

EL ESPEJO ROTO (I): MICHAEL LÔWY Y LOS CRISTIANISMOS LIBERACIONISTAS LATINOAMERICANOS¹

Jonathan Pimentel Chacón*

Recibido: 5-5-08 / Aprobado: 8-8-08

RESUMEN

El artículo discute la valoración de Michael Lôwy sobre la relación entre modernidad y teologías latinoamericanas de la liberación. Afirmo que este autor comprende inadecuadamente estas teologías

y que sus comentarios poseen un valor explicativo reducido.

PALABRAS CLAVE

Teologías latinoamericanas de la liberación, modernidad, religión, política, Michael Lôwy

1 El texto forma parte de una investigación mayor (*El espejo roto: teologías latinoamericanas de la liberación. Crítica de algunas interpretaciones recientes*) donde se examinan también las opiniones sobre las teologías latinoamericanas de la liberación de Iván Petrella y Amando Robles. El título *espejo roto* señala la incompreensión e ignorancia que sobre estas teologías poseen y expresan autores de prestigio como Lôwy.

* Profesor Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión.

ABSTRACT

This article discusses the opinions of Michael Lôwy over the relationship between modernity and Latin American Liberation Theologies. I affirm that Lôwy inadequately understands these

theologies and his comments possess reduced explicative value.

KEY WORDS

Latin american liberation theologies, modernity, religion, politics, Michael Lôwy

Este trabajo presenta y discute la relación entre modernidad y cristianismos de liberación latinoamericanos que establece el sociólogo francés Michael Lôwy en los primeros dos capítulos de su libro *Guerra de Dioses*². La tesis del autor es que las teologías latinoamericanas de la liberación, posicionamientos analíticos de los cristianismos liberacionistas, no fueron capaces de asumir todas las posibilidades que suponía “el espíritu o espiritualidad” de la modernidad europea³. Por otro lado, las teologías de la liberación señalaron algunas de las limitaciones efectivas de la modernidad europea y las vincularon con la inacabada modernidad latinoamericana. Las teologías latinoamericanas de la liberación presentan, según Lôwy, una tensión: incapaces, de una parte, de comprender la subjetividad –particularmente la relación que se puede establecer con el cuerpo y la sexualidad– que puede desplegarse desde el imaginario moderno, señalan, por otra parte, la imposibilidad material de la modernidad europea. Aunque me concentraré en discutir esta aparente tensión, me referiré previamente a dos discusiones que determinan las opiniones de Lôwy con respecto a modernidad y teologías latinoamericanas de la liberación.

2 *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. Traducido del inglés por Josefina Anaya. México, D. F.: Siglo XXI, 1999, pp. 13-106.

3 Marshall Berman. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Traducido del inglés por Andrea Morales Vidal. México, D. F.: Siglo XXI, 1988.

1. Matriz analítica de Lôwy: marxismo y religión

Lôwy posiciona o ubica su discusión sobre la relación entre “religión y política” en América Latina, dentro de una analítica marxista. Supone, en primer lugar, que Marx y Engels no proveen criterios de análisis adecuados para comprender las prácticas religiosas desde América Latina. En opinión del autor, los textos de Marx y Engels poseen una decantación básica: la religión produce oscurantismo y conservadurismo. Desde esa premisa, Lôwy estima imposible ofrecer una explicación plausible sobre “el surgimiento de una cristiandad revolucionaria y de la teología de la liberación en América Latina”⁴. El comentario es apresurado, y Lôwy lo advierte posteriormente⁵.

Debe señalarse que Marx no realizó una única crítica a la religión. En su última crítica⁶, el autor alemán comprende la religión dentro de la teoría de la ideología, es decir, como una forma de conciencia social, que sólo puede ser comprendida en relación con una determinada base económica. Desde esta determinación, la religión podría ser una forma de conciencia ilusoria –ideología en sentido peyorativo– o una forma de conciencia social real, y esto se determina no en abstracto, sino en la producción sociohistórica de las prácticas religiosas⁷. Dentro de la teoría materialista de la historia y desde esta, las religiones no

4 *Op. cit.*, p. 13. No me referiré a los trabajos de Engels sobre la religión.

5 *Ibidem*, p. 15.

6 La que aparece en Karl Marx y Friederich Engels. *La ideología alemana*. Traducido al español. La Habana: Pueblo y Educación, 1982. No obstante, Marx nunca produjo una teoría de la religión. Sus intervenciones sobre esta práctica fueron circunstanciales.

7 Esto no significa que no persistan en Marx inconsistencias, por la abstracción de sus análisis y juicios, en su tratamiento de las prácticas religiosas. La mayor inconsistencia de Marx es seguir hablando de la religión en términos de esencias como a veces lo hace en *La ideología alemana*.

son, sino que las producimos y pueden ser factores de liberación humana.

Lôwy comenta brevemente la frase “la religión es el opio del pueblo” y señala dos cuestiones iniciales. La primera es que esta declaración forma parte, diferenciadamente, de las observaciones que sobre la religión realizaron diversos autores alemanes antes de Marx; sin embargo, que la frase aparezca de una u otra forma en otros autores, y que por eso no sea exclusiva de la crítica marxiana de la religión, no señala un posicionamiento particular de Marx frente a las religiones. El contexto general de la frase, y esta es la segunda cuestión que señala Lôwy, presenta una comprensión dialéctica, al captar el carácter contradictorio de la religión:

La lucha contra la religión es indirectamente una lucha contra ese mundo al que le da su aroma espiritual. La miseria religiosa es a un tiempo expresión de la miseria real y protesta contra la miseria real. La religión es la queja de la criatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido. Es el opio del pueblo. La superación de la religión como felicidad ilusoria del pueblo es la exigencia de que éste sea realmente feliz. La exigencia de que el pueblo se deje de ilusiones es la exigencia de que abandone un estado de cosas que las necesita. La crítica de la religión es ya, por tanto, implícitamente la crítica del valle de lágrimas, santificado por la religión.⁸

Marx vincula la religión, inicialmente, con una función: asimilar y ofrecerle sentido “espiritual al mundo cotidiano”. De

8 Karl Marx. “Towards the critique of Hegel’s *Philosophy of right*”. En: Louis S. Feuer (comp.). *Marx and Engels. Basic Writings on Politics and Philosophy*. Londres: Fontana, 1969, p. 304. Citado por Lôwy, *op. cit.*, p. 25.

inmediato señala que la existencia de la religión es una expresión de miseria de lo real social; cuando no exista miseria de lo real social, no existirá la religión. La segunda parte de ese comentario incorpora una observación distinta: la religión es también crítica del mundo constituido. Prolonga ese comentario al vincular la religión con la subjetividad disconforme de quien sufre y con un mundo que se incapacita de sentir su propio dolor. Pero, sostengo, el corolario de su observación es que la religión es un momento de la conciencia atribulada, y una condición de posibilidad para superar plenamente las tribulaciones de la conciencia es que el pueblo abandone sus ilusiones –la religión.

