



OBSERVATORIO ECLESIAL

Marco histórico de la evolución de la **Teología** Latinoamericana **de la Liberación**

Guillermo Meléndez



OBSERVATORIO ECLESIAL

Marco histórico de la evolución de la Teología Latinoamericana de la Liberación

Guillermo Meléndez



© 2014, Fundación Amerindia.
Oficina Ejecutiva Cerrito 327 / 001
(11000) Montevideo - Uruguay
Telefax: (598) 2916 7308
E-mail: amerindia@adinet.com.uy
Web: www.amerindiaenlared.org

Coordinación editorial:
Fundación Amerindia

ISBN 978-9974-8439-1-2



Índice

Introducción.....	5
La preparación y la búsqueda.....	7
El tiempo del nacimiento y el crecimiento (1968-1984).....	13
Tiempo de redefinición y maduración de nuevas tareas.....	29
Congreso Continental de Teología, Brasil 2012.....	43
¿Una nueva primavera eclesial?.....	49
Bibliografía citada.....	57



Introducción

En este ensayo distinguiremos dos grandes tiempos o períodos históricos en el desarrollo de la Teología Latinoamericana de la Liberación (TLL): uno de nacimiento y crecimiento, entre 1968 y 1984, y otro de redefinición y maduración de nuevas tareas, desde entonces hasta hoy. Según Richard (2003), el contexto eclesial del primer período coincidió en general con un tiempo de reforma en la Iglesia Católica (IC). El contexto del segundo período, por el contrario, al menos hasta la reciente elección del papa Francisco, ha sido de contrarreforma o restauración, la cual, entre otros objetivos, ha perseguido de manera explícita erradicar la TLL¹. Cada uno de esos contextos eclesiales, claro está, ha tenido a su vez su respectivo contexto sociopolítico y económico.

En 1962 se inauguró el concilio Vaticano II, mismo que se extendió hasta 1965 y se propuso una reforma de la IC. Esta reforma fue recibida e interpretada en América Latina y el Caribe (ALC) por la Segunda Conferencia General del Episcopado, que se realizó en 1968 en Medellín, Colombia, y, en alguna medida, profundizada en 1979 por la Tercera Conferencia que se celebró en Puebla, México.

Hacia mediados de la década de los ochenta, el intento del

1 Desde un punto de vista histórico global, 1989, como fecha de cambio de período, es más real. El 9 de noviembre de 1989 fue la caída del muro de Berlín. Se impuso entonces la hegemonía de la economía de mercado y de una globalización neoliberal. Otros hechos llenos de simbolismo fueron el asesinato de seis jesuitas en El Salvador (16 de noviembre de 1989) y la derrota electoral del Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua (25 de febrero de 1990) (Richard, 2003).

cardenal Joseph Ratzinger de deslegitimar la TLL desde su cargo de prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF), evidenció la existencia de un nuevo contexto eclesial. De acuerdo con varios teólogos de la liberación, como veremos, el Sínodo Extraordinario de Obispos (1985) marcó un momento decisivo de la contrarreforma o restauración.

En este ensayo solamente nos ocuparemos de los mencionados contextos —no de la raíz de la TLL, que es la opción preferencial por los pobres y la experiencia de Dios dentro de una praxis de liberación—, y nos referiremos a ella en su dimensión católica. Concluiremos con un apartado referente a algunos desafíos y perspectivas que surgen en el actual nuevo contexto eclesial, sociopolítico y económico.



La preparación y la búsqueda

1. Desde finales del decenio de los cincuenta, el desarrollismo, modelo económico y político que suponía la necesidad de ayuda financiera y tecnológica externa para alcanzar el desarrollo, se abrió paso en ALC. En los años sesenta este modelo, que pese a sus concepciones erróneas contribuyó a suscitar en unos una mayor conciencia social, mientras a otros les planteó la urgencia de superar la situación de atraso imperante, tuvo por centro el Plan de la Alianza para el Progreso (ALPRO).

Esto porque desde principios de la década de los sesenta, Cuba mostró la posibilidad de instaurar un sistema socialista. Pero, además, porque el influjo de las guerras de liberación nacional en África y Asia; la experiencia vietnamita; la visualización de un campo socialista “con la Unión Soviética a la cabeza” como contrapartida efectiva al sistema capitalista; las revueltas estudiantiles en Europa, los Estados Unidos y México; los brotes insurreccionales en el continente; el impacto de las nuevas culturas o “contraculturas” pop como la *hippie*, con su irreverente rechazo a la educación, la moral y el orden social tradicionales, entre otros hechos, agudizaron las transformaciones ideológicas y culturales y alentaron la expectativa de una revolución rápida y radical en ALC. El marxismo, como teoría política para la emancipación, se nutrió aquí en gran medida del leninismo, la experiencia soviética y el ejemplo de la Revolución Cubana. En esa visión, además, incidieron de manera secundaria la Revolución China (maoísmo) y la crítica al modelo soviético (trotskismo), no así el eurocomunismo, visto en general como una desviación reformista.

Como alternativa a esta “tentación revolucionaria”, los centros de poder estadounidenses diseñaron en un primer momento una estrategia contrarrevolucionaria. El plan global desarrollista anunciado en 1961 por el presidente John Kennedy, tuvo dos ejes fundamentales: la ALPRO y la modernización y la profesionalización de las Fuerzas Armadas nacionales. Con todo, el desprestigio de los Estados Unidos creció entre intelectuales, universitarios, obreros, campesinos y cristianos más informados a causa de la interpretación del “subdesarrollo” ofrecida por una nueva generación de cientistas sociales críticos del sistema dominante, muy distinta a la de los ideólogos del desarrollismo.

Según estos ideólogos, la miseria existente en ALC era producto simplemente de su atraso, y podía superarse mediante la modernización y el progreso técnico. La teoría de la dependencia, en cambio, afirmó que ese subdesarrollo era fruto del desarrollo del mundo industrializado. La denuncia de esta dependencia y explotación reforzó la voluntad y los esfuerzos de liberación, los cuales se extendieron a grupos de laicos y agentes de pastoral.

Aproximadamente a partir de 1968, las implicaciones a escala continental de la crisis del modelo de desarrollo basado en la sustitución de importaciones, y en especial el fracaso de la experiencia democristiana chilena de la publicitada “revolución en libertad”, fueron muy significativas. En primer lugar, porque se comenzó a hablar de la necesidad de una revolución, de un cambio de estructuras pues el sistema no daba ya más, y se inició la participación de cristianos en partidos de izquierda. En segundo lugar, porque frente al peligro que suponía este nuevo movimiento en formación², el centro imperial apostó por la instauración de regímenes inspirados en la doctrina de Seguridad Nacional (Richard-Meléndez, 1982: 39; Opazo, 1982: 56ss.; Richard, 1984: 24-30; Hinkelammert, 1984; Pérez, 1985: 114-119; Figueroa, 2001).

2. Algunos sectores de la IC latinoamericana y caribeña vieron al principio con simpatía a la Revolución Cubana. Sin embargo, cuando ella se declaró marxista-leninista, y en especial con la expulsión de sacerdotes y religiosas o su salida voluntaria a raíz de la nacionalización

2 Nuevo, porque aglutinó a cristianos y militantes de la izquierda tradicional (comunistas y socialistas).

de los colegios privados (1961), obispos y agentes de pastoral en general identificaron el “comunismo ateo” como el mayor enemigo de la libertad, la democracia y la religión. La exaltación de los paladines estadounidenses la personificaron en la figura del “católico” presidente Kennedy y su ejemplar familia, cuya ALPRO acogieron y promovieron con entusiasmo. Ponderaron igualmente la “generosa” ayuda económica y humanitaria de los católicos de ese país, ayuda que, en última instancia, permitió “bautizar” la ALPRO haciéndola aparecer como orientada por la justicia cristiana (Richard-Meléndez, 1982: 265s.321; Illich, 1967; CLAR, 2003: II, 24-26).

La IC se puso entonces al servicio del desarrollismo eclesial, para lo que reorientó instituciones y “recicló” agentes de pastoral a fin de que participaran en el desarrollo integral. Contó para esto con una teología del desarrollo³, misma que casi sacralizó el progreso técnico —y por tanto la modernización capitalista— como medio para la superación de la miseria. Esto transformó la índole de las tradicionales tareas asistencialistas —vistas ahora como paternalismo caritativo—, dándole una significación religiosa a la lucha contra el atraso⁴ (Boero, 1986; Trigo, 1987: 40ss.; Meléndez, 1990: 64).

No obstante, la puesta en marcha de este desarrollismo eclesial solo se entiende a plenitud a partir de la reinterpretación conciliar de la Iglesia como Pueblo de Dios, como comunidad fraterna en la que todos deben aportar sus propios valores y servicios. Tampoco se entiende sin referencia a la concepción del mundo presentada por el Vaticano II, no ya más un “valle de lágrimas”, sino creación positiva de Dios; un lugar para vivir, amar y ser libres. Luego, la principal tarea de los creyentes era colaborar como creadores con Dios, con el fin de hacer de este mundo

3 Alrededor del concilio Vaticano II, y como fruto del clima ideológico que se respiraba en aquel entonces en los prósperos países centroeuropeos, sostiene Boero (1986: 63), brotó un humanismo cristiano que percibió la sociedad y la construcción del mundo desde la óptica del “desarrollo” y el “progreso”. Esto permitió elaborar una “teología del desarrollo”, la cual se concretó especialmente en las formulaciones de L. J. Lebrecht y F. Perroux.

4 Sectores gubernamentales y burgueses modernizantes, lo mismo que agencias estadounidenses como la Agencia Internacional de Desarrollo (AID), Caritas y Catholic Relief Services, apoyaron este desarrollismo eclesial.

una tierra fraterna. En todo caso, si bien este desarrollismo supuso un avance puesto que se intentó mejorar las condiciones de vida de los empobrecidos, la ausencia de un cuestionamiento de las estructuras económicas y políticas hizo que, en definitiva, ese trabajo contribuyera a legitimar y perpetuar aquel injusto estado de cosas. Por eso mismo, este proceso no implicó, todavía, un cambio de fondo en la concepción de la evangelización y el ser cristiano (Mejía, 1988: 2). Lo cierto es que hacia 1966, el desarrollismo eclesial se hallaba en plena expansión en todo el continente. El documento de la X Asamblea Extraordinaria del Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM) celebrada ese año en Mar del Plata (esto es, apenas dos años antes de la conferencia de Medellín), expresó y consagró tal situación⁵.

3. Con todo, pequeños segmentos católicos que empezaron a transitar el camino de renovación trazado por Juan XXIII (1958-1963), no estuvieron tan de acuerdo con esta situación de injusticia ni con la conducción política de los Estados, y mucho menos con que la IC debiera acompañarla. Por lo general, se trató de jóvenes sacerdotes que habían estudiado en países europeos, como Bélgica. Asimismo, de grupos de Acción Católica especializada que llamaron la atención sobre la injusticia social y hasta abogaron por vivir como y entre los pobres. Y junto con ellos, de religiosos y religiosas, quienes constataron que en sus comunidades vivían con gran comodidad y seguridad, al margen de la realidad popular y con una conciencia social y política acrítica que chocaba con el nuevo ímpetu de la juventud (CLAR, 2003: II, 26s.).

Ahora bien, pese a que existía un punto de partida común para toda esta labor formativa y de promoción social, a saber, la necesidad de la actividad de los cristianos ante una situación de pecado, se trató de un momento de poca claridad en cuanto a los objetivos y las perspectivas. Las interpretaciones acerca de las causas de esa situación de pecado comenzaron a distinguirse y, por lo mismo, a diferenciarse las definiciones de alternativas viables y consecuentes. El problema de fondo radicó

5 En esa reunión se expresaron ya puntos de vista liberadores que destacaron las limitaciones y contradicciones del desarrollismo; no obstante, se trató aún de voces inaudibles (Boero, 1986: 72; Trigo, 1987: 42).

en desde dónde entendía la IC su compromiso y hasta dónde estaba dispuesta a llevarlo (Richard-Meléndez, 1982: 211).

Y es que como bien recuerda Dussel (1986: 36):

Junto al desarrollismo corría *una corriente revolucionaria*. Camilo Torres muere el 15 de febrero de 1966 y en 1967 el Che Guevara. En este año Pablo VI (1963-1978) lanza *Populorum Progressio*, donde se habla del “imperialismo internacional del dinero”. Un año antes, 17 obispos de los países pobres hacen conocer la “Declaración de los Obispos del Tercer Mundo”, que estará llamada a larga historia. Es en ese tiempo que la “teoría de la dependencia” comienza a cuestionar teóricamente al “desarrollismo”, mostrando la necesidad no de *reformas*, sino de una *liberación* estructural continental.

La revolución cultural china del 66, la rebelión juvenil mexicana, que es apagada en sangre el 2 de octubre de 1968 en Tlatelolco, las anteriores manifestaciones en Berkeley por la guerra de Vietnam, el “mayo” de París, hicieron de este año (expresión de la crisis del capitalismo en 1967) un momento central...

De ahí que aunque la mayoría de los obispos y agentes de pastoral permanecieron todavía por varios años anclados a una línea de acción desarrollista promocionista, pequeños grupos de laicos y una minoría de agentes de pastoral entraron en contacto con el análisis científico de la realidad y la teoría de la dependencia. Esto los hizo preguntarse por las reales causas de la pobreza y la miseria, y concluir que la injusticia únicamente sería erradicada por el cambio social fruto de la concientización del pueblo (Richard-Meléndez, 1982: 207).



El tiempo del nacimiento y el crecimiento (1968-1984)

1. Surgida en la segunda mitad de la década de los sesenta, la TLL partió no de principios generales sino de la realidad histórica continental, la cual analizó e interpretó a la luz de la fe, recurriendo a la teoría de la dependencia y a algunas categorías teóricas sociales y económicas del marxismo, todo ello con vistas a su transformación. Se articuló luego con la Iglesia Profética, de los Pobres o de Liberación (IP), reflexionando y nutriendo el compromiso cristiano con el movimiento popular. Una formulación bastante definida la encontramos ya en julio de 1968, en la célebre conferencia de Chimbote, Perú: “Hacia una Teología de la Liberación”, impartida por Gustavo Gutiérrez, título emblemático de un profundo cambio en la teología: el problema no era el desarrollo, era la liberación. Poco después publicó su conocido libro *Teología de la Liberación. Perspectivas* (Richard, 1980: 52; 2003).

