de las so-

lidades sociales y militantes que los inspiraron les valió violentos conflictos con la autoridad eclesiástica. Se podría también subrayar el peso colectivo de los laicos, más allá de la mayor visibilidad individual de sacerdotes y religiosos. Dentro de las redes transnacionales de la teología de la liberación, los movimientos laicos internacionales jugaron un papel central. El secretariado latinoamericano de la MIEC-JECI en Montevideo fue, por ejemplo, uno de los primeros espacios de publicación de sus textos. Laicos y clérigos convergieron después en las organizaciones ecuménicas ya mencionadas y organizaciones civiles. Pero el problema planteado no se reduce a la presencia y al control clerical en organizaciones no eclesiásticas. Se refiere también a la realidad ambivalente de la relación entre los actores así desplazados y el poder eclesiástico constituido. Con la teología de la liberación no se asiste a una redistribución verdadera de este poder; la visibilidad individual de los sacerdotes y religiosos únicamente lo refleja.

La imposible ruptura religiosa

Como ya se adelantó, las grandes figuras eclesiales de la teología de la liberación se veían paradójicamente consolidadas por su discurso de distanciamiento con el mundo clerical. Se invocaba el servicio desinteresado a favor de las comunidades locales y la necesidad de relaciones más igualitarias. Pero tales invocaciones no desembocaban en un cambio de naturaleza de la autoridad clerical. Por el contrario, reforzaban su legitimidad.

La manifestación más evidente de la regulación clerical sobre las dinámicas militantes de la teología de la liberación fue la aparición, simultánea a ella, de movimientos sacerdotales. Por un lado, estos movimientos daban testimonio de la participación sacerdotal en la radicalización sociopolítica de los sesenta. Por el otro, buscaban fijar la significación cristiana de la participación en esta radicalización del conjunto de los católicos así comprometidos. Se trató, en 1968, del movimiento Oficina Nacional de Información Sacerdotal (ONIS), en Perú, de los Sacerdotes para el Tercer Mundo, en Argentina, y del grupo Golconda, en Colombia. Siguió otros, como el Grupo de los 80, en Chile, que desembocó en el movimiento de los Cristianos por el Socialismo, en 1971, y los Sacerdotes por el Pueblo de México, en 1972. La conferencia impartida por Gustavo Gutiérrez, en Chimbote, Perú, en 1968, fue considerada la primera ocasión en la cual se hizo uso público de la expresión “teología de la liberación” en un contexto católico.²² A este acto público acudieron

²² Gutiérrez (1969).

militantes de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC), movimiento de la MIEC-JECI —de la cual Gutiérrez fue asesor— y los sacerdotes del movimiento ONIS.

En torno a los Cristianos por el Socialismo se observa el mismo tipo de proyecto. Como lo explicó Pablo Richard en una entrevista, los sacerdotes del movimiento asumían un auténtico papel de directores de conciencia. Se tenía que asegurar que los cristianos fueran “totalmente revolucionarios”, sin renunciar a ser “totalmente cristianos”. Había que anticipar la posible “desorientación” de militantes cristianos, tentados a sacrificar su identidad cristiana por su compromiso político. Se reconocía la autonomía legítima de este compromiso ante la fe, pero procurando darle un sentido propiamente cristiano que daba cuenta del necesario papel social de la religión en el proceso revolucionario. Más allá de su eventual impacto social, la conciliación que se buscaba entre los valores evangélicos y la opción socialista respondía a un interés particular del campo. Se justificaba en particular la mediación entre la Iglesia católica —que abría espacios al activismo laico— y las dinámicas políticas, a las cuales se integraban los sacerdotes que renovaban así la legitimidad de su autoridad.

Al interior de la Unidad Popular la mayoría de los sacerdotes del Grupo de los 80, como Gonzalo Arroyo y Sergio Torres, eran sobre todo cercanos al Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU). Este partido era el producto de la escisión interna de la Democracia Cristiana, en 1969. Una minoría de ellos, entre quienes estaba Pablo Richard, optó por otros grupos políticos, como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). El MIR era una guerrilla urbana de inspiración casuista, en la cual militaba un número importante de laicos católicos. Dicho pluralismo político y la integración a la Unidad Popular marcaban una incontestable diferencia con el proyecto de la Democracia Cristiana.

Esta última pretendía a la vez sacar la acción política del ámbito confesional y fundarla dentro del “mundo” sobre los valores cristianos.²³ Desde la óptica de la teología de la liberación, la opción de un partido respondía a una determinación estratégica más autónoma ante el punto de vista de la fe religiosa. Se apartaba así de la ideología de la tercera vía, de una vía propiamente cristiana de sociedad, cualitativamente superior a las vías liberal y socialista. Emile Poulat hizo precisamente de la conciencia sobre la originalidad de esta vía el signo distintivo del catolicismo intransigente. Como lo mostró

²³ Olivier Compagnon, quien se interesó por el impacto del pensamiento de Jacques Maritain en Sudamérica, subrayó la contradicción entre el discurso aconfesional y la dominante confesional, en el plano sociológico de la Democracia Cristiana; véase Compagnon (2003).

