



Historia y Grafía  
ISSN: 1405-0927  
comiteeditorialhyg@gmail.com  
Departamento de Historia  
México

Tahar Chaouch, Malik  
La Compañía de Jesús y la teología de la liberación: convergencias y divisiones sociopolíticas del  
catolicismo contemporáneo en América Latina  
Historia y Grafía, núm. 29, 2007, pp. 95-129  
Departamento de Historia  
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58922909004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

*La Compañía de Jesús y la teología  
de la liberación: convergencias  
y divisiones sociopolíticas del catolicismo  
contemporáneo en América Latina*

DR. MALIK TAHAR CHAOUCH  
Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

RESUMEN

Este artículo analiza la relación privilegiada que hubo entre sectores jesuitas y la teología de la liberación en América Latina. Su hipótesis central es que esa afinidad no fue casual. Existió una convergencia entre las ambivalencias de la orden religiosa y las de la teología de la liberación en torno a la construcción de un tipo de religioso e intelectual. Los jesuitas aparecen a la vez como agentes del poder romano y contrapoder, vanguardia de la evangelización y críticos de la institución, así como herederos de una sólida tradición y actores del mundo actual. La teología de la liberación proclamó una ruptura eclesial, ideológica y sociopolítica cuyos alcances fueron finalmente limitados. El texto da cuenta primero de la presencia numérica y del papel central de los jesuitas en la teología de la liberación. Reconstruye el contexto y la génesis de esa convergencia en las renovaciones del catolicismo contemporáneo. Este último quiso apropiarse la cuestión social, en particular en el contexto de las sociedades latinoamericanas. Se observan finalmente las continuidades y discontinuidades de esa genealogía católica en el caso de la teología de la liberación desde la perspectiva de su “afinidad electiva” con la Compañía de Jesús.

Palabras clave: teología de la liberación, Compañía de Jesús, cristianismo latinoamericano, catolicismo contemporáneo, religión y política.

*THE COMPANY OF JESUS AND LIBERATION THEOLOGY:  
CONVERGENCES AND SOCIOPOLITICAL DIVISIONS IN LATIN AMERICAN  
CONTEMPORARY CATHOLICISM*

*This article analyzes the privileged relation that there was between Jesuit sectors and the theology of liberation in Latin America. Their central hypothesis is that this affinity was not accidental. It existed a convergence between the ambivalences of the religious order and those of the theology of the liberation in relation to the construction of a religious and intellectual type. The Jesuits appear simultaneously like agents of the Roman power and against-power, vanguard of the evangelization and critical of the institution; thus like heirs of a solid tradition and actors of present world. The theology of the liberation proclaimed an ecclesial, ideological social and political rupture, whose reaches finally were limited. The text gives first account of the numerical presence and the central paper of the Jesuits in the theology of liberation. It reconstructs the context and the genesis of that convergence in the renovations of the contemporary Catholicism. This last one wanted to take control of the social question, in particular in the context of Latin American societies. It is finally observed the continuities and discontinuities of that genealogy catholic in the case of the theology of the liberation from the perspective of its "elective affinity" with Company of Jesus.*

*Key words: theology of liberation, Company of Jesus, Latin American christianity, contemporary catholicism, religion and politics.*

## INTRODUCCIÓN

La importante presencia jesuita dentro de los medios de la teología de la liberación en América Latina es un hecho a menudo señalado, mas paradójicamente poco analizado. La afinidad entre sectores jesuitas y la teología de la liberación no es de ninguna manera casual. Antes bien, constituye una clave de lectura esencial para el análisis sociológico de la actualidad de la Compañía y de las dinámicas que implicaron dicha teología.

Por un lado, esa afinidad informa sobre la posición ambivalente de los jesuitas dentro de la Iglesia católica: como agentes del

poder romano y como contrapoder, vanguardia de la evangelización y críticos de la institución, así como herederos de una sólida tradición y actores del mundo actual. Por otro lado, la presencia jesuita en la teología de la liberación recuerda el papel central de las redes religiosas, en particular las jesuitas (por supuesto con su contracorriente interna), en sus dinámicas. La influencia religiosa se concretó en algunos de los principales rasgos de la teología de la liberación. Entre ellos, se cuentan el espíritu misionero, el giro pastoral de la reflexión teológica sobre el terreno de la acción social y política, el vanguardismo intelectual y la voluntad de actualización filosófica y científica del pensamiento cristiano, así como sus proyecciones en el espacio transnacional. De tal manera, la teología de la liberación participó del contexto, más amplio, de renovación de la Iglesia católica, inspirado por las enseñanzas del Concilio Vaticano II.

Su reflexión fue condicionada por sus convergencias militantes con las izquierdas radicalizadas en el contexto latinoamericano de intensa conflictividad social y política, a partir de los sesentas del siglo pasado. Ese contexto fue sobredeterminado por la Guerra Fría y la crisis de los proyectos nacionales de desarrollo e integración, lo que desembocó, en particular, en vocaciones socialistas y revolucionarias inspiradas en el marxismo. La opción radical de sacerdotes, religiosos y laicos, e, incluso, de una parte de la jerarquía a favor del cambio social, fue un factor de división dentro de la Iglesia católica. Se proclamó, entonces, una doble ruptura desde la singularidad de las experiencias latinoamericanas. La primera, religiosa, con el pensamiento teológico tradicional, en particular europeo, y las rutinas eclesiales. La segunda, sociopolítica, con la dominación capitalista e imperialista de la región.

No obstante, se tiene que cuestionar la profundidad de la ruptura anunciada, tanto en el interior de la Iglesia católica como dentro de los contextos sociales donde se planteó. Las coincidencias entre las dinámicas de renovación religiosa y la teología de la liberación ofrecen precisamente un ángulo privilegiado para

analizarlo. Existen, primero, índices de una relación más ambivalente con el poder eclesial constituido y la doctrina católica. Asimismo, la vocación popular y la exigencia de ruptura social, afirmadas en el plano de la reflexión teológica, se alimentaron de los planteamientos, no menos cuestionables, del discurso político de la liberación latinoamericana.

Este texto empieza por observar la contribución (no sólo numérica, sino también estratégica) de los jesuitas en el surgimiento y los desarrollos sucesivos de la teología de la liberación. La reconstrucción posterior del contexto religioso y sociopolítico de su génesis permite problematizar su valor de ruptura dentro de su propia genealogía católica y de la realidad latinoamericana. Finalmente, se analizan sus dinámicas para dar cuenta de los límites de la ruptura proclamada en el plano socio-eclesial e ideológico-político.

#### LA PRESENCIA JESUITA EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

La representación jesuita dentro de los medios de la teología de la liberación fue importante numérica y cualitativamente. Se destacó en el plano intelectual, tanto en la disciplina teológica como en otras de las ciencias humanas, donde se desarrollaba un pensamiento ligado con la reflexión teológica de la liberación. Los jesuitas se singularizaron también por participar en las dinámicas eclesiales, religiosas, pastorales y sociopolíticas donde se situaba esa reflexión.

Esas dinámicas implicaban múltiples actores, no sólo teólogos. Pero había un número reducido de teólogos, intelectuales y activistas cristianos internacionalmente reconocidos e identificados como “teólogos de la liberación”, si bien no todos eran principalmente teólogos. El cuadro siguiente nos presenta a los actores principales de la teología de la liberación.

CUADRO I

*Actores principales de la teología de la liberación*

Sacerdotes diocesanos*	Hugo Assmann, José Oscar Beozzo, Ernesto Cardenal, Joseph Comblin, Juan Severino Croatto, Segundo Galilea, Lucio Gera, Gustavo Gutiérrez, Ivan Illich, José Marins, Pablo Richard, Sergio Torres, Raúl Vidales.
Jesuitas	Gonzalo Arroyo, Víctor Codina, Ignacio Martín-Baró, Fernando Cardenal, Ignacio Ellacuría, José González Faus, Rutilio Grande, Joao Batista Libânio, Rolando Muñoz, Alberto Parra, Juan Carlos Scannone, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, Pedro Trigo, Luis del Valle.
Otras órdenes religiosas	Clodovis Boff, Leonardo Boff, Miguel Concha, Alejandro Cussianovich, Miguel d'Escoto, Frei Betto, Gilberto da Silva Gorgulho, Diego Irrarázaval, Karl Mesters, Franz Vanderhoff, José María Vigil, Noé Zevallos.
Laicos católicos	Enrique Dussel, Paulo Freire, Luis Alberto Gómez de Souza, Franz Hinkelammert, Juan José Tamayo.
Protestantes	Rubem Alves, Víctor Araya, José Míguez Bonino, George Pixley, Julio de Santa Ana.

Fuente: Elaboración propia.