Entre los iniciadores de la TLL, Codina (1985) cita además a Juan Luis Segundo, Hugo Assmann, Segundo Galilea, José Comblin, Ronaldo Muñoz, Enrique Dussel, Héctor Borrat, Juan Carlos Scanonne, Roberto Poblete, Rolando Ames, Cándido Padín, Lucio Gera, Rubem Alves y José Míguez Bonino. Agrega que desde sus orígenes fue ecuménica, ya que en su elaboración colaboraron católicos y protestantes. Asimismo, plantea que desde el inicio existieron corrientes que acentuaron lo socioeconómico (Assmann, Gutiérrez, Dussel), mientras otras subrayaron más bien lo popular, cultural y religioso (Poblete, Gera, Scanonne)⁶.

6 De acuerdo con el sacerdote chileno Sergio Torres, quien a lo largo de varias

Hacia 1968, al fracasar la propagandizada “revolución en libertad” en razón de la incapacidad de la Democracia Cristiana (DC) de aplicar con frutos la Enseñanza Social Católica (ESC) a la realidad chilena, los planteamientos políticos demócrata-cristianos entraron en crisis en ALC⁷. Se comenzó a vivir entonces la crisis de las obras sociales, del sistema educacional católico, de un determinado modelo de pastoral, etc. A la reacción de los grupos más lúcidos de la Acción Católica, se sumó la politización de organizaciones populares y campesinas, las cuales cobijaban un significativo número de católicos.

Como resultado, la confianza irrestricta en el “desarrollo” dio paso a la creciente decepción y rechazo del “desarrollismo”. En Chile, esto condujo a la formación de una “izquierda cristiana”, fenómeno que se extendió con rapidez a otros países (Concha, 1979: 27; Richard-Meléndez, 1982: 207s.; Richard, 1984: 24-27). Muchos de esos laicos, laicas y agentes de pastoral se incorporaron más tarde a organizaciones populares donde se encontraron y colaboraron con militantes marxista⁸. Abandonada en gran medida la polémica teísmo-atéismo, la novedad de esta convergencia en ALC radicó en aspectos que remitían al carácter humanista/antihumanista de las posturas políticas y existenciales de creyentes y no creyentes ante la explotación y opresión imperantes (Richard, 1980: 52; Silva, 1983: 48ss.).

2. En este contexto, la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), situada en el cruce de dos caminos:

décadas ha desempeñado un importantísimo papel de ‘articulador’ de los teólogos de la liberación, reconocido y explicitado por varios de los autores de una obra colectiva en su honor (véase Hermano-Bonavía (eds.)), la TLL inicial “privilegió acompañar la experiencia de fe de los cristianos de los movimientos obreros de las ciudades. Se daba mayor importancia a la liberación socioeconómica, dejando de lado otros aspectos de la persona humana”.

7 Diversas instituciones católicas (DESAL, CEDIAL, Economía y Humanismo, Centro Belarmino, CIAS) buscaron resolver estas deficiencias socialcristianas por medio de estudios socioeconómicos ajenos a las teorías dependentistas.

8 En este sentido resultaron paradigmáticas las muertes de Camilo Torres (1966) y del Che Guevara (1967), pues además de que clausuraron las perspectivas foquistas en la lucha revolucionaria, plantearon de una nueva manera la cuestión fe y compromiso político.

el de la crisis de la propuesta desarrollista y de la revolución en libertad de la DC, por un lado, y el del ascenso del movimiento revolucionario, por el otro, revistió la mayor importancia. De acuerdo con Dussel (1979a: 95ss.; 1979b: 62), los grupos de Iglesia de Cristiandad Conservadora (ICC) se hallaban desconcertados y en franca retirada, sin ninguna teología que defendiese sus posiciones. Los más identificados con el modelo de Iglesia de Nueva Cristiandad (INC), por su parte, estaban desencantados y en crisis⁹. Los sectores eclesiales más dinámicos pudieron, entonces, promover la adopción de actitudes y opciones pastorales innovadoras.

Quienes realizaron Medellín constituyeron una avanzada profética dentro de una IC que, mayoritariamente, distaba mucho de compartir tal posición. Ellos expresaron el sentir, tanto de agentes de pastoral que trabajaban en zonas rurales y barriadas marginales, como de católicos involucrados por todas partes en incipientes experiencias pastorales renovadoras. Por eso, según Concha (1979: 7s.), si bien en Medellín (véase CELAM, 1994: 69-240) se habló todavía en términos de desarrollo, o en general de transformación y cambio, se trascendió la teoría del desarrollismo y en su lugar se empleó la de la marginalidad¹⁰, abriéndose así paso a la conciencia de la dependencia neocolonial y de la dominación imperial.

Con Medellín se empezó a hablar de violencia institucionalizada y de pecado estructural. También de la relación de los cristianos con la política y la sociedad no en términos de “libertad”, o sea, lo que tenemos, sino de liberación, de una reconstrucción de esta sociedad en una nueva, liberada, a la que se llega por la opción por los pobres, vale decir, lo que hay que lograr (Hinkelammert, 1984). Medellín justificó entonces una

9 En un modelo de ICC o de INC, afirma Pablo Richard, la IC pretende cristianizar la sociedad apoyándose en el poder dominante. Más aún, cree que su capacidad cristianizadora se acrecienta cuanto mayor sea su presencia y poder en los organismos de la sociedad civil, y viceversa. Por ende, una ruptura con estos organismos y con el sistema que los sustenta se torna impensable porque, se piensa, significaría la absoluta pérdida de posibilidades para la realización de su obra (Richard-Meléndez, 1982: 19s.).

10 Elaborada especialmente por Desarrollo y Sociedad en América Latina (DESAL), organismo financiado —conforme posterior denuncia del Washington Post y el National Catholic Reporter— por el Departamento de Estado estadounidense.

praxis de liberación y, por eso mismo, se volvió “signo de contradicción” dentro y fuera de la IC, y provocó una polarización que determinó el futuro próximo del catolicismo en el continente.

En efecto, fruto de su opción pastoral de constituir comunidades vivas surgieron las comunidades eclesiales de base (CEB). A medida que sus miembros comprendieron su obligación de construir el Reino, buscaron hacer realidad la justicia y la libertad. Nació así una “práctica” liberadora que procuró terminar con las dicotomías fe-justicia y fe-política. La TLL se nutrió de esta experiencia espiritual del Dios de los pobres. Su exigencia de convertirse a los pobres y de comprometerse en su liberación integral, hizo que muchos orientaran su práctica pastoral hacia esa liberación (CLAR, 2003: II, 28s.). O sea, en ALC el Vaticano II implicó un cambio real. Medellín sacó conclusiones prácticas del concilio que cambiaron los rumbos de la IC y convirtieron a buena parte del episcopado, del clero y los religiosos, quienes asumieron la opción por los pobres¹¹ (Comblin, 2011).

3. En este contexto, nos dice Codina (2013: 1359), gran parte de los teólogos de la liberación que vivían dispersos por la geografía latinoamericana y caribeña se reunieron por primera vez en 1972, aunque parezca extraño en Madrid —en plena dictadura franquista—, en el Encuentro de El Escorial. Se trató de un congreso teológico donde estuvo representado “un espectro amplio de una familia de opciones diferenciadas”¹², si bien todas ellas iban más allá del desarrollismo y serían el núcleo básico de lo que luego se llamará TLL. Para Codina (2013: 1360), “fue de hecho, si no un momento fundante de la Teología de la Liberación, sí un momento fundamental para su constitución como línea teológica”.

11 Si bien conviene recalcar que en varias diócesis, países y circunscripciones religiosas, las conclusiones de Medellín no fueron aceptadas o aplicadas.

12 “Posturas más ideologizadas (H. Assmann) y posturas más evangélicas (G. Gutiérrez), tendencias más elitistas (J. L. Segundo) y más populares (S. Galilea, R. Poblete, J. C. Scannone), aproximaciones más sociológicas, históricas y políticas (R. Ames, J. L. Segundo, G. Arroyo, E. Dussel) y otras más eclesiales y pastorales (Mons. Cándido Padin, N. Zevallos, C. de Lora, Ma Agudelo)” (Codina, 2013: 1363).

Codina (2013: 1360.1363) resume este importante encuentro señalando que se realizó bajo el paradigma del Éxodo¹³: un pueblo esclavizado y oprimido que busca su liberación de la dependencia y de la esclavitud. Aun así, “el tono general del Encuentro fue positivo, esperanzador, utópico, casi demasiado optimista”.

4. Por otro lado, sin embargo, Dussel (1979b: 54.60s.) hace ver que después del concilio los conservadores preservaron el control de la curia vaticana y confinaron al grupo más renovador en las nuevas y por lo mismo más débiles secretarías y comisiones. En el Sínodo de 1971 realizado en Roma, agrega, Medellín tuvo un “efecto de demostración” demasiado fuerte. Este hecho, junto a diversas reacciones contra las reformas de fondo del Vaticano II en países como Alemania, Francia y los Estados Unidos, evidenciaron el triunfo de las fuerzas conservadores y reaccionarias.

Triunfaron igualmente en la asamblea del CELAM efectuada en Sucre, Bolivia, en 1972. Allí, los obispos más de derecha eligieron nuevas autoridades —con el colombiano Alfonso López Trujillo a la cabeza— con el “mandato” de impulsar un viraje que apartara de la ruta emprendida en 1968. Arreciaron, pues, los ataques y las campañas de desprestigio contra la línea pastoral adoptada por algunos departamentos del CELAM, la opción preferencial por los pobres y la TLL (véase Hinkelammert, 1995: 6-12).

Los regímenes de seguridad nacional aprovecharon estos ataques para justificar sus acciones represivas¹⁴. Teólogos de la liberación analizaron en profundidad la doctrina que inspiraba a esos regímenes con el fin de preparar “a las jerarquías y a las comunidades para defenderse, denunciar proféticamente las violaciones a los derechos humanos y participar en la lucha contra las dictaduras” (Torres, 2012). No obstante, ante los horrores y las atrocidades cometidos en nombre de la “civilización

13 Mismo que, “ausente en la reflexión eclesiológica del Vaticano II sobre el Pueblo de Dios (LG II), aflora claramente en Medellín”.

14 “Los gobiernos militares y sus agencias de seguridad torturaron, asesinaron y exiliaron a miles de laicos y a numerosos sacerdotes, religiosas y obispos a lo largo y ancho del Continente... La Teología de la Liberación respondió a esa terrible realidad y formuló una teología del martirio” (Torres, 2012).

occidental y cristiana”, gran parte de la IC guardó silencio (Dussel 1979a: 109s.). Y es que de acuerdo con Comblin (2011), la prioridad dada a la lucha contra el comunismo llevó a la curia vaticana y a amplios sectores episcopales, clericales, religiosos y de los movimientos laicales a aceptar de manera relativamente silenciosa el capitalismo desenfrenado que se instaló desde los años setenta. En el caso de ALC, en nombre de esa lucha apoyaron a las dictaduras de seguridad nacional y condenaron los movimientos de transformación social.

5. La renovación eclesial impulsada por Medellín, y en particular el relativo distanciamiento de la IC de los poderes establecidos, produjo además conflictos *ad extra*. Suscitó sobre todo el inmediato recelo de los centros de poder estadounidenses, cuyo testimonio más notable al respecto lo constituyó el *Informe sobre la calidad de vida en las Américas* (1969), más conocido como el “Informe Rockefeller”.

Pronto se constató que gobiernos, ejércitos, organizaciones de “inteligencia” y paramilitares guiados por los postulados de seguridad nacional, perseguían y mataban en nombre del Dios cristiano a quienes luchaban por la liberación, muchos de los cuales lo hacían igualmente en nombre de Dios, pero el Dios bíblico liberador. De ahí que a diferencia del decenio anterior, signado por un optimismo exagerado, los años setenta fueron de toma de conciencia de que se trataba de una lucha a muerte contra el sistema. El tema de la idolatría y del Dios de la vida enfrentado a los dioses de la muerte, apareció entonces como central para la TLL (Hinkelammert, 1984; 1995: 9s.).

A los nombres de los teólogos de los comienzos, nos dice Codina (1985), se añadieron ahora los de una segunda generación como Leonardo Boff, Carlos Mesters, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, Luis del Valle, Raúl Vidales, Alejandro Cussianovich, Hugo Echegaray, José Marins, Pablo Richard, Otto Maduro, Clodovis Boff, Julio de Santa Ana, entre otros. Además, la TLL se extendió y entró en contacto con la teología de sectores oprimidos de América del Norte (negros, chicanos...) y con otras teologías del Tercer Mundo (África, Asia, Filipinas).

Otro notable cambio:

Cada vez más las mujeres participarán en la corriente teológica liberadora: Ivonne Gebara, María Clara L. de Bingemer, Elsa Támez, Ana María Tepidinho, Teresa Porcile, Carmelita Freitas, Georgina Zubiría, Alcira Ágreda, Maricamen Bracamonte, Luzia Weiler, Sofía Chipana. Isabel Barroso, Antonieta Potente, Gisella Gómez, Adriana Curaqueo, Marcela Bonafede, María José Caram, Bárbara Brucker, Margot Bremen, Vilma Moreira, Vera Bonbonatto, Viginia Azcuy, Consuelo Vélez (Codina, 2013: 1363).

6. Desde la finalización misma de la conferencia de Medellín, sectores de la ICC y de la INC atacaron las “falsas” interpretaciones de esta conferencia. Se conformó así una plataforma ideológica con el propósito de prescindir de Medellín. De acuerdo con Gorostiaga (1979: 156s.164ss.175), el grupo en torno a López Trujillo que controlaba el CELAM urdió un plan para conseguir ese objetivo en la Tercera Conferencia General del Episcopado de ALC, efectuada en 1979 en Puebla, México (véase Meléndez, 1995: 611-15). Por ello, Puebla se realizó en un clima de inusitada expectativa y no pocos temores. A fin de cuentas, la conferencia no condenó a la TLL. Ni siquiera rechazó a la IP, y más bien significó un apoyo para las CEB (Comblin, 2005).

Con todo, sostiene Dussel (1979b: 124), el documento de Puebla (véase CELAM, 1994: 241-565) no incomodó con sus denuncias. Más que de un texto de consenso se trató de un conglomerado heterogéneo de aportes de diversa índole —fuertemente sociales unos, más intraeclesiales y doctrinarios otros—, que retrató a la IC de ALC tal cual ella era, sin mitificaciones ni falsas reconciliaciones. Aun así, contiene partes estimulantes que, en algunos aspectos, representaron un avance respecto a Medellín.