Poulat, la tendencia mayoritaria de este catolicismo de oposición a la modernidad había optado por la adaptación. No obstante, no había renunciado a empujar los valores adoptados de progreso y de emancipación en el sentido de sus propias visiones religiosas y teológicas.²⁴ Conservaba la conciencia de su propia originalidad. El abandono de la idea de la tercera vía en beneficio de la vía socialista, no significó necesariamente la pérdida de esta conciencia, pues la teología de la liberación proyectaba sus propios ideales religiosos y comunitarios sobre la visión romántica de un socialismo latinoamericano. La originalidad de la modernidad latinoamericana la hacía resistente a los modelos de modernidad y secularización europea (capitalista y socialista). Era el camino abierto para profundizar en la significación cristiana de los compromisos tomados en América Latina. Por un lado, la teología de la liberación respondió a los desafíos de la secularización: su interlocutor “revolucionario” —principalmente surgido de las clases medias urbanas de la región— no tenía necesariamente interés en asuntos religiosos. Por otro lado, la invocación del “pueblo religioso” que tenía que llevar a cabo la “revolución”, le permitió justificar el necesario papel político de la religión. Quiso comprometer directamente al clero con la acción política, rechazó la privatización de la fe y celebró la dimensión “comunitaria” e “integral” de la liberación deseada.

Esta ambigüedad hacía de la teología de la liberación una forma de diferenciación interna respecto del catolicismo intransigente. Se desplegó desde Europa, por donde transitaban las redes del tercermundismo católico, hasta la perspectiva afirmada de la originalidad de las experiencias de la “periferia”. La imposibilidad de la ruptura era confirmada en el plano de la relación de los actores —tanto clericales como descentrados— con el poder eclesial y la hegemonía católica. Agentes y víctimas de este poder, los católicos quedaban dependientes de él. El símbolo de esta dependencia fue el sacerdote y ministro de cultura del gobierno sandinista de Nicaragua, Ernesto Cardenal. Después de haber desobedecido la orden de abandonar el gobierno sandinista, Cardenal se arrodilló ante el Papa Juan Pablo II, durante su visita a Nicaragua en 1983, quien lo reprendió en presencia de los medios de comunicación internacionales. Bajo el pretexto de que era mejor estar adentro que afuera de la institución, se justificaban actitudes ambiguas de protección de las posiciones eclesiales.

Es importante subrayar lo extraño de las salidas del clero en torno a la teología de la liberación, en un contexto donde se planteaba con agudeza el problema de la crisis de las vocaciones. Cuando estas salidas se producían, era después de un largo combate para conservar posiciones dentro de la insti-

²⁴ Poulat (1977:198).

tución. Fue, por ejemplo, el caso de Leonardo Boff. Antes de abandonar definitivamente el sacerdocio y la orden franciscana en 1992, el teólogo brasileño se sometió primero al juicio de la congregación de la doctrina de la fe en 1984. Sin embargo, la salida no era siempre definitiva. Así, Pablo Richard, que se casó durante su exilio francés iniciado en 1974, se divorció y recuperó su estatus de sacerdote luego de su regreso a América Latina, específicamente a Costa Rica, en 1978. Los que salían definitivamente, casi siempre para fundar una familia, no se alejaban mucho y se ubicaban en las redes de ONG y de militantes cristianos.

Esta dependencia marcó la dinámica del conflicto que estalló en los setenta y se mediatizó en los ochenta en torno a la teología de la liberación dentro de la Iglesia católica. Por cierto, dos visiones de la institución y de su misión se opusieron, pero los actores del conflicto trataron de evitar la ruptura a toda costa. La opción preferencial hacia los pobres por parte de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla,²⁵ fue el producto de esta doble lógica de confrontación y de negociación, pues podía satisfacer a ambos. Era preferible arreglar los “asuntos” entre familia. No obstante, a la sombra de la opción pactada, los conflictos internos no perdieron nada de su ferocidad. Al contrario, la Iglesia católica acentuó su política de nombramiento de obispos hostiles a la teología de la liberación, de división de las diócesis y de cierre de los espacios de formación contrarios a las directivas eclesíásticas.

Después de haber participado de la radicalización política de los sesenta y de sus desencantos en los setenta, la teología de la liberación siguió asumiendo la radicalidad política de su opción. En Nicaragua, su participación política fue directa. No obstante, en muchos otros países, por ejemplo en las dictaduras militares de Sudamérica —en los países donde la teología de la liberación había surgido— se puso entonces el acento sobre la necesidad de construir resistencias sociales. Fuera de América Central, donde sus ideales revolucionarios se enfocaron, la exigencia de democratización y la defensa de los derechos humanos se volvieron temas centrales. En el contexto militante de la teología de la liberación, como de la izquierda radical, estos temas no implicaban la renuncia a un cambio social profundo. Pero la voluntad de construir movimientos sociales de largo plazo determinaba una distancia crítica con la naturaleza estrictamente política de la acción colectiva. Desde este punto de vista, uno de los mayores efectos de la teología de la liberación fue efectivamente su contribución a la construcción de sectores de la sociedad civil en

²⁵ Véase CELAM (1984). El documento oficial, aprobado por Roma, fue publicado en 1984. Sin embargo, desde 1979 circuló una versión en español no aprobada.

América Latina, en particular en México —país que recibió numerosos exiliados de Sudamérica—. En este proceso, el impacto de sus visiones religiosas y teológicas fue ganando importancia dentro de solidaridades militantes cada vez más amplias. El desarrollo de movimientos en las fronteras de la ilegalidad, pero resistentes al recurso sistemático de la violencia, fue una de las consecuencias de su influencia moral.