Entre los actores principales de la teología de la liberación, por su elevado número los jesuitas sobresalen particularmente. 54% de la lista del cuadro 1 está formado por religiosos, la mayoría de ellos jesuitas (30%). Su relevancia numérica fue igualmente importante entre los protagonistas menos visibles internacionalmen-

\*Se toma aquí en cuenta la condición inicial de los actores, aunque algunos de ellos dejaron el sacerdocio. Tal es el caso de Hugo Assmann, Ivan Illich y Raúl Vidales. Otros abandonaron su orden religiosa: el del franciscano Leonardo Boff es el caso más conocido. Asimismo, muchos de los religiosos son también sacerdotes. Finalmente, hay trayectorias que merecen precisiones, como la de Ernesto Cardenal, que fue por un tiempo monje, aunque por razones de salud se reubicó después en el sacerdocio.

te, activos tanto en espacios intelectuales de reflexión y acción como en el terreno socio-pastoral local, en particular a través de las misiones.

Más significativo aún fue el papel central de los jesuitas en los espacios y dinámicas que dieron origen a la teología de la liberación. Antes de su surgimiento, los jesuitas habían fundado Centros de Investigación y Acción Social (CIAS) en los principales centros urbanos y capitales de América Latina. En esos organismos se actualizó el pensamiento católico en torno a la cuestión social. En tal sentido, fueron precursores de la teología de la liberación en dos aspectos: la exigencia de integrar la reflexión teórica con la acción colectiva, y el propósito de vincular el pensamiento católico, y más específicamente la teología, con las ciencias humanas. Los CIAS no eran las únicas organizaciones católicas que asumían esta tarea. El movimiento Economía y Humanismo, del dominico francés Louis Lebreton, y organismos equivalentes en las conferencias episcopales nacionales, como por ejemplo el Secretariado Social Mexicano y la Conferencia Episcopal Latinoamericana (Celam), plantearon entonces los mismos objetivos. En ese contexto, los CIAS se destacaron por constituir una de las redes católicas más activas de Latinoamérica.

Otras organizaciones, también dirigidas por jesuitas, estaban, de hecho, entre los principales articuladores de las redes latinoamericanas de la propia Celam. Es el caso del Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina (Desal), dirigido por el jesuita belga Roger Vekemans, de la escuela de sociología de la Universidad Católica de Lovaina, y director de la escuela de sociología de la universidad católica de Santiago de Chile. El Desal tenía asociados en todos los países de la región. Asimismo, al Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (Ilades), fundado como el anterior en Santiago de Chile en 1966 y dirigido por el jesuita francés Pierre Bigo, se le consideró la vanguardia del progresismo católico en América Latina. El Desal colaboraba entonces con el gobierno chileno de la Democracia Cristiana

en programas de desarrollo económico y social, por ejemplo en torno al tema de la marginación urbana. Estas organizaciones, ligadas con la Celam, integraban a laicos en sus actividades de formación e investigación, pero estaban bajo control jesuita. De esas redes salieron tanto importantes teólogos de la liberación como opositores de la misma. En el Ilades, el jesuita chileno Gonzalo Arroyo, futuro líder del movimiento Cristianos por el Socialismo en Chile, y el laico alemán Franz Hinkelammert se destacaron después como representantes de la teología de la liberación. El jesuita uruguayo Juan Luis Segundo, director del CIAS Diego Fabre de Montevideo y asesor de la Celam, donde fue profesor del Instituto Pastoral Latinoamericano (Ipla) y miembro del grupo de reflexión teológica y pastoral, cuenta sin ninguna duda entre los principales teólogos de la liberación.<sup>1</sup> En contraparte, Roger Vekemans y Pierre Bigo fueron líderes de la reacción a la teología de la liberación. El primero fue incluso el inspirador de la primera instrucción de la Congregación por la Doctrina de la Fe sobre la teología de la liberación, publicada por el actual Papa, el cardenal Joseph Ratzinger.<sup>2</sup>

Antes de la teología de la liberación, el pensamiento en esas redes católicas estaba dominado por el tema del desarrollo y la voluntad de renovar la doctrina social de la Iglesia. Después, el contenido político del discurso de algunos de sus actores se radicalizó hacia el tema de la liberación, en parte debido a la influencia de la teoría de la dependencia.<sup>3</sup> Los primeros textos de la teología de la liberación se construyeron así con base en la oposición entre

<sup>1</sup> Con Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Leonardo Boff, Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Pablo Richard, Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría, los dos últimos también jesuitas.

<sup>2</sup> Congregación por la Doctrina de la Fe, *Instituciones sobre la teología de la liberación*, Madrid, BAC, 1986.

<sup>3</sup> Henrique Cardoso y Enzo Falleto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1969, y André Gunder Frank, *Latin America: Underdevelopment or Revolution*, Nueva York/Londres, Monthly Review, 1969.



desarrollo y liberación.<sup>4</sup> Se sostenía la necesidad de una ruptura estructural con las condiciones de la dominación interna y externa en América Latina. Pero el debate no giraba sólo en torno a las diferentes lecturas (desarrollista o liberacionista) de la actualidad sociopolítica de América Latina, sino también alrededor de sus implicaciones en el plano de la relación entre fe y política. Los teólogos de la liberación defendían un mayor compromiso político de la fe católica, más allá de las reservas expresadas por la doctrina social oficial. Para sus enemigos se trataba de una reducción política de los Evangelios, la cual daba cuenta de la intrusión marxista en el interior de la Iglesia católica de América Latina.<sup>5</sup>

Las dos posiciones (desarrollista y liberacionista) se expresaron en los documentos finales de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín de 1968. La primera predominó, por ejemplo, en el capítulo “Justicia”, mientras la segunda inspiró el capítulo “Paz”, en la redacción del cual intervino Gustavo Gutiérrez.<sup>6</sup> Pero las rupturas se produjeron posteriormente, en particular dentro de las organizaciones antes mencionadas. El Ilades fue así el teatro de la ruptura entre, por un lado, Pierre Bigo y, por el otro, su subdirector, Gonzalo Arroyo, y el equipo de investigadores del Instituto. Según el testimonio de Franz Hinkelammert, que cuenta el hecho como anécdota, el 31 de diciembre del 1969, Pierre Bigo despidió a los investigadores por no poder sostener económicamente a la organización. Curiosamente, el 1º de enero de 1970 ya tenía los fondos necesarios para contratar a otros nuevos.<sup>7</sup> La mayoría de los investigadores iniciales habían

<sup>4</sup> Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: perspectivas*, Lima, CEP, 1971, y Hugo Assmann, *Liberación-opresión: desafío a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1971.

<sup>5</sup> Pierre Bigo, *Débat dans l'Église: théologie de la libération*, Mareil-Marly, Aide à l'Église en Détresse, 1990.

<sup>6</sup> Celam, *Medellín. Conclusión. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla*, Bogotá, Secretariado General de la Celam, 1971.

<sup>7</sup> El autor de este artículo entrevistó varias veces a Franz Hinkelammert en el

tomado partido a favor del Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU), nacido en 1969 de la ruptura entre la Democracia Cristiana chilena y su ala izquierda, la cual se integró entonces a la Unidad Popular de Salvador Allende. Algunos de ellos se reubicaron inmediatamente en el Centro de Estudios de la Realidad Nacional (Ceren), dirigido por uno de los principales dirigentes del MAPU y después ministro de agricultura del gobierno de Salvador Allende, Jacques Chonchol.

También en Santiago de Chile, Roger Vekemans evidenció su distancia con las posiciones “liberacionistas” que predominaban en el Centro Bellarmino de los jesuitas de Santiago. Como lo relata Teresa Donoso Loero en su libro *Historia de los cristianos por el socialismo en Chile*, la victoria de Salvador Allende en la elección presidencial del 4 de septiembre de 1970 lo llevó a desplazar la sede del Desal a Bogotá, en Colombia, con el fin de sustraer la organización a la influencia de lo que él consideraba una “derivación marxista” de la militancia católica.<sup>8</sup> Roger Vekamans y Pierre Bigo se juntaron entonces en Bogotá, donde organizaron las redes opositoras a la teología de la liberación, antes de la caída definitiva de la dirección de la Celam del lado de esa oposición en la asamblea general de Sucre, Bolivia, en noviembre de 1972.

Uno de los primeros terrenos de batalla fue precisamente el CIAS de la capital colombiana. En 1968, la conferencia episcopal colombiana le había confiado a ese organismo la dirección administrativa del recién fundado Instituto de Doctrina y Estudios Sociales (IDES) de Bogotá, con el apoyo inicial de Pierre Bigo. En esa época, las tesis liberacionistas iban ganando terreno en algunos sectores del catolicismo colombiano. Esto explica, por ejemplo, el surgimiento del grupo sacerdotal Golconda en 1968, cuyos miembros pretendían seguir el ejemplo del sacerdote Ca-

---

año 2000.