Lo que Marx señala no son contradicciones de la religión, sino un proyecto humano que, precisamente por plantearse la disolución de la religión, puede construir un mundo que supere el “valle de lágrimas, que santifica precisamente la religión”. No puede sostenerse, a partir de la frase que comenta Lôwy, que Marx haya deseado comprender la complejidad de la formación y expresión de las prácticas religiosas. Sus opiniones son deshistorizadas, y se presentan como una filosofía de la historia.

Más adelante Lôwy señala lo que sigue:

Marx se refirió a menudo al capitalismo como “una religión de la vida cotidiana”, basada en el fetichismo de la mercancía. Describió el capitalismo como “un Moloch que exige al mundo en su totalidad en sacrificio”, y el progreso capitalista como un “monstruoso dios pagano, que sólo quería beber néctar en los cráneos de los muertos” (...) Pero este lenguaje tiene más bien un significado metafórico que uno sustancial.⁹

9 *Op.cit.*, p. 17.

El último señalamiento de la declaración es adecuado. En su desarrollo significa que el uso que hizo Marx de símbolos y textos religiosos en sus trabajos no debe entenderse, en primer lugar, como parte de una teoría general de la religión, ni tampoco como la asunción de categorías teológicas dentro de su analítica. Las referencias al lenguaje y a las imágenes religiosas señalan un conocimiento efectivo de la religión judeocristiana por parte de Marx. Si se desea, posibilitan producir, a partir de ese criterio de ingreso, discusiones específicas sobre la influencia del “marco categorial” de las tradiciones cristianas en el proyecto marxiano. En breve, la observación de Lôwy es acertada, porque apunta que no se sigue, del uso que hace Marx de imágenes o nociones, una valoración determinada de la religión judeocristiana, mucho menos una valoración positiva.

Después de sus rápidas menciones a Marx, Lôwy se dedica a valorar brevemente el aporte de Engels a los estudios marxistas sobre la religión. No me referiré a esos comentarios.

Interesa ahora sintetizar y discutir los criterios de análisis que el autor cree encontrar en el marxismo para comprender los cristianismos liberacionistas latinoamericanos. La presentación de Lôwy incluye seis acercamientos marxistas al tema religioso.

1) *La heteronomía absoluta de las prácticas religiosas.* Heteronomía absoluta significa que las prácticas religiosas no poseen una identidad particular, sino que son formas mistificadas de ocultar algún contenido social específico. En este imaginario, las prácticas religiosas no pueden ofrecer posicionamientos particulares ante temas o problemas específicos. Los contenidos religiosos son reflejos distorsionados u opacos de una o varias prácticas

sociales efectivas. La superación de la “ilusión religiosa” supone la posibilidad de la aprehensión de lo real social.

2) *La inversión. De la cristiandad a la recuperación de la axiología cristiana.* Inversión hace referencia a que, dentro de una corriente marxista y al interior de una crítica a las instituciones eclesiásticas, se admiten como válidos los valores que aparentemente sostienen el cristianismo primitivo o la práctica de Jesús. Se afirma que esos valores o axiología cristiana se manifiestan de forma más transparente en la lucha por el socialismo. No se establece en este análisis una escisión entre cristianismo y socialismo; tampoco se niega la autonomía relativa de las prácticas cristianas. Se trata, desde luego, de una “hermenéutica del cristianismo” que identifica las luchas con los empobrecidos y por los empobrecidos como la tesis del auténtico cristianismo: quien no lucha por ellos y con ellos no es cristiano.

3) *Crítica de la metafísica.* Acepta en parte la autonomía relativa de las prácticas e instituciones religiosas. También incorpora como criterio de valoración la posibilidad de que, en ciertas circunstancias históricas, la religión pueda ser un factor movilizador y/o revolucionario. Sin embargo, estima que la racionalidad propia de la religión tiende a la fundamentación o, más precisamente, determinación de la realidad, más que a su comprensión y explicación. En este caso, como en los dos anteriores, Lôwy comenta autores específicos y las impresiones o análisis que produjeron sobre prácticas o instituciones religiosas particulares; aquí los comentarios del autor son sobre algunos textos de Antonio Gramsci, a quien considera, a pesar de lo estimulante de algunas de sus observaciones, parte de “el modelo

marxista clásico de analizar la religión”¹⁰. No clarifica ahora, ya que antes no lo hizo, qué es y a partir de qué criterios se puede establecer la existencia de un método marxista clásico.

4) *El cristianismo como conciencia utópica*. Lôwy cree que la inflexión básica en los estudios marxistas de la religión la produjo Ernst Bloch. Este juicio se fundamenta en una cuestión: Bloch rastreó y caracterizó una corriente subversiva que atravesaba al cristianismo. Afirmó la autonomía relativa de la religión y aportó el siguiente diagnóstico: la religión no sólo critica el mundo constituido desde una racionalidad relativamente autónoma, sino que además su crítica y racionalidad incluyen una conciencia utópica. El cristianismo contiene el anuncio y anticipación de lo que todavía no es, pero que puede ser. Señala horizontes y posibilidades para la memoria y para la imaginación, para la redención del presente desde el recuerdo y la presencia actual del tiempo mesiánico¹¹. Lôwy ubica, dentro de esta interpretación, a autores tan distintos como Erich Fromm, Max Horkheimer y Walter Benjamin.