Sin embargo, en el momento mismo que su influencia se generalizó, la teología de la liberación se replegó sobre la defensa de su identidad cristiana. Estaba en juego su legitimidad dentro de la Iglesia católica. Lo último implicó una relación más problemática con el referente marxista y la vuelta a temas comunitarios, tradicionales del catolicismo contemporáneo y constitutivos de su imaginario. Fue cuando las comunidades eclesiales de base adquirieron una gran importancia en su discurso. Estas comunidades se valoraban por alterar desde la base la estructura de poder de la Iglesia católica. No obstante, fueron generalmente integradas y sometidas a esta estructura, bajo el control de sacerdotes, religiosos y cuadros laicos de la institución.

Todo esto obliga a extraer conclusiones sensiblemente diferentes a las de Michael Löwy. No se observa un movimiento unívoco de “conversión” de la Iglesia católica a la problemática del cambio social desde su periferia hacia su centro. Se observa más bien un movimiento de balanceo entre la periferia y el centro de la institución, constitutivo de las ambivalencias de los intereses sociales de los actores. Esto condicionó el doble movimiento característico de la teología de la liberación, de regulación clerical y de generalización militante, de secularización y de reafirmación religiosa. Desde este punto de vista, no se verifica la superación desde la “periferia” latinoamericana de “la clásica oposición entre tradición y modernidad”.²⁶ Se analiza mejor la recomposición de la genealogía *intransigente* de la teología de la liberación en el seno de la noción romántica de esta periferia. A partir del momento en que se deshace de la noción sustancial de un amplio movimiento social, del cual la teología de la liberación habría sido la expresión, los términos mismos de “periferia” y “praxis” plantean problemas. Fueron los términos que sustentaron el proyecto de la teología de la liberación como teología comprometida con la realidad latinoamericana. Los actores se legitimaron como representantes de la “periferia”, explotando su posición en el cruce del centro y la periferia, tanto en el espacio geográfico como en el campo religioso. Pudieron así encontrar en la “praxis” un *modus vivendi* para desarrollar sus actividades militantes e intelectuales —ahí sí— al margen del campo académico.

²⁶ Löwy (1998:79).

Los usos intelectuales de la “praxis” en el imaginario de la “periferia”

En torno a la teología de la liberación se desarrollaron actividades religiosas, pastorales, intelectuales y militantes. No obstante, retomando los corpus de los actores, se observa la desigualdad de sus implicaciones directas en la acción pastoral, social y política. Se nota también la distancia de algunos de ellos con respecto a la actividad propiamente religiosa.

En lo que concierne a las actividades intelectuales, los teólogos de la liberación eran profesores de las facultades de teología de universidades católicas y de los seminarios religiosos de formación. Sin embargo, como ya se adelantó, su reflexión se concentró en espacios de activismo: eclesiales primero, civiles y ecuménicos después. Sus posiciones académicas les daban una cierta legitimidad intelectual, si bien periférica dentro del campo estrictamente académico. Pero más allá de ellas, su capital intelectual se construyó específicamente en los espacios mencionados. Esta posición periférica era a la vez la causa y el canal del eje militante de su legitimación intelectual. La periferia de su posición se hacía más evidente aun dentro del campo de las ciencias humanas reivindicadas por su reflexión. Esto se debía a la situación de por sí periférica de la teología en este campo. Efectivamente, la formación original de estos intelectuales era generalmente pluridisciplinaria: filosófica, económica, sociológica e histórica. Como ya se precisó antes, algunos de ellos no eran siquiera principalmente teólogos. La integración de las ciencias humanas a su reflexión teológica los llevó a enseñar en universidades no confesionales, más allá de las facultades de teología. El peso moral de sus compromisos les permitió conquistar audiencias en universidades latinoamericanas, europeas y norteamericanas. No obstante, partían siempre de la originalidad de sus visiones teológicas y religiosas en su quehacer intelectual.

Su eje militante y religioso de legitimación intelectual tuvo tanto efectos de promoción como de descalificación intelectual. Más allá de ello, este eje generó beneficios propios del campo, tanto simbólicos como económicos, difícilmente accesibles en el campo estrictamente académico. No se debe olvidar, por ejemplo, el hecho de la financiación de sus espacios de reflexión por ONG europeas, tanto católicas como protestantes. Más que los “pobres”, estas ONG recibían la “buena noticia” de la liberación popular. Es precisamente este activismo intelectual, desarrollado en las fronteras de los campos religioso y académico, el que singularizó a la teología de la liberación. Fue así como el posicionamiento periférico de sus agentes en el campo académico se capitalizó como reivindicación de la originalidad de sus experiencias sociales.

El militante contexto de producción de los primeros textos católicos de la teología de la liberación favoreció el reconocimiento de su papel fundador. Además del secretariado latinoamericano de la MIEC-JECI, dichos textos también fueron publicados por las ediciones Tierra Nueva, de Montevideo, pertenecientes al movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL).²⁷ Por el contrario, sobre la tesis anteriormente defendida de la legitimidad fundadora del protestante Rubem Alves, fue siempre más discutida.²⁸ Esto se debió parcialmente a la poca ortodoxia de su contenido. Nietzsche era más invocado que Marx. La crítica de Marcuse a las sociedades industriales avanzadas, eclipsaba la referencia canónica a la teoría de la dependencia. Esto se debió también al contexto de producción más estrictamente académico de una tesis escrita en inglés y defendida en el seminario de Princeton. Se suponía que —por definición— la teología de la liberación había salido de las facultades de teología. Pues había superado la finalidad propiamente académica y dogmática de la reflexión teológica. La profundidad de su reflexión religiosa encontraba su finalidad en la transformación social.

