

Política y religión en América Latina

Ángela López

1. Introducción ¹

Las transformaciones económicas, sociales y políticas, que experimenta la América latina en los años cincuenta de este siglo, a consecuencia de las condiciones en las que participa de un intercambio internacional, irreversiblemente conducente a la globalización de la economía, avivan las disparidades de su desarrollo interno y acrecientan el malestar general con el papel que le ha sido asignado en el proceso (Lowy, 1990). De una parte, los países más ricos de occidente expanden su economía y los europeos inician la reconstrucción de sus territorios asolados en la llamada II Guerra Mundial. De la otra, la América Latina se industrializa y moderniza bajo el patronazgo de los capitales internacionales que fijan las condiciones de su desarrollo.

Bajo esta dependencia, se produce un éxodo rural masivo que deriva en crecimiento incontrolable de las ciudades. Estas concentrarán en sus centros y márgenes una inmensa pobreza (Frank Gunder, 1966)

El deterioro de las formas de vida urbanas y la creciente experiencia social de la pobreza en las ciudades, generan un pensamiento crítico latinoamericano y, con él la aparición de nuevos actores sociales y políticos reivindicativos de unas mejores condiciones de vida para los ciudadanos de sus países. La protesta y la acción colectiva generada por estos actores, serán al mismo tiempo reivindicadoras de los valores de la modernidad que defienden los derechos de las personas, y denunciadoras de las condiciones estructurales con las que la misma modernidad los destruye: condiciones legitimadas por la racionalidad económica con la que crecen los monopolios internacionales y se enriquecen las clases sociales altas de los países occidentales, también de paso, las de las clases altas de los países latinoamericanos, a costa de la gran mayoría de sus sectores sociales empobrecidos.

Dada la influencia de la Iglesia Católica, (y en menor medida, de la Iglesia protestante), en la formación de los cuadros políticos y sociales de la América Latina, la aparición de una corriente de pensamiento crítico aúna el razonamiento reivindicativo político y social, con la reflexión religioso-espiritual. Se produce así, una intersección, e incluso un encuentro prolongado y una

coincidencia cada vez mayor, entre los jóvenes marxistas que denuncian las condiciones estructurales de la vida social permitidas por los gobiernos nacionales y los católicos denunciantes del papel que la Iglesia tradicional ha tenido en la formación de los líderes políticos y sociales. Estos reconocen, con estupor y desasosiego creciente, que la Iglesia Católica, ligada al poder político y militar ha contribuido profundamente, a la configuración de unos países dependientes y atravesados por profundas disparidades y contradicciones sociales internas. No es casualidad por tanto, que los nuevos actores sociales, surjan en el propio seno de la Iglesia Católica, mantengan con ella un diálogo crítico de carácter religioso y político, y justifiquen su compromiso con la sociedad de la que se sienten juez y parte, en razón de su «pertenencia y adhesión» crítica a las creencias y prácticas de la religión católica (García-Ruiz, 1990: 25).

Para estos nuevos actores sociales, lo religioso se inviste de una misión clara: la búsqueda de sentido trascendente a las disparidades de un mundo polarizado entre países hegemónicos y otros gradualmente subordinados, así como entre los más ricos y los más pobres en cada país.

Desde esta perspectiva, las creencias religiosas que alimentaban el sueño de un paraíso celestial reparador del infierno terrenal son reconocidas como auxiliares culturales de la resignación, contenedoras de la protesta y desactivadoras de la organización popular en cualquier otro ámbito que no tenga carácter litúrgico o caritativo.

Y como reacción, se produce una teología crítica de la tradicional, la llamada Teología de la Liberación (católica y protestante), que inspira todo un cuerpo de creencias activadoras de un movimiento social y una organización popular de trayectoria y trascendencia diversa, pero de contenido emancipatorio claro.

La reflexión que se origina en el propio seno de la Iglesia tiene así un carácter religioso-espiritual, pero impregnado de una clara visión política a causa de su compromiso con «la causa de los pobres». Será precisamente este compromiso, el que genere un movimiento social vertebrador y movilizador de los sectores populares. Estos han incorporado a la institución religiosa nuevas formas laicas de pensar el mundo, nuevos liderazgos sociales y formas organizativas inéditas en el organigrama institucional.

¿Qué condiciones del cambio social latinoamericano han influido más directamente en la

emergencia del pensamiento crítico? ¿Qué interpretaciones religiosas de la realidad económica, social, política y cultural han sido más fecundas? ¿Cuáles han sido sus audiencias y a qué movimientos sociales han dado lugar?

2. Las condiciones del cambio social latinoamericano

a condición de dependencia de los países latinoamericanos respecto a los países más ricos de occidente desde los que se dirige la economía mundial provoca, de cara al exterior, su creciente endeudamiento económico y de cara al interior, una industrialización escasa que acelera una serie de efectos encadenados. El medio rural se despuebla o proletariza, por ausencia o fallo de proyectos de reforma agraria, con lo que el campesinado se desmoviliza. Por el contrario, el medio urbano crece aceleradamente.

El aumento incontrolable de la población urbana y su creciente necesidad de formación; alfabetización y cualificación para competir por un empleo escaso, será caldo de cultivo del descontento y de la movilización popular.

Aunque es imposible generalizar sobre acontecimientos sucedidos en tantos países latinoamericanos sí que es posible reconocer algunos elementos comunes a la convulsión política que los atraviesa y cuyos inicios más visibles estarán en el proceso revolucionario cubano.

En efecto, la revolución cubana de 1959 abrirá un período histórico de convulsiones sociales marcadas por unos rasgos comunes: el rechazo de un desarrollismo desequilibrador de la economía y de la sociedad, y, a consecuencia de ello, la crisis de legitimidad del sistema político que lo ha permitido y favorecido; la intensificación de las luchas sociales; la sucesión de los gobiernos militares que intentan reprimirlas; la aparición del movimiento guerrillero; la crisis del populismo (y del clientelismo) como forma de organización política y económica.