5) *Fe religiosa y fe marxista*. Este intento de comprensión consiste en una comparación. Al interpretar la relación entre fe religiosa y fe marxista en el autor francés Lucien Goldmann, Lôwy sugiere que:

Ambas [la fe religiosa y la fe marxista] tienen en común su rechazo del individualismo puro [racionalista o empirista] y la creencia en valores transindividuales: Dios para la religión, la comunidad humana para el socialismo. En ambos casos la fe se

10 *Ibidem*, p. 26.

11 Para una postura semejante y más reciente ver Giorgio Agamben. *El tiempo que resta*. Traducido del italiano por Antonio Piñero. Madrid: Trotta, 2006.

basa en un envite –el envite pascaliano sobre la existencia de Dios y el envite marxista sobre la liberación de la humanidad– que presupone riesgos, el peligro del fracaso y la esperanza del éxito. Ambos implican una creencia fundamental que no es demostrable exclusivamente en el terreno de los juicios factuales. Lo que los separa es, naturalmente, el carácter suprahistórico de la trascendencia religiosa.¹²

Tres comentarios a esta declaración:

- El problema de este texto de Lôwy es su vaguedad. No existe, al menos el autor no lo menciona, un acuerdo en cuanto a lo que significa la fe religiosa. No indica a qué religión hace referencia y, desde luego, no ofrece ninguna discusión particular sobre su noción de religión. Puede que algunas personas e incluso instituciones religiosas asuman como propios “valores transindividuales”, pero no se puede, mucho menos en un trabajo que pretende referirse a las teologías latinoamericanas de la liberación, identificar ese valor o valores con Dios. Luego, no todas las religiones son teístas y muchas de las que lo son no aceptarían que Dios es un valor, sino el productor de los valores o la condición de posibilidad para la moralidad (I. Kant).
- Lo que Lôwy denomina “envite pascaliano” es, al menos, apresurado como criterio para valorar la fe religiosa de manera general; si no fuera por que algunas autoras y autores latinoamericanos ligan fe con autoproducción de humanidad, el comentario sería insostenible dentro del cristianismo latinoamericano.

12 *Op. cit.*, p. 29. Paréntesis míos.

- Por último, que un autor redacte, en un libro sobre las teologías latinoamericanas de la liberación, que *la religión* postula una concepción suprahistórica de la trascendencia permite postular que se acerca de una forma enteramente intuitiva a lo que desea estudiar¹³.

6) *Pasión, mística y revolución*. A partir de una cita del peruano José Carlos Mariátegui, Lôwy distingue entre una versión “semipositiva” –quizás el original decía semipositivista– del materialismo histórico y una romántica marxista. En esta última ubica a Mariátegui. La postura marxista-romántica sugiere que la religión y el marxismo comparten su deseo de seducir y encantar el mundo. Ambos lo intentan desde una espiritualidad y una ética semejantes, mas no idénticas. Pasión por lo humano y su salvación-liberación y la mística necesaria para producir esa liberación vinculan a la religión y el marxismo y las hacen, cada una a su modo, revolucionarias. No es parte de este proyecto marxista abolir o superar la religión, sino comprender su fuerza espiritual, ética y mística como parte del espíritu y carne de los procesos revolucionarios latinoamericanos.

Como cierre de esta sección de su exposición, Lôwy establece los autores que proveen pautas analíticas o criterios de ingreso adecuados para comprender los cristianismos liberacionistas latinoamericanos y sus teologías.

Marx y Engels pensaban que el papel subversivo de la religión era algo que pertenecía al pasado, que ya no tenía significado alguno en la época de la moderna lucha de clases (...) Para comprender la [sic] que ha venido ocurriendo en Latinoamérica

¹³ Precisaré el comentario cuando me refiera a la noción de trascendentalidad de un autor ligado a las teologías latinoamericanas de la liberación.

durante los últimos treinta años (...) alrededor de la cuestión de la *teología de la liberación* necesitamos integrar en nuestro análisis las percepciones de Bloch y Goldmann sobre el potencial utópico de la tradición judeocristiana.¹⁴

El marco teórico de Lôwy presenta dos afirmaciones básicas: 1) la tradición judeocristiana contiene, en algunas de sus tendencias –T. Müntzer–, un potencial o excedente utópico el cual permite establecer criterios de diálogo con algunas tradiciones marxistas. 2) Tanto el marxismo como la tradición judeocristiana condensan y expresan deseos de liberación y goce que no se fundamentan en certezas, sino en fe y esperanza que se producen en luchas diferenciadas. Los cristianismos liberacionistas y sus teologías serían, para este autor, formas actualizadas de cristianismo utópico y esperanzado.

Una cuestión más. Lôwy combina en su exposición nociones que le restan claridad a su argumentación. Habla de religión, tradición judeocristiana y no se detiene a explicar en qué consiste la diferencia entre ambas nociones. La distinción es importante, ya que un autor que forma parte de las teologías de la liberación (Juan Luis Segundo) distingue en sus obras entre fe religiosa, fe antropológica, religiosidad y religión; a cada concepto le asigna un valor distinto y estima que para la realidad latinoamericana podría existir un conflicto entre religiosidad, fe religiosa y fe antropológica; concluye inclusive que es necesario realizar una crítica radical a la religiosidad católica latinoamericana.

Después de establecer las referencias centrales de su marco teórico, Lôwy introduce una sección titulada “La ética católica y el

14 Ibídem, p. 30. Subrayado en el original.

Espíritu del capitalismo: el capítulo no escrito en la sociología de la religión de Max Weber”¹⁵. Aunque al final de la sección declara que sus impresiones son improbables y que es mejor no tomarlas seriamente, se puede mencionar lo central de su presentación. Según el autor, a partir de algunas experiencias católicas europeas, francesas específicamente, es posible postular la existencia de una afinidad negativa entre capitalismo y catolicismo. La noción afinidad negativa es traducida, y matizada, posteriormente por rechazo ético del capitalismo y vinculada con los cristianismos liberacionistas latinoamericanos. Lo que Lôwy susurra, para luego desdecirse¹⁶, es que existe una continuidad entre el rechazo ético del capitalismo del catolicismo francés y la “Iglesia de los Pobres” latinoamericana.