<sup>8</sup>Teresa Donoso Loero, *Historia de los cristianos por el socialismo en Chile*, Santiago de Chile, Vaitea, 1975, p. 20.

milo Torres, integrante de la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN) y muerto en combate en 1966. La simpatía por ese tipo de posiciones iba también creciendo entre los profesores y estudiantes del IDES, así como dentro del propio CIAS. Otra vez el conflicto estalló entre las posiciones desarrollistas y liberacionistas, y fueron estas últimas las que se impusieron en el CIAS. Las tensiones resultantes con el episcopado colombiano provocaron la separación entre el CIAS y la Conferencia Episcopal Colombiana el 9 de noviembre de 1971. La generación de jesuitas que regresaban entonces de sus estudios en Europa tomó el control del CIAS y convirtió éste, el 8 de octubre de 1976, en el Centro de Investigación y Educación Popular (Cinep). Según Fernán González, futuro director del nuevo organismo, dos tendencias orientaron en esa época la evolución del CIAS-Cinep. Primero, el alejamiento de su definición confesional, conjuntamente con el desarrollo de una línea cada vez más plural y secular. Segundo, la acentuación del compromiso con el cambio de la realidad social, el cual se fundamentaba en los ideales de concientización popular.<sup>9</sup> Si bien el Cinep privilegió el discurso de la educación popular inspirado por los trabajos de Paulo Freire,<sup>10</sup> por encima del de la teología de la liberación, participaba de las ideas de esta última, que trataba de conciliar las exigencias de insertar en los medios populares las macrovisiones políticas de cambio social y sus propios conceptos teológicos con los planteamientos de las ciencias sociales, con base en su orientación práctica sobre el terreno de la acción colectiva.

<sup>9</sup> Fernán González, “La formación de investigadores en la acción investigativa. La experiencia del CINEP (1972-1997)”, en *Nómadas*, núm. 7, septiembre de 1997-marzo de 1998, pp. 97-111.

<sup>10</sup> Más allá del propio Paulo Freire, Colombia contaba con importantes representantes de la corriente de la educación popular, como el salesiano italiano Mario Peresson, fundador de *Dimensión Educativa* en 1978, y el marista español Cecilio de Lora, quien fue el “cerebro” del departamento de educación de la Celam, antes de que los partidarios de la teología de la liberación fueran expulsados a mediados de los setentas.

El importante aporte de los actores y organizaciones jesuitas a la teología de la liberación se prorrogó más allá de los años de su génesis. A mediados de los setentas del siglo pasado, la teología de la liberación fue progresivamente marginada de los espacios eclesiales. Su pensamiento se desplazó entonces hacia organizaciones independientes de la Iglesia católica. Algunas eran ex organismos católicos conquistados por las ideas de la teología de la liberación que rompieron con las conferencias episcopales nacionales.<sup>11</sup> Otras nacieron como respuesta a la caza de brujas lanzada en el interior de la Iglesia católica. Fue, por ejemplo, el caso de la mayoría de las organizaciones ecuménicas surgidas a partir en la segunda parte de los años setenta y a principios de los años ochenta.<sup>12</sup> Sin embargo, la teología de la liberación también pudo sobrevivir en algunos espacios eclesiales, como por ejemplo en comisiones de la Conferência Nacional do Bispos do Brasil (CNBB) y en establecimientos religiosos, en particular jesuitas. En ese momento, la atención se desplazó del sur de la región hacia Centroamérica, donde las redes jesuitas resultaron otra vez decisivas.

<sup>11</sup> Por ejemplo, el Secretariado Social Mexicano se hizo independiente en 1973, después de haber sido encargado de las obras sociales de la Conferencia Episcopal Mexicana desde 1929, y, en 1969, el Centro Intercontinental de Documentación (Cidoc) de la diócesis de Cuernavaca, inicialmente responsable de formar a los misioneros que llegaban a América Latina, y el Centro Nacional de Comunicación Social (Cencos), creado por el laico José Álvarez Icaza en 1964 para orientar la comunicación social de la Conferencia Episcopal. Álvarez Icaza, dirigente del Movimiento Familiar Cristiano (MFC), había sido invitado con su esposa a participar en una sesión del Concilio Vaticano II sobre “La Iglesia en el mundo de hoy”.

<sup>12</sup> El Instituto Bartolomé de las Casas de Lima en 1974, el Departamento Ecu­ménico de Investigaciones (DEI) de Costa Rica en 1976, el Centro Antonio Montesinos (CAM) de México en 1979, el Centro Ecu­ménico de Serviços à Evangelização e Educação Popular (CESEEP) en Sao Paulo en 1982, y muchos otros. El Centro de Estudios Ecu­ménicos de México fue fundado antes, en 1968, pero no tomó claramente el viraje hacia la teología de la liberación hasta 1974, bajo la dirección del sacerdote holandés Franz Vanderhoff.

La Universidad Centroamericana (UCA) de San Salvador, donde trabajaba un grupo de misioneros vascos, con figuras como el teólogo Jon Sobrino, el filósofo Ignacio Ellacuría y el psicólogo Ignacio Martín-Baró, se convirtió entonces en un polo central de la teología de la liberación. Al margen de esa casa de estudios, Ellacuría creó el Centro de Reflexión Teológica (CRT) en la capital salvadoreña en 1974. Los jesuitas mexicanos, entre los cuales los partidarios de la teología de la liberación eran minoritarios dentro del Colegio Mayor de Cristo Rey de México, crearon a su vez un centro del mismo nombre en la capital mexicana en 1975. El CRT proponía una enseñanza alternativa a la del seminario, abierta tanto a religiosos como a laicos. Los dos polos jesuitas, salvadoreño y mexicano, difundieron algunas de las principales revistas ligadas con las ideas de la teología de la liberación: *Estudios Centroamericanos* y *Revista Latinoamericana de Teología*, por parte del primero, y *Christus*, del segundo. En noviembre de 1989, seis jesuitas de la UCA, entre ellos Ellacuría y Martín-Baró, además de la empleada doméstica y la hija de este último, fueron asesinados. Ocupan hoy una posición central en el panteón de los “mártires” de la teología de la liberación, junto al obispo Óscar Arnulfo Romero, también ultimado en San Salvador en marzo de 1980.

En el plano de la reflexión teológica, el texto de Juan Luis Segundo intitulado *Liberación de la teología* es considerado uno de los clásicos más logrados de la teología de la liberación.<sup>13</sup> El jesuita argentino Juan Carlos Scannone defendió, por su parte, una perspectiva heterodoxa de la teología de la liberación, a menudo asociada con su corriente “populista”.<sup>14</sup> Los aportes jesuitas fueron también destacados en el ámbito de la cristología, en particular con la obra de Jon Sobrino,<sup>15</sup> y de la filosofía, con Ignacio Ellacu-

<sup>13</sup> Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1975.

<sup>14</sup> Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976.

<sup>15</sup> Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento*

ría.<sup>16</sup> Ambos prepararon y coordinaron lo que puede considerarse el texto-testamento de la teología de la liberación, publicado en 1990.<sup>17</sup>

En el plano de las dinámicas, se puede analizar la duradera influencia de las redes jesuitas situadas en la trayectoria de la teología de la liberación, prolongada hasta hoy. En México, esa influencia se refleja, por ejemplo, en el proyecto de “Iglesia autóctona” de la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Para desarrollar su proyecto, el obispo Samuel Ruiz, que fue director del departamento de las misiones de la Celam entre 1969 y 1974, se apoyó en redes religiosas y misioneros, así como en ONGs internacionales bien coordinadas. Es así como la misión dominica de Ocosingo y la jesuita de Bachajón consiguieron ser protagonistas centrales de la diócesis.

Esas dinámicas religiosas se sitúan en un campo más amplio de solidaridades militantes, que se concretaron en México al construirse una oposición civil al poder político.<sup>18</sup> Del lado jesuita, el Centro de Derechos Humanos Agustín Pro fue una de sus principales realizaciones. A finales de los años ochenta se encontró ligado —como otras organizaciones de origen cristiano—<sup>19</sup> con la red de vigilancia cívica y democrática de México. Tales dinámicas civiles desbordaron las preocupaciones propias del pensamiento

---

*del Jesús* histórico, San Salvador, CRT, 1976; *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, San Salvador, UCA, 1982, y *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander, Sal Terrae, 1992.

<sup>16</sup> Véase la publicación póstuma de sus principales textos universitarios: Ignacio Ellacuría, *Escritos universitarios*, San Salvador, UCA, 1999.

<sup>17</sup> Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, Trotta, 1990.