Los católicos preocupados por la situación social conducente a la protesta popular, y comprometidos con el papel institucional de la Iglesia, culpan al capitalismo dominante de los males que aquejan a las sociedades latinoamericanas; Es este un capitalismo que basa la moder-

nización económica en el culto al progreso técnico por encima del bienestar humano, que potencia el individualismo tras una ideología falsa del desarrollo colectivo. Las bases de este análisis social se encuentran en la indagación científica que desde las universidades latinoamericanas contrarrestan las teorías del desarrollo legitimadoras del modelo de desarrollo de los países más ricos, y fundamentalmente del modelo de desarrollo norteamericano, con las teorías de la dependencia, tanto reformistas (ver Cardoso y Faletto 1979; Pinto 1972) como marxistas (Ver Dos Santos, 71; Quijano, 71; Torres Rivas, 69; Gunder Frank, 70), que rechazan la imposición de aquel modelo por sus efectos perversos, en los países latinoamericanos².

El análisis precede e impulsa el compromiso social con los nuevos sectores populares emergentes en las ciudades. La implicación sacerdotal en los barrios obreros da lugar a una vertiente de cristianismo social que se refuerza con la economía humanista emanada del pensamiento europeo, el francés sobre todo. Se refuerza también con el flujo masivo de misioneros que aterrizan en América latina cuando se les cierran las puertas de China, Indochina y Medio Oriente, sin olvidar el semillero revolucionario constituido por los sacerdotes exiliados de España con la dictadura franquista. Unos y otros aportan nuevas concepciones teológicas y sociales a la ebullición común. La intersección entre el cambio social latinoamericano y la transformación interna de la Iglesia Católica crea las condiciones de emergencia del cristianismo de liberación que se ha originado en este período y que se siente respaldado por la comprensión del pontificado de Juan XXIII y por el Concilio Vaticano II³. Es decir que desde estas instancias se reconoce la transformación de la cultura católica que ha conducido a la creación de la Teología de la Liberación.

3. Hacia una convergencia entre la interpretación científica y la interpretación religiosa de la realidad social

punto aquí los elementos que me parecen más importantes para la comprensión de esta convergencia⁴.

El primero es la evidencia de que, a medida que se impone el modelo de desarrollo propuesto y dirigido por los países más desarrollados, crece la distancia del modelo entre aquellos y los menos desarrollados. Crece la desigualdad internacional entre países más ricos y países más pobres como consecuencia del mismo proceso de modernización emprendido.

El segundo es la evidencia de que los países ricos han conseguido serlo a costa de los pobres. Por tanto, no cabe ya esperar mejorar la situación de los segundos por imitación del modelo de desarrollo que siguieron los primeros.

De aquí se derivan varias conclusiones:

En primer lugar que una buena teoría del desarrollo debe atacar las causas de la situación y como la mayor es la dependencia económica, social, política y cultural de unos pueblos por otros, no queda más alternativa que romperla. Al hacerlo se quiebra la condición de dominación que unas clases sociales ejercen sobre otras.

En segundo lugar que liberar a los pueblos oprimidos de sus opresores responde a una racionalidad emancipatoria capaz de dar un sentido trascendente a la acción política. Es importante aquí la rebelión contra una sociedad de despilfarro y opulencia, en cuanto seduce a las gentes para un proyecto inhumano. Lo que se pretende, por el contrario, es dotar de sentido a la acción humana.

En tercer lugar que este cambio de perspectiva, produce una mudanza del hombre alienado por la aceptación de un destino inhumano, en agente de su destino. Desde esta nueva posición, podrá razonar su existencia mediante la defensa de valores humanizadores. En consecuencia, cambiará su relación con la naturaleza y con otros hombres y cambiará la acción humana, tanto en la producción de bienes, como en la producción de sentido de la vida colectiva. Dirá Gutierrez que la mejor tradición filosófica no es la de escritorio sino la conciencia refleja y tematizada de esta experiencia (1987:55).

Así, la Teología de la liberación llega a un punto de convergencia teórica con el marxismo, en su rechazo del capitalismo desigualador y en su propuesta de construcción de un mundo de iguales, y acude a las fuentes socioanalíticas de la antropología para legitimar la reapropiación moderna de las tradiciones sobre las que construir una sociedad sin clases.

Converge con el marxismo desde el momento que liga el acto de conocer al acto de transfor-

mar el mundo por medio del trabajo. El hombre nuevo de la sociedad sin clases y de la religión emancipadora se embarcan en una misma revolución social, concebida como la creación continua e inacabada de una nueva manera de ser humano.

Acude a la antropología para recuperar las señas de identidad socio-histórica, a fin de arraigar esta nueva manera de ser humano en las tradiciones culturales de los indígenas y de los sectores populares de las ciudades. El concepto antropológico de enculturación⁵ acuñado por el cardenal Sin en Manila en 1977, es útil para justificar la defensa de lo propio como parte esencial de la defensa de los derechos universales. O dicho de otra manera, para situarse en una corriente de pensamiento globalizador del mundo, los actores sociales parten de sus propias especificidades culturales. Los sistemas de creencias que se tienen, los mitos que se crean, los ritos que se construyen y las ceremonias que se celebran como componentes activadores de estas culturas serán reconstruidos como cultura religiosa, como teología que nutre de sentido lo intramundano.

Y así, la defensa de la ciudadanía y la defensa de las identidades sociohistóricas serán objetivos compaginables de muchos de los proyectos de cooperación internacional de desarrollo, emprendidos por actores sociales religiosos o secularizados a partir de sus inicios religiosos.

4. La transformación del pensamiento de la Iglesia Católica. Referentes políticos y pastorales de lo eclesial

Las razones para la indagación científica y para el proyecto político cultural de los filósofos y actores sociales religiosos, hay que buscarlas en el propio proceso de transformación interna que experimenta la Iglesia Católica.