En este sentido, Torres (2012) indica que gracias a los misioneros Ad Gentes y al contacto con las culturas y religiones de África y Asia¹⁵,

15 Propiciado por la ASETT (Asociación EcuMénica de Teólogos del Tercer Mundo, EATWOT por su sigla en inglés).

se comprobó que el análisis socioeconómico inicial de la TLL “era insuficiente... y que necesariamente había que abrirse a la dimensión cultural. Esta dimensión cultural entró oficialmente en la teología y en la pastoral en la Conferencia de Puebla y fue el inicio de nuevas reflexiones y búsquedas”.

7. En lo que atañe a las dos administraciones presididas por Ronald Reagan (1981-1989), nos interesa resaltar aquí que desde principios del decenio, ideólogos y “publicistas” (véase Gallardo, 1990: 2) de la “nueva derecha” estadounidense promovieron una “revolución o modernización neoconservadora” en ALC. Esta vio en el Estado benefactor y empresario el mayor enemigo del “pueblo libre”, de ahí que abogó por desmantelarlo y acabar con las regulaciones laborales, tributarias y burocráticas con vistas a liberar a las empresas y reprivatizar las economías nacionales. Esta visión neoliberal antiestatal —y por lo mismo antiintervencionista y antirreformista—, sacralizó el mercado como la instancia capaz de resolver todos los problemas de la sociedad, y cuyos atributos trascienden la economía para obrar en el campo político¹⁶.

En lo político se buscó consolidar el Estado de Seguridad Nacional, ahora legitimado, ya con la celebración de elecciones, pero sin

16 Para la tradición liberal, el puro intercambio y la venta de productos permitirá a cada productor obtener todo lo que necesita y, a la vez, servir a los demás, no porque produzca para servir, sino en función de su propio interés. Cuanto más busque ganar, más eficiente será su participación en el mercado y su servicio a los otros. Se trata de una concepción providencial del mercado, conforme a la cual el provecho propio es el motor del verdadero servicio (efecto no intencional de la acción intencional). Luego, según esta ideología, no hay egoísmo, explotación, falta de ética, creación de necesidades artificiales, solo servicio y servidores. El segundo pilar de esta ideología lo constituye la concepción de que cualquier acción que coadyuve a extender y profundizar el mercado y la propiedad privada, aun cuando éticamente sea condenable en el plano privado (los llamados “vicios privados”, verbigracia el pillaje, la esclavitud, el engaño, la tortura, la represión), es vista en el plano público como verdad, como bondad, en fin, como virtud. El único gran vicio, el único gran pecado, es ir contra el mercado, que equivale a ir contra Dios pues el mercado es lo que salva, y existe un único valor ético, la propiedad privada. El Estado, por su parte, es la instancia —por encima de toda ética social o política— encargada de velar por la vigencia del mercado (véase Assmann-Hinkelammert, 1996).

transformaciones de fondo que garantizaran una auténtica participación democrática, ya mediante propuestas políticas reformistas como remedio contra el comunismo, y que encubriesen la explotación y represión contra los sectores populares (véase Gallardo, 1988).

Uno de los factores que influyó en la nueva situación que caracterizó los años ochenta lo constituyó la presencia del neoconservadurismo estadounidense. Con su hincapié en la guerra de las ideas, priorizó la lucha ideológica y en congruencia con las directrices del *Documento de Santa Fe* / de conformar una plataforma de ataque ideológico contra los sectores eclesiales y teológicos progresistas y de liberación¹⁷, asignó un papel de primer orden a la religión y la recomposición social de lo religioso (véase Ezcurra, 1982). Por eso, se alentó la presencia de grupos evangélicos conservadores y de la llamada “Iglesia electrónica”, con la finalidad de socavar la acción de aquellos sectores. Se propició asimismo el control de los principales medios de comunicación por parte de grupos dominantes locales aliados al capital transnacional, con la finalidad de coadyuvar a la imposición del neoliberalismo y de una cultura proestadounidense y consumista, así como de desplegar una campaña de desprestigio y descalificación de las fuerzas revolucionarias, incluidas la IP y la TLL.

8. A esto se sumó el creciente influjo de la restauración católica. Desde los años sesenta, sostiene Fontecha (1988: 189ss.), círculos

¹⁷ Una de las recomendaciones para la primera administración Reagan consignadas en este documento (1980), fue precisamente ésta: “La política exterior de Estados Unidos debe empezar a contrarrestar (no a reaccionar en contra) la Teología de la Liberación, tal como es utilizada en América Latina por el clero a ella vinculado.

El papel de la iglesia en América Latina es vital para el concepto de libertad política. Desafortunadamente, las fuerzas marxistas-leninistas han utilizado a la iglesia como un arma política en contra de la propiedad privada y del capitalismo productivo, infiltrando la comunidad religiosa con ideas que son menos cristianas que comunistas” (11, 3).

Respecto a esta recomendación, nada menos que el arzobispo alemán Gerhard Ludwig Müller, prefecto de la CDF desde julio de 2012, expresa: “Es desconcertante en este documento la desfachatez con la que sus redactores, responsables de dictaduras militares brutales y de potentes oligarquías, hacen de sus intereses por la propiedad privada y por el sistema productivo capitalista el parámetro de lo que debe valer como criterio cristiano” (citado por Valente, 2013).

conservadores de la curia vaticana percibieron a la IC amenazada por alternativas internas antagónicas y heterodoxas¹⁸, y por consiguiente peligrosas para la identidad y solidez institucionales. Frente a esta amenaza, levantaron un proyecto de restauración doctrinal, moral e institucional que juzgó central la “identidad eclesial”, esto es, el apego a la ortodoxia tradicional y a la autoridad eclesiástica¹⁹.

De acuerdo con Richard (2003) y Comblin (2011), el miedo de la cúpula vaticana —y de sectores de la ICC y de la INC aliados a ella— a la dispersión y fragmentación, a la opción preferencial por los pobres, a las consecuencias eclesiales de la crisis económica, a la modernidad y a la crisis de ésta, implicó, entre otros aspectos, la vuelta a la disciplina anterior; es decir, condujo a buscar la seguridad en el dogma, la ley y el poder central eclesiástico. Los símbolos de ese retornó fueron el *Nuevo Derecho Canónico* (1983)²⁰ y el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992), cuya elaboración había sido decidida por el propio Vaticano II para renovar la institución con el espíritu y la teología conciliares. En vez de esto, cerraron las puertas a los cambios que se podrían inspirar en Vaticano II, lo hicieron históricamente inoperante, toda vez que promovieron la irrupción de la tradición institucional de cuatro siglos de contrarreforma del concilio de Trento.

En sus inicios, este nuevo restauracionismo se desarrolló principalmente en el ámbito doctrinal (ideológico) y ahondó la ofensiva impulsada desde 1972 por López Trujillo, cuyos razonamientos vertebrales repitió. Hizo suyas, además, varias de las líneas de pensamiento del neoconservadurismo y la “nueva derecha” estadounidenses (Ezcurra, 1987: 1-15), y se fortaleció con la designación (16 de octubre de 1978) del cardenal polaco Karol Wojtyła como papa Juan Pablo II²¹.

18 Supuestamente representadas, entre otros, por la “Iglesia popular”, la TLL y grupos ecuménicos vinculados al Consejo Mundial de Iglesias.

19 Se trató, en definitiva, de proyectar una imagen de la jerarquía como lo definitorio, como “jueza de la sociedad”. Es decir, situar a la IC sobre los proyectos políticos y presentarla como el espacio moral por excelencia.

20 Mismo que mantiene la estructura eclesiástica del Código de 1917, solo que —a veces— con un lenguaje menos autoritario y más florido.

21 No entramos aquí en el escabroso tema de la repentina muerte del papa Juan Pablo I, que tantas sospechas y conjeturas suscitó en su momento.

El pontificado de Juan Pablo II inaugura una nueva etapa en la que el Papa proyecta a toda la Iglesia su experiencia polaca, una experiencia pre-moderna en lo eclesial y post-marxista en lo social... Se hizo famosa la imagen de Juan Pablo II reprimiendo en el aeropuerto de Managua al sacerdote poeta y ministro de cultura sandinista Ernesto Cardenal, arrodillado a sus pies. [El arzobispo Miguel] Obando será el nuevo Wyszynski. Parece que se inicia para toda la Iglesia una *Doctrina de la Seguridad eclesial* (Codina, 2013: 1364, énfasis mío).

No extraña, por tanto, que durante su pontificado se asignara especial importancia a la designación de obispos dóciles a las directrices vaticanas, así como a la formación de un clero imbuido del nuevo proyecto. Más que de restablecer la autoridad eclesiástica, en realidad se trató de reimplantar la autoridad absoluta del sacerdote y el obispo para bloquear las iniciativas y el activo papel de los “simples” laicos, en primer lugar los “incómodos”²². Esto implicó el resurgimiento del doctrinarismo, vale decir, de la doctrina preestablecida por el Magisterio y conocida por el sacerdote como criterio para determinar lo correcto, lo válido y lo posible, y del sacramentalismo, que reforzó a su vez el lugar central del sacerdote por ser quien tiene el “poder” de celebrar.

Singular relevancia se otorgó igualmente a las presiones y acciones represivas en contra de los obispos, sacerdotes, religiosos y grupos laicales más comprometidos con Medellín para que redujesen el énfasis en las especificidades pastorales de ALC²³. Para Comblin (2011), *la Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (1984)²⁴ pretendió asestar el golpe final. Añade que la carta del papa al

22 Miembros de las CEB, catequistas y delegados de la Palabra, no los de movimientos laicales, subordinados a sus asesores clérigos, vistos como especialistas en cuestiones de fe, moral, sexualidad, política...

23 En opinión de Valente (2013), “la hostilidad demostrada hacia la teología de la liberación fue un factor precioso para favorecer brillantes carreras eclesiásticas”.

24 O sea, apenas cuatro años después de la divulgación de la ‘recomendación’ del documento Santa Fe I (ver nota 12). Comblin no vacila en calificar el citado

episcopado brasileño de 1986 limitó un poco el alcance de la *Instrucción*, no obstante la TLL siguió bajo sospecha²⁵.

Respecto a esta carta, Torres (2012) consigna que después de la promulgación de esta primera Instrucción, se realizó en El Vaticano una reunión de la directiva del episcopado brasileño con el Papa “en un ambiente de diálogo y distensión”. Juan Pablo II dirigió luego una carta aclaratoria a todo el episcopado sintetizando la conversación.

Uno de los párrafos más llamativos dice textualmente: “*Estamos convencidos, nosotros y ustedes, de que la teología de la liberación es no solo oportuna sino útil y necesaria*”. Lamentablemente esa carta fue poco divulgada y conocida, quedando más bien la impresión negativa de la Primera Instrucción.

9. En lo hasta aquí expuesto queda claro que el argumento de fondo de los sectores eclesiales conservadores para rechazar el Vaticano II —y, en el caso de ALC, Medellín y la TLL— fue el de las “malas o erróneas interpretaciones” de este evento y sus conclusiones.

Al respecto, Comblin (2011) plantea que:

documento de “condenación” de la TLL. La inmensa mayoría de los teólogos y simpatizantes de la TLL, en cambio, rechazan decididamente la existencia de una condena. Así por ejemplo, Costadoat (2013) sostiene que en dicha *Instrucción* el cardenal Ratzinger “desaprobó el uso acrítico de categorías marxistas: no distinguir entre materialismo histórico y materialismo dialéctico, y la lucha entre clases. Pero no puso en duda la opción por los pobres”. Más adelante, enfatiza que la TLL “nunca fue condenada”. Los sectores católicos conservadores, por el contrario, hasta hoy, insisten en tal condena. Así por ejemplo, en un reciente despacho de la agencia Zenit, leemos: “...la teología de la liberación *fue condenada*, sea por Juan Pablo II sea por el ex prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal Ratzinger” (Rędzioch, 2013, énfasis nuestro).

25 Y no era para menos. De acuerdo con Codina (2013: 373), Josef Ratzinger, quien primero como prefecto de la CDF y luego como papa Benedicto XVI “ha jugado un papel muy importante... en la valoración romana de la TdL”, consideraba a ésta “inficionada de marxismo”, y “en el mejor de los casos le concedía todo lo más la categoría de moral política, pero no la de ser una genuina teología al estilo de las teologías europeas”.

La historia de la recepción del Vaticano II fue determinada por un acontecimiento totalmente imprevisto. 1968 es una fecha simbólica de la mayor revolución cultural en la historia de Occidente, más que la revolución francesa o la revolución rusa, porque afecta la totalidad de los valores de la vida y todas las estructuras sociales. A partir de 1968 hubo mucho más que una protesta de los estudiantes. Hubo el comienzo de un nuevo sistema de valores y una nueva interpretación de la vida humana.

Puntualiza que 1968 es una fecha simbólica que evoca los grandes acontecimientos que cambiaron el mundo, sobre todo desde 1965; cambio total de la política, la educación, los valores morales, la organización de la vida y la economía. Acota que las manifestaciones exteriores de esta revolución en el mundo occidental desarrollado fueron reprimidas con facilidad, razón por la cual muchos pensaron que sería un episodio sin consecuencias importantes. Sin embargo, significó “el comienzo de una era nueva que todavía está en pleno desarrollo”.

Asevera que la revolución de 1968 criticó de manera radical a las autoridades establecidas que gobiernan por la fuerza de las estructuras y convierten a las personas en prisioneras de las instituciones. Y como la IC era el modelo típico de un sistema institucional autoritario, ella fue atacada y denunciada con vigor. Inició de igual modo una lucha contra los sistemas de pensamiento, ya que por su pretensión de ser “la verdad”, son expresiones de dominación intelectual que no permiten el libre ejercicio del pensamiento. Con eso sufrieron los dogmas, el código moral y, en fin, el “magisterio” católicos.

Comblin apunta que simultáneamente hubo la explosión de la revolución feminista. La aparición de la píldora anticonceptiva, “despertó un entusiasmo universal entre las mujeres que tomaron conocimiento de la novedad”. Afirma que los teólogos consultados por Pablo VI, “manifestaron que no había nada en la moral cristiana que pudiera condenar el uso de la píldora” Aun así, presionado por el minoritario sector más conservador, el papa publicó la encíclica *Humanae vitae* que “fue como una bomba” y para muchos representó “un desmentido dado

al Vaticano II: ¡nada había cambiado!”. No extraña, entonces, que el documento suscitara “una revuelta inmensa entre las mujeres católicas. Éstas no aplicaron la prohibición papal y aprendieron la desobediencia”.