<sup>18</sup> Por la tradición laica que separa a la Iglesia del Estado en México, y por las propias ambivalencias de los nexos de la teología de la liberación con la política partidista, sus efectos se concretaron más en una oposición civil directamente política. En otros países de la región el compromiso político fue más directo y visible.

<sup>19</sup> Desde el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, de San Cristóbal de las Casas, hasta el Centro Antonio Montesinos de México.

religioso de la teología de la liberación. Pero, desde el principio, esta última buscó sacar la reflexión teológica del ámbito propiamente religioso y llevarla hacia el contexto mundano. Asimismo, los actores situados en su trayectoria, incluso no católicos, no han perdido nunca de vista la originalidad de la reflexión sobre el compromiso cristiano con la “liberación”. Ese pensamiento singularizó los intereses y efectos sociales de la teología de la liberación, a la vez que participó de los fines propios del activismo social y político relacionado con la “liberación”.

En este sentido, la teología de la liberación surgió al proclamar-se la correlación entre una doble ruptura religiosa y sociopolítica del catolicismo y de los procesos latinoamericanos contemporáneos. La reconstrucción de su contexto permite precisamente problematizar su valor real de ruptura en el interior de esa doble genealogía: religiosa y política.

#### EL CONTEXTO RELIGIOSO Y SOCIOPOLÍTICO DEL SURGIMIENTO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Ésta no fue una teología exclusivamente católica. Se conocen importantes teólogos protestantes de la liberación, entre los cuales los más conocidos son el presbiteriano brasileño Rubem Alves y los metodistas José Miguez Bonino, argentino, y Julio de Santa Ana, uruguayo.<sup>20</sup> Como ya se adelantó, esas solidaridades ecuménicas fueron decisivas en los desarrollos posteriores.

<sup>20</sup> Ya desde 1968, el mismo año en que Gustavo Gutiérrez pronunció su famosa conferencia “Hacia una teología de la liberación” en Chimbote (Perú), Rubem Alves defendió la pertinencia de una “teología de la liberación” en su tesis doctoral sostenida en el seminario de Princeton (Estados Unidos); Gustavo Gutiérrez, *Hacia una teología de la liberación*, Montevideo, MIEC-JECI; Rubem Alves, *Towards a Theology of Liberation*, Princeton, University of Princeton Press, 1968. Bonino y Santa Ana produjeron algunos textos también significativos de la teología de la liberación: José Miguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, Filadelfia, Fortress Press, 1975; Julio de Santa Ana, *Protestantismo*

Sin embargo, la de liberación fue principalmente una teología católica, marcada por las preocupaciones características del catolicismo contemporáneo. Surgió en un contexto de renovación, tanto del pensamiento católico como de su práctica. Su genealogía se singularizaba también por las posiciones intransigentes, inicialmente adoptadas por la Iglesia católica ante el mundo moderno. Los teólogos de la liberación afirmaron que el debate entre la teología tradicional y la conciliar había sido superado desde América Latina. Según ellos, la nueva línea de división oponía la teología latinoamericana, concretamente comprometida con la liberación de las víctimas de la violencia social, a la teología europea. Para ellos, las expresiones de esta última, incluso las más “progresistas”, no habían roto del todo con el lenguaje teológico tradicional. Hugo Assmann fue el primero en plantear con claridad esa nueva línea divisoria del debate teológico contemporáneo.<sup>21</sup> Gustavo Gutiérrez ya había definido, desde su texto de 1971, la teología de la liberación como una teología “en perspectiva latinoamericana”.<sup>22</sup> Posteriormente, si bien se reconocía a sí mismo como un heredero del Concilio Vaticano II, el teólogo peruano distinguió el debate europeo del latinoamericano. En Europa, la fe católica había sido interpelada por el mundo moderno y secularizado, es decir, por el “no creyente”. Para él, en América Latina, a la fe católica la interpelaba más bien la situación generalizada de miseria y violencia social vivida en la región, es decir, la “no persona”, expoliada de su dignidad humana.<sup>23</sup>

---

*cultura y sociedad: problemas y perspectivas de la fe evangélica en América Latina*, Buenos Aires, La Aurora, 1970; *Ecumenismo y liberación. Reflexiones sobre la relación entre la Unidad Cristiana y el Reino de Dios*, Madrid, Paulinas, 1987, y *La práctica económica como religión: crítica teológica a la economía política*, San José, DEI, 1991.

<sup>21</sup> Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*, Salamanca, Sígueme, 1973, p. 95.

<sup>22</sup> Gutiérrez, *Teología de la liberación...*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>23</sup> Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, CEP, 1978, p. 31.



A pesar de los planteamientos anteriores, la teología de la liberación también debe considerarse producto de la relación ambivalente del catolicismo contemporáneo con el mundo moderno, pues surgió directamente de las redes del tercermundismo católico desplegadas entre Europa y América Latina, en las cuales se manifestaba precisamente esa preocupación por redefinir los nexos entre la Iglesia y el mundo. Más allá de los discursos, hay que juzgar su valor real de ruptura dentro de esa genealogía.

El *aggiornamento* propuesto por el Concilio Vaticano II consistía en acercar la Iglesia católica al mundo, en apropiarse de las preocupaciones del entorno secular en la perspectiva singular de la fe católica y de su misión evangelizadora. La conciencia de esa singularidad era constitutiva de las continuidades del tipo histórico de catolicismo definido por el sociólogo francés Émile Poulat como un “catolicismo intransigente”, ya que este último no se definía como un catolicismo de tradición, en contraste con un catolicismo de progreso. Se definía, más bien, como un catolicismo de oposición al mundo secular y moderno, en contraste con el catolicismo de conciliación, minoritario, con ese mismo mundo.<sup>24</sup> Después del “no” inicial, el mismo catolicismo de oposición pudo adoptar posturas “progresistas” y hasta revolucionarias. Se abandonó la estrategia defensiva, que suponía el rechazo integrista de la modernidad plasmado en el *Syllabus*, publicado en 1864, durante el pontificado de Pío IX. Se optó, más bien, por la adaptación ofensiva a los valores modernos de progreso, tal como lo exigió la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII publicada en 1891. Pero no se renunciaba a someter esos valores a las visiones propias de la fe. Ante la secularización y las propias contradicciones de la modernidad, esa posición “integralista” estaba partida entre el reconocimiento de la autonomía del mundo secular y la voluntad de reconstruir la totalidad espiritual y comunitaria de la vida cris-

<sup>24</sup> Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Tournai, Casterman, 1977, p. 119.

tiana. Sus exigencias de reserva traducían la aceptación negociada de esa secularización o una silenciosa y desafiante resistencia a ella. Sus exigencias de compromiso se fundamentaban en el rechazo de la privatización de la fe, identificándose, no obstante, en distintos grados y desde perspectivas diferentes con los retos del entorno social. Para Poulat, el “catolicismo intransigente” se dividió así entre múltiples tendencias, muchas veces contradictorias, aunque derivadas de la misma matriz. Varios de sus ejes, constitutivos de la renovación del catolicismo contemporáneo, participaron directamente de la génesis de la teología de la liberación y condicionaron sus propias preocupaciones.

El más importante de todos fue el carácter central de la “cuestión social”, en la trayectoria del catolicismo social de los sindicatos cristianos, de la Acción Católica y de los sacerdotes-obreros. Cada una de esas empresas fue dominada por una voluntad de inserción en los medios populares. El referente común era la doctrina social de la Iglesia, la cual rechazaba los postulados de la lucha de clases. Se trataba más bien de reconciliar la defensa de las solidaridades tradicionales con el reformismo social. Ese ideal orgánico de sociedad se oponía tanto al individualismo burgués como al marxismo revolucionario, aunque podía adoptar rasgos y objetivos de cada uno, sin reducirse nunca a ninguno de los dos.

En América Latina, las continuidades del catolicismo social se expresaron en los objetivos del desarrollo y de la construcción de un orden mundial más justo. Las conexiones con Europa eran directas. En *Economía y humanismo*, Denis Pelletier mostró, por ejemplo, cómo, desde la utopía comunitaria del catolicismo social en Francia, el movimiento se desplegó posteriormente hacia los combates del Tercer Mundo en América Latina.<sup>25</sup> El padre Louis Lebret redactó entonces uno de los documentos más significativos de la Iglesia católica sobre el desarrollo, la encíclica

<sup>25</sup> Denis Pelletier, *Économie et humanisme: de l'utopie communautaire au combat pour le Tiers-Monde (1941-1966)*, París, Cerf, 1996.