Sin embargo, también se jugaba en el plano de la legitimidad intelectual de la reflexión desarrollada. La diferenciación entre los actores intelectuales del campo y sus clientelas militantes se sustentaba en esta legitimidad. Primero, se insistía en el carácter concreto y comprometido de la teología de la liberación, en contraste con la abstracción del pensamiento europeo. Inmediatamente después se hacía la distinción entre los dos niveles de la transmisión de un saber especializado y de su inversión directa en la acción. La subversión militante de las regularidades normativas del conocimiento estaba en realidad sometida a las reglas de la diferenciación social entre lo “científico” y lo “común”.

Esta doble justificación ocultaba una doble inconsistencia: la de la calidad de la reflexión intelectual llevada a cabo y la de la profundidad real de los compromisos que la legitimaban. Paradójicamente se autorizó así la producción de una vasta literatura, liberada de los criterios académicos de validación científica. Además de los editores católicos, los centros ecuménicos ya mencionados se convirtieron en centros importantes de auto-publicación. Sorprende el carácter extremadamente repetitivo y rígido de esta producción intelectual, en la cual pocos textos realmente destacaron por su calidad. Lo anterior da menos cuenta de la profundización dinámica de una reflexión teórica, comprometida con la acción colectiva, que de una función ideológica de legitimación social. La promoción intelectual no era necesariamente

²⁷ Gutiérrez (1969); Assmann (1971).

²⁸ Alves (1968).

búsqueda de manera consciente. Más allá de los oportunismos, se tenía fe en las convicciones ideológicas expresadas. No obstante, los escenarios en los cuales trabajaba el intelectual “liberacionista” son sintomáticos del elitismo social, de las lógicas burocráticas y de la abstracción doctrinal del mundo intelectual criticado por aquél. Esto obliga a cuestionar el papel social de ese tipo de intelectual, a distancia de la articulación “orgánica” reivindicada por él con los movimientos evocados en contextos históricos sucesivos.

En este sentido, otro aspecto impactante de esta actividad intelectual fue la intensa circulación de sus agentes entre Europa, América del Norte y América Latina. Estas redes tomaron su origen en el tercermundismo católico y protestante de los cuarenta, cincuenta y sesenta, inspirado en sus inicios por el tema del desarrollo. Ya en esta época se pretendía enfocar las actividades intelectuales hacia la acción social y pastoral. Basta, por ejemplo, pensar en los Centros de Investigación y Acción Social (CIAS), fundados por los jesuitas en las capitales y los grandes centros urbanos de América Latina. Se piensa también en los diferentes espacios de reflexión social y de formación pastoral que dependían del CELAM, como sus departamentos y el Instituto de Pastoral Latinoamericana (IPLA), de Quito, así como de las conferencias episcopales nacionales. Los centros ecuménicos durante los setenta fueron construidos sobre el modelo de organizaciones pertenecientes a esta genealogía. Los centros ecuménicos eran concebidos como espacios de formación y reflexión para los cristianos involucrados en las “luchas de liberación” de la región. Estas organizaciones desempeñaban la misma función para los cristianos comprometidos en el plano práctico con el desarrollo. El Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES), fundado en Santiago de Chile, en 1966, fue una de estas organizaciones. El 31 de diciembre de 1969, los investigadores radicalizados que habían roto con la Democracia Cristiana a favor de la Unidad Popular fueron expulsados de la organización. Franz Hinkelammert, futura figura del DEI, fue uno de los excluidos. Él mismo reconoció la continuidad del tipo de actividad intelectual desarrollado desde el ILADES hacia el DEL. En Colombia, el Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP), surgido en 1976 por una escisión interna del CIAS, de Bogotá, es otro ejemplo de esta continuidad en un contexto más radical.

Desde este punto de vista, el aspecto más controversial del discurso de justificación de la teología de la liberación es su definición unívoca como un reflejo inmediato y casi natural de la realidad latinoamericana, pues se tiene que cuestionar por un lado la relación —ni tan transparente ni tan estrecha— entre los combates sociales y políticos referidos por la teología de la liberación y, por el otro, la capitalización de esta referencia dentro de sus redes transnacionales y transcontinentales.

Los elementos que autorizan a plantear la naturaleza transnacional y transcontinental de sus dinámicas son numerosos: su genealogía exógena en el tercermundismo católico y protestante; la presencia importante de actores europeos y norteamericanos bien posicionados en el campo,²⁹ entre los cuales muchos residieron de manera definitiva en América Latina; la intensidad de la circulación internacional de los actores entre América Latina, América del Norte y Europa; sus estudios en universidades y seminarios de países europeos (Bélgica, Francia, Alemania, Austria) sobre renovación del pensamiento cristiano y en particular católico,³⁰ además de estudios en la Universidad Gregoriana de Roma y España; el papel inicial desempeñado por el CELAM, las órdenes religiosas —representadas por la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR)— y los movimientos laicos internacionales; la multiplicación posterior de redes de solidaridad internacional y los apoyos financieros y morales resultantes desde fuera; la regularidad de los encuentros teológicos internacionales en América Latina y Europa, con la participación de ponentes de ambos continentes;³¹ y la estrechez de los intercambios intelectuales y editoriales, pues mientras que en América Latina las revistas, los folletos y textos de la teología de la liberación fueron publicados principalmente por centros ecuménicos y la editorial católica *Vozes de Brasil*, en Europa y Estados Unidos los publicaban editoriales católicas.³²