Para la Teología de la Liberación, el proyecto político y secular y el proyecto religioso-trascendente, emanan del mismo pensamiento eclesiológico, es decir, son fruto de la reflexión filosófico-religiosa. Los teólogos, los obispos, reli-

giosos y laicos buscan en sus tradiciones inspiración y estímulo para asumir nuevos compromisos, e impulso para soltar los lastres que debilitan sus prácticas. El conocimiento e interpretación del pasado motivará la recuperación selectiva de su misión evangélica y afinará sus contribuciones. Bien entendido que, son los obispos, sacerdotes y religiosos quienes están en posesión del liderazgo carismático, que comparten, selectivamente, con los laicos, poseedores de la experiencia social sobre la que se reelabora el sentido de pertenencia a la institución religiosa y a la sociedad problematizada. Un diagnóstico preciso, exige un buen análisis del pasado que ayude a entender el presente, y a concebir y abordar su transformación. Para lograrlo, la Teología de la Liberación reconoce la necesidad de apoyar su reflexión en varios soportes.

En primer lugar, la introspección en la propia historia, a fin de descifrar las funciones políticas que la misión evangélica de la Iglesia ha cumplido en el desarrollo de la América Latina.

En segundo lugar, la consulta de las fuentes bíblicas para recoger de ellas la cultura religiosa de la comunidad cristiana.

En tercer lugar, la preocupación por la pobreza.

En cuarto lugar, el reconocimiento de la clarividencia del pueblo llano, para diagnosticar y decidir desde su propia experiencia cotidiana.

Y en quinto lugar, el deseo de un cambio que transforme la propia historia

Sobre estos soportes se van entrelazando e identificando los referentes políticos y pastorales de lo eclesial.

1. La introspección en la historia propia. De la conquista al descubrimiento de América

Según la Teología de la Liberación, la presencia de la Iglesia Católica en América respondió a una racionalidad evangelizadora precisa: la implantación del mensaje católico, en referencia a tres ejes religioso-políticos: el español, el europeo, y el indígena.

El Papado concedió a España las islas y la tierra firme descubiertas y por descubrir porque iba a convertir los pueblos que habitaban esas tierras a la Santa Fe Católica⁶. Con esta estrategia, garantizaba su presencia hegemónica en el nuevo continente y se resarcía de la pérdida de

representatividad en las metrópolis europeas que, bajo el influjo del protestantismo emergente, extendía su influencia a Asia y Palestina. El diálogo con el protestantismo, tanto en su tensión hegemónica del tradicionalismo católico y protestante, como en la colaboración emancipatoria de las corrientes críticas de ambas tradiciones, serán rasgos constantes de la reflexión teológica latinoamericana. Aquí me refiero más a la católica porque su alcance es muy superior, tanto porque origina el movimiento como por las dimensiones que le confiere.

Los teólogos y curas católicos que desde Salamanca y desde las tierras conquistadas interpretaron el descubrimiento en confrontación con los sacerdotes de las culturas aborígenes, impusieron su criterio, y defendieron su derecho indiscutible a sentar doctrina. Convencidos de la imposibilidad de establecer nexos de continuidad entre las creencias aborígenes y las propias, estigmatizaron aquellas como producto diabólico y condenaron a sus portavoces no conversos al fuego del infierno.

Su victoria sobre las creencias autóctonas aumentó su éxito por la proyección político-mística de España en Europa. La acquiescencia papal avaló la apropiación de las tierras, de las riquezas y de los hombres por el gobierno español que así «arrebataba al diablo» (García-Ruiz, 92:6-7) los bienes que sólo debían administrar los representantes del dios verdadero, en este caso, los reyes y los súbditos que ellos designaron.

La teología que acompañó la ocupación y explotación del nuevo continente, justificó la sumisión de los indios en razón de su inferioridad y el expolio de sus bienes para su mejor gobierno⁷. Bien es cierto que se establecieron discrepancias entre los defensores de los intereses de los grupos sociales colonizadores, quienes cimentaron sus derechos sobre su labor de patronazgo civilizador y de superioridad natural (el dominicano Thomas Ortiz defiende la tesis de la inferioridad natural de los indios), y los que apoyaban a la Corona por encima de aquellos, la razón de estado que extrae su fuerza de su condición divina (Francisco Vitoria defiende la razón de estado de la Corona al tiempo que defiende la dignidad de los indios). Pero unos y otros se apoyaban en una teología política defensora de privilegios para los conquistadores.

Por el contrario, sólo una teología basada en los derechos de los indios podía generar estra-

tegias protectoras y emancipatorias de los mismos y ésta creció dentro de una corriente de pensamiento indigenista de la que Bartolomé de las Casas fue uno de sus exponentes⁸.

La Teología de la Liberación bebe en estas fuentes para rescatar de ellas elementos de la tradición católica que puedan avalar su producción teológica y sus prácticas sociales de defensa de los vencidos en su doble vertiente de constructores del sentido y actores de la experiencia histórica digna de tenerse en cuenta.

¿Qué es lo que se desecha y qué es lo que se conserva aquí de la tradición? Se deshecha la alianza con las élites sociales y con el poder político que representan. Se conserva, el primer germen de la evangelización liberadora que defiende los derechos de los indios a quedarse con sus dioses, el respeto a la dignidad y a la libertad humana sin los que no hay religión que valga, el sentimiento de responsabilidad por la opresión milenaria que los indios sufren y con ellos los pobres todos, el descubrimiento de sus tradiciones y cultura: El deseo de «enculturación» que brota de esta fuente, (el deseo de re-socializarse o rehacerse como personas dentro de este contexto cultural), se ha activado posteriormente por la experiencia de la pobreza que aquellos religiosos que se fueron a vivir a las barriadas, favelas o villas-miseria, han compartido con los sectores populares.

2. El retorno a las fuentes bíblicas

La consulta de las fuentes bíblicas da relevancia a tres ejes de significación de un mismo proceso: la construcción de sentido, el reconocimiento de un espacio teológico para los pobres y la experiencia emancipadora de participación.