*Populorum Progressio*, publicada por Pablo VI en 1967. A este documento, siguió la carta apostólica de Pablo VI al cardenal Maurice Roy, presidente del consejo de los laicos y de la comisión Justicia y Paz, publicada en 1971 para celebrar los 80 años de la encíclica *Rerum Novarum*. La comisión precisamente se creó en 1967 para dar respuestas a los desequilibrios de la distribución de la riqueza entre países desarrollados y subdesarrollados, y garantizar así la paz mundial. En ambos documentos el desarrollo se consideraba “integral”, es decir, fundado en un crecimiento a la vez personal y comunitario, humano y espiritual.

Se puede analizar la misma genealogía entre el catolicismo social europeo y el combate por el Tercer Mundo desde la Acción Popular, fundada por los jesuitas en 1903 en Europa, hacia los CIAS de América Latina. Las sociedades latinoamericanas se convirtieron en el terreno idealizado de la reconquista católica del terreno social por su doble composición católica y popular. Tanto en Europa como en América Latina, la atención brindada a la “cuestión social” se radicalizó, desbordando las consignas de la doctrina oficial. Fue por ejemplo el caso de la Ação Popular (AP) en Brasil, producto de una escisión interna de la Juventud Universitaria Católica (JUC) a principios de los sesentas. El movimiento adoptó los postulados marxista-leninistas antes de que se hablara de teología de la liberación en el área. No obstante, como lo sostuvo posteriormente el teólogo de la liberación belga Joseph Comblin, interesaban más las condiciones “subjetivas” de la revolución que el análisis de las condiciones “objetivas”.<sup>26</sup> Tanto la AP como el Movimento de Educação de Base (MEB), inspirado por los trabajos de Paulo Freire y el personalismo de Mounier, con el que la AP se vinculaba, estaban más preocupados por la formación de un sujeto popular que por la dimensión propiamente política de la acción colectiva.

<sup>26</sup> Joseph Comblin, *Théologie de la révolution. Théorie*, París, Presses Universitaires, 1970, pp. 78-9.

Otro eje central que determinó las preocupaciones de la teología de la liberación fue, en este sentido, la reflexión respecto a los vínculos entre fe y política, expresada, antes de la aparición de aquella, en la Democracia Cristiana (DC) y, en el plano teológico, en la teología política europea, en particular la del teólogo alemán Johann Baptist Metz.<sup>27</sup> En su trabajo sobre el efecto del pensamiento de Jacques Maritain y de la DC en Sudamérica, Olivier Compagnon puso en evidencia la voluntad de sacar la acción política de los católicos del ámbito confesional. No obstante, si bien se renunciaba al “sueño de una alianza entre el altar y el trono”, el análisis sociológico demostraba que se trataba aún de un partido de mayoría católica, el cual pretendía defender los valores cristianos dentro del mundo.<sup>28</sup> Se conservaba la ideología de la “tercera vía”, de la búsqueda de una vía intermedia y cualitativamente superior al capitalismo y al socialismo. Ésta, según Poulat, tenía que ser vista como un “signo distintivo” del “catolicismo intransigente” y de la conciencia de la singularidad de su propia vía social.<sup>29</sup>

En la teología de Metz, las mismas ambivalencias se reflejaron en lo que Hugo Assmann calificó posteriormente de “fanatismo de las certezas totales, teóricamente construidas”, por querer fijar *a priori* las condiciones del compromiso político de los cristianos.<sup>30</sup> Metz rechazaba la posibilidad de una acción política homogénea de los cristianos y se identificaba con los valores modernos de libertad, fruto de la secularización. Su teología exigía un compromiso político de la fe para defender esos valores en contra del conservadurismo apolítico predominante en el catolicismo, así como de las amenazas totalitaristas, también características de

<sup>27</sup> Johann Baptist Metz, *Zur Theologien der Welt*, Maguncia, Mathias Grunewald Verlag, 1968.

<sup>28</sup> Olivier Compagnon, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, París, Septentrion, 2003, p. 284.

<sup>29</sup> Poulat, *Église contre bourgeoisie. Introduction...*, *op. cit.*, p. 198.

<sup>30</sup> Assmann, *Liberación-opresión: desafío a...*, *op. cit.*, p. 118.

la modernidad. Por lo mismo, esa exigencia se acompaña de un deber de reserva escatológica ante cualquier proyecto humano de futuro, la cual impedía a los católicos identificarse por completo con un proyecto político determinado. En su análisis de la teología de Metz, Marcel Xhaufflaire puso en evidencia las contradicciones insolubles que esa posición implicaba, en particular en el plano de la acción colectiva.<sup>31</sup> La “nueva teología política” no salía de los laberintos de la “intransigencia católica”.

El tercer eje de condicionamiento de la teología de la liberación respondió a la amplificación de lo anterior en las renovaciones más generales del pensamiento católico, tanto en el plano de la teología como en el de otras disciplinas de las ciencias humanas. La reconciliación deseada con la modernidad y el acercamiento a un pensamiento menos especulativo y más científico marcaron algunas de sus nuevas propuestas. Desde la nueva teología francesa hasta la nueva sociología católica enseñada en la Universidad Católica de Lovaina, pasando por los teólogos conciliares de idioma alemán, como Karl Rahner, la lista de los renovadores es larga. Entre los jesuitas se destacaron, por ejemplo, pensadores como Teilhard de Chardin, Edward Schillebeeckx y los teólogos de la Escuela de Fourvière. En todo caso, las teologías del “mundo” no dejaban de ser desafiantes ante una modernidad con la cual la religión católica definía una doble relación de distancia crítica y de familiaridad paradójica.

Los teólogos de la liberación proclamaron haber superado las contradicciones y problemas del pensamiento católico europeo, en un continente donde la mayoría de ellos habían estudiado. Tal aserto se fundamentaba en la perspectiva de una correlación entre las rupturas religiosas introducidas por la teología de la liberación en la Iglesia católica y las rupturas sociopolíticas en América Latina, donde se ubicaban sus compromisos prácticos. Más allá de la tradición, de los modelos europeos de la modernidad capitalista y

<sup>31</sup> Marciel Xhaufflaire, *La théologie politique*, París, Le Cerf, 1972.

socialista y del debate de la secularización, la teología de la liberación proyectaba la posibilidad de una nueva visión política de la fe sobre la propia originalidad de las experiencias del socialismo revolucionario en América Latina.

Esa segunda ruptura tenía su propia genealogía en los procesos sociopolíticos latinoamericanos, debido al efecto de la Guerra Fría y del desarrollo de una cultura generacional de emancipación. La teología de la liberación rompía con la “tercera vía” católica, y se identificaba con el proyecto socialista de América Latina. Por su parte, con excepción del caso argentino, las izquierdas radicales de la región rompían con la tercera vía de los nacional-populismos, en particular en Sudamérica. Del discurso desarrollista de la alianza de clases se pasaba al discurso revolucionario de la lucha de clases. Los objetivos de la integración nacional, es decir, de la identificación entre el pueblo y el poder político, eran rebasados por la necesidad anunciada del desarrollo y de la superación de las luchas estructurales. Entre populismo y vanguardismo revolucionario, se imponía lo que Alain Touraine llamó el “mito nacional-revolucionario” y definió en los siguientes términos:

Según ese mito, la integración nacional debe formarse a través de la lucha antiimperialista, lucha que a su vez se identifica con la lucha de clases anticapitalista [...] la integración débil de las luchas sociales y de las luchas nacionales en América Latina se opone a la fusión fuerte, total, de esos dos tipos de luchas en la ideología marxista-leninista y en los regímenes pos-revolucionarios que se inspiran en esa ideología. Es por eso que el mito nacional-revolucionario, a menudo reinterpretado en términos latinoamericanos, ejerce tanta atracción sobre los intelectuales; clase y nación ya son las dos caras del mismo actor de las luchas de liberación.<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Alain Touraine, *La parole et le sang. Politique et société en Amérique latine*, París, Odile Jacob, 1988, p. 141-2.

Pero el sociólogo francés añade de inmediato: “Pero es porque esa fusión no se realiza en la práctica que se proclama ideológicamente o, más bien, mitológicamente”.<sup>33</sup>

Desde esa perspectiva, se debe cuestionar la realidad de la ruptura proclamada por la teología de la liberación con su genealogía católica europea, así como la propia ruptura de las radicalizaciones revolucionarias latinoamericanas con la matriz nacional-populista. Los discursos subrayan la singularidad práctica de los compromisos asumidos en América Latina, pero su propia realidad parece contradecirlos. ¿Fue la teología de la liberación una ruptura real con la “intransigencia católica” desde América Latina, más allá del eurocentrismo del concepto? ¿Fue, más bien, representativa de las ambivalencias de la relación de ese tipo histórico de catolicismo con la modernidad occidental, más allá de la oposición simétrica construida por ella entre la “periferia” latinoamericana y los “centros” imperialistas? Dicha teología construyó la idea de una correlación entre el cambio social en América Latina y su valor de ruptura religiosa. La desconstrucción de esa correlación pone en duda la realidad de las rupturas internas, en el catolicismo contemporáneo, y externas, en las sociedades latinoamericanas, tanto en el plano socio-eclesial como político-ideológico del contexto, de las dinámicas y de los efectos sociales de la teología de la liberación. Es ahí donde la importancia de los religiosos y, en particular, de los jesuitas, dentro de sus dinámicas, constituye una clave estratégica de lectura para interpretar éstas.