A la lectura blochiana y goldmanniana de “la teología de la liberación”, ahora se añade una insinuación: quizás los cristianismos latinoamericanos, particularmente algunas de sus expresiones brasileñas, deban entenderse como una contextualización de un *ethos* católico anticapitalista. Se trata de dos abordajes que en la presentación de Lôwy son distintos. En el primer caso, el abordaje privilegia unos criterios generales a partir de los cuales se pueden comprender prácticas e instituciones religiosas. En el segundo caso, se trataría de un esfuerzo por vincular prácticas religiosas y procesos sociales particulares y sugerir claves analíticas para su autocomprensión. En ambos casos, el planteamiento de Lôwy es insuficiente. La pregunta por las relaciones entre religión y política en América Latina puede y debe plantearse al interior de los cristianismos liberacionistas. De lo contrario se limita desde el inicio, como en este caso, el posible aporte de estas teologías al desarrollo de comentarios de autores europeos.

15 *Ibidem*, pp. 31-46.

16 De lo contrario sería inútil escribir su libro.

2. La teología de la liberación y el cristianismo liberacionista

La distinción conceptual entre teología de la liberación y cristianismo liberacionista obedece a una afirmación inicial de Lôwy: “Para empezar, la teología de la liberación es un cuerpo de escritos producido desde 1970 por personajes latinoamericanos”¹⁷.

Contrario a lo que piensa Lôwy, la teología de la liberación no existe como tendencia unitaria. Existieron siempre tendencias y subtendencias, en algunas ocasiones encontradas entre sí, que asumieron circunstancial o permanentemente criterios epistémicos y políticos relativamente comunes, que fueron agrupados bajo el nombre *teología latinoamericana de la liberación*. El nombre, más periodístico que analítico, ocultó de entrada la complejidad y diversidad del movimiento, su gestación y sus facetas. Existieron siempre teologías latinoamericanas de la liberación, más o menos conocidas y divulgadas, con diferencias epistemológicas (ámbito del método) y teológicas (forma de posicionar los “temas clásicos” de la tradición teológica). Así, en el nombre *teologías latinoamericanas de la liberación* el plural no designa una gran cantidad de “personajes latinoamericanos”, sino una matriz (luchas populares, el principio liberación y sus comprensiones) con distintos despliegues sociohistóricos (lucha armada, defensa de derechos humanos, pastoral de la tierra). Lôwy debería saber esto si, por ejemplo, hubiera leído las críticas de Juan Luis Segundo a Hugo Assmann en *Liberación de la teología*¹⁸.

Si las teologías latinoamericanas de la liberación fueron o son un grupo de escritos, entonces no deberían denominarse teologías

17 *Ibíd.*, p. 47.

18 Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1974.

de la liberación. Lôwy, que tiende a rectificarse rápidamente, advierte lo débil de su planteamiento y vincula posteriormente –porque se lo sugiere L. Boff– teologías latinoamericanas de la liberación con luchas y movimientos sociales. Pero su observación es insuficiente. Un cuerpo de escritos, como insistía Hugo Assmann en *Teología desde la praxis de la liberación*¹⁹, no puede producir procesos de liberación a no ser que ellos mismos sean parte de uno o varios procesos de liberación, es decir, como formas de discutir y ponderar popularmente esos procesos.

Incluso si se concede que “cuerpo de textos” es una forma de describir las teologías latinoamericanas de la liberación, Lôwy se equivoca cuando data el inicio de esta tendencia en 1970. En 1969 Rubem Alves, autor que Lôwy cita como parte de este movimiento, publicó en inglés *A Theology of Human Hope*²⁰; en este texto se plantea, en sus páginas iniciales, que el fundamento de una teología latinoamericana deben ser los procesos de liberación del subcontinente²¹. El señalamiento no es circunstancial. El desconocimiento o intuiciones mal fundadas de Lôwy sobre las teologías latinoamericanas de la liberación afecta todo su trabajo y lo vuelve, como en este caso, una fuente de lugares comunes y desinformación.

Teología de la liberación no es un “cuerpo de textos” que inicia en América Latina. Entre 1969 y 1970, James H. Cone publicó *Black Theology and Black Power*²² y *A Black Theology of*

19 Salamanca: Sígueme, 1974.

20 Washington: Corpus Books, 1969. La traducción al español es Rubem Alves. *Cristianismo: ¿Opio o liberación?* Traducido del inglés por Ángel García Fluxá. Salamanca: Sígueme, 1972.

21 Menciono esto, porque Lôwy considera que es una característica elemental de las teologías latinoamericanas de la liberación.

22 New York: Harper and Row, 1969.

*Liberation*²³, los dos anteriores a *Teología de la liberación*, de Gustavo Gutiérrez, texto que Lôwy menciona como el nacimiento de “la teología de la liberación”²⁴, y además son utilizados, específicamente el segundo, como referentes epistemológicos por Juan Luis Segundo en una obra significativa, que ya he mencionado, como *Liberación de la teología*. Aunque establecer una cronología de las teologías latinoamericanas de la liberación a partir de la aparición de libros es inadecuado, Lôwy ni siquiera alcanza a realizarlo con precisión.

Un último comentario. Los “personajes latinoamericanos” que menciona el autor de *Guerra de Dioses* son, sin paradoja, todos varones. Solo como mención, al menos a partir de 1985 las teologías latinoamericanas de la liberación no son el cuerpo de escritos de un grupo de varones —españoles y latinoamericanos— profesionales de la Teología²⁵. Lôwy no ignora del todo esto, pero cuando se decide a comentarlo lo hace inadecuadamente como mostraré más adelante.