Para este autor, por tanto, la ‘gran revolución cultural del Occidente’ tuvo repercusiones inmediatas entre los católicos más inquietos y críticos, quienes percibieron que la institución eclesiástica “estaba profundamente cuestionada y desprestigiada”²⁶. Desde luego, ese cuestionamiento y desprestigio en modo alguno fueron provocados por el concilio, no obstante, sus adversarios se lo atribuyeron con el argumento de que “fue mal interpretado”. Añade que muchos obispos y agentes de pastoral, y aun teólogos que habían sido defensores y promotores de los documentos conciliares, aceptaron el argumento de los conservadores de que los problemas de la IC provenían del Vaticano II²⁷.

Por eso, según Comblin, con ocasión de los veinte años de la conclusión del concilio, Juan Pablo II convocó un sínodo extraordinario en 1985 con el propósito de denunciar las “falsas interpretaciones” del mismo y brindar una interpretación “correcta”. Ésta consistió en suprimir lo que había de novedoso en los documentos conciliares²⁸. “Se acabó la época de las experiencias”, expresó el Papa. En la práctica, lo que se hizo fue “cerrar las puertas y las ventanas para cortar la comunicación con el mundo exterior y reforzar la disciplina para evitar las huidas”. Solo que no se logró evitar las huidas. Ni siquiera en ALC, donde al abandono de la IC por parte de jóvenes, intelectuales, artistas, se suma ahora el que grandes contingentes de marginados y excluidos se van a las iglesias pentecostales y pentecostales.

Desde entonces, concluye Comblin, aunque en el lenguaje oficial de la IC se encuentren esporádicas referencias a los documentos

26 Indica que el “efecto más visible” fue, quizás, la llamada ‘crisis vocacional’ de varias decenas de miles de sacerdotes, religiosos, seminaristas, así como “la huida” de millones de seglares.

27 “Los mismos papas Juan Pablo II y Benedicto XVI hicieron varias veces alusiones a ese argumento, aunque no se atrevieron a expresarlo más claramente”.

28 “Voces proféticas, ya en aquel momento, llamaron la atención acerca de que se estaba entrando en un proceso gradual de ‘involución o invierno eclesial’ (J. I. González Faus), de ‘noche oscura’ (J. Comblin) o de ‘vuelta a la gran disciplina’ Libânio) (Brighenti, 2013).

conciliares, las reformas más de fondo propuestas por éstos han permanecido ignoradas²⁹. No sorprende, por ende, que principalmente los sectores católicos más jóvenes —incluyendo sacerdotes, seminaristas, religiosos— no sepan en definitiva qué significó ese concilio Vaticano II, el cual no les merece mayor interés.

29 En este sentido, el autor asevera que la mayoría conciliar no pretendió ninguna ruptura institucional y por ello concedió importancia a la minoría conservadora que se identificaba y representaba los intereses de la curia vaticana. Por tal razón múltiples textos resultaron ambiguos porque después de un pasaje reformista que anuncia temas nuevos, aparece otro que, por el contrario, abre espacio a los viejos temas. Considera que esa ambigüedad perjudicó enormemente la aplicación del concilio, toda vez que la minoría conciliar y la curia hallaron argumentos en esos textos conservadores para adversar la reforma conciliar. Así por ejemplo, “cuando Juan Pablo II citaba los textos del Vaticano II, citaba los textos más conservadores, como si los otros no hubieran existido”.



Tiempo de redefinición y maduración de nuevas tareas

1. Como indicamos antes, el restauracionismo impulsado desde la curia vaticana puso bajo sospecha a la TLL y la atacó sistemáticamente. A partir de 1984 el embate público contra ella lo lideró el cardenal Ratzinger, prefecto de la CDF (véase Ezcurra, 1987). Institutos de formación religiosa y hasta seminarios, publicaciones y editoriales católicas fueron intervenidos o desmantelados en razón de su “progresismo”, por lo que la TLL debió refugiarse en centros de reflexión y de formación ecuménicos, al igual que en universidades laicas³⁰ (Houtart, s. f.). Con todo, recibió una gran propaganda, así como el apoyo de diversos sectores eclesiales, intelectuales y sociopolíticos. Quizá por eso, desde 1986 el Vaticano pareció revertir aquella tendencia coercitiva³¹. Algunos hablaron entonces de un cambio de actitud hacia la confluencia y el diálogo. Para otros, como Ezcurra, se trató en verdad de la reivindicación de una Teología de la Liberación “ortodoxa”, legítima, diferente de la TLL, cuyos conceptos fundamentales adoptaban sentidos distintos a los de ésta³².

30 De ahí el escepticismo de los cristianos más progresistas y de liberación frente a las manifestaciones en favor de una sociedad más justa y fraterna presentes en discursos y documentos pontificios o de la curia vaticana (véase Tamayo, 1997).

31 Verbigracia, el nuevo documento de la CDF: *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* (1986), “asumió” la cuestión de la “liberación”. Además, en una carta al episcopado brasileño, Juan Pablo II señaló que la Teología de la Liberación “es no solo oportuna, sino útil y necesaria”.

32 Así por ejemplo, el actual prefecto de la CDF, el arzobispo Gerhard Ludwig Müller, quien ha mostrado una sorprendente apertura a la TLL, afirma: “Incluso en las dos

El proyecto restaurador concibió a la Enseñanza Social Católica (ESC) como la única alternativa posible frente al “marxismo”. Esta ESC, revitalizada por las encíclicas sociales de Juan Pablo II³³, opuso las “reformas sin violencia” a los “trasnochados” modelos poscapitalistas revolucionarios, a los que siguió identificando con el “odio” de clases y una ineludible opción bélica.

Dentro de esta estrategia restauradora se inscribió de igual manera la “Nueva Evangelización” (NE), nueva en “sus métodos” y abanderados³⁴, diseñada por la curia vaticana para reconquistar y recristianizar la secularizada sociedad occidental. Para la curia, se requería de un centro lúcido, fuerte y audaz de católicos providenciales capaces de comprender las necesidades actuales y diseñar una estrategia que respondiese a éstas. Por eso, en la vanguardia de tal empresa estuvieron ahora los “nuevos” movimientos seculares, conforme una sencilla distribución: Opus Dei, Legionarios de Cristo, Comunión y Liberación, volcados hacia las elites; neocatecumenales y focolares, a las capas medias; y carismáticos (Renovación Católica), a los estratos populares, entre otros.

Un momento decisivo de esta ofensiva restauracionista lo constituyó el Sínodo extraordinario de 1985, donde el concepto de Iglesia Pueblo de Dios, como aparece en la constitución *Lumen gentium*, fue sustituido por el de Iglesia-Comunión, con lo cual reapareció la eclesiología anterior al Vaticano II con su énfasis en la Trascendencia y los sacramentos (Richard, 2002: 30s.; Libânio, 2013: 1350)³⁵.

Instrucciones de la Congregación Romana de la Fe (1984 y 1986), ciertamente distintas y que pueden ser objeto de diferente valoración, no se pone en duda en absoluto la posibilidad de una *auténtica* y original teología de la liberación...” (Müller-Gutiérrez, 2005: 81s., énfasis nuestro).

33 *Laborem Exercens, Sollicitudo Rei Socialis* y *Centesimus Annus*. Para un análisis del pensamiento social de Juan Pablo II, véanse entre otros, Equipo DEI, 1981; Ezcurra, 1985; AA. VV., 1988; Girardi, 1991; Boff, 1991.

34 Lanzada por Juan Pablo II en 1983, como parte de las actividades preparadas por la IC para celebrar el quinto centenario del “descubrimiento” de América.

35 “La eclesiología de comunión es la idea central y fundamental en los documentos del concilio”, afirmó el Sínodo. Comblin (2011) plantea que tal sustitución —“por instigación del cardenal Ratzinger”— representó una “señal tremendamente simbólica”. Para Ratzinger, se trataba de un concepto sociológico, si bien el

En el ámbito intraeclesial, el restauracionismo ha tenido un profundo impacto que ha obstaculizado la articulación de las prácticas liberadoras. En el plano más directamente político ha implicado un desdibujamiento del perfil profético de la IC y la relativización de su opción por los pobres, toda vez que, en general, los discursos, los documentos y las actuaciones tanto de Juan Pablo II y de Benedicto XVI como de la curia vaticana, han afianzado las posiciones eclesiales conservadoras (Redacción, 1984: 876-879; AA. VV., 1987).

2. El derrumbe del “socialismo real” en Europa Oriental acarrió el fin de la “amenaza” soviética, del conflicto Este-Oeste y, para algunos publicistas del neoliberalismo, el “fin de la historia”, el “fin de las utopías”. La globalización neoliberal deshizo las fronteras nacionales y el poder del capital transnacional unificó el mundo como un único mercado global. A fin de “modernizarse” y sobrevivir en el nuevo mundo global, el discurso neoliberal afirma la necesidad de “sacrificios” para los trabajadores e “incentivos” para los empresarios. De igual modo, define como “patriotismo” la entrega del patrimonio nacional al capital transnacional y sus socios locales. Quienes lo cuestionan son descalificados como “grupos de presión”, “antipatriotas”, defensores del ‘statu quo’ y representantes de intereses locales o gremiales, opuestos a los intereses “nacionales”, al cambio, la modernización y el progreso.

En conformidad con el recetario neoliberal, las políticas esenciales aplicadas —con grandes variantes nacionales— han consistido en promoción de las exportaciones, en particular las “no tradicionales”; disminución de los aranceles; depreciación y libertad cambiarias; liberalización de los precios, el crédito y las tasas de interés; eliminación de subsidios; desregulación de los mercados de trabajo; “privatización”, tendiente a disminuir el peso del Estado, su intervención, gastos y déficit, y de ahí la descapitalización de los servicios de salud, educación y vivienda social; transformación de la empresa privada en motor de la economía; y cambios en la legislación con vistas a promover el ingreso de la inversión extranjera.

concepto de pueblo no figura en los tratados de sociología. El pueblo no existe sociológicamente, pues es un concepto teológico, bíblico.

La aplicación de estas políticas logró en un primer momento una cierta estabilidad macroeconómica, aunque a un elevado precio social: el empobrecimiento, la marginación y la exclusión de las mayorías. En efecto, para sobrevivir, amplios sectores populares se han visto forzados a convertirse en mano de obra barata y sumisa, insertarse en la “economía informal” o acudir al asistencialismo. Se han incrementado los procesos migratorios y han proliferado las pandillas juveniles, niños y adolescentes de la calle, pordioseros, alcohólicos, drogadictos y prostitutas. Y en chocante contraste con los ultraprotegidos barrios exclusivos, han aumentado los asentamientos marginales, que a la mala calidad o carencia de servicios básicos, la violencia y la delincuencia, añaden la criminalización de su pobreza y los estigmas creados por el discurso dominante para justificar tal situación³⁶.

En resumen, las sociedades de ALC se han dividido siempre más en dos mundos superpuestos, coexistentes pero radicalmente distintos: un espacio “privado” que ofrece bienes y servicios de relativa calidad a un precio solo accesible a las clases alta y media alta y al turismo del mundo rico, y un amplio espacio —oculto en el discurso y la publicidad neoliberales— de excluidos que contemplan con estupor, desesperación o asco, la prosperidad, corrupción e impunidad de los grupos dominantes.

3. Pese a los costos sociales y políticos del ajuste, la organización popular permaneció, al principio, débil y desarticulada, en gran parte porque la dura y absorbente lucha por la sobrevivencia no dejaba tiempo para estas causas. Hubo, desde luego, una resistencia, si bien no canalizada en las estructuras y formas tradicionales de lucha de la izquierda; la protesta y la violencia se manifestaron en la delincuencia y la descomposición social. Conforme creció el cuestionamiento a la capacidad de los partidos políticos para administrar la crisis provocada por las políticas neoliberales, aparecieron múltiples organizaciones de base que, a menudo sin mayor claridad, aglutinaron viejas y nuevas fuerzas impactadas por los ajustes. Con lentitud y dificultades, de aquella dispersión han brotado nuevas concepciones del quehacer político y tipos de liderazgo, nuevas bases de cohesión organizativa que han originado convergencias antes imposibles

36 “Viven ahí porque quieren, por flojos, por vagos, por falta de espíritu de superación”.

de alcanzar o mantener desde una perspectiva partidaria o sindical (Redacción, 1992; Martí, 2000; Quesada, 2000).

Mientras, en algunos espacios de reflexión y formación se recuperó el postulado marxista de que la acción intencional en el mercado que persigue el máximo provecho propio, tiene efectos no intencionales, no armónicos y benéficos, sino clasistas y perjudiciales, cuya solución únicamente se logra mediante la transformación estructural del sistema capitalista según criterios que permitan la efectiva satisfacción de las necesidades básicas de todos, no con simples reformas. De ahí la recuperación, también, de la noción de sujeto histórico. Porque tal transformación exige, además de clarificación teórica para reconocer y expresar en comunidad las distintas asimetrías que se padecen, explicarlas y reconocer a sus enemigos, una gran pasión derivada de aquellos valores de humanidad, caridad y solidaridad propios del pueblo explotado y empobrecido, para dejar de ser un simple grupo social y convertirse en fuerza social, en pueblo político (véase AA. VV., 2000).

4. Con respecto al contexto eclesial, Richard (s. f.) recuerda que en ALC, con grandes diferencias entre —y dentro de— los países, el Vaticano II fue recibido y repensado por la conferencia de Medellín, lo que originó estructuras eclesiales nuevas³⁷. Considera que en un primer momento esto sirvió como muro de contención a la ofensiva restauracionista, pero con el tiempo tal renovación se debilitó ante la acción combinada de la curia vaticana y de la conducción conservadora del CELAM. Y es que, como acota Houtart (s. f.), el nuevo contexto sociopolítico y económico mundial ha propiciado la profundización de la restauración católica, con su énfasis en la ortodoxia y el poder jerárquico.

Sobre todo en diócesis con mayor presencia de la IP y la TLL, la curia vaticana ha nombrado obispos restauracionistas en aras de dismantlar el trabajo pastoral liberador. Con frecuencia estos obispos, por un lado, han alentado la presencia de comunidades religiosas conservadoras y de movimientos laicales espiritualistas y elitistas.

37 Como las CEB y los nuevos ministerios laicales, una relativa transformación parroquial y “éxodo” pastoral hacia zonas marginales y alejadas, reforma de la vida religiosa, etc.