Estas observaciones son confirmadas por los perfiles sociológicos de los actores predominantes del campo, pues surgían en su mayoría de las clases medias latinoamericanas y/o europeas, siendo algunos de ellos producto de migraciones recientes en la región, por ejemplo figuras de primer plano, como Enrique Dussel (migración italiana y alemana), los hermanos Boff (migración italiana) y Hugo Assmann (migración alemana).

Las redes de la teología de la liberación interactuaban, por cierto, con los contextos locales y nacionales, donde se focalizaban según las circunstancias eclesiales, sociales y políticas. No obstante, existía una contradicción irreducible entre su discurso y sus realidades. Su discurso construía una oposición simétrica entre la “periferia dominada” y el “centro”, de la cual nacía la exi-

²⁹ Véase el Cuadro 3 del Anexo.

³⁰ Véase el Cuadro 4 del Anexo.

³¹ En los años setenta se destacaron tres encuentros: el organizado por los Cristianos por el Socialismo en Santiago de Chile en abril de 1972; el encuentro de El Escorial en España, organizado por el Instituto Fe y Secularidad de Madrid entre el 8 y el 15 de julio de 1972 sobre el tema “Fe cristiana y cambio social en América latina”; el Encuentro Internacional de Teología organizado en México en agosto de 1975, véase Encuentro Latinoamericano de Teología (1975).

³² Véanse los Cuadros 5, 6 y 7 del Anexo.

gencia de un pensamiento propiamente latinoamericano. En la realidad, se observa más bien la proximidad sociológica del “centro” dentro de las condiciones reales de construcción del imaginario de la “periferia”.

El carácter latinoamericano de la teología de la liberación es innegable, pero en el sentido de las señaladas ambivalencias. Éstas y sus flujos transnacionales —ocultos por el discurso simétrico de oposición a la dominación exterior— singularizan hasta hoy el eje teológico y el entorno militante de su ética radical de transformación social.

Conclusión

La originalidad de nuestro acercamiento a la teología de la liberación reside en la superación de la idea según la cual se trató de la expresión unívoca y transparente de un amplio movimiento social en América Latina. Se optó por la reconstrucción de un campo de intereses sociales ambivalentes y contradictorios —“transnacionalizados”— proyectados en la noción de tal movimiento.

Los discursos convenidos sobre la teología de la liberación suelen referirse a su valor de ruptura dentro del catolicismo contemporáneo, a su compromiso con un sujeto popular de liberación colectiva y a sus implicaciones con la realidad sociopolítica de las sociedades latinoamericanas.

A través de la reconstrucción del campo, se relativizó cada uno de sus atributos. En primer lugar, pusimos en evidencia la relación ambigua de los agentes católicos de la teología de la liberación con el poder eclesiástico constituido y con su ideología. Asimismo, se dibujaron los rasgos de un tipo de intelectual que mantenía una relación de coartada, o por lo menos paradójica, con el sujeto popular que se suponía fundamentaba su reflexión. Por último, se superó la referencia absolutizada a los contextos sociopolíticos de la región. Se mostró, en contraste, el papel central que tuvieron las redes transnacionales, católicas y ecuménicas, que circulaban entre Europa, América del Norte y América Latina.

La aparente marginación de la teología de la liberación no debe esconder la permanencia en la actualidad del impacto de sus redes religiosas, intelectuales y militantes. La teología de la liberación asumió primero la esperanza política de un cambio rápido hacia el socialismo durante los sesenta y setenta. Esta esperanza marcó, dentro del tercermundismo católico, el giro del ideal religioso (eventualmente revolucionario) de conscientización popular hacia el discurso más propiamente político —“objetivo”— del ideal revolucionario de la teología de la liberación. Cuando la opción socialista perdió su claridad, la ambición de construir movimientos sociales y la prioridad inicialmente dada

a la acción política, pudieron llegar a competir. No obstante, incluso en los ochenta, la dimensión propiamente política de esta ambición nunca se perdió de vista. El mismo *ethos* de transformación social se expresa hoy en la pluralización reivindicada de las resistencias sociales en contra de una globalización denunciada como “excluyente”. Las teologías actuales —fundamentadas en nuevos sujetos: género, culturas indígenas, grupos afroamericanos, etc.— no han renunciado a lo más fundamental de las ideas de la teología de la liberación, siguen reivindicando un compromiso práctico y concreto con la liberación de los excluidos sociales desde el contexto periférico y singular de América Latina. No se pierde la conciencia del sentido propiamente cristiano y/o teológico que toma este compromiso en el mundo moderno, frente a la dimensión emancipadora de los valores modernos de libertad y a la dimensión opresora de la concepción lineal e instrumental del progreso.

El mito del “fin de la historia” sigue siendo contestado por el mito del compromiso proclamado con “la liberación de los oprimidos”. Ambos mitos no resisten el análisis sociológico. La ambición de un pensamiento propiamente latinoamericano no perderá, antes bien saldrá ganando con la superación de las reducciones ideológicas y con la asunción de la complejidad y las ambivalencias de su propia realidad.