Aunque comprende mal las teologías latinoamericanas de la liberación Lôwy sugiere, sin que esto pueda entenderse como una novedad porque algo semejante había planteado Samuel Silva Gotay en *El pensamiento cristiano y revolucionario en América*

23 New York: J. B. Lippincott Co., 1970.

24 La declaración completa dice: “Pero la teología de la liberación nació propiamente en 1974, con la publicación de *Théologie de la libération – Perspectives*, de Gustavo Gutiérrez, jesuita peruano y ex alumno de las universidades católicas de Lovaina y Lyon” (*op. cit.*, p. 63). La cita es una antología de errores: *Teología de la liberación. Perspectivas* se publicó por primera vez en 1971 en Lima, Perú, por la Editorial del Centro de Estudios y Publicaciones (CEP); el autor es Gustavo Gutiérrez Merino, quien estudió primeramente en la Universidad San Marcos de su país y actualmente pertenece a la Orden de los Predicadores; fue ordenado al sacerdocio en 1959, y no fue jesuita; la versión del libro a la que hace referencia Lôwy es una traducción.

25 Menciono 1985, porque es el año del “Primer Encuentro Latinoamericano de Teología desde la perspectiva de la mujer”. Ver el documento final en *Pasos* 28 (1986).

*Latina y el Caribe*²⁶, llamar *cristianismo liberacionista* a los movimientos desde donde surgen las teologías latinoamericanas de la liberación:

Propongo llamarlo *cristianismo liberacionista*, ya que este concepto es más amplio que “teología” o que “Iglesia”, e incluye tanto la cultura religiosa como la red social, la fe y la praxis. Decir que es un movimiento social no significa necesariamente que sea un cuerpo “integrado” y “bien coordinado”, sino sólo que tiene, como todo otro movimiento semejante (el feminismo, la ecología, etc.), una cierta capacidad de movilizar a las personas alrededor de metas comunes.²⁷

La última parte del texto es inadecuada. En un movimiento social las personas se movilizan desde ellas mismas y con otras hacia la cancelación particular o estructural de los mecanismos y lógicas de discriminación y dominación. El fundamento epistémico y pasional de movimientos sociales es la conciencia del empobrecimiento personal y social que se padece y el deseo, valor e inteligencia de transformarlo. No es una cúpula o los cuadros intelectuales los que establecen las metas y guían al resto de las personas.

Con independencia de esa afirmación, el resto del texto es adecuado. En los orígenes de las teologías latinoamericanas de la liberación están deseos y prácticas –diferenciadas– de cristianos que, desde su fe religiosa, deciden participar en proyectos que estiman liberadores, revolucionarios. Como descripción inicial y general, el comentario de Lôwy cumple el objetivo de distinguir y precisar.

26 Salamanca: Sígueme, 1981.

27 *Op. cit.*, p. 48.

Pero posteriormente, cuando quiere explicar la forma en la que “funciona” este cristianismo, escribe que “los pobres (...) toman conciencia de su condición y se organizan para luchar como cristianos pertenecientes a una Iglesia e inspirados por una fe”²⁸. Antes ha dicho que son los obispos, los jesuitas y los curas los que encabezan la “Iglesia de los Pobres” y son ellos los que animan el proceso de los cristianos revolucionarios. Precisamente un imaginario como el que Lôwy describe y suscribe es el que debilitó, y debilita todavía, significativamente el emprendimiento social de estos creyentes religiosos.

Ahora, esta no fue la única comprensión de la “eclesiología de la liberación”. Los cristianos empobrecidos, que en Lôwy parecen ser únicamente los socioeconómicamente empobrecidos, evangelizaron e interpelaron con su testimonio a las jerarquías y profesionales de la religión. Algunos, una minoría dentro del catolicismo y el protestantismo, entendieron esa interpelación como un *signo de los tiempos* y comprendieron que, si querían pertenecer al *Pueblo de Dios*, debían convertirse a los empobrecidos –presencia negada de Dios en la sociohistoria– y acompañarlos y crecer con sus luchas. En esta eclesiología no son las autoridades las que propician las movilizaciones de creyentes cristianos. Los empobrecidos no pertenecen a “una Iglesia”, sino que ellos son Iglesia, comunidad de creyentes en peregrinación. No se adhieren a una fe: la producen, la comunican, la testimonian. En el período por el que Lôwy se interesa, a esta distinción se la denominó *ortopraxis*. En el origen de esta movilización se encuentra una experiencia de Dios: en su ausencia/presencia, desde el escándalo de la cruz y el resplandor de la resurrección. Se estimó que en

28 *Ibíd.*, p. 49.

la negatividad del empobrecimiento, no siempre ampliamente entendido, y en sus críticas particulares había uno o varios signos de la presencia negada del Dios de Jesús de Nazaret. En el origen de estas movilizaciones existe una experiencia de espiritualidad: hacerse prójimo, aun en ausencia de Dios.

Lôwy tiene alguna razón cuando afirma que “Ahora bien, para evitar malentendidos y el reduccionismo (el sociológico u otro), recordemos primero que la teología de la liberación [sic] no es un discurso social o político sino, sobre todo, una reflexión religiosa y espiritual”²⁹. Donde acierta es en la primera parte de su texto. Las teologías latinoamericanas de la liberación son portadoras de experiencias y racionalidades particulares que no pueden identificarse con alguna teoría sociológica o económica. Aunque parte de la identidad de estas teologías, al menos en una autora como Ivone Gebara, es la asunción de categorías analíticas de la teoría social, económica o política dentro de sus discusiones teológicas, en este caso no se trata de usos meramente instrumentales, sino estructurales, es decir, que forman parte de su epistemología teológica³⁰.

En la segunda parte de su texto, Lôwy es, nuevamente, impreciso. Social y político no son, como todos los conceptos, inequívocos. Inicialmente debe decirse que la escisión entre lo sociopolítico y lo espiritual y religioso no forma parte de la producción de la identidad de las teologías latinoamericanas de la liberación. Sí lo es, por otra parte, la afirmación de la autonomía relativa de las prácticas religiosas. Social y político en las teologías latinoamericanas de la

29 Ídem.

30 Más adelante, en la página 74, cuando habla de ciencias sociales y teología, Lôwy afirma que lo que predomina en las teologías latinoamericanas de la liberación es un uso “instrumental” de las ciencias sociales. No logra demostrar su afirmación.

liberación hace referencia a una cuestión básica: producción y reproducción material de comunidades humanas. Desde ese criterio estas teologías son prácticas sociales y políticas porque se interesan, o deberían hacerlo, por la producción, disfrute y defensa de la vida humana concreta. Además se preguntan por las condiciones de posibilidad de la existencia planetaria e intentan coproducir –finalizar– la creación con base en de orientaciones que producen a partir de su lucha en cuanto creyentes cristianos y cristianas.