Por otro lado, han marginado, desarticulado e incluso destruido las diversas instancias liberadoras³⁸. Igualmente, hubo presiones de la curia contra algunas órdenes y congregaciones religiosas³⁹. Además, ella se propuso transformar los sínodos y las conferencias generales en cajas de resonancia de sus directrices. Por eso, para mayor seguridad, sus documentos finales tuvieron que ser aprobados —modificados— por la curia antes de su publicación⁴⁰.

Por todo ello, nos refiere Codina (2013: 1368), en el segundo encuentro de El Escorial, celebrado veinte años después del primero, vale decir en 1992,

...se ha constatado, como en el Exilio de Israel, el sufrimiento y el martirio del pueblo y de los mismos teólogos, se ha vivido una purificación dolorosa y penitencial, una cierta debilidad y quizás nostalgia del pasado, pero también una mayor madurez sapiencial, una mayor espiritualidad y cierta apertura a otras realidades diversas, antes no intuitas o por lo menos no explicitadas: género y sexualidad, culturas y religiones, cosmos y tierra... y todo ello en un clima de esperanza pascual, en medio de la noche oscura del invierno eclesial y del silencio de Dios.

5. El Sínodo Extraordinario de 1985, y sobre todo la conferencia de Santo Domingo (1992), ilustran muy bien este último aspecto. En efecto, en la Tercera Conferencia General del Episcopado de ALC

38 Para esto, por ejemplo, removieron a sacerdotes y presionaron a religiosas que las acompañaban, les prohibieron el uso de locales parroquiales, controlaron centros de formación y hasta constituyeron, como en el caso de las CEB, grupos con el mismo nombre pero bajo la rígida batuta clerical.

39 La curia vaticana intervino y sometió a estricto control a la Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosos/as (CLAR). En 1989, desconociendo los estatutos de ésta, nombró el secretario general, y en 1991 le impuso nuevos lineamientos de dirección y elección de su Junta Directiva (Meléndez, 1989a; 1989b).

40 Que esta censura a los obispos conserva plena vigencia, lo comprueban los significativos cambios introducidos en el documento final de la conferencia de Aparecida realizada en 2007 (véase Muñoz, 2007).

(Sobrino, 1993; Canto, 1993; Cabestrero, 1994), se evidenció con más crudeza que en Puebla, no obstante los desmentidos y eufemismos, una fuerte tensión entre los representantes de la curia vaticana y los obispos que secundaban su política, y el episcopado en una más clara línea latinoamericana y caribeña, a raíz de la pretensión del primer sector de controlar la conferencia⁴¹. Con ello, sin embargo, la curia solamente desplazó el conflicto; o sea, más que entre progresistas y conservadores, la confrontación fue entre los representantes de la curia y sus aliados y los obispos más pastoralistas.

No obstante, estos últimos nunca abandonaron la posición conciliadora, por lo que a la postre cedieron a la presión en cuestiones tocantes al método⁴², las comisiones clave y la orientación teológica fundamental⁴³ (Valentini, 1993). El resultado fue un documento atravesado por dos tendencias que reflejaron concepciones y preocupaciones diferentes acerca de la IC y su misión (véase CELAM, 1994: 567-744). Por eso, aun cuando se afirma la “continuidad” con Medellín y Puebla, es obvio que no la hubo. Por un lado, se desistió de la eclesiología conciliar y se regresó a una IC volcada sobre sí misma, que concede un papel central a la autoridad y la reafirmación doctrinal de la fe. Por otro lado, la fuerza profética de la opción por los pobres quedó ciertamente disminuida (Catao, 1993: 12-14).

41 Se trató, por demás, de una vieja tensión que afloró con nitidez en los documentos o instrucciones sobre la TLL de 1984 y 1986 del cardenal Ratzinger, la política vaticana de nombramientos episcopales, la intervención de la CLAR, etc.

42 La conferencia de Santo Domingo abandonó, cambió el método que durante décadas caracterizó el trabajo eclesial en ALC: ver, juzgar, actuar. “Este cambio... significa un cambio de rumbo, una vuelta a una postura más conservadora, un golpe de timón en la pastoral eclesial, aunque en Santo Domingo de hecho haya una significativa apertura hacia las culturas indígenas y afro y una cierta atención a la cultura moderna llamada cultura adveniente” (Codina, 2013: 1365).

43 En todo caso, las discusiones y disputas evidenciaron la existencia de una identidad de la IC latinoamericana y caribeña con la que la pastoral, la evangelización y la teología podían todavía contar, frente a las pretensiones de “re-romanizarla”, vaciándola de contenidos propios. Esta identidad emergería con fuerza quince años después (2007), en la conferencia de Aparecida (véase AA. VV., 2007).

En resumen, Santo Domingo representó una especie de “detente” que aplazó las urgencias eclesiales. De igual modo, desnudó la debilidad argumentativa, teórica e ideológica de las posiciones vaticanas y, por tanto, su imposibilidad de constituir una interpelación válida para el mundo actual. Por lo mismo, la curia vaticana requirió como nunca el uso del poder. Santo Domingo, en definitiva, evidenció la existencia, por un lado, de un fuerte movimiento restaurador proveniente de dicha curia, con bastantes adeptos en la periferia; y por otro, de un forcejeo dentro de la IC de ALC por mantener o desvirtuar el espíritu renovador del Vaticano II, Medellín y Puebla (Meléndez, 1995: 621).

6. Se mantuvo, asimismo, la ofensiva contra la TLL⁴⁴. En total coincidencia con la proclama neoliberal del “fin de la historia y las utopías” (véase Gallardo, 1990), líderes eclesiales conservadores y reformistas pregonaron el “fin de la TLL”. Es claro, como indica Vuola (2007: 18), que quienes la declararon muerta o en crisis, nunca la vieron viva, o desde el principio quisieron que muriese. Repetida incesantemente hasta hoy, esta aseveración terminó siendo aceptada incluso por agentes de pastoral y cristianos progresistas.

Pero a contramano de sus detractores, desde el decenio de los ochenta, como respuesta a los nuevos desafíos y sujetos históricos de transformación, han emergido corrientes que han revitalizado la TLL — feminista, campesina, indígena, negra, ecológica...— y la han expandido a otros ámbitos sociales y académicos.

A pesar de que los fundadores de la TLL proponían una “teología inclusiva”, nos dice Torres (2012), teólogas feministas reaccionaron “contra la formulación ‘patriarcal’ de ésta. Añade que pronto igualmente surgieron voces desde los campesinos, y en particular desde el mundo indígena. “Se comprobó una vez más que la opresión no es sólo económica, sino cultural, de raza, de etnia, e incluso de religión”. Asimismo, brasileños, caribeños, etc., criticaron a la TLL por su “color blanco”. Para ellos,

44 Leonardo Boff fue sometido a un nuevo período de censura. Otro brasileño, el dominico Frei Betto, autor del difundido libro *Fidel y la religión*, fue advertido por el cardenal Ratzinger acerca de sus contactos con regímenes socialistas favorables al diálogo IC-Estado, un comentario no condenatorio de la película *La última tentación de Cristo*, y sus posiciones sobre el aborto.

... la experiencia terrible de los africanos arrancados forzosamente de sus tierras y sometidos a dura esclavitud y la riqueza de sus tradiciones religiosas no estaban bien representadas en la primera formulación.

Por todo ello, no extraña que hayan aparecido diversas iniciativas de diálogo interreligioso e intercultural, cuestionadas —si no condenadas— por los restauracionistas, consagrados a la preservación del “depósito de la fe” y la defensa de una ortodoxia rígida y excluyente⁴⁵ (Tamayo, s. f.).

7. Justamente en esta coyuntura de crisis internacional del socialismo, la encíclica social *Centesimus annus* (CA) (1991) representó, en opinión de analistas como Boff (1991) y Girardi (1991), una “sustancial aprobación” del “neocapitalismo” o “economía social de mercado”⁴⁶. Más aún, la CA defiende la legitimidad de los pilares de este capitalismo “nuevo” (la propiedad privada, las ganancias y el mercado), pues ellos garantizarían la salvaguarda de las exigencias del bien común⁴⁷.

45 Un ejemplo privilegiado lo constituyó la declaración *Dominus Iesus* (2000) del cardenal Ratzinger (véase, entre muchos otros comentarios críticos, Boff, 2000), que marcó el retorno del viejo principio “fuera de la Iglesia no hay salvación”, negando carácter salvífico a las otras religiones por lo que, según Richard (2007: 6), “hará imposible por mucho tiempo el diálogo ecuménico e interreligioso”.

46 Su legítima realización CA la percibió en Europa Occidental, donde ya no habría más burguesía, únicamente empresarios, y tampoco proletariado, solo trabajadores.

47 Por eso, “M. Novak, el teólogo estadounidense del capitalismo democrático, proclamó extasiado: ‘Hoy, después de los milagros de 1989, somos todos capitalistas’, y añadió sin pudor: ‘Hasta el Papa’” (Boff, 1991). Asimismo, en 1992, en una conferencia en el Congreso de empresarios cristianos franceses, el secretario general del Fondo Monetario Internacional (FMI), Michel Camdessus, alabó las bondades del mercado apelando a la encíclica: “Por supuesto, el mercado es el modo de organización económica más eficaz para aumentar la riqueza individual y colectiva; no debemos tener respecto de él esa actitud de ligazón vergonzosa de algunas generaciones de nuestros hermanos católicos sociales: ese ‘sí, pero’. El asunto está resuelto y el Santo Padre dejó bien claro el punto en la *Centesimus*

Este neocapitalismo, por consiguiente, es la alternativa social propuesta por la encíclica a los países del Tercer Mundo, que solo así podrán desarrollarse en lo económico y humano e implantar un “mundo más justo y más próspero para todos”. Jamás el “socialismo”⁴⁸, el cual se acabó, fue derrotado. Y con él, el marxismo, teoría absolutamente equivocada que entró en “crisis”⁴⁹. Luego, según los restauracionistas, la caída del socialismo habría demostrado la total incompatibilidad del cristianismo con el marxismo.

Para Houtart (s. f.), esta opción vaticana por el neocapitalismo ha repercutido en la pérdida de credibilidad en los llamados pontificios a la “mundialización de la solidaridad”, aunque sin identificar nunca las causas profundas de la pobreza y las desigualdades sociales. Agrega que, por otra parte, no ha habido el menor estímulo concreto a las luchas de los movimientos populares que reclaman justicia o reivindican el derecho a la vida⁵⁰.

En la nueva coyuntura inaugurada por la opción vaticana por el neocapitalismo, la actitud del centro imperial ante la TLL dio un giro total. Pasó de la crítica feroz a la recuperación de su lenguaje y planteamientos centrales, para aplicarlos a la economía de mercado y legitimar teológicamente el neoliberalismo. La conferencia de Michel Camdessus ante el Congreso de empresarios cristianos franceses de 1992 (véase Hinkelammert, 1995: 12-15), constituyó quizá el mejor ejemplo de este viraje⁵¹.

8. Richard (s. f.) concluye que la Iglesia de Nueva Cristiandad

annus” (Hinkelammert, 1995: 13).

48 Sinónimo siempre para la CA de “socialismo real”, por ende, burocrático y autoritario.

49 En 1996, camino a Nicaragua durante su segundo viaje, el propio Juan Pablo II declaró que la TLL no tenía ya razón de ser puesto que el marxismo había muerto (Houtart, s. f.).

50 Todo lo contrario, en el año 2000 el exdirector del FMI, Michel Camdessus, fue nombrado consejero de la Comisión Justicia y Paz, uno de los organismos vaticanos encargados de elaborar y difundir la ESC.

51 Su título, por lo demás, es sumamente sugestivo: “Mercado-Reino. La doble pertenencia”.

Conservadora (INCC) surgida del restauracionismo, que, dependiendo de los países, incorpora en diverso grado elementos de la ICC y de la INC, e incluso de la IP, se centra sobre sí misma, y de manera particular en sus estructuras jerárquicas. Por eso no se abre al mundo exterior, visto como simple objeto de “evangelización”. Esto es, el centro es siempre la IC y la salvación únicamente se da dentro de ella (*Dominus Iesus*). Esta INCC, además, vive a la defensiva, temerosa de las “herejías” peligrosas y de los “enemigos” externos.

La siguiente cita extraída de Brighenti (2013), resume acertadamente el proceso que venimos describiendo:

Estas últimas tres décadas no han sido nada fáciles para los segmentos eclesiales comprometidos en llevar adelante la renovación del Vaticano II, sobre todo en América Latina, donde se mantienen en pie muchas iniciativas en esta perspectiva. Infelizmente, mientras la sociedad se debate en el discernimiento de la irrupción de nuevos valores, en medio de la siempre desconcertante ambigüedad de la historia, nos encontramos con una Iglesia cada vez más centrada en sus cuestiones internas. En este contexto de “posmodernidad”, tal como en el advenimiento de la modernidad, segmentos influyentes de la Iglesia vuelven a mirar el mundo con desconfianza, impermeables a las nuevas interpelaciones del Espíritu. Frente a los que tratan de avanzar en la reflexión teológica y en las prácticas eclesiales, han mostrado una actitud inquisidora y descalificadora de los ensayos proféticos... Se desconfía aun de la motivación de fe de los mártires de las causas sociales, incluidos entre ellos laicos y laicas, religiosas y sacerdotes, obispos como monseñor Romero, escandalosamente, ninguno de ellos todavía canonizado. En medio del drama de un 75% de las comunidades eclesiales sin eucaristía, no se dudó en satanizar las comunidades eclesiales de base⁵² y en restringir el acceso de los laicos y de las mujeres a nuevos ministerios.

52 Ésas mismas en las que, como expresa bellamente Ronaldo Muñoz, “frente a las necesidades básicas y de solidaridad del pueblo pobre, la Iglesia es una Iglesia samaritana; frente a la necesidad de afecto y fiesta, la Iglesia es un hogar; frente a la búsqueda de Dios y de sacramento, la Iglesia es santuario; frente al anhelo de sentido y de esperanza, la Iglesia es misionera; frente a los derechos negados y la lucha, la Iglesia es profética” (Encuentro de El Escorial 1992, citado por Codina, 2013: 1366).

Con el pretexto de salvaguardar la unidad de la Iglesia y la fidelidad a la verdad, se implementó un nuevo perfil del clero, en particular del obispo, más eclesiástico que eclesial, más refugiado en lo sagrado que inserto en la historia concreta de la humanidad. En fin, a pesar de la afirmación de la sinodalidad de la Iglesia y de la colegialidad episcopal por el concilio Vaticano II, se intensificó la centralización de la gestión de la vida eclesial, particularmente en la curia romana.