#### DISCONTINUIDADES Y CONTINUIDADES DEL “CATOLICISMO INTRANSIGENTE” EN AMÉRICA LATINA

El “catolicismo intransigente” europeo buscó reconciliar la tradición y la modernidad en un contexto de creciente secularización.

<sup>33</sup> *Idem.*

En el contexto de subdesarrollo de América Latina, ese mismo ideal se cristalizó en la busca de una modernización económica que se apoyara en las solidaridades tradicionales y de una justicia social que privilegiara la concordia. Influida por la teoría de la dependencia y las radicalizaciones revolucionarias de los sesentas, la teología de la liberación consideró el desarrollismo como una imposición exterior.

En la perspectiva de la “liberación”, se optó por la necesidad de romper con las condiciones estructurales de la dominación capitalista e imperialista en América Latina, denunciada por alimentar el subdesarrollo y sus arcaísmos. Se creía entonces en el surgimiento de una modernidad propiamente latinoamericana, alternativa a los modelos exteriores. El tema de la secularización se volvía secundario y, en cierto modo, se pensaba superada la dialéctica de los nexos entre tradición y modernidad. En el contexto de América Latina, la Iglesia católica seguía teniendo un papel determinante en la definición del orden social. En este sentido, los teólogos de la liberación sólo reconocían dos opciones posibles: servir al *statu quo* de la dominación social o asumir una misión histórica a favor de la “liberación”. Por eso, la teología de la liberación no se consideraba a sí misma la expresión de un movimiento de la Iglesia católica, sino la expresión de la “Iglesia en movimiento” (y, en este sentido, un movimiento).

No obstante, muchas de las preocupaciones y problemas típicos del “catolicismo intransigente” siguieron alimentando su reflexión. De la misma manera que se hablaba antes de “desarrollo integral”, la liberación también se entendía como algo “integral”. Se construía una identidad de perspectivas entre los ideales colectivos de emancipación sociopolítica en América Latina y las preocupaciones de la fe católica por renovar la vida espiritual y comunitaria. En el texto más clásico de la teología de la liberación, *Teología de la liberación: perspectivas*, publicado en 1971, Gustavo Gutiérrez se refería la teología de los dos planos para plantear el problema central del catolicismo contemporáneo en torno a la



relación entre la fe y el mundo.<sup>34</sup> Él consideraba que la teología latinoamericana de la liberación había superado las contradicciones planteadas por las soluciones antes aportadas al problema. Pero, en cierto modo, el problema seguía siendo el mismo. Desde ese punto de vista, el problema sociológico planteado consiste en determinar si la teología de la liberación y sus dinámicas implicaron verdaderamente una ruptura, es decir, un nuevo tipo de modernidad religiosa, o si fue más bien la expresión de las continuidades y discontinuidades del “catolicismo intransigente” y de sus contradicciones en las condiciones específicas de las sociedades latinoamericanas. La importante presencia de los jesuitas dentro de esas dinámicas se sitúa en el centro de la controversia.

En efecto, es posible analizar cambios importantes en torno a cada uno de los ejes que hemos asociado a la genealogía católica de la teología de la liberación. El contenido de su pensamiento social y la forma de plantearlo se radicalizaron de modo sustancial. Luego de los primeros años de su surgimiento, los teólogos de la liberación trataron de distinguir entre la opción cristiana por la liberación y el uso del instrumento marxista de análisis de la realidad social.<sup>35</sup> Pero esa radicalización no se puede entender fuera de un contexto marxista de pensamiento y activismo (si bien se trata en muchos aspectos de un marxismo *sui generis*). Se optó primero por la solidaridad con los movimientos revolucionarios en vez de elegir la doctrina social que trataba de reconciliar los objetivos de la justicia social con la conservación de la paz. El agravamiento de los conflictos sociales se convertía en una condición necesaria para promover la justicia social y, por tanto, para alcanzar la paz auténtica. Más fundamentalmente aún, la adopción del discurso marxista de la “praxis” se orientó de manera radical

<sup>34</sup> Gutiérrez, *Teología de la liberación...*, *op. cit.*, pp. 76-98.

<sup>35</sup> Es así como, en lo que fue el mayor esfuerzo conocido para explicar las bases epistemológicas de la teología de la liberación, Clodovis Boff trató de fijar la naturaleza de la relación entre la teología de la liberación y el marxismo. Clodovis Boff, *Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis, Vozes, 1978.

hacia lo político. La originalidad de la teología de la liberación consistió precisamente en articular los objetivos de la concientización popular, propios de su genealogía, con la visión histórica de un macro-cambio social fundamentada en una lectura política y objetiva de la actualidad. Por eso, Gustavo Gutiérrez afirmó que, más que un nuevo tema de la reflexión teológica, la teología de la liberación proponía una nueva manera de hacer la teología, como “reflexión crítica sobre la praxis histórica”.<sup>36</sup>

Ese viraje tuvo, por supuesto, consecuencias en la manera de entender la relación entre fe y política. El abandono del discurso de la tercera vía en beneficio de la opción socialista suponía, en la práctica, desechar la posibilidad de un partido cristiano. En la perspectiva aun desconcesionalizada de la Democracia Cristiana, se trataba todavía de actuar políticamente en el mundo para defender una vía propiamente cristiana de sociedad. Los compromisos asumidos en la perspectiva de la teología de la liberación se situaban desde el punto de vista del “movimiento latinoamericano de liberación” al que los cristianos se integraban. Se militaba en diferentes partidos y movimientos políticos. Así, en la Unidad Popular de Salvador Allende en Chile, la militancia católica se dividía entre el MAPU, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) e incluso el Partido Comunista. La teología de la liberación no constituía de por sí un movimiento político; la unidad de sus planteamientos se basaba en la reflexión común de los cristianos sobre el significado para la fe de su participación en los movimientos políticos del área. Los compromisos no se asumían primero desde la perspectiva de la fe, sino desde un punto de vista político. Para Gustavo Gutiérrez, la utopía de la liberación política y la utopía del Reino de Dios convergían, pero no se confundían.<sup>37</sup> En este sentido, la integración en los movimientos políticos no podía ser condicionada *a priori* por consideraciones teológicas. Pero, desde esa misma

<sup>36</sup> Gutiérrez, *Teología de la liberación...*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 296-307.

óptica, los valores evangélicos se encontraban realizados y tenían que inspirar y guiar el quehacer de los cristianos. La politización del mensaje bíblico permitía a los cristianos redescubrir lo que había de más fundamental en su propia fe, lo que justificaba que se pretendiera comprometer políticamente a la Iglesia católica como institución. Es así como el movimiento de “conversión” al mundo, al radicalizarse, implicó de modo simultáneo un movimiento radical que afirmaría lo más propio de la tradición cristiana.

Esa paradoja sirve para llamar la atención sobre las propias ambivalencias de la teología de la liberación en la perspectiva de su genealogía católica, pues el rechazo a confundir la fe con la política y la afirmación de la vertiente necesariamente política de la fe constituyen un rasgo típico y contradictorio de las expresiones sucesivas del integralismo católico. Las dificultades posteriores de la teología de la liberación por fijar la naturaleza exacta de su nexo con el marxismo y la acción política revelaron su propia incapacidad de superar sus contradicciones. Se rompía con el discurso de la tercera vía, un camino propiamente cristiano de sociedad. Pero se proyectaba, en la singularidad histórica del “movimiento latinoamericano de liberación”, la posibilidad de reconstruir la totalidad cristiana, de lograr una “liberación integral” que incorporara los objetivos propios de sus ideales tradicionales. Se trataba de plantear, de nuevo, una vía de sociedad cualitativamente superior más allá del conservadurismo católico y de los modelos capitalista y socialista de la modernidad occidental. La vía latinoamericana hacia el socialismo y la propia teología de la liberación seguían afiliándose de manera paradójica a la tradición católica y la modernidad occidental. Aunque atraía con fuerza por el radicalismo, la teología de la liberación nunca perdió de vista sus propios intereses y se encargó de asegurar lo que el teólogo chileno Pablo Richard resumió en una sola fórmula: ser “totalmente revolucionario”, sin dejar de ser “totalmente cristiano”.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> Fue un comentario realizado en una entrevista que tuvimos con él en septiem-

Dentro de la Iglesia católica, los límites de la ruptura anunciada se pueden analizar concretamente en el plano de las relaciones con el poder eclesial constituido y la ideología que lo sustenta. Los jesuitas, más que cualquier otro actor, permiten revelar las ambivalencias de esos vínculos. Estos últimos se expresaron primero al dividir la Compañía entre actores preponderantes de la teología de la liberación y actores centrales adversos a ella. Actores del “vanguardismo católico” fueron los instigadores y los organizadores del cuestionamiento de la teología de la liberación, antes que la propia Roma.