El cristianismo, y no sólo las teologías latinoamericanas de la liberación, es una fe política. Anima, invita y exige responsabilidad de cada creyente, de la asamblea de los creyentes, hacia sí mismo, hacia su prójimo –que en realidad es toda la creación–, hacia el planeta y hacia Dios. Esta experiencia de fe política únicamente se vive y testimonia desde lugares sociales particulares. Una mujer indígena maya cristiana tiene que apropiarse o puede apropiarse de la tarea política de determinar y criticar los mecanismos de destrucción y empobrecimiento de la creación, de su pueblo y raíces, en la que Dios se le ha revelado y en la cual la invita a hacerse responsable. Igualmente puede procurar potenciar e irradiar con su testimonio personal y social las prácticas e instituciones que apoyan y sostienen sus luchas. De coproducir la creación se sigue una antropología que estima que lo político, que es distinto a la política partidaria y a la administración del Estado, es un carácter elemental del ser humano. Por último, y sin que esto agote el punto, la diferenciación entre lo económico social y lo político cultural no forma parte de las teologías latinoamericanas de la liberación, debido a su rechazo de la escisión burguesa entre escenarios públicos y privados. Lôwy sabe esto y lo reseña en su obra cuando discute el tema modernidad y religión en América Latina.

Siempre en referencia al concepto *cristianismo liberacionista* y su relación con las teologías latinoamericanas de la liberación, en *Guerra de Dioses* se incurre en un problema de posicionamiento. Dice Lôwy: “La teología de la liberación es el producto espiritual de este movimiento social, pero al legitimarlo, al proporcionarle una doctrina religiosa coherente, ha contribuido enormemente a que se extienda y se refuerce”³¹. Las teologías latinoamericanas de la liberación no legitiman ni proveen doctrinas al movimiento de creyentes religiosos cristianos. Estas teologías no son modelos para ser ejecutados. Son analíticas producidas en lugares sociales particulares. De esos lugares sociales las teologías latinoamericanas de la liberación realizan lecturas y establecen diálogos; no legitimaciones. Sin embargo, y aunque no lo advierta, Lôwy introduce una discusión propia de estas teologías: algunas teólogas feministas latinoamericanas reclaman, por ejemplo, que en sus primeros textos algunos teólogos decían sentirse interpelados por la pobreza, pero nunca lograron sentirse interpelados por los diferentes modos de empobrecimiento y de empobrecidas. Una teología enteramente dedicada a legitimar procesos o movimientos sociales dejaría de propiciar el crecimiento, el diálogo y la discusión que son necesarias para producir, en la lucha, crecimiento y esperanza humanos. Las teologías de la liberación no son una verdad que deba ser creída, sino expresiones inacabadas de varios procesos sociales. Estos procesos no son exteriores a estas teologías, al menos no deben serlo, sino que son su eje. Una teología de la legitimación no puede ni educarse ni educar. Es una teología inútil. No debe descartarse que los comentarios de Lôwy describan algunas tendencias dentro de teologías latinoamericanas de la liberación y, de ser así, explicarían su fracaso

31 Ídem.

—parcial o completo— actual. Pero sobre ese punto particular no puedo referirme ahora.

En el resto de la sección que he estado comentando, Lôwy incorpora elementos que desean ser analíticos y otros históricos para comprender las teologías latinoamericanas de la liberación. Como criterio analítico asume una cita de Max Weber:

El sentido de dignidad de las capas socialmente reprimidas, o de las capas cuyo estatus es evaluado negativamente (o al menos no positivamente), se fomenta con la mayor facilidad con la creencia de que se les ha confiado una “misión” especial; su valor está garantizado o constituido por un *imperativo ético*. Su valor se traslada así hacia algo que está más allá de ellas mismas, hacia una “tarea” que Dios les ha puesto delante. Una fuente del poder ideal de las profecías éticas entre las capas socialmente desfavorecidas radica en este hecho. No es necesario el resentimiento como punto de apoyo; el interés racional en las compensaciones materiales e ideales como tales ha bastado perfectamente.³²

Esta cita de Weber es pintoresca para explicar teologías latinoamericanas de la liberación. En primer lugar, lo que estas teologías persiguen no es recobrar el sentido de dignidad de “las capas socialmente reprimidas”; esta dignidad, expresada en lucha y celebración, se supone y es su origen; esta dignidad, que aquí traduzco como *lucha social anti-idolátrica*, no surge de la creencia de que algo o alguien exterior les ha conferido una misión. Ellos, los creyentes religiosos que interpelan y producen teologías de la liberación, con sus luchas, se han autotransferido poder y gestan

32 *Ibidem*, p. 50. La cita es Max Weber. “The social psychology of the World religions”. En: H. H. Gerth y C. W. Mills (comps.). *From Max Weber*. Londres: Routledge, 1967, pp. 276-277.

su proyecto mientras se dan autoestima e identidad; entienden que Dios se solidariza con sus luchas, pero no lo identifican con ellas. La liberación no es un imperativo ético, sino un esfuerzo político y social que no es inequívoco; este esfuerzo hace presente a Dios, no es él quien lo provoca³³. Esta intervención de Lôwy es equivocada, porque más adelante, cuando se refiera a lo que considera principios básicos de los escritos de “los teólogos de la liberación”, refuta implícitamente que pueda explicarse lo que él entiende por teología de la liberación desde su mención a Weber.

Los principios básicos que señala están presentados esquemáticamente y no tienen ningún desarrollo. Deja de lado, por ejemplo, los trabajos cristológicos, pneumatológicos y teológicos, además de aportaciones al método teológico ligadas a la teoría de la ideología y, sobre todo, los aportes de las discusiones de las teologías feministas, de pueblos originarios y afrodescendientes. Reduce el sentido de la lucha contra la idolatría al “Mercado” y la “Civilización Cristiana Occidental” y afirma, prolongando comentarios anteriores, que las comunidades “cristianas de base” son desarrollos de los “teólogos de la liberación”.