9. Principalmente desde la conferencia de Santo Domingo, la curia vaticana y el CELAM concedieron notable relevancia a la NE. De acuerdo con Houtart, (s. f.), ésta se caracterizará por dos orientaciones principales: la de los movimientos elitistas, que buscará hacer de la espiritualidad un signo de excelencia social, y la de los movimientos espiritualistas dirigidos a las capas medias y populares, con un fuerte y exigente énfasis en la conducta personal y la valoración de lo afectivo.

Sectores eclesiales de liberación, por su parte, consideraron inaceptable la pretensión de que la evangelización de ALC empezara recién ahora con estos “nuevos” movimientos. De modo particular cuestionaron dos proyectos financiados al parecer por grandes empresarios, “Evangelización 2000” y “Lumen 2000”, mismos que supuestamente incrementarían la presencia e influencia de la IC en estos países (véase Torres, 1989; Tangeman, 1990). Esos sectores lamentaron que, “deslumbrados por el espejismo” de contar con medios de comunicación alternativos a la ‘Iglesia electrónica’ protestante y evangélica (véase Assmann, 1987), aun sectores eclesiales progresistas aceptaran esta ayuda sin reparar en la ideología subyacente⁵³. Calificaron además de engaño el encarar la NE con criterios propios del Primer Mundo, pues el problema fundamental aquí es la injusticia.

10. Como resultado de la aplicación de las políticas neoliberales,

53 Se dijo que los católicos que admiran los métodos de la ‘Iglesia electrónica’ conciben la conversión como un simple “problema técnico”, por tanto, para alcanzarla bastaría con un buen empleo de la televisión y las modernas técnicas de mercadeo.

a la extrema pobreza se agregó ahora otra realidad todavía más cruel, la de los excluidos, los que no cuentan, los invisibles y sacrificables. Dentro de la IP y la TLL crecieron entonces la conciencia y la convicción de que esto contradice de manera frontal la opción por los pobres, y con ello la exigencia de denunciar la ideología neoliberal y el sistema que la sustenta.

Al respecto, nos dice Torres, (2012):

El modelo de mercado se transformó en un absoluto que exigía obediencia total a los ajustes estructurales y a las leyes económicas. La Teología de la Liberación denunció a este sistema que erige altares a los nuevos dioses del individualismo, el mercado y el consumismo, descartando la adoración del verdadero Dios. La vida económica y social, en algunos aspectos, se ha transformado en una lucha entre los falsos dioses o los ídolos y el Dios verdadero, el Dios de Jesucristo.

La INCC, por el contrario, que con Juan Pablo II a la cabeza luchó a muerte contra el marxismo durante los años ochenta, tendrá miedo de enfrentar resueltamente el neoliberalismo y por eso evitará o desvirtuará aquella opción⁵⁴. ¿Por qué la INCC no critica al neoliberalismo?⁵⁵. Porque es la ideología de las élites cristianas, responde Richard (2007: 16s.). Por eso, los ricos sienten ahora a la IC mucho más cercana que en las décadas anteriores. No obstante, prosigue, lo contrario también es cierto: el miedo (aún vivo) de la curia vaticana y algunas cúpulas jerárquicas a la TLL y a la IP⁵⁶, tuvo como consecuencia que los pobres y excluidos se sintieran más abandonados por la IC.

Pronto se cayó en la cuenta de que sin dejar de denunciar el

54 Lo hará, ya viéndola como una simple opción entre otras —por lo que sería suficiente hablar de los pobres citando algún texto bíblico o del Magisterio—, ya destacando las actividades sociales católicas dirigidas a ellos.

55 Así, aun el esperanzador documento de la conferencia de Aparecida (2007) no contiene ninguna crítica a la ideología neoliberal como tal.

56 Prueba inequívoca de la persistencia de este miedo, fue la condena de su cristología liberadora, no sin antes tergiversar sus textos, impuesta a Jon Sobrino en 2007 por la CDF, que culminó tres decenios de vigilancia doctrinal al reconocido teólogo (Tamayo, 2007)

modelo neoliberal, se debía potenciar otra dimensión clave de la IP y la TLL, a saber, la gestación de un nuevo sujeto capaz de aportar a la construcción de la esperanza de que “otro mundo es posible”, de que es posible construir una sociedad donde quepan todas y todos y en armonía con la naturaleza⁵⁷ (Richard, s. f.). Por consiguiente, mientras la INCC ha permanecido encerrada en su propio, antiguo y pequeño mundo, la IP y la TLL se han sumergido en el diversificado mundo de los nuevos movimientos sociales⁵⁸, de ahí que nuevas corrientes teológicas liberadoras brinden ahora un acompañamiento ético y espiritual dentro de esos movimientos.

57 He aquí el programa del Foro Social Mundial (FSM), que desde 2001 se realiza, ya en Porto Alegre (Brasil), ya en algún país africano o asiático (véase Dierckxsens, 2001). Estos foros han evidenciado que la búsqueda de alternativas no puede darse sin la dimensión religiosa, ética y espiritual, razón por la cual la Teología de la Liberación tiene un puesto destacado en ellos (véase Brighenti, 2007).

58 Movimientos de mujeres, jóvenes, suburbanos, campesinos, indígenas, afrodescendientes, ecologistas, entre otros.



Congreso Continental de Teología São Leopoldo, Brasil, 2012

1. Libânio (2013: 1333) señala dos hechos que, en su criterio, influyeron en un ‘relativo declive’ de la TLL en el sentido de actualidad y en su ‘publicidad’⁵⁹. Por un lado, la caída del muro de Berlín en 1989 y el derrumbamiento del socialismo real en el Este europeo. Por otro lado, el largo pontificado de Juan Pablo II (1978-2005) que redujo el espacio de libertad y de creatividad de la TLL, incluso con la condena de algunos de sus principales representantes.

Quizá por una exagerada percepción de la curia vaticana de ese relativo declive, hubo en los últimos años algunos gestos o signos de un cierto relajamiento o ablandamiento de la ofensiva contra de la TLL que son reseñados por Torres (2012):

- *Encuentro del cardenal Ratzinger y teólogos de la liberación (Alemania, 23-25 de septiembre de 1996)*. Participaron representantes de la CDF, delegados del CELAM y teólogos e intelectuales latinoamericanos y caribeños, entre ellos, Gustavo Gutiérrez, Ricardo Antoncich, Juan Carlos

⁵⁹ Recalamos lo de ‘relativo declive’ porque como plantea Torres (2012), en contraste con la oposición que la TLL ha encontrado en diferentes sectores y niveles de la IC, la “profundidad, riqueza, amplitud y pertinencia de esta reflexión” ha sido reconocida en amplios espacios e instancias ‘laicos’ (académicos, sociales, artísticos...). Muestras de este reconocimiento las tenemos, entre otros, en los premios oficiales otorgados a algunos de sus representantes (Gustavo Gutiérrez, Franz Hinkelammert...) así como en las masivas charlas impartidas en los últimos años por Leonardo Boff en diversas universidades latinoamericanas y caribeñas.

Scannone y Carlos María Galli. Un “documento moderado” recogió las presentaciones y el diálogo del encuentro⁶⁰.

- *Rehabilitación de Gustavo Gutiérrez (2006)*. Investigado por la curia vaticana en 1983, el teólogo respondió oportunamente y durante muchos años no hubo ninguna novedad al respecto. En 1995 se inició un proceso de diálogo y acercamiento que culminó con una comunicación de la CDF (1 de septiembre de 2006) donde manifiesta “que se da por concluido el camino de clarificación de los puntos problemáticos contenidos en algunas obras del autor”.

- *Diálogo entre el CELAM y teólogos de la liberación (marzo de 2007)*. A partir de la conversación entre Amerindia y el CELAM en 2006, la presidencia del organismo continental convocó a un diálogo entre algunos obispos y teólogos (Pablo Bonavía de Uruguay; Gustavo Gutiérrez de Perú; María Clara Bingemer, Carlos Mesters y José Óscar Beozzo de Brasil). Hubo acuerdo en promover “un clima de pluralismo, respeto y comunión” en la conferencia de Aparecida.

- *Conferencia de Aparecida (mayo 2007)*. La presidencia del CELAM dio amplias facilidades para que el grupo de teólogos de Amerindia estuviera presente en un lugar cercano a la basílica de Nuestra Señora de Aparecida, y aseguró libertad a los obispos para consultar con ellos si lo juzgaban conveniente⁶¹.

2. En todo caso, el Congreso Continental de Teología —7 al 11 de octubre de 2012 en São Leopoldo, Brasil, es decir veinte años después del segundo encuentro de El Escorial—, “mostró la vitalidad de la Teología de

60 “El n° 3 dice: ‘Con gran alegría hemos constatado la vitalidad de la fe del pueblo de Dios y la fecunda creatividad teológica en América Latina’. El n° 5 termina señalando, que ‘desde la gratuidad del amor de Dios... brota el amor universal y la opción preferencial por el pobre que caracteriza la reflexión y la praxis de la Iglesia latinoamericana’”.

61 “El documento final recogió el método ver, juzgar y actuar y recuperó la tradición de Medellín y de Puebla inaugurando así en ese nivel episcopal una nueva etapa en sus documentos”.

la Liberación con una presencia significativa”, de muchas de sus figuras tradicionales, ciertamente, pero sobre todo de “una nueva generación interesada en tal teología” (Libânio, 2013: 1333). Efectivamente, convocado por Amerindia y auspiciado por numerosas instituciones (teológicas, académicas...) latinoamericanas y caribeñas, el congreso

... se celebró... con participación de 750 personas entre jóvenes y adultos, laicas y laicos, religiosas y religiosos, sacerdotes, 23 obispos y hermanas y hermanos de otras confesiones, provenientes de diferentes países de América Latina y el Caribe, de América del Norte y de Europa (Codina, 2013: 1368s.).

Tuvo como telón de fondo la celebración de los cincuenta años de la convocación del concilio Vaticano II y los cuarenta años de la publicación del libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, y “fue una preciosa ocasión de debate y de manifestación de la vitalidad” de la TLL (Libânio, 2013: 1333)⁶².

De acuerdo con Codina:

En su preparación no faltaron presiones romanas a [algunas instituciones] convocantes cuestionando y frenando su celebración... creían que el Congreso iba a constituir una fuerte crítica y ataque a la Iglesia jerárquica.

Nada de esto sucedió, el congreso se desarrolló en un ambiente de serenidad y sentido eclesial, como un ejercicio de discernimiento de las diferentes hermenéuticas del Vaticano II y de los signos de los tiempos, con un carácter celebrativo y a la vez prospectivo, en un clima de oración y de comunión eclesial (2013: 1369).

62 Los textos de las conferencias y de los paneles presentados en la plenaria están recogidos en Memoria, 2013. Amerindia, además, publicó dos libros virtuales con los textos de los trabajos científicos presentados en el congreso (Congreso Continental de Teología, 2012a) y con los textos de los talleres y paneles abiertos (Congreso Continental de Teología, 2012b).

Respecto a los nuevos signos de los tiempos discernidos en el evento, el autor consigna que ALC

...está viviendo profundos cambios tanto a nivel socio-político como eclesial. A nivel político mencionemos todo el movimiento y proceso que se ha llamado “el socialismo del siglo XXI”, la emergencia de nuevas potencias como Brasil, los fenómenos migratorios, el narcotráfico, las maras o pandillas juveniles, el aumento de la violencia y de la inseguridad ciudadana, el despertar de los pueblos indígenas y afros, el descontento y desconcierto de los jóvenes, el impacto de las nuevas tecnologías, la fragilidad de la familia, la problemática del género y nuevas formas de vivir la sexualidad, el cambio climático y la problemática ecológica, etc.

A nivel eclesial, aunque se mantiene un profundo sentido religioso en la gran mayoría del pueblo, existe un gran pluralismo de opciones religiosas y espirituales, desde la vuelta a las religiones ancestrales y un rechazo del cristianismo tildado de colonial al agnosticismo y ateísmo, pasando por católicos de la religiosidad popular con creencia pero poco sentido de pertenencia eclesial, católicos conscientes y comprometidos, comunidades evangélicas y pentecostales, religiones asiáticas, etc. La Iglesia de Cristiandad está en profunda agonía, aunque su desaparición sea muy lenta y desigual según países (Codina, 2013: 1372).

Si la TLL ha partido siempre de la realidad social y eclesial, subraya el teólogo jesuita, los profundos cambios que estamos viviendo no pueden dejar de impactarla e influenciarla:

Hay algo innegociable: el seguimiento del Jesús histórico de Nazaret y la opción por los pobres. Pero hay una pluralidad de sujetos y de temas nuevos: jóvenes, mujeres, indígenas y afros, culturas, religiones, ecología, Pneumatología... El análisis socio-analítico de los años 70-80 es irrenunciable, pero se ha de completar con un análisis antropológico, de género, etario, de culturas y religiones, ecología. No hay una Teología de la Liberación sino muchas teologías liberadoras, hay diferencias dentro de un aire de familia común (Codina, 2013: 1371).

Y concluye:

Como afirma el Mensaje final, la Teología de la Liberación está viva y continúa inspirando las búsquedas y los compromisos de las nuevas generaciones, pero a veces es brasa que se esconde bajo cenizas. El congreso ha sido un soplo que ha reencendido la llama de esta teología que quiere ser fuego que encienda otros fuegos en la Iglesia y en la sociedad.

La gran afluencia de jóvenes es una señal de esperanza de cara al futuro (Codina, 2013: 1371).



¿Una nueva primavera eclesial?

1. Es claro que durante el largo período de más de tres décadas (1978-2012) que abarcó los pontificados de Juan Pablo II y de Benedicto XVI, se trató de deslegitimar a la TLL, a sus teólogos y promotores, lo mismo que a sus propuestas organizativas, de modo especial a las CEB. De ahí que, como apunta Ferrari (2013), no debe extrañar “su [todavía muy reciente] lectura escéptica hacia la situación general de la Iglesia; su incapacidad estructural al cambio; y su rigidez para abrirse a los grandes temas desafiantes de la humanidad”.

Ocurre, sin embargo, acota Codina (2013: 373), que desde la celebración del antes referido Congreso Continental de Teología (octubre de 2012), hemos vivido un inesperado cambio en la cúpula de la IC, cuyas consecuencias eclesiales es difícil e imprevisible saber: la ejemplar renuncia de Benedicto XVI, con la cual se cierra una etapa posconciliar y parece que se acaba el invierno eclesial, y la elección del nuevo obispo de Roma, Francisco, el 13 de marzo de 2013.