Anexo

Cuadro 1

Corpus de teólogos

<i>Sacerdotes diocesanos</i>	Hugo Assmann, José Oscar Beozzo, Floristán Casiano, Joseph Comblin, Juan Severino Croatto, Segundo Galilea, Lucio Gera, Gustavo Gutiérrez, José Marins, Pablo Richard, Raúl Vidales
<i>Jesuitas</i>	Víctor Codina, Ignacio Ellacuría, José González Faus, Joao Batista Libânio, Rolando Muñoz, Alberto Parra, Juan Carlos Scannone, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, Pedro Trigo, Luis del Valle
<i>Otras órdenes religiosas</i>	Clodovis Boff, Leonardo Boff, Miguel Concha, Alejandro Cussianovich, Giulio Girardi, Gilberto da Silva Gorgulho, Diego Irarrázaval, Karl Mesters, José María Vigil, Noé Zavallos
<i>Laicos</i>	Enrique Dussel, Juan José Tamayo
<i>Protestantes</i>	Rubem Alves, Víctor Araya, José Duque, Roy May, José Míguez Bonino, George Pixley, Julio de Santa Ana, Elsa Tamez

Cuadro 2**Corpus de actores intelectuales, religiosos y/o activistas representativos del campo**

<i>Sacerdotes diocesanos</i>	Jorge Álvarez Calderón, Charles Antoine, André Aubry, Ernesto Cardenal, Jesús García, Gilberto Giménez, François Houtart, Ivan Illich, Baltazar López Bucio, Arnoldo Mora, Sergio Torres, Luciano Urribe
<i>Jesuitas</i>	Gonzalo Arroyo, Ignacio Martín Baró, Fernando Cardenal, Rutilio Grande
<i>Otras órdenes religiosas</i>	Frei Betto, Vincent Cosmao, Miguel d'Escoto, Gonzalo Ituarte, Cecilio de Lora, Uriel Molina, Alex Morelli, Mario Peresson, Franz Vanderhoff, Javier Vargas Mendoza
<i>Laicos</i>	Bernardo Barranco, Manuel Canto Chac, Ana María Ezcurra, Paulo Freire, Luis Alberto Gómez de Souza, Franz Hinkelammert, Francisco Merino Rodríguez

Cuadro 3**Corpus de actores de proveniencia europea y norteamericana**

<i>Actores</i>	<i>País de origen</i>	<i>País(es) de destino</i>
Ignacio Martín Baró	España	El Salvador
Pedro Casaldáliga	España	Brasil
Floristán Casiano	España	Participó en los cursos itinerantes del IPLA, de Quito, en América Latina
Victor Codina	España	Bolivia
Ignacio Ellacuría	España	El Salvador
Cecilio de Lora	España	Colombia
Jon Sobrino	España	El Salvador
José María Vigil	España	Nicaragua/Panamá
Giulio Girardi	Italia	Viajes frecuentes en América Central
Charles Antoine	Francia	Brasil
André Aubry	Francia	Colombia/México
Joseph Comblin	Bélgica	Brasil/Chile
François Houtart	Bélgica	Concentró primero sus actividades en Colombia y México
Karl Mesters	Holanda	Brasil
Franz Vanderhoff	Holanda	Chile/México
Franz Hinkelammert	Alemania	Chile/Honduras/Costa Rica
Ivan Illich	Austria	México
Roy May	Estados Unidos	Bolivia/Costa Rica
George Pixley	Estados Unidos	México/Nicaragua

Cuadro 4

Estudios en países europeos sobre renovación del pensamiento católico		
<i>Universidad</i>	<i>Autor</i>	<i>Estudios*</i>
Universidad Católica de Lovaina, Bélgica	Gonzalo Arroyo	Teología
	José Oscar Beozzo	Sociología
	Clodovis Boff	Teología (1965-1969/1973-1978 para el doctorado)
	Gustavo Gutiérrez	Psicología (1951-1955)
	Arnoldo Mora	Doctorado de Filosofía (1960- 1964)
Universidad Católica de Lovaina, Bélgica	Juan Luis Segundo	Doctorado en Teología (1957)
	Luciano Urribe	Sociología (1959-1961)
Instituto Católico de París, Francia	Enrique Dussel	Teología (1961-1965)
Universidad Católica de Lyon, Francia	Gustavo Gutiérrez	Doctorado en Teología (1955- 1959)
Sorbonne-Nouvelle París III, Francia	Gilberto Giménez	Doctorado en Sociología (1978)
	Pablo Richard	Doctorado en Sociología (1978)
	Juan Luis Segundo	Doctorado en Letras Modernas (1963)
Instituto de Historia Europea de Maguncia, Alemania, en cooperación con la Sorbonne, París	Enrique Dussel	Doctorado en Historia (1967)
Universidad de Francfort, Alemania	Hugo Assmann	Sociología y especialización en Comunicación (título obtenido en 1967)
	Jon Sobrino	Doctorado en Teología (1975)
Universidad de Munich, Alemania	Leonardo Boff	Doctorado en Teología (1965- 1970)
	Juan Carlos Scannone	Doctorado en Filosofía (1967)
Universidad de Tübingen, Alemania	Floristán Casiano	Doctorado en Teología (1959)
Universidad de Innsbruck, Austria	Floristán Casiano	Teología
	Ignacio Ellacuría	Teología (1958-1962)
	Juan Carlos Scannone	Teología
Universidad de Fribourg, Suiza	Cecilio de Lora	Teología (título obtenido en 1958)

* Se ponen las fechas y el título cuando se conocen con exactitud.