El primer eje se articula en torno a la analogía entre el discurrir histórico del pueblo actual y el Exodo bíblico. En uno y otro caso, habría una revelación divina al pueblo llano, consistente al mismo tiempo, en el reconocimiento de su opresión y en la promesa de liberación, *intra y meta histórica*. (Ex. 3, 7-10).

El documento episcopal que se produce en Medellín en 1968 dice que al leerse los signos de los tiempos, destaca de ellos el clamor de los pobres por su liberación. La opción preferencial por los pobres incita a acompañar al pueblo de Dios en sus luchas por la liberación y a introducir el espíritu cristiano en su seno, aunque no

reciba otra respuesta que la persecución y la muerte. Son palabras de Ellacuría premonitorias y proféticas de su propio destino.

La «apertura a Dios» sólo puede serlo por tanto si se extiende a la humanidad aunque no se tenga clara conciencia de ello. La salvación universal empieza en esta vida. Si la creación del mundo es el primer acto salvífico, la liberación política es la autocreación humana. La Iglesia debe ser capaz de valorar la actuación del hombre en la historia y contribuir a la construcción del reino, que evidentemente no puede llegar a su plenitud en este ámbito pero que constituye un buen comienzo. El autor de esta interpretación, Gustavo Gutiérrez, fue tildado de reduccionista, por la oficialidad católica (Faus, 1990), pero la recuperación de la salvación como realidad intrahistórica era ya un hecho definitivo.

El segundo eje se articula en torno al lugar preferencial de los pobres en la reflexión teológica. Los pobres son «un lugar teológico» en expresión de Ignacio Ellacuría, en una doble condición:

En su condición de espacio social privilegiado de la práctica y de la reflexión cristiana, una práctica que *horizontaliza* la figura de Jesús desprovéyéndola de su divinidad y humanizándola, o politizándola, al transformar la práctica cristiana en una acción de apoyo a los pobres. La presencia de los pobres, como la de Jesús en la tierra, es oculta y desconcertante (de las grandes esferas del poder), profética en sus vertientes de anuncio y denuncia (de la miseria o pecado), y apocalíptica en su decisión de acabar con el tiempo de opresión y de alumbrar con dolor un hombre nuevo, una tierra nueva y un mundo nuevo (Ellacuría, 1990).

Y en su condición de espacio comunitario donde expresar la identidad común (los deseos, los sueños, las esperanzas de un mundo mejor) y donde plasmar la producción simbólica que exprese, comunique y clarifique lo que no se puede saber ni decir de cara al opresor. Esta construcción simbólica tiene un efecto movilizador en la lucha contra los opresores, que se contagia por la celebración ritual que evoca la liberación esperada y vincula la doctrina a la praxis. Las prácticas de liberación, no se reducen a la producción simbólica, pero se nutren de la eficacia de los símbolos (Santa Ana, 1990:75)

El tercer eje se articula en torno a la experiencia emancipadora de participación.

Una forma creativa que ha contribuido a la

clarividencia de las gentes ordinarias para identificar su realidad ha sido la comunidad cristiana metamorfoseada a través del tiempo, del lugar y de la actividad. El origen de su dinámica reposa en la interpretación de la Biblia al interior del espacio comunitario. Subraya Levine (1990:25) el valor de la lectura y comentario de los textos bíblicos por el fomento de la opinión popular que se logra al conocer una fuente de doctrina en la propia lengua y en relación igualitaria con los otros miembros de la comunidad. Si bien el obispo, el cura, el religioso, siguen siendo los líderes de la comunidad, comparten su función circularmente con los demás miembros de la misma. Se puede establecer aquí una analogía entre los efectos dinamizadores del interés popular por la autoexpresión, la opinión, la denuncia y la acción de estos cristianos y el fenómeno de dinamización de las conciencias de los revolucionarios puritanos ingleses. La teología de la Liberación se nutre también de la tradición revolucionaria protestante

3. La preocupación por la pobreza y el potencial revolucionario de su experiencia colectiva

Una interpretación de la fe cristiana desde el sufrimiento y la esperanza de los pobres va a conducir a la condena de una estructura social injusta, a la denuncia de la voluntad, individual o colectiva responsable y al reconocimiento social del pobre.

Si el hombre es forjador de su destino, es también culpable de permitir o causar la privación y la injusticia. La acción de la Iglesia y de los cristianos sólo puede justificarse si enmienda esta situación. (Berryman, 1987). Para lograrlo, tiene que partir de la experiencia cotidiana que es la fuente de valores religiosos válidos. Al ser ésta una experiencia de pobreza⁹, o más bien de privación y de miseria, la identificación con los que la sufren conduce a resoluciones claras de solidaridad, definida como búsqueda de la justicia y como ruptura con las estructuras que la producen.

El pobre¹⁰, es estimado por su capacidad «privilegiada» de comprender la realidad social, tiene por ello un lugar y una función en la Iglesia, en la sociedad y en la política. De hecho, uno de los aportes más originales de las comunidades eclesiales de base ha sido el ir más allá

de la condena de dirigentes o regímenes políticos específicos para poner en solfa el sistema económico, para reivindicar los derechos humanos y para replantearse el lugar de los sectores populares en el orden social. También para establecer mecanismos de ayuda mutua en la cotidianidad de las vecindades.

5. La movilización social y los nuevos movimientos sociales

La conversión de muchos religiosos y laicos a la causa de los pobres es la expresión de un cambio espiritual profundo en el seno de la Iglesia Católica y del pueblo cristiano. No se puede interpretar, como una nueva estrategia para mantener la influencia de la Iglesia oficial en el continente que reúne a la población católica más numerosa del mundo, (aunque autores como Thomas C. Bruneau (1985) la expliquen en estos términos)¹¹.

No se entendería, bajo esta perspectiva, el socavamiento que desde la jerarquía eclesiástica de muchos países tanto como desde las estructuras del estado, se ha venido haciendo de muchas de las organizaciones populares surgidas al calor de la teología de la liberación.