Esas ambivalencias se expresaron también dentro de las dinámicas de la corriente favorable a la teología de la liberación. Desde su génesis, se pudo comprobar la presencia de los jesuitas tanto en el núcleo de la Compañía como en sus márgenes. Operaban en la Celam y las conferencias episcopales nacionales y participaban de movimientos que los desbordaban. Esos movimientos tenían una doble dimensión: una local, que los posicionaba en el terreno social y pastoral de la acción colectiva, y otra mundial, que respondía a sus dinámicas de redes en el espacio transnacional, e incluso transcontinental. Esta segunda dimensión, a menudo olvidada, constituyó el mayor desafío al que se enfrentó la estructura diocesana, jerarquizada y centralizada, de poder de la Iglesia católica, pues esas dinámicas de redes permitían a los actores religiosos escapar, en cierta medida, al control institucional. Cuando se habla del proyecto de “Iglesia autóctona” de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, se menciona a menudo la importante presencia indígena en ella. Más allá de lo local, no se debe olvidar la influencia determinante que las redes transnacionales –religiosas, misioneras y de ONG situadas en la perspectiva de la teología de la liberación– tuvieron en el desarrollo del proyecto y en sus efectos socia-

---

bre del 2000 a propósito de sus experiencias en Cristianos por el Socialismo, en el Chile de la Unidad Popular de Salvador Allende, y, posteriormente, en América Central.

les. Otras redes (en las que participaban tanto los religiosos como los movimientos laicos de la MIEC-JECI, y las redes ecuménicas de los años setenta y ochenta) siguieron las mismas lógicas ambivalentes de distancia y cercanía con el poder eclesial constituido. La amplitud de las solidaridades militantes, en las que participaban más allá de las fronteras del mundo católico, y el sometimiento a regulaciones eclesiales explican algunos de los rasgos más ambivalentes de sus dinámicas. Es así como, al mismo tiempo que la Compañía de Jesús participó de las divisiones de la Iglesia católica y se dividió a sí misma, conservó celosamente la unidad eclesial y su espíritu de cuerpo. Tampoco perdió el control de las organizaciones que se abrían a actores no religiosos, donde imperaba un ambiente menos confesional. Los jesuitas representaban a la vez un desafío para la autoridad eclesial y una expresión de esa autoridad. Esa posición “intermedia” fue constitutiva de las dinámicas y redes de la teología de la liberación –no sólo de las jesuitas– y explica el papel central de los actores religiosos en ellas.

En el plano de la reflexión eclesiológica, el texto *Igreja, carisma y poder* del franciscano Leonardo Boff no es menos ambiguo.<sup>39</sup> El libro provocó que en 1984 la Congregación por la Doctrina de la Fe condenara temporalmente al teólogo brasileño a guardar silencio. A la cabeza de ese establecimiento se hallaba entonces quien había dirigido la tesis doctoral de teología –sustentada en 1970 en la Universidad de Munich– de Boff y actual Papa, el cardenal Joseph Ratzinger. La polémica fue despertada por algunos de los violentos ataques lanzados en contra del verticalismo con que se ejercía el poder dentro de la Iglesia católica. No lo fue por amenazar fundamentalmente la estructura de poder de la institución, tal como está constituida, la cual posibilita precisamente esa manera de ejercer el poder. Por un lado, Boff defendió un modelo colegial de organización eclesial que partiría de las “bases comunitarias”, al servicio de las cuales trabajarían los ministros

<sup>39</sup> Leonardo Boff, *Igreja, carisma y poder*, Petrópolis, Vozes, 1981.

de la institución. Se valorizaba la dimensión del “carisma” como principio de movimiento en el interior de la Iglesia católica, cuya autoridad podía reconocer su no identidad con los Evangelios y aceptar la crítica. No obstante, en ningún momento se cuestionó la organización formal de la institución, centralizada y jerárquica. Se defendía incluso la función clerical y la centralidad de la autoridad del Papa como principio de unidad, constitutivo de la identidad católica. Se trataba sólo de pensar de otro modo esa unidad, en contra de las acusaciones de “dividir” lanzadas contra la teología de la liberación. El mismo discurso se impuso en torno a las comunidades eclesiales de base e incluso al movimiento de los diáconos indígenas en Chiapas. Ambos movimientos no se definieron como expresión de una “Iglesia paralela”, opuesta a la jerarquía. Al contrario, más que subvertir la estructura eclesial de poder, tal como está constituida, esas comunidades fueron asimiladas por ella. La crítica a veces virulenta del poder romano y clerical escondía un tabú: la teología de la liberación, siendo principalmente obra de clérigos, nunca se atrevió a proponer la transformación de la naturaleza de ese poder; sólo propuso una nueva manera de ejercerlo. Los ejemplos “proféticos” de obispos valorizados por la teología de la liberación eran precisamente la síntesis del “carisma” y del intacto “poder” de la jerarquía. Nada de sorprendente tiene ya entonces el hecho de que los teólogos de la liberación hayan buscado ingenuamente el arbitraje favorable del Papa, antes de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla en 1979.

Frente a esa realidad, se sostuvo a menudo que lo más importante de la teología de la liberación no era tanto la transformación interna de la Iglesia católica, sino más bien los cambios del entorno social. Por tanto, la “Iglesia popular” se oponía al modelo eclesial de la cristiandad por su opción (negociada como “preferencial” durante la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla) en favor de la defensa de los derechos de los “pobres”. Como sabemos, dentro del catolicismo contemporáneo, la teo-

logía de la liberación no tuvo el monopolio del combate por la justicia social. Lo que la singularizó fue su radicalismo y el trasfondo político de su opción por el cambio social. En la misma medida que se creía en la ruptura de las izquierdas radicales con el populismo, se podía confiar en la ruptura de la opción “concreta” y “dialéctica” de la teología de la liberación por los “pobres” con la doctrina social tradicional. Muchos textos trataron de explicar, en este sentido, las diferencias fundamentales entre la teología de la liberación y la doctrina social de la Iglesia.<sup>40</sup>

Pero en el plano político-ideológico y de sus efectos sociales, como en cualquier otro, las ambivalencias se repiten. Era más difícil observarlo en plena Guerra Fría, cuando América Latina, como otras regiones, se convirtió en un terreno de batalla entre el capitalismo y el socialismo. En ese entonces la izquierda “marxista” revolucionaria y la teología de la liberación eran distinguibles del populismo y de otras tendencias del pensamiento social de los católicos. Hoy día, los militantes situados en su trayectoria conservan indudablemente algunas de sus herencias ideológicas, las cuales los distinguen aún. Sin embargo, hoy las fronteras no son tan claras como antes. Entre izquierdas radicales y populismos hay acercamientos y proximidades que demuestran que quizás la ruptura de las primeras con los segundos fue demasiado sobrestimada. Compartían finalmente algunos rasgos, como la tendencia a la sobrepolitización y tipos autoritarios de liderazgo. Asimismo, dentro de los medios situados en la trayectoria de la teología de la liberación, se está tentado a reconocer, en la “nueva evangelización” lanzada por el Vaticano durante el pontificado de Juan Pablo II (enemigo decidido de los planteamientos de la teología de la liberación), una forma de aceptar algunas de las intuiciones fundamentales de la teología de la liberación. Es una

<sup>40</sup> Véase, por ejemplo, uno de los más significativos: François Houtart, “Théologie de la libération et doctrine sociale de l’Église”, en *La Pensée*, núm. 314, abril-junio de 1998, pp. 73-90. .

idea que concluye, por ejemplo, el artículo publicado en 1996 por el jesuita Luis del Valle sobre el pensamiento social de los católicos mexicanos.<sup>41</sup> Más allá del cálculo estratégico del planteamiento y de lo que tiene de irreal, eso demuestra la cercanía entre el antiliberalismo de los católicos hostiles a la teología de la liberación y los propios teólogos de la liberación. A pesar de sus orígenes comunes en la misma tradición antiliberal y anticomunista, ambos se redujeron a la “monstruosidad” respectiva del capitalismo y del comunismo. Hoy, más allá de las polarizaciones del pasado, nació un nuevo enemigo común: el neoliberalismo. Este último no elimina las diferencias y los conflictos internos en la Iglesia católica, pero justifica nuevos acercamientos. El fin de las ilusiones alimentadas por la Guerra Fría permite por lo menos tener una mirada más lucida sobre los límites de las rupturas anunciadas del pasado.