Cuadro 5

Principales editoriales católicas de publicación de textos de la teología de la liberación en español, portugués, francés e inglés

<i>Editorial</i>	<i>Lugar</i>
Le Cerf	París, Francia
Orbis Books	Nueva York, Estados Unidos
Paulinas	Madrid, España
Sigueme	Salamanca, España
Trotta	Madrid, España
Vozes	Petrópolis, Brasil

Cuadro 6**Revistas y folletos de difusión de las ideas de la teología de la liberación
y lugar de publicación**

<i>Revista</i>	<i>Organización ecuménica</i>	<i>Organización religiosa</i>	<i>Universidad católica</i>	<i>Editorial</i>
Amanecer	Centro Antonio Valdivieso, Managua			
Christus		Centro de Reflexión Teológica, México		
Cristianismo y Sociedad	Iglesia y Sociedad en América Latina, Montevideo (1962- 1973), Buenos Aires (1973-1975)/Acción Social Ecuménica Latinoamericana, Santo Domingo (1976-1982), México (1982-1992)			
Estudios Ecuménicos	Centro de Estudios Ecuménicos, México			
Estudios Centroamericanos			Universidad Centroamericana, San Salvador	
Páginas	Instituto Bartolomé de Las Casas, Lima			
Pasos	Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José			
Revista Brasileira de Teología				Vozes, Petrópolis
Revista Eclesiástica Brasileira				Vozes, Petrópolis
Revista Latinoamericana de Teología			Universidad Centroamericana, San Salvador	
RIBLA	Cooperación Ecuménica de Biblistas Latinoamericanos			

Cuadro 7

Textos significativos de la teología de la liberación
y lugares de publicación

<i>Autor(es)</i>	<i>Texto</i>	<i>Lugar, editorial y fecha de publicación</i>
Gustavo Gutiérrez, Perú	<i>Hacia una teología de la liberación</i>	Montevideo, MIEC-JECI, 1969
Rubem Alves, Brasil	<i>¿Religión: opio o instrumento de liberación?</i>	Montevideo, Tierra Nueva, 1970 (publicación de la tesis doctoral sustentada en el seminario de Princeton, en 1968)
Hugo Assmann, Brasil	<i>Liberación-opresión: desafío a los cristianos</i>	Montevideo, Tierra Nueva, 1971
Gustavo Gutiérrez, Perú	<i>Teología de la liberación: perspectivas</i>	Lima, CEP, 1971
Leonardo Boff, Brasil	<i>Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristología crítica para o nosso tempo</i>	Petrópolis, Vozes, 1972
Juan Luis Segundo, Uruguay	<i>Liberación de la teología</i>	Buenos Aires, Carlos Lohé, 1975
Jon Sobrino, España	<i>Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico</i>	San Salvador, CRT, 1976
Juan Carlos Scannone, Argentina	<i>Teología de la liberación y praxis popular: aportes críticos para una teología de la liberación</i>	Salamanca, Sigueme, 1976
Leonardo Boff, Brasil	<i>Teología da libertação e do cativoiro</i>	Lisboa, Multinova, 1976
José Míguez Bonino, Argentina	<i>La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación</i>	Salamanca, Sigueme, 1976
Leonardo Boff, Brasil	<i>Eclesiogênese. As comunidades reinventan a Igreja</i>	Petrópolis, Vozes, 1977
Franz Hinkelammert, Alemania	<i>Las armas ideológicas de la muerte</i>	San José, DEI, 1977
Clodovis Boff, Brasil	<i>Teología do político e suas mediações</i>	Petrópolis, Vozes, 1978
Gustavo Gutiérrez, Perú	<i>La fuerza histórica de los pobres</i>	Lima, CEP, 1979
Leonardo Boff, Brasil	<i>Igreja, Carisma y Poder</i>	Petrópolis, Vozes, 1981
Franz Hinkelammert, Alemania	<i>Crítica a la razón utópica</i>	San José, DEI, 1984
Enrique Dussel, Argentina	<i>Ética comunitaria</i>	Madrid, Paulinas, 1985
Julio de Santa Ana, Uruguay	<i>Ecumenismo y liberación. Reflexiones sobre la relación entre la unidad cristiana y el Reino de Dios</i>	Madrid, Paulinas, 1987
Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría (eds.), España	<i>Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación</i>	Madrid, Trotta, 1990

Recibido: julio, 2006

Revisado: septiembre, 2006

Correspondencia: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades (ICSHu)/
Carretera Pachuca-Actopan km. 4/C. P. 42084/Pachuca, Hidalgo./Tel. (771)
717 2000 ext. 5202/correo electrónico: taharchaouch@yahoo.fr.

Bibliografía

- Alves, Rubem (1968), *Towards a Theology of Liberation*, Princeton, University of Princeton Press.
- Assmann, Hugo (1971), *Liberación-opresión: desafío a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva. [Texto ampliado de: *Teología de la liberación. Una evaluación prospectiva*, Montevideo, MIEC-JECI, 1970.]
- Berryman, Phillip (1987), *Liberation Theology. The Essential Facts about the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond*, Nueva York, Pantheon Books.
- Bigo, Pierre (1990), *Débat dans l'Église: théologie de la libération*, Marsil-Marly, Aide à l'Église en Détresse.
- Blancarte, Roberto (1992), *Historia de la Iglesia católica en México*, México, FCE.
- Bourdieu, Pierre (1984), *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant (1992), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Le Seuil.
- CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) (1984), *La evangelización en el presente y en el futuro de América latina. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, México, Librería Parroquial de Clavería.
- Cierva y de Hoces, Ricardo de la (1996), *La hoz y la cruz: auge y caída del marxismo y la teología de la liberación, historia reservada de los pontificados de Pablo VI, Juan Pablo I y Juan Pablo II sobre ocho mil documentos inéditos*, Madrid, Fénix.
- Colonomos, Ariel (2000), *Églises en réseaux*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Compagnon, Olivier (2003), *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, Paris, Septentrion.
- Concha, Miguel (1997), "Teología de la liberación", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (eds.), *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, pp. 1557-1563.
- Corten, André (2001), "Une mise en réseaux de la théologie de la libération", en Jean-Pierre Bastian (dir.), *Europe latine-Amérique latine: la modernité religieuse en perspective comparée*, Paris, Karthala, pp. 267-285.
- (1995), *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala.
- Del Valle, Luis (1996), "Teología de la liberación en América Latina", en Roberto Blancarte (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, FCE, pp. 230-265.

- Encuentro Latinoamericano de Teología (1975), *Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América latina*, México, s.e.
- Giménez, Gilberto (1978), *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos.
- Gutiérrez, Gustavo (1971), *Teología de la liberación: perspectivas*, Lima, CEP.
- (1969), *Hacia una teología de la liberación*, Montevideo, MIEC-JECI.
- Hewitt, Warren y John Burdick (eds.) (2000), *The Church at the Grassroots in Latin America: Perspectives on Thirty Years of Activism*, Londres, Praeger.
- Jiménez, Roberto (1988), *Tensiones y crisis en la Iglesia latinoamericana: desde Puebla hasta la Libertatis conscientia 1979-1987*, Bogotá, Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina.
- Lehmann, David (1996), *Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*, Cambridge, Polity Press.
- Lepeley, Joaquín (1985), *Teología de la liberación: un análisis temático cronológico*, Caracas, Arte.
- Levine, Daniel (1992), *Popular voices in Latin American Catholicism*, Princeton, Princeton University Press.
- (1990), “L’impact du discours de la théologie de la libération en Amérique latine: les communautés ecclésiales de base”, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, núm. 71, París, julio-septiembre, pp. 43-62. [Este número de los *Archives des Sciences Sociales des Religions* fue dedicado al tema de las teologías de la liberación en América Latina.]
- Levine, Daniel y Scott Mainwaring (eds.) (1986), *Religion and Popular Protest in Latin America*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.
- Löwy, Michael (1998), *La guerre des Dieux. Religion et politique en Amérique latine*, Paris, Éditions du Félin.
- Lynch, Edward Anthony (1990), *Political-Religious Expressions: Liberation Theology and Christian Democracy in Latin America*, Charlottesville, Virginia, University of Virginia Press.
- Mainwaring, Scott y Alexander Wilde (eds.) (1988), *The Progressive Church in Latin America*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.
- Mallimaci, Fortunato (1988), *Catholicisme et État militaire en Argentine, 1930-1946*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Matas, Juan (2001), “Eléments pour une approche des diasporas de l’exil chilien en Europe et des réseaux religieux liés à la théologie de la libération”, en Jean-Pierre Bastian (dir.), *Europe latine-Amérique latine: la modernité religieuse en perspective comparée*, Paris, Karthala, pp. 257-265.
- Meyer, Jean (2000), *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, México, Tusquets.
- Muro González, Víctor Gabriel (1994), *Iglesia y movimiento social en México, 1972-1987, los casos de Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec*, Zamora, Red Nacional de Investigación Urbana.
- (1991), “La Iglesia ante la movilización social en el México contemporáneo: una perspectiva teórica”, en V. Muro González y Manuel Canto (coords.), *El*

- estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, México, El Colegio de Michoacán, UAM-X, pp. 155-174.
- (1982), *La teología de la liberación como expresión ideológica de cambio social en México*, México, UNAM.
- Oliveiros, Roberto (1977), *Liberación y teología: génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1976*, Lima, CEP.
- Poulat, Emile (1977), *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Tournai, Casterman.
- Sauvage, Pierre (2001), “Relations entre belges et latino-américains à propos de la théologie de la libération (1970-1980)”, en Jean-Pierre Bastian (dir.), *Europe latine-Amérique latine: la modernité religieuse en perspective comparée*, Paris, Karthala, pp. 287-306.
- Silva Gotay, Samuel (1981), *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe: implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de las religiones*, Salamanca, Sigueme.
- Smith, Christian (1991), *The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory*, Chicago, University of Chicago Press. [Versión española: *La teología de la liberación: radicalismo religioso y compromiso social*, Buenos Aires, Paidós, 1994.]
- Touraine, Alain (1988), *La parole et le sang. Politique et société en Amérique latine*, Paris, Odile Jacob.