Y añade:

Francisco abre perspectivas nuevas de cara a la Iglesia y a la misma teología latinoamericana... [su] insistencia... en la Iglesia pobre y de los pobres está muy en convergencia con las intuiciones básicas la Teología de la Liberación, aunque seguramente la dimensión liberadora de la teología de Bergoglio es más deudora de la teología argentina⁶³ que de

63 En este sentido, precisa Leonardo Boff: “La Argentina tiene una Teología de la

otras formas de teología liberadora más ideológicas y dialécticas.

Esto explica no solo su sensibilidad hacia los pobres y hacia una Iglesia solidaria con ellos, sino su aprecio y respeto a la fe del pueblo, sencillo, a la religiosidad popular, a la sabiduría y cultura de los pobres. A esto se añade su apertura a las religiones de la humanidad, su perspectiva misionera, el deseo de una Iglesia que no sea autorreferencial y encerrada en sus muros sino una Iglesia que salga a la calle, vaya a las fronteras, a las periferias existenciales, aun con el riesgo de posibles accidentes (Codina, 2013: 1374).

Efectivamente, sostiene Ferrari, “los gestos de simplicidad, de modestia y de cercanía a la gente” de Francisco, han llevado a muchos teólogos y promotores de la TLL y a otros referentes de la IP a percibir que “se respiran aires de cambio como en los tiempos de Juan XXIII y el Vaticano II”⁶⁴, esto es la posibilidad de “una nueva primavera”, de un cambio positivo dentro de la IC. De ahí que hayan reorientado su voz a reivindicar las virtudes del papa Francisco⁶⁵.

A juzgar por sus artículos y declaraciones al respecto, uno de los más entusiasmados es Leonardo Boff:

Nosotros venimos de un invierno muy duro y riguroso con Juan Pablo II y Benedicto XVI. Ahora sentimos la primavera con sus flores y sus

Liberación propia, que es la teología de la cultura popular. Francisco se apoyó en esa teología que se diferencia de la teología de la liberación común porque no trabaja en torno del conflicto de clases, sino en torno de la cultura dominante, la cultura dominada, cultura del silencio que hay que liberar. Él está en esa línea. Y de allí viene su novedad” (Febbro, 2013).

64 Para Caviglia (2013), estos aires nuevos que el papa Francisco busca imprimir e intensificar en la IC comprenden, entre otras, dos significativas líneas de acción: el combate de las fuerzas corruptas que pululan en la curia vaticana y que “se expresan en los protectores de los sacerdotes pedófilos y en los agentes de los negocios turbios”, por una parte, y “atemperar las fuerzas conservadoras adversas” al Vaticano II, por otra.

65 Esto sin entrar —en la inmensa mayoría de los casos— en el intrincado debate referente al papel desempeñado por el cardenal Jorge Mario Bergoglio y el episcopado argentino durante la última dictadura militar.

frutos. Francisco es un papa que sorprende, que cada día inventa cosas nuevas (Febbro, 2013).

Boff, afirma Febbro, “está convencido de que, con el papa Francisco, llegó mucho más que un hombre que viene de lejos: en su visión, con él llegaron al Vaticano otra filosofía de la vida, de la política, otra práctica pastoral, otra sociología y otro cristianismo”.

Por su parte, Costadoat (2013) expresa que:

Los simpatizantes de la Teología de la liberación están exultantes con él. Es cosa de ver las páginas electrónicas. Los sectores católicos liberacionistas se han identificado rápidamente con el nuevo Papa. El nombre de Francisco, la sencillez, los ataques contra la economía liberal⁶⁶, la ya famosa frase: “cuánto querría una Iglesia pobre y para los pobres...”, han sido señales inequívocas de un giro que el progresismo católico interpreta como un guiño favorable.

Por todo esto, consideremos muy en su lugar la preocupación de la teóloga brasileña Ivone Gebara:

Me temo que muchos... se rindan ante la simpática y amorosa figura de Francisco y fortalezcan un nuevo clericalismo masculino y un

⁶⁶ Particularmente abundantes en su programática encíclica *La alegría del Evangelio* (véase, entre otros, Ibarra, 2013), lo que supone una importante ruptura con aquel “miedo de enfrentar resueltamente el neoliberalismo” mencionado al final del apartado 3. Por sus críticas al capitalismo, nos dice Deneen (2013), “ahora vemos al papa ser criticado y hasta denunciado desde casi todos los púlpitos mediáticos sobre la Tierra. No muy debajo de la superficie de muchas de esas críticas se oye el siguiente estribillo: ¿por qué el papa no puede simplemente volver a hablar sobre el aborto? ¿Por qué no podemos volver a los buenos viejos tiempos del papa Juan Pablo II o de Benedicto XVI y hablar 24 horas al día, siete días a la semana, 365 días al año sobre sexo? ¿Por qué Francisco no tiene la decencia de limitarse a hablar de Jesús y de gays, evitando la grosería de discutir de economía en una sociedad de economía mixta, un asunto sobre el cual él no tiene experiencia o competencia?”.

nuevo modo de adulación del papado. El papa Ratzinger nos llevó, con sus posturas rígidas, a una crítica del clericalismo y de la institución del papado. Pero, con Francisco, parece que regresan nuestros fantasmas del pasado, ahora endulzados con la simple y fuerte figura de un papa capaz de renunciar al lujo de los palacios y los privilegios de su condición. Un papa que parece dotar de un nuevo rostro público a esta institución que hizo historia, y no siempre una bella historia. El momento exige prudencia y una crítica alerta, no para desautorizar al papa, sino para ayudarlo a ser más nosotros, Iglesia, una Iglesia plural y respetuosa de sus muchos rostros (Gebara, 2013).

2. Tocante propiamente a la TLL, al entusiasmo provocado por Francisco se suma el de su ratificación como prefecto de la CDF del arzobispo alemán Gerhard Ludwig Müller, quien “ha escrito a cuatro manos” con su amigo Gustavo Gutiérrez⁶⁷, una antología de ensayos impresa en Alemania en 2004, en Perú en 2005 y ahora en Italia con el título: *Del lado de los pobres. Teología de la liberación, Teología de la Iglesia*⁶⁸. En opinión de Valente (2013), en medio del nuevo clima suscitado por el papa Francisco, esta edición italiana de la antología “irrumpe casi como un acto para clausurar las guerras teológicas del pasado y los residuos bélicos que de tanto en tanto brillan para esparcir alarmas que representan ya intereses, ya pretextos”.

Lo cierto es que la obra fue presentada por ambos autores en setiembre de 2013. El boletín noticioso digital de la Conferencia de Superiores y Superiores Religiosos del Perú consigna que “con este motivo, el papa Francisco recibió en audiencia privada a Gustavo Gutiérrez y concelebró con él en la residencia Santa Marta. El gesto del papa ha sido visto como un espaldarazo a esta corriente teológica”.

En la obra en mención, aparecen varias interesantes afirmaciones del arzobispo alemán referentes a la TLL. He aquí algunas:

67 En los meses anteriores al nombramiento de Müller (julio de 2012) por parte de Benedicto XVI, sectores católicos conservadores vieron en esta amistad una prueba de su no idoneidad para ocupar el puesto (Valente, 2013; Rędzioch, 2013).

68 Padua, Edizione Messaggero-Editrice Misionaria, 2013.

El movimiento eclesial y teológico que bajo el nombre de “teología de la liberación” surgió en Latinoamérica luego del Concilio Vaticano II con repercusión en todo el mundo, debe contarse entre las más importantes corrientes de la teología católica del siglo XX (Müller-Gutiérrez, 2005: 29).

Frente al quiebre del sistema capitalista y de su mentalidad inhumana, la teología de la liberación mantiene toda su actualidad (Müller-Gutiérrez, 2005: 40).

[Por eso, ella] no morirá en tanto haya seres humanos que se adhieran a la acción salvífica de Dios y que hagan de la solidaridad con sus semejantes, cuya dignidad ha sido enlodada, el criterio de su fe y la motivación para su vida en sociedad. Teología de la liberación significa, dicho brevemente, creer en un Dios que es Dios de la vida y garantía de salvación para todos los hombres. Por eso lucha contra los ídolos que significan muerte precoz, pobreza, miseria y degradación (Müller-Gutiérrez, 2005: 45).

Lo que es indiscutible a todas luces es la realidad catastrófica de la sociedad latinoamericana y de todo el Tercer Mundo. De ella, precisamente, surgió la teología de la liberación como un programa teológico que irrumpió no sólo para hacer algunos deslindes y cambios estratégicos. Fue toda una respuesta teológica que considerando las condiciones concretas, económicas e históricas de la sociedad, las analizó con profundo calor humano a la luz de la palabra de Dios (Müller-Gutiérrez, 2005: 79).

Esta “halagadora y convincente revisión histórica”, la emisión de lo que califica meditado “certificado de validez” de la TLL, lleva al periodista italiano Gianni Valente a proclamar “el fin de la guerra” conducida durante más de tres decenios por la curia vaticana contra ella en un difundido artículo (Valente, 2013).

No obstante, de acuerdo con Gonzalo Gamio (citado por Caviglia, 2013), hay que precisar que la guerra en verdad no ha terminado, si bien

la correlación de fuerzas se está reconfigurando⁶⁹. De ahí que no se trata de ser triunfalistas, sino de prestar detenida atención al proceso.

Gamio asevera que esta guerra vaticana que en ALC se ha manifestado como guerra contra la TLL —pero que más bien ha sido contra el concilio— se ha desarrollado con especial intensidad en aquellos países donde los sectores católicos más conservadores y tradicionalistas ocupan posiciones claves. Estima que tales sectores están adoptando la estrategia de asumir un perfil bajo, a la espera de que pase el huracán y que éste no arrase con sus bases de operaciones. Concluye que es probable que la estrategia no les funcione, aunque eso dependerá también en parte de lo que los sectores progresistas y de liberación puedan hacer para liberar a estas iglesias de esos radicalismos.

En este mismo sentido, Jorge Costadoat se pregunta: “¿Fue contrario Jorge Mario Bergoglio años atrás a la Teología de la liberación? Probablemente en más de un punto. ¿Es hoy el Papa Francisco un opositor a esta teología? No da la impresión”. Y agrega: “El nombramiento de Müller ha sido una señal de abuenamiento, por cierto poderosa, de un viraje que puede terminar siendo decisivo” (Costadoat, 2013).

Ahora bien, el prefecto Müller, en una reciente entrevista concedida a un conservador medio polaco y reproducida por la agencia Zenit, afirma:

Querría subrayar que no existe ninguna ruptura entre Benedicto XVI y el papa Francisco por lo que se refiere a la teología de la liberación. Los documentos del entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe sirvieron para esclarecer lo que era necesario evitar, de manera de hacer volver a la teología de la liberación a la auténtica teología de la Iglesia. Mi nombramiento no significa que se abra un nuevo capítulo en las relaciones con tal teología, por el contrario es un signo de continuidad (Rędzioch, 2013).

Y en uno de sus últimos artículos Hans Küng (2013) plantea que en *La alegría del Evangelio* el papa Francisco “refuerza no solo su crítica

69 Considera que la renuncia de Benedicto XVI fue de suma importancia para que esta correlación se modificase.

al capitalismo y al dominio del dinero, sino que habla de una reforma de la Iglesia ‘en todos los niveles’. En concreto, defiende reformas estructurales” como la descentralización hasta el nivel de los obispos y parroquias, la revalorización de los laicos frente al clericalismo y una presencia más eficaz de la mujer en la IC, sobre todo en los órganos decisorios. Sin embargo, acota que en su

...rechazo indiferenciado del aborto y de la ordenación de las mujeres... probablemente se pongan de manifiesto los límites dogmáticos de este papa. ¿O es que en esto quizá esté bajo la presión de la Congregación para la Doctrina de la Fe y de su prefecto, el arzobispo Ludwig Müller?

Este expuso su postura archiconservadora en un largo escrito publicado el 23 de octubre pasado en el *L'Osservatore Romano*, en el que recalcó la exclusión de los sacramentos de los divorciados que se hayan vuelto a casar. Dado el carácter sexual de su relación, supuestamente viven en pecado mortal, a no ser que convivan ‘como hermano y hermana’(!).

Algunos observadores se preguntan con preocupación: ¿sigue el papa emérito Ratzinger actuando como una especie de papa en la sombra a través del arzobispo Müller y de Georg Gänswein, el secretario personal de Ratzinger y prefecto de la Casa Pontificia, a quien el pontífice anterior también promovió?

Sin duda, La cuestión está totalmente abierta y aún es demasiado temprano para sacar conclusiones apresuradas y osar predecir qué sucederá, cómo terminará todo esto⁷⁰. De todos modos, concordamos con Ferrari (2013) en que si bien las señales de acercamiento entre la curia romana y la TLL apenas empiezan a transitar una primera etapa, nunca en las últimas décadas habían sido tan significativas, bilaterales y consecuentes como en los primeros meses del pontificado de Francisco⁷¹.

70 Un poco como el caso del pintor “al que Ortega y Gasset le preguntó qué figura estaba pintando. El pintor contestó: ‘No sé todavía; si resulta una mujer, es la Virgen, y si resulta un hombre, es san José’” (Fernández-Silnik, 2012: 180).

71 Como expresa Torres (2012) en relación a la CDF, “no hay duda de que se escucha por primera vez un lenguaje nuevo en un lugar donde solo se oían advertencias y condenaciones”.



Bibliografía citada

- AA. VV. (1987).** “Catolicismo en los 80: ¿Hacia dónde va?”, en *Noticias Aliadas* (Perú), 16.VII (Número Especial).
- AA. VV. (1988).** *El pensamiento social de Juan Pablo II*. San José, DEI.
- AA. VV. (2000).** “Síntesis del Encuentro de Cientistas Sociales y Teólogos/as: ‘La problemática del sujeto en el contexto de la globalización’”, en *Pasos* (Costa Rica) No. 87.
- AA. VV. (2007).** *Aparecida: renacer de una esperanza*. San José, Amerindia-DEI.
- Assmann, Hugo (1987).** *La Iglesia Electrónica y su impacto en América Latina. Invitación a su estudio*. San José, DEI.
- Assmann, Hugo; Hinkelammert, Franz (1996).** *La idolatría del mercado*. San José, DEI.
- Boero, Mario (1986).** “El Vaticano II en América Latina. Veinte años de posconcilio”, en *Cuadernos Hispanoamericanos* (España) No. 431, págs. 61-83.
- Boff, Clodovis (1991).** “Relectura de la encíclica ‘Centesimus annus’ desde el Tercer Mundo. La Iglesia militante de Juan Pablo II y el capitalismo triunfante”, en revista digital *RELAT* (Panamá), <http://www.servicioskoinonia.org/relat/166.htm>
- Boff, Leonardo (2000).** “Joseph Cardenal Ratzinger: ¿exterminador del futuro? Sobre la *Dominus Iesus*”, en *Pasos* (Costa Rica) No. 92, págs. 1-6.
- Brighenti, Agenor (2007).** “Gritos de África. A propósito del II Foro Mundial de Teología y Liberación”, en *Pasos* (Costa Rica), No. 131, págs. 43-51.
- Brighenti, Agenor (2013).** “Uma instituição em crise em uma sociedade

em crise”, en: *Francisco. Renasce a esperança*. São Paulo, Edições Paulinas, v. 1, pp. 28-45.