Los ídolos no son únicamente, como cree Lôwy, el Mercado y la “Civilización Cristiana Occidental”, sino también la dominación ligada a la discriminación racial y generacional; estos no son ejemplos, sino lugares sociales y, por lo tanto, epistémicos. Las comunidades eclesiales de base, donde todavía existan, no son creadas o desarrolladas por teólogos, sino que estos entran en procesos de diálogo y aprendizaje desde ellas y con ellas; si fueran

33 Franz Hinkelammert. *Crítica de la razón utópica*. San José: DEI, 2000, segunda edición, pp. 268ss. El tema, sin embargo, es una discusión. También *La Misa Nicaragüense* sugiere una experiencia de Dios semejante.

administradas por profesionales de la religión, no se distinguirían de una parroquia convencional.

Donde lleva razón Lôwy es en ligar opción por los pobres –sin ningún criterio asume la noción matizada de “opción preferencial por los pobres”–, no con un movimiento “liberador” de un no empobrecido hacia un empobrecido, sino con un proceso donde los empobrecidos procuran construir desde sí mismos y con otros las condiciones necesarias para su liberación. Sin embargo, como en todo el trabajo, las apreciaciones que pueden resultar fructíferas se encuentran limitadas por el conjunto de la argumentación. Se puede cerrar el comentario sintéticamente: nadie puede liberar a nadie. En esto Lôwy acierta, ya que acentúa el carácter social y popular de estas teologías.

Aunque aborda el campo temático de la relación entre religión y política en el cristianismo liberacionista y le asigna a esa discusión un valor importante en su texto, aquí obviaré referirme al asunto extensamente. El problema de la exposición sobre este tema es que Lôwy no estudia cómo se comprende, al interior del movimiento que desea estudiar, la relación entre religión y política. Su procedimiento consiste en una mezcla, a veces poco organizada, entre opiniones de autores europeos y “expertos” estadounidenses sobre el tema. Su presentación de los orígenes y desarrollo del cristianismo liberacionista³⁴, aunque breve e indicativa, provee una hipótesis sugestiva para comprender la génesis del cristianismo liberacionista como movimiento social en América Latina; en su hipótesis, el autor vincula las luchas sociales latinoamericanas con las Iglesias –lamentablemente siempre algunas católicas– y destaca que lo que produce,

34 *Op. cit.*, pp. 55-70.

particular y no únicamente, el cristianismo liberacionista es la irrupción de nuevas prácticas sociales en las estructuras eclesiales; la respuesta a esa irrupción perfiló con diversas variantes el cristianismo liberacionista. Posteriormente, se añaden comentarios sobre democracia, procesos insurreccionales y limitaciones operativas de las teologías de la liberación; todos los comentarios adolecen de brevedad y ausencia de determinación analítica; señalan, para reconocer valor en el texto de Lôwy, campos temáticos e indican, en ocasiones, criterios generales de lectura.

3. La modernidad y la crítica de la modernidad en la teología de la liberación

En este apartado, en el que Lôwy pretende responder cómo se relaciona la teología de la liberación [sic] –y los movimientos sociales de los que es parte (Lôwy escribe “inspira”)– con la modernidad, el autor afirma que “esta sección se refiere ante todo a la teología de la liberación católica, algunos de cuyos aspectos peculiares difieren de la protestante”³⁵.

La diferencia entre ambas teologías es plausible. Pero dentro de la exposición de *Guerra de Dioses* resulta burda. El texto es, salvo por menciones puntuales a teólogos protestantes y a la teóloga mexicana Elsa Tamez, una presentación de la teología latinoamericana de la liberación en algunas de sus expresiones católicas; en particular hace referencia a algunas obras tempranas de Gustavo Gutiérrez y a lo que el autor denomina “La Iglesia” brasileña.

La hipótesis, después de realizar esta distinción –inútil por las características de su texto–, es la siguiente:

35 Ibídem, p. 70.

La originalidad de la teología de la liberación es precisamente el resultado de una síntesis que supera (algunos dirían que dialécticamente) la clásica oposición entre tradición y modernidad. La teología de la liberación y el cristianismo liberacionista están en el punto más avanzado de la corriente modernista en el seno de la Iglesia católica y a la vez son herederos de la tradicional –o *intransigente*, para usar la terminología de Émile Poulat– desconfianza católica de la modernidad.³⁶

La primera cuestión que se debe abordar es el término *modernidad*. En el desarrollo inmediato de su hipótesis, Lôwy vincula la modernidad con “los valores modernos de la Revolución francesa: libertad, igualdad, fraternidad, democracia y separación de la Iglesia y el Estado”³⁷. Esta conclusión se fundamenta en la breve mención de una obra de Leonardo Boff y otra de Gustavo Gutiérrez. Según esta perspectiva, el hecho fundamental de la lectura teológica latinoamericana de “la” modernidad es la incorporación de valores de la Revolución Francesa.

Una revisión no exhaustiva de “Teología desde el reverso de la historia”, de Gutiérrez³⁸ –texto que cita Lôwy para apoyar su postura– muestra que las opiniones del sociólogo francés son insostenibles. Esto no implica, desde luego, que los trabajos de Gutiérrez sean siempre adecuados³⁹. Indica particularmente que Lôwy no ha realizado ni siquiera una lectura superficial de

36 *Ibíd.*, p. 71. Subrayados en el original.

37 *Ídem.*

38 Gustavo Gutiérrez. *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca: Sígueme, 1982, pp. 215-276.

39 En la edición número 14, revisada y aumentada, de *Teología de la liberación* (Salamanca: Sígueme, 1990, pp. 66-70), Gutiérrez incorpora, entre las páginas 66 y 70, tres notas –ordenadas alfabéticamente– que suponen una involución –no una autocrítica– dentro de su misma obra: Gutiérrez desea recuperar el lugar central de la Iglesia jerárquica como administradora de la teología y de la práctica de los creyentes. Lôwy debió conocer esta edición.

un texto que asume como referencia. Y esto desfigura su objeto de estudio.

3.1 La modernidad desde el reverso de la historia: Gustavo Gutiérrez

El hecho fundamental de la modernidad europea es, dentro del ensayo de Gutiérrez, la contradicción entre su oferta de una humanidad libre, autónoma y responsable y su talante depredador, racionalista e individualista. Los valores a los que hace referencia Lôwy se inscriben en esa tensión y se estiman irresueltos, como matrices o configuraciones culturales, desde América Latina.

Luego Gutiérrez afirma que desde la modernidad europea, a la que vincula persistentemente con la Ilustración, no es posible pensar y desplegar una teología desde el reverso de la historia. La modernidad europea, y sus valores inacabados, no constituyen un lugar positivo para pensar teologías latinoamericanas de la liberación. “La explotación ejercida por los países modernos, paladines de la libertad, constituye una traumática experiencia que no es posible olvidar cuando se habla de libertad y *democracia* en el continente”⁴⁰. Lo que Gutiérrez estima es que “los valores” europeos no pueden, por su raíz social de dominación, ser tomados como fundamentos del pensar teológico latinoamericano. No se trata de un problema conceptual, sino sociohistórico: pensar las condiciones de dependencia y colonialismo latinoamericano exige criterios de análisis que establezcan, en primer lugar, la diferencia y distancia de nuestra modernidad con la modernidad europea; en segundo lugar, los valores de la modernidad europea no pueden entenderse fuera de su contexto de producción mate-

40 Ibídem, p. 240. Subrayado mío.

rial y, entendidos desde ese contexto, no pueden ser, como cree Lôwy, asimilados sin más por las teologías latinoamericanas de la liberación.

La modernidad latinoamericana, determinada positivamente desde la teología de Gutiérrez, se fundamenta en una raíz social: la producción latinoamericana de humanidad a través de movimientos populares. Este proceso, por autónomo e intersubjetivo, produce y recrea sus propios valores. Entre esos valores no se menciona ni “la igualdad, ni la libertad, ni la fraternidad”, sino su religiosidad popular, que no se explica adecuadamente en “Teología desde el reverso de la historia”, pero que incluye, según la descripción de Gutiérrez, una opción por los pobres, una relectura desde los textos sagrados de las luchas populares y celebración comunitaria de la vida. Desde esos valores y, específicamente, desde los movimientos populares se acercan las teologías latinoamericanas de la liberación, según Gutiérrez, a su modernidad y a la modernidad europea.

El espíritu moderno, con frecuencia no creyente [sic], cuestiona la fe en el ámbito de la significación de lo religioso. La crítica hecha desde el racionalismo y la afirmación de las libertades modernas sitúan de preferencia el debate en el terreno de la religión y sus presupuestos filosóficos, así como en el del papel de la Iglesia en la sociedad moderna y burguesa. Los cuestionamientos del “no persona”, del no humano, se mueven por el contrario en el campo de lo económico, social y político (...) El hiatus aquí se da con claridad en el mundo real, donde las personas viven y mueren (...) sin esconder la conflictividad social con afirmaciones genéricas y de falso universalismo.⁴¹

41 *Ibíd.*, p. 275.

Tanto “los valores de la Revolución Francesa” como cualquier otro valor condensan y expresan, bajo una forma religiosa o cultural, conflictividades sociales, sociohistóricas, humanas. Esto quiere decir que toda axiología expresa y condensa, y bajo ciertas condiciones esconde o encubre, conflictividades sociales y políticas (relación modernidad europea-modernidad latinoamericana). Los contenidos, formas y lógicas de cualquier axiología no tienen una determinación específica ni principalmente moral.

Pensar teológicamente desde América Latina a partir de “la libertad, democracia, la igualdad, la fraternidad y la separación de la Iglesia del Estado” implicaría evadir las conflictividades sociohistóricas y asumir un marco abstracto que no permite producir conocimiento latinoamericano. La relación entre modernidad y teologías latinoamericanas de la liberación no se plantea desde el reposicionamiento de valores o criterios falsamente universales, sino desde la insuficiencia del carácter de la modernidad latinoamericana. Esto implica que no existen valores modernos sin más (abstractos, metafísicos) y que siempre poseen caracteres sociohistóricos. No existe una identidad entre el proceso latinoamericano de producción de humanidad y valores modernos, porque estos en realidad no existen fuera de su contexto material de producción.

El problema general desde el que plantea Gutiérrez, no siempre adecuadamente, la modernidad es la posibilidad y necesidad de la liberación humana desde América Latina. Este es un criterio de totalidad. Para este criterio no existe la escisión entre axiología y política, sino que ambas regiones de la totalidad expresan, en su nivel, las conflictividades inherentes a la tesitura básica y secundaria de las relaciones sociales mediante las cuales los seres humanos materializan su actividad (totalidad diferenciada).

Lo que propone Gutiérrez es pensar la modernidad europea y latinoamericana como totalidad. Pensar la totalidad es un criterio analítico más amplio y enriquecedor que la incorporación de valores que sugiere Lôwy. En su despliegue el criterio de análisis y la crítica que se realiza en “Teología desde el reverso de la historia” puede plantearse así:

- a) La crítica de Gutiérrez a los valores abstractos y falsamente universales no se limita a denunciar, aunque no lleva sus planteamientos a sus últimas consecuencias, su contenido de clase, sino que se inscribe dentro de un análisis más amplio acerca de la espiritualidad del imaginario social de la modernidad europea que sanciona, mayoritariamente, como naturalmente humana la acumulación de capital y bloquea la explicitación de su fundamento y alcance destructivo; en este sentido, la crítica Gutiérrez no es sólo de clase, sino que remite a una antropología –no solo por las referencias “al debate” Las Casas-Sepúlveda y una teoría de la producción latinoamericana de humanidad que denuncia todo proceso sociohistórico que no exprese la autorrealización particular y genérica del ser humano por su trabajo. El centro de su crítica no son, por consiguiente, los “valores modernos”, sino su inscripción en un imaginario y una práctica burguesas que los desplaza y pervierte.
- b) Establecido lo anterior, no resulta imputable a Gutiérrez haber confundido una cuestión efectiva (el carácter sociohistórico burgués de los valores a los que se refiere Lôwy) con una cuestión