La interpretación de Löwy (1990:9) parece aquí más adecuada. Apunta a un cambio provocado desde el interior y desde el exterior de la iglesia católica en el sistema ético normativo, generador de un movimiento social crítico para con aquellos poderes políticos y eclesiales que rechazan la dimensión pública y secular de la acción liberadora.

Cuando en la Conferencia de Puebla de 1979, los obispos latinoamericanos allí reunidos hacen una opción preferencial por los pobres porque son agentes de su propia historia y no sujetos de acción caritativa sacuden en sus cimientos la visión oficial de la iglesia utilizando los mismos argumentos de los críticos del desarrollismo. Las periferias de la iglesia llevan ya tiempo interpretando la realidad desde sí mismas y no desde los centros de poder jerárquico¹². Bien entendido que había sucedido lo mismo con la contribución de los teólogos protestantes participantes en la Conferencia Mundial de la Iglesia y la Sociedad que convocó el Consejo Ecuemé-

nico de las Iglesias allá por 1966 respecto a la visión tradicional protestante¹³.

La acción colectiva de renovación religiosa, social y política, dirá García-Ruiz (1990:25), se manifiesta en múltiples redes informales y diversificadas que no siempre coinciden en sus postulados, pero que expresan sistemas coherentes de valores transversales a la Iglesia y a la sociedad; fundamentalmente, la atribución de su compromiso social a la adhesión, personal y política, al cuerpo de creencias de la religión católica y protestante.

Desde tales pertenencias los nuevos actores sociales justifican su intervención social. Lo hacen desde los sectores populares laicos, las comunidades cristianas o eclesiales, las parroquias, las asociaciones de barrio, los sindicatos obreros. Lo hacen desde los movimientos apostólicos juveniles, las asociaciones profesionales, los sindicatos estudiantiles y universitarios. Y lo hacen desde la cumbre eclesial, los episcopados, las comisiones pastorales, las conferencias episcopales, nacionales y regionales.

Apunto algunos elementos importantes de los movimientos apostólicos juveniles por su carácter universitario, es decir por crearse allí donde se entrecruza la indagación científica con el compromiso político, y de las comunidades eclesiales de base por su carácter popular, es decir porque surgen allí donde se entrecruza la acción pastoral con la experiencia social de las nuevas formas de pobreza urbana.

1. Los movimientos apostólicos juveniles

Para la Iglesia Católica, la implantación en la universidad latinoamericana, y mucho más desde la creación de las universidades católicas a partir de los años 30¹⁴ era el medio de formar a las élites intelectuales latinoamericanas en la dirección política de las masas, y en el ejemplo espiritual mediante la asistencia a la iglesia, la conservación de la familia y la práctica de las buenas costumbres. A partir de los años 60 los militantes universitarios entran en crisis, enfrentados a la disyuntiva de elegir, entre la militancia tradicional y el compromiso revolucionario. Las opciones serán diversas. Unos optarán por su fe intimista, otros por la ruptura con la iglesia y la movilización revolucionaria, y unos terceros, por hacer converger sus creencias religiosas con su compromiso social.

Teólogos de la época (Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff entre ellos) reconocieron que la insuficiencia de esquemas teológico-pastorales vigentes en la concepción estrictamente sacramental y devocional de la fe católica movieron a sectores intelectuales importantes al abandono de la religión.

Los movimientos universitarios en particular, los movimientos juveniles en general, dieron, no obstante, sus mejores dirigentes a los partidos políticos de inspiración social-cristiana. También entraron en un proceso crítico de la acción católica tradicional, estudiantil, obrera, campesina, por reconocimiento de la estrechez de lazos entre la Iglesia oficial y el orden que se deseaba cambiar y condujeron a muchos de sus efectivos a la lucha revolucionaria. Es bien cierto que los analistas más críticos, y desafectos a este movimiento, apuntan que la teología de la liberación es más deudora que acreedora del pensamiento revolucionario secular, puesto que han podido penetrar en la dinámica continental gracias a sus redes sociales y a sus ideas seculares, es decir, que la corriente crítica secular ha sido la que ha concienciado a la cristiana. De lo que no cabe duda es que la reflexión sobre la realidad del continente se ha enriquecido en este diálogo vivo entre militantes y científicos de creencias religiosas fuertemente arraigadas y de convicciones morales seculares.

2. Las comunidades eclesiales de base

Por contraste, las comunidades eclesiales de base responden a una iniciativa pastoral tomada, más bien, desde los obispados, desde las órdenes religiosas y desde las parroquias de los barrios pobres de las ciudades. Su objetivo inicial es la interpretación de la biblia para emprender acciones de ayuda mutua en mejora de la comunidad.

También aquí se producen diversificaciones importantes entre las más conservadoras y sometidas al liderazgo de los sacerdotes y religiosos que ordenan la actividad común, y las más progresistas que revolucionan el conjunto de la vida social y política, descentralizan las instituciones y dan acceso a los laicos a las funciones del liderazgo. Estas últimas, si bien respetan las autoridades religiosas y practican el culto tradicional, han recibido ataques directos de los obispos y del papa por su implicación política,

al tiempo que viven la fricción continua entre las demandas populares de culto y celebración litúrgica de un lado y las urgencias de acción colectiva comprometida del otro.

Hoy por hoy en el seno de las comunidades de base se experimenta la tensión entre una iglesia que ha optado por la gente, por los pobres y por la liberación, y otros grupos en la misma iglesia que no han tomado esta opción y que persisten en mantenerse en el carácter estrictamente sacramental y devocional de la fe» (Boff 1986).

A más largo plazo, estas comunidades introducen a los sectores populares en la realización de actividades igualitarias, fomentan la autonomía y generan nuevas organizaciones de carácter sindical, cooperativo o vecinal. Lo cierto es que cuanto mayor ha sido su actividad política mayor ha sido su impacto social y que la represión, en estos casos (América Central, Chile, Brasil han sido ejemplos claros) no ha conseguido aplastarlas ni disminuir su eco, popularidad y audiencia (Keog, 1990:47).

6. Epílogo

La movilización popular inspirada en la teología de la Liberación afronta dos retos importantes para su propia continuidad. Uno de ellos concierne a su organización y dinámica interna, el otro a su proyección social.

El primero tiene que ver con la lucha por el poder de dirigir las instituciones, coordinar las actividades y establecer sus propios objetivos y programas. Para los analistas más críticos es ésta una lucha iniciada, fundamentalmente, por obispos y sacerdotes con objeto de mantener su liderazgo social, aun cuando no haya sido cuestionado. El miedo a una iglesia popular que desafíe la autoridad de la jerarquía parece ser el gran temor del Vaticano, y curiosamente también de los curas progresistas que defienden con celo autoritario su liderazgo liberador. Hay que reconocer, por otra parte, que la pérdida del liderazgo sacerdotal ha supuesto en muchos casos la agonía y muerte de las comunidades.

El reto es aquí el desarrollo de nuevas estructuras organizativas y nuevos estilos de liderazgo que mantengan los vínculos comunitarios y extiendan, ampliamente, las redes de contacto ho-

rizontales y verticales; que eviten la atomización y el aislamiento, a fin de no perder los referentes universalizadores, ricos en significaciones orientadoras de la acción colectiva.

No parece imposible la aparición de nuevos mediadores sociales que impulsen la actividad y el liderazgo de los estratos sociales más bajos, que intenten resolver las luchas al interior de las instituciones eclesiales mediante el fortalecimiento institucional de los grupos laicos de base.

El otro reto fundamental, este más bien de cara a su proyección externa, es la viabilidad de la Teología de la Liberación si se producen otras circunstancias menos críticas y coyunturas sociales menos extremas. Es decir si el aumento de la riqueza por una parte y la consolidación de un orden civil favorable a la creación de otras formas de vertebración y organización social por la otra, hacen innecesarias las formas de acción colectiva que emergieron en momentos de ausencia de otras instancias y organizaciones sociales.

Es posible aventurar que la producción intelectual defensora de la justicia y de la igualdad se mantendrá porque el orden político no logra la justicia económica y es largo el camino a recorrer para legitimar el sistema político. El desafío para la iglesia, como institución socializadora y concientizadora, parece ser hoy el de contribuir a crear una cultura política participativa en la mediación y gestión de lo público. Y hacerlo desde la democratización de su propia organización.

Incluso en el caso de pérdida del poder central, la educación de los dirigentes, no parece amenazar su influencia en la sociedad^{1,5}.

NOTAS

¹ Agradezco a Salvador Giner la lectura de este texto, sus críticas y comentarios. Algunos de ellos me han ayudado a mejorarlo y otros sirvan de acicate para seguir reflexionando sobre lo religioso y lo político.

² Aunque aquí no voy a entrar al análisis de las teorías de la dependencia, en cuanto sólo me interesa identificar su importancia global para el pensamiento religioso crítico, sí conviene recordar que existen diferencias sustanciales de interpretación de la realidad social latinoamericana entre los dependencistas reformistas y los dependencistas marxistas. Cristóbal Kay (1989) resume estas diferencias en su vertiente teórica y en sus consecuencias políticas. Reconoce que al distinguirse por su marco teórico de referencia, también lo hacen por el alcance de su crítica. Los marxistas son más críticos del paradigma de la modernización que sustenta la

teoría económica clásica y consideran que los reformistas dan demasiada importancia a las condiciones externas de la dependencia y minusvaloran los efectos nocivos de sus propias élites gobernantes, lo que tiene consecuencias claras en la interpretación del papel de estas élites locales en la reproducción del modelo impuesto desde el exterior y en la propuesta de transformación de la forma de gobierno. Para los reformistas es posible resolver el problema de la dependencia, reformando el sistema capitalista, incrementando el grado de autonomía nacional en el desarrollo del proceso de modernización y de industrialización, y haciendo alianzas políticas de carácter populista para lograr reformar el sistema económico internacional desde dentro.

Para los marxistas el fracaso de la industrialización tendente a la sustitución de las importaciones de productos transformados en otros países, se debe a la incapacidad de las propias burguesías locales de llevar a cabo un proceso modernizador progresista, tanto en la economía como en la sociedad y a su incapacidad de realizar políticas de desarrollo mediante alianzas entre gobiernos de carácter nacional-populista. Hay, pues, causas profundas internas para la dependencia exterior y para el subdesarrollo que sólo una revolución socialista puede resolver.

³ Hay que ahondar en los escritos de la Iglesia Católica desde mucho antes, evidentemente. Ya en la *Rerum Novarum*, León XIII aporta elementos de justicia social y paz que fueron interpretados, por parte de algunos de los sacerdotes que dinamizaban las comunidades eclesiales de base en varios países, como renovadores de una relación de los empresarios con los trabajadores, dominada por la caridad y el control paternalista de los primeros para con los segundos; una relación juzgada como insana en cuanto fomentaba la dependencia y la servidumbre de los segundos hacia los primeros.

⁴ La Teología de la Liberación tiene un rico legado de escritos publicados a partir de 1971 por autores latinoamericanos tales como Gustavo Gutiérrez, Hugo Hassmann, Pablo Rochard, Leonardo y Clodovis Boff, Enrique Dussel, Frei Betto, Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino como los más conocidos, o como dice Michael Löwy, «la punta del iceberg» de los nuevos teólogos. Un buen estudio de la génesis y crecimiento de esta reflexión teológica hecho desde dentro de la misma, es el de Roberto Oliveros que cito en la bibliografía.

⁵ El concepto de enculturación es introducido en los EE.UU. por la antropología cultural como alternativa al concepto de socialización, que había sido introducido en el marco de análisis sociológico de la estructura social o del sistema social. Charlotte Seymour-Smith (1986) explica en su diccionario antropológico que, aunque en la práctica no pueden distinguirse ambos conceptos, el primero será utilizado en la antropología para implicar que el ser parte de una cultura es tarea de toda la vida, no sólo del aprendizaje de la infancia. Incluye también el proceso de incorporación de inmigrantes o personas venidas de otras culturas, que se sumergen en aquella a la que llegan para hacerse a sí mismos, construirse a sí mismo en la cultura adoptada. Es esta condición la que recogen los religiosos para expresar su voluntad de incorporación a la cultura de los países y etnias a los que llegan y para defender su patrimonio y legado, su especificidad.

⁶ García Ruiz, citando a Solórzano (1930, III:7) recoge las argumentaciones con las que la Corona española apela al destino divino de la nación española para conquistar las nuevas tierras. La nación queda legitimada en razón de que

la misión evangelizadora es el objetivo prioritario de la conquista de América (1992:6).

⁷ convendría desarrollar aquí el potencial rendimiento del conservadurismo de la época, el criptocatólicismo, que dirá Salvador Giner, en el desarrollo de estas tendencias interpretativas.

⁸ Ciertamente la Corona española ejerció una labor legisladora protectora de los indios y veló por su seguridad porque eran sus súbditos, pero fueron teólogos preocupados por la suerte de aquellos, quienes denunciaron los abusos que encomenderos, colonos, comerciantes y gobernantes cometían sobre los naturales habitantes de aquellos territorios.

⁹ Levine (1990), apunta certeramente que la Teología de la Liberación distingue la pobreza en su condición de distanciamiento de las cosas terrestres y cultivo de la vida simple, de la miseria, que es vida sin recursos de subsistencia.

¹⁰ que hay que distinguir del mísero o del lumpen proletario de la concepción marxista.

¹¹ Para este autor, la confrontación con otras religiones y sectas rivales, el giro secularizador de los movimientos de izquierda, el declive de las vocaciones, la pérdida de poder económico, volcarían a la institución eclesial hacia las clases inferiores pero sería difícil explicar la difícil supervivencia de las comunidades de base cristiana y las dificultades que los obispos y sacerdotes más comprometidos con los pobres tuvieron con la jerarquía si ésta hubiera liderado tal movimiento.

¹² Señala Löwy que el movimiento social surge de los grupos que se encuentran en la intersección de los cambios sociales de la región y de los cambios internos de la Iglesia Católica. Hay que contar aquí con los movimientos laicos y con parte del clero inserto desde su juventud en los barrios periféricos, con los científicos y expertos que contribuyeron a los análisis y planes de acción social, y con los miembros de las órdenes religiosas situados en la vanguardia de la reflexión teológica en Europa y Norteamérica, fogueados muchos de ellos por su experiencia vital entre los pobres de los barrios marginales: jesuitas, dominicos, franciscanos, marionnells y varias órdenes femeninas a ellos ligadas. (1990:30).

¹³ El estudio de Santa Ana analiza la génesis de la contribución protestante a la teología de la liberación y cita los encuentros entre teólogos y laicos de ambas confesiones.

¹⁴ La Universidad de Santiago de Chile había sido creada en 1869, pero las de Bogotá, Lima, Medellín, Cuba, Río de Janeiro y São Paulo, Porto Alegre, Campinas, Quito, Buenos Aires, Córdoba, Valparaíso y Guatemala lo son entre 1937 y 1961 (Ver García Ruiz, 1990:27).

BIBLIOGRAFÍA

- BERRYMAN, Philip (1987): *Teología de la liberación*, Madrid, Siglo XXI.
- BITTON, Michèle (1990): «Lilith ou la Première Eve: un mythe juif tardif», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n.º 71, julio-septiembre.
- BOFF, Leonardo (1985): «Ante el nuevo documento vaticano sobre la teología de la liberación», *Misión Abierta*, n.º 1.
- BRUNEAU, Thomas C. (1985): «Church and Politics in Brasil: the Genesis of Change», *Journal of Latin American Studies*, n.º 17.
- CARDOSO, F. H. y FALETTI, E. (1979) *Dependency and Development in Latin America*, Los Angeles, University of California Press.
- DESROCHE, Henri (1976): *Sociología de la esperanza*, Barcelona, Herder.
- DOS SANTOS Teodoro (1971): «El nuevo carácter de la dependencia», en J. MATOS MAR (ed.): *La crisis del Desarrollo y la Nueva Dependencia*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- DROGUS, Carol (1990): «Reconstructing the Feminine: Women in São Paulo's CEBs», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n.º 71.
- ELLACURIA, Ignacio (1990): «Document. Textes d'un théologie de la libération», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n.º 71.
- ELLACURIA, Ignacio y J. SOBRINO (1991): *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, San Salvador, UCA.
- EXCURRA, Ana María (1982): *La ofensiva neoconservadora: las iglesias de la U.S.A y la lucha ideológica hacia América Latina*, Madrid, Iepala.
- FRANK Ander Gunder (1966): «Urban Poverty in Latin America», *Studies in Comparative International Development*, 2 (5).
- FRANK Ander Gunder (1970): *Lumpenburgesía: Lumpen desarrollo, Dependencia, Clase y Política en Latinoamérica*, Santiago, Editorial Prensa Latino Americana (PLA).
- GARCÍA-RUIZ, Jesús (1992): «Arrachés au diable. L'évangélisation de l'Amérique espagnole: présentation», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n.º 77.
- GARCÍA-RUIZ, Jesús (1990): «Du mouvement universitaire catholique à la théologie de la libération», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n.º 71.
- GOLDTHORPE, J. E. (1975): *The Sociology of the Third World: Disparity and Development*, Cambridge, CUP.
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio (1992): «Teología de la liberación: evolución y significado actual», pp. 72-99 en *Memoria Académica 1990-91*, Instituto Fe y Secularidad.
- GUITARD, O. (1961): *Bandoung et le réveil des peuples colonisés*, Paris.
- GUTIÉRREZ, Gustavo (1987): *Teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme.
- GUTIÉRREZ, Gustavo (1977): *Teología desde el reverso de la historia*, Lima, CEP.
- HATZFELD, Henri (1993): *Les Racines de la Religion: tradition, rituel, valeurs*, Paris, Seuil.
- KAI, Cristóbal (1986): *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*, Routledge, Londres y Nueva York.
- KEOGH, Dermot (ed.) (1990): *Church and Politics in Latin America*, Londres, Macmillan.
- LEHMANN, David (1990): *Democracy and Development in Latin America: Economics, Politics and Religion on the Post-war Period*, Cambridge, Polity Press.
- LEVINE, Daniel H. (1990): «L'Impact de la théologie de la libération en Amérique latine», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n.º 71.
- LÓPEZ JIMÉNEZ, Ángela (1994): «Ritos sociales y Liturgias Juvenils de Espera», en DÍAZ SALAZAR, R., GINER, S. y VELASCO, F. (eds.): *Formas Modernas de Religión*, Madrid, Alianza Editorial.
- LÓPEZ JIMÉNEZ, Ángela (1977): «El hecho religioso. Reflexiones en torno a su origen y función social en Estudios de Sociología de la Religión», Cuadernos aragoneses de sociología, n.º 1.

- LÓPEZ JIMÉNEZ, Ángela (1993): «Memoria y nacionalismo», en Seminario de Investigación para la Paz (ed.): *Los nacionalismos*, Zaragoza: Dpto de Educación y Cultura de la Diputación general de Aragón.
- LÓPEZ JIMÉNEZ, Ángela (1994): «La experiencia de la pobreza y su impacto en la organización popular en la ciudad de Lima 1993», en IV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles, Salamanca.
- LÖWY, Michael (1990): «Modernité et critique de la modernité dans la théologie de la libération», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n.º 71.
- LÖWY, Michael (1990): «Théologie de la libération et communautés de base en Amérique latine. Présentation du dossier», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n.º 71.
- *Manifiesto contra un cristianismo espiritualista* Colección *Cristianismo y Justicia*, Barcelona: Centre d'Estudis Cristianisme i Justicia.
- OLIVEROS, Roberto (1977): *Liberación y teología: génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1977*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones.
- PINTO Aníbal (1973): «Marginalización y dependencia en América Latina», en A. PINTO y otros: *América Latina y el Cambio en la Economía Mundial*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- QUIJANO Aníbal (1971): *Nationalism and Capitalism in Perú: A Study in Neoimperialism*, Nueva York, Monthly Review Press.
- SANTA ANA, Julio de (1990): «Du libéralisme à la praxis de libération. Genèse de la contribution protestante à la théologie latino-américaine de la libération», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n.º 71.
- SEBASTIAN de Luis (1994): *Mundo rico, mundo pobre*, Barcelona, Sal Terrae.
- SILVA GOTAY, S. (1992): *El pensamiento cristiano revolucionario en América latina y el Caribe*, Madrid, IEPALA.
- TAMAYO ACOSTA, Juan José (1990): *Para comprender la teología de la liberación*, Estella (Navarra), Verbo Divino.
- TAMAYO ACOSTA, Juan José (ed.) (1990): *La teología de la liberación*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica Agencia Española de Cooperación Internacional.
- TAYLOR, Lawrence (1990): «The Healing Mass: Fields and Regimes of Irish Catholicism», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n.º 71.
- TORRES-RIVAS, E. (1969): *Procesos y Estructuras de una Sociedad Dependiente*, Centroamérica, Santiago, Editorial Prensa Latinoamericana (PLA).
- TURNER, Bryan S. (1983, 1988): *La religión y la teoría social*, México, Fondo de Cultura Económica.
- VIGIL, José M.º (ed.) (1991): *La opción de los pobres*, Santander, Sal Terrae.
- ZAID, Gabriel (1994): «Chiapas: La guerrilla posmoderna», *Claves*, n.º 44.

PAPERS

Revista de sociologia

Universitat
Autònoma de Barcelona

SUMARI
Núm. 49, 1996

**Els processos de canvi polític
a l'Amèrica Central**

JOAN BOSELLA, Transiciones democráticas en América Central: 1979-1995.

E. TORRES RIVAS, La gobernabilidad centroamericana en los noventa.

MANUEL ALCÁNTARA, Un esquema de análisis para el estudio de los partidos políticos en procesos de transición: fundación frente a tradición.

JOAN FONT; RICARD GOMÀ, Actores y cambio político en Centroamérica: un marco de análisis.

ANA SOFIA CARDENAL; SALVADOR MARÍ, El difícil proceso de configuración de las arenas políticas nacionales en El Salvador y Nicaragua. El impacto de la guerra y la crisis.

CARLOS M. VILAS, Un balance de la ejecución de los acuerdos de paz en El Salvador.

CARLOS SOJO, Los sujetos de la transición: notas sobre la dinámica de los actores y la transición democrática en Centroamérica.

MANUEL GERPE LANDÍN; JOAN VENTRÓ CASTELLIS, Aproximación a la reforma constitucional de Nicaragua.

SUSCRIPCIONES

Número suelto: 1.500 PTA. Anual (tres números: 48-50): 3.800 PTA; estudiante: 3.040 PTA; institucional: 4.300 PTA; extranjero: 46 US \$. Las solicitudes de suscripción han de dirigirse a: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Apartado postal 20, 08193 Bellaterra (Barcelona), Spain. El abono debe hacerse mediante transferencia bancaria a la cuenta 118-54 de la oficina 424 de "la Caixa" o con talón nominativo a Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona (en este tipo de pago, sume al precio de la suscripción 250 PTA en concepto de gastos bancarios). Los envíos al extranjero tendrán un recargo de 3 US \$ para gastos de transporte. Para hacer efectiva la suscripción, ésta deberá ir acompañada del resguardo de la transferencia bancaria o del talón nominativo.