La ambivalencia se podía observar también antes. Durante la Guerra Fría, la teología de la liberación fue acusada de ser un factor que agudiza la violencia revolucionaria y alimenta las guerrillas, en particular en Centroamérica. La integración del sacerdote colombiano Camilo Torres en la guerrilla del ELN se consideraba un ejemplo de sus contribuciones a la violencia política. Camilo Torres había sido compañero de Gustavo Gutiérrez en la Universidad Católica de Lovaina, donde ambos estudiaron en los cincuentas, y se encontraba ubicado en las mismas redes transcontinentales. No obstante, su aventura revolucionaria fue anterior al surgimiento de la teología de la liberación. Esta última no defendió, por lo general, la incorporación directa de sacerdotes y militantes católicos en la lucha armada. Durante la guerra civil salvadoreña, la posición de los jesuitas del CRT y, en particular, de Ignacio Ellacuría fue más ambivalente: se trataba de “acompañar”

<sup>41</sup> Luis del Valle, “Teología de la liberación en América Latina” en Roberto Blancarte, *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, FCE, 1996, pp. 230-65.



las luchas populares, asumiendo a la vez un papel de mediación entre las partes en conflicto. A partir del levantamiento zapatista de 1994, Samuel Ruiz y la diócesis de San Cristóbal de las Casas, cuyo trabajo de concientización contribuyó al levantamiento, asumieron un papel equivalente de solidaridad y mediación. En Nicaragua, tres sacerdotes se incorporaron al gobierno sandinista como ministros en 1979, entre ellos el jesuita Fernando Cardenal, responsable de educación. En ese país, como en ningún otro, el impacto político de la teología de la liberación en el proceso revolucionario fue directo.

Sin embargo, fue un caso extremo. En la misma época, en la mayoría de los países de la región y en particular en Sudamérica, el enfoque se había desplazado de la lucha revolucionaria hacia la lucha por los derechos humanos y la democracia. La forma de asumir esa lucha seguía singularizándose porque incorporaba objetivos de un cambio social radical. No obstante, las transformaciones del entorno político de la teología de la liberación afectaron su propio distanciamiento de los objetivos inmediatos de la acción política, y su mayor énfasis sobre la formación de movimientos sociales. Ya en agosto de 1975, en el encuentro latinoamericano de teología organizado en México para festejar el aniversario de los 500 años del nacimiento de fray Bartolomé de las Casas, se definió la situación latinoamericana como una época de “exilio” y “cautiverio”, donde la perspectiva de un cambio político rápido fue sustituida por la construcción de resistencias sociales.<sup>42</sup> El tipo de luchas promovidas por la teología de la liberación, desde Brasil hasta Chiapas, fue el producto de sus propias ambivalencias. Se caracterizó por situarse en las fronteras de la clandestinidad, definiendo estrategias como la ocupación ilegal de tierras y el uso simbólico de las armas, pero evitando siempre la ruptura. ¿Quién se habría imaginado en los sesentas una “guerrilla” que se paseaba en los conventos, universidades y plazas públi-

<sup>42</sup> Encuentro Latinoamericano de Teología, 1975.

cas de México, con la bendición de las autoridades y la compañía de las ONG internacionales?

Más allá de sus efectos, muy variables en cuanto a organización de la sociedad y movilización popular, la propia posición social de los actores explica esas ambivalencias. El teólogo de la liberación no era el “pobre” ni, principalmente, el sacerdote que trabaja en un barrio popular o el militante “de base”. Se trataba de un actor transnacionalizado, clérigo religioso e intelectual, que definía un tipo alternativo de poder también religioso e intelectual.<sup>43</sup> Este último se situaba en el cruce de los intereses de la Iglesia católica y de dinámicas militantes más amplias de la sociedad religiosa y de la sociedad civil, y de los procesos sociopolíticos latinoamericanos y de solidaridades mundiales. Sus redes articulaban temporalidades locales, nacionales e internacionales, los retos sociales y políticos de América Latina, y preocupaciones propias del catolicismo contemporáneo, así como de su pasado y su presente. Los jesuitas, como vanguardia religiosa e intelectual de la Iglesia católica, estuvieron posicionados en el centro de todas esas dinámicas y encarnaron, como nadie, la figura del clérigo de la teología de la liberación. De ahí se desprende la “afinidad electiva” entre sectores de la Compañía de Jesús y la teología de la liberación. No fue la expresión de una nueva forma de modernidad religiosa “de

<sup>43</sup> El concepto de “campo social”, tal como lo desarrolló Pierre Bourdieu, constituye sin duda el marco teórico adecuado para llevar a cabo el análisis sociológico de las estrategias sociales de los actores: Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, París, Éditions de Minuit, 1984, pp. 113-20; Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, París, Le Seuil, 1992. Los actores opusieron sus compromisos sociales y militantes a las regularidades eclesiales y académicas, sin dejar de movilizar, en este sentido, los capitales y recursos sociales, económicos y burocráticos de sus posiciones en los campos religioso e intelectual. Su capital intelectual se benefició de la justificación religiosa y social de su activismo (sin someterse a criterios científicos de validación), así como el peso moral de este último se incrementó con los capitales religioso e intelectual invertidos en él (a pesar de las variaciones de su concreción en el plano de la acción colectiva). En este texto, hemos asumido las consecuencias analíticas del concepto de manera implícita, evitando una inútil carga teórica.

ruptura”, que habría superado los debates clásicos de la teología católica en torno a la relación entre la fe y el mundo. Fue más bien el resultado de las recomposiciones del integralismo católico en el interior de las mutaciones de las sociedades latinoamericanas, y de sus propias contradicciones y ambivalencias.

## CONCLUSIÓN

En este texto, se trató de plantear, problematizar y explicar brevemente la “afinidad electiva” (parafraseando a Max Weber)<sup>44</sup> entre sectores de la Compañía de Jesús y la teología de la liberación en América Latina. En primer lugar, se revisó la importancia numérica y el papel central de los jesuitas en la génesis y los desarrollos posteriores de la teología de la liberación, así como la oposición a dicha teología. En segundo lugar, se problematizó su eventual valor de ruptura religiosa al reconstruir su genealogía en el “catolicismo intransigente”, tal como lo definió Émile Poulat, y examinar el contexto de radicalización revolucionaria de la América Latina de los sesentas del siglo pasado. Finalmente, se reconocieron elementos de discontinuidad entre esa genealogía y la teología de la liberación, desde las condiciones específicas de las sociedades latinoamericanas, pero se puso en duda la profundidad de la ruptura anunciada. Las ambivalencias de la teología de la liberación encontraron su mayor expresión en la propia figura del clérigo jesuita, que representa un poder religioso e intelectual alternativo. Este último contestó las regularidades doctrinales y eclesiales de la institución ante los retos planteados por la problemática social y las manifestaciones seculares de su radicalización, a la cuales se adaptó y en las cuales encontró aceptación. No rompió, sin embargo, con su principio eclesial e ideológico de unidad, constitutivo de las propias ambivalencias de sus efectos sociales y políticos.

<sup>44</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2003.

Las convergencias entre ese radicalismo y la politización de sectores del catolicismo contemporáneo se deben a que la religión está convencida de que debe asumir un papel político promotor de la justicia social. Se rechaza así el universalismo descontextualizado del modelo liberal de separación entre religión y política, así como el apoliticismo oficial de la Iglesia católica, acusado de complicidad con la dominación social. El papel político asumido tuvo incontestables efectos de movilización social en contextos donde, a pesar de procesos variables de secularización y laicización, la religión sigue teniendo un papel central en la definición del orden social. Esos efectos desbordaron después los propios límites del eje socio-religioso de movilización constituido por la teología de la liberación. No obstante, más allá de sus propios mitos y del debate sobre la dimensión “opresora” o “liberadora” de la religión, la teología de la liberación no escapó nunca al determinismo de su genealogía católica. Existía el imperativo de situar la opción por la “liberación” en la perspectiva de la fe, y de nunca permitir que los compromisos asumidos se desligaran de sus visiones e intereses propios. Los movimientos que se desprendieron de ella no ganaron su autonomía sin tensiones y guardaron, de todas formas, muchas de sus herencias. La teología de la liberación quedó así dividida entre el deber del compromiso, identificado con el mundo secular, hasta confundirse con sus utopías políticas, y la preservación de la singularidad del punto de vista de la fe, desafiante ante la innegable autonomía de ese mundo.☒