Cabestrero, Teófilo (1994). “Santo Domingo, dos años después. La recepción del documento”, en *Pasos* (Costa Rica) No. 54, págs. 1-10.

Canto, Manuel (1993). “¿Qué pasó en Santo Domingo?”, en *Estudios Teológicos* (México) Nos. 2-3, págs. 47-63.

Catao, F. (1993). *Santo Domingo, sinifcação e silencios*. São Paulo (Brasil), Edições Paulinas.

Caviglia, Alessandro (2013). “Vaticano contra Vaticano II. ¿Fin de una guerra?”, 03.07, en: <http://alessandrocaviglia.blogspot.com/2013/07/vaticano-contra-vaticano-ii-fin-de-una.html>

CELAM (compil.) (1994). *Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Santa Fe de Bogotá, Editorial CELAM.

CLAR (2003). *Vida religiosa femenina en América Latina y el Caribe. Memoria histórica 1959-1999*. Bogotá, CLAR, 3 volúmenes.

Codina, Víctor (1985). *Teología de la liberación*, versión digital.

Codina, Víctor (2013). “Teología de la liberación cuarenta años después. Balance y perspectivas”, en: *Horizonte* (Brasil), Vol. 11, pp. 1357-1376 (<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte>).

Comblin, José (2005). “Puebla, 20 años después”, en *Agencia de Noticias Prensa Ecueménica* (Uruguay), 13.IX, versión digital.

Comblin, José (2011). “Vaticano II: cincuenta años después” (texto póstumo), en: <http://www.atrío.org/2011/07/texto-postumo-de-jose-comblin-sobre-vaticano-ii/>

Concha, Miguel (1979). “El pensamiento de la Iglesia en Medellín”, en *Análisis de Coyuntura* (México) No. 2, págs. 5-26.

Congreso Continental de Teología (2012a). *La teología de la liberación en prospectiva. Tomo I: Trabajos científicos*. Montevideo, Amerindia-Editorial Doble Clic.

Congreso Continental de Teología (2012b). *La teología de la liberación en prospectiva. Tomo II: Talleres y paneles*. Montevideo, Amerindia-Editorial Doble Clic.

Costadoat, Jorge (2013). “Actualidad y futuro de la Teología de la liberación”, en: http://www.jorgecostadoat.cl/2013_06/actualidad-y-futuro-de-la-teologia-de-la-liberacion/

- Deneen, Patrick (2013).** “¿Alguien puede hacer a ese papa callarse la boca”, en: *Unisinos Noticias* (Brasil), 11.12. (<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/526531-alguem-pode-fazer-esse-papa-calar-a-boca-artigo-de-patrick-j-deneen>)
- Dierckxsens, Wim (2001).** “Porto Alegre: camino al postcapitalismo”, en *Pasos* (Costa Rica) No. 93, págs. 41-43.
- Dussel, Enrique (1979a).** *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968-1979)*. México D. F., Editorial Edicol.
- Dussel, Enrique (1979b).** “La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla (1968-1979)”, en *Servir* (México) No. 79, págs. 91-135.
- Dussel, Enrique (1986).** *Los últimos 50 años (1930-1985) en la historia de la Iglesia en América Latina*. Bogotá, Indo-American Press Service.
- Equipo DEI (1981).** *Sobre el trabajo humano*. San José, DEI.
- Ezcurra, Ana María (1982).** *La ofensiva neoconservadora. Las iglesias de USA y la lucha ideológica hacia América Latina*. Madrid, IEPALA.
- Ezcurra, Ana María (1985).** *Doctrina social de la Iglesia. Un reformismo antisocialista*. México, D. F., Ediciones Nuevomar.
- Ezcurra, Ana María (1987).** “El Vaticano y la teología de la liberación”, en *Pasos* (Costa Rica) No. 11, págs. 1-15.
- Febbro, Eduardo (2013).** “Entrevista al teólogo tercermundista y ecologista brasileño Leonardo Boff. Llegó la primavera con sus frutos”, en *Página 12* (Argentina), 15.12. (<http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-235707-2013-12-15.html>).
- Fernández, Estela; Silnik, Gustavo (2012).** *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires, Ediciones CICCUS-CLACSO.
- Ferrari, Sergio (2013).** “La Teología de la Liberación y el nuevo pontífice”, en: *Alai Amlatina*, 09.08 (<http://www.alainet.org/active/66307>)
- Figueroa, Carlos (2001).** “Otra revolución y otro socialismo para la izquierda centroamericana”, en *Envío* (Nicaragua) No. 236, <http://www.envio.org.ni/articulo/1121>
- Fontecha, José (1988).** “El neoconservadurismo eclesial. Antecedentes históricos y configuración”, en *Iglesia Viva* (España) Nos. 134-135, págs. 163-221.
- Gallardo, Helio (1988).** “La democracia como concepto y valor político en América Latina y el Caribe”, en *Pasos* (Costa Rica) No. 15, págs. 1-12.

- Gallardo, Helio (1990).** “Francis Fukuyama: el Final de la Historia y el Tercer Mundo”, en *Pasos* (Costa Rica) No. 28, págs. 1-9.
- Gebara, Ivone (2013).** “El papa Francisco y la teología de la mujer: algunas inquietudes”, en: *SinTapujos.org*, 03.08.
- Girardi, Giulio (1991).** “Karol Wojtyla, por una fundamentación católica del capitalismo”, en *Amanecer* (Nicaragua) No. 73, págs. 17-26.
- Gorostiaga, Xabier (ed.) (1979).** *Para entender América Latina. Aporte colectivo de los científicos sociales en Puebla*. San José, Educa-DEI.
- Hermano, Rosario; Bonavía, Pablo (eds.) (2009).** *Construyendo puentes entre teologías y culturas. Memoria de un itinerario colectivo. Homenaje a Sergio Torres en sus 80 años de vida*. Montevideo, Amerindia [una versión revisada y adaptada al contexto latinoamericano y caribeño: Bogotá, Amerindia-San Pablo, 2011; y también: San José, Amerindia-DEI, 2012].
- Hinkelammert, Franz (1984).** “Exposición en Taller de Formación Socio-teológica”. San José, DEI (Apuntes personales).
- Hinkelammert, Franz (1995).** “La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado”, en *Pasos* (Costa Rica) Número Especial 5, págs. 4-19.
- Houtart, François (s. f.).** “Balance de un pontificado”, <http://servicioskoinonia.org/logos/articulo.php?num=095>
- Ibarra, Eduardo (2013).** “Francisco ante el capitalismo salvaje”, en: *Argenpress.info*, 04.12. (<http://www.argenpress.info/2013/12/francisco-ante-el-capitalismo-salvaje.html>)
- Illich, Iván (1967).** “Las sombras de la caridad”, en *El Día* (México), 1. II.
- Küng, Hans (2013).** “Contra el viento de proa de la curia”, en: *El País* (España), 20.11 (http://elpais.com/elpais/2013/11/27/opinion/1385576137_961620.html)
- Libânio, João Batista (2013).** “Teologia em revisão crítica”, en: *Horizonte* (Brasil), Vol. 11, pp. 1328-1356 (<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte>).
- Martí, Salvador (2000).** “Centroamérica: ¿Democracia en la región? Una década de paradojas”, en *Envío* (Nicaragua) No. 220, <http://www.envio.org.ni/articulo/1019>.
- Mejía, Jorge (1988).** “La coyuntura de la Iglesia Católica en América

Latina”, en *Pasos* (Costa Rica) No. 19, págs. 1-7.

Meléndez, Guillermo (1989a). “Religiosos abandonan cargos en organizaciones por abierta intervención del Vaticano”, en *Boletín de Iglesias de IPS* (Italia), 5. XI.

Meléndez, Guillermo (1989b). “Aumentan las presiones del Vaticano contra religiosos”, en *Boletín de Iglesias de IPS* (Italia), 19. XI.

Meléndez, Guillermo (1990). *Seeds of promise. The prophetic Church in Central America*. New York, Friendship Press.

Meléndez, Guillermo (1995). “El concilio plenario y las conferencias generales del episcopado en América Latina y el Caribe”, en Enrique Dussel (ed.), *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*. San José, CEHILA-DEI, págs. 599-623.

Meléndez, Guillermo (2008). *Otro mundo y otra Iglesia son posibles. Un acercamiento al catolicismo centroamericano contemporáneo*. San José, CEHILA-DEI.

Memorias Congreso Continental de Teología Unisinos-Brasil (2013). *50 años del Vaticano II. Análisis y perspectivas*. Bogotá, Amerindia-Paulinas-Conferencia de Religiosos de Colombia.

Müller, Gerhard Ludwig; Gutiérrez, Gustavo (2005). *Del lado de los pobres. Teología de la liberación*. Lima, Instituto Bartolomé de las Casas-CEP.

Muñoz, Ronaldo (2007). “Los cambios al documento de Aparecida”, en AA. VV., *Aparecida: renacer de una esperanza*. San José, Amerindia-DEI, págs. 297-308.

Opazo, Andrés (1982). “Religión y proyecto político en Centroamérica”, en *Vida y Pensamiento* (Costa Rica) No. 2, págs. 29-70.

Pérez Brignoli, Héctor (1985). *Breve historia de Centro América*. Madrid, Alianza Editorial.

Quesada, Álvaro (2000). “Historia y narrativa en Costa Rica (1965-1999)”, en *Istmo* (Costa Rica) No. 1, http://www.denison.edu/collaborations/istmo/n01/articulos/alvaro_quesada_soto.html

Redacción (1984). “Hacia dónde va la Iglesia”, en *ECA* (El Salvador) No. 434, págs. 871-884.

Redacción (1992). “La izquierda ante las viejas y nuevas derechas”, en *Envío* (Nicaragua) No. 123, págs. 25-32.

Rędzioch, Włodzimierz (entrevistador) (2013). “La verdadera teología

une. La teología que divide es ideología”, agencia Zenit 20.05., en: <http://www.zenit.org/es/articulos/la-verdadera-teologia-une-la-teologia-que-divide-es-ideologia>

Richard, Pablo (1980). *La Iglesia latino-americana entre el temor y la esperanza. Apuntes teológicos para la década de los 80.* San José, DEI.

Richard, Pablo (1984). “La Iglesia que nace en América Central”, en Cayetano de Lella (compil.). *Cristianismo y liberación en América Latina.* México, D. F., Ediciones Nuevomar, págs. 17-54.

Richard, Pablo (2002). “La iglesia y la teología de la liberación en América Latina y el Caribe: 1962-2002”, en *Pasos (Costa Rica)* No. 103, págs. 29-39.

Richard, Pablo (2003). “40 años de Teología de la Liberación en América Latina y El Caribe (1962–2002)”, versión digital.

Richard, Pablo (2007). “Aparecida. Una versión breve y crítica del Documento Conclusivo”, en *Pasos (Costa Rica)* No. 133, págs. 1-17.

Richard, Pablo (s. f.) “La Iglesia Católica en América Latina y la opción por los pobres”, versión digital.

Richard, Pablo; Meléndez, Guillermo (eds.) (1982). *La Iglesia de los pobres en América Central. Un análisis socio-político y teológico de la Iglesia centroamericana (1960-1982).* San José, DEI.

Silva Gotay, Samuel (1983). *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión.* EE.UU., Cordillera-Ediciones Sígueme.

Sobrino, Jon (1993). “Los vientos que soplaron en Santo Domingo”, en *Christus (México)*, Marzo-abril, págs. 29-39.

Tamayo, Juan José (1997). “Impacto y acogida de la teología latinoamericana de la liberación. Veinticinco años después”, en *Éxodo (España)* No. 38, págs. 39-47.

Tamayo, Juan José (2007). “Jon Sobrino, entre el martirio y la liberación”, en *El País (España)*, 13.III, pág. 41.

Tamayo, Juan José (2013). “La Iglesia en las periferias”, en *Redes Cristianas*, 04.12. (<http://www.redescristianas.net/2013/12/04/la-iglesia-en-las-periferiasjuan-jose-tamayo/>)

Tamayo, Juan José (s. f.). “La iglesia cristiana: entre Jesús de Nazaret y el gran inquisidor”, versión digital.

Tangeman, Mike (1990). “Evangelización 2000, Lumen 2000 y la Nueva

Evangelización en América Latina”, en *Estudios Ecu­mé­ni­cos* (México) No. 21, págs. 23-28.

Torres, Fernando (1989). “Evangelización 2000; la fe vía satélite”, en *Solidaridad* (Colombia) No. 105, págs. 24-28.

Torres, Sergio (2012). “Evolución de los desafíos de la realidad y su influencia en la configuración de la teología de América Latina”, en: <http://servicioskoinonia.org/logos/articulo.php?num=125>

Trigo, Pedro (1987). “Análisis de la Iglesia latinoamericana”, en *Anthropos* (Venezuela) No. 1, págs. 25-66.

Valente, Gianni (2013). “Roma y Teología de la liberación: fin de la guerra”, en ‘Vatican Insider’, *La Stampa* (Italia) 21.06 (<http://vaticaninsider.lastampa.it/es/vaticano/dettagliospain/articolo/teologia-della-liberazione-freedom-theology-teologia-de-la-libertad-vaticano-vatican-25842/>)

Valentini, Demétrio (1993). “Um depoimento pessoal”, en AA. VV. *Santo Domingo, ensaios teológico-pastorais*. Petrópolis, Vozes, págs. 365-389.

Vuola, Elina (2007). “Eurocentrismo radical. Crisis y muerte de la teología de la liberación latinoamericana y caribeña y recetas para su mejoramiento”, en *Pasos* (Costa Rica) No. 133, págs. 18-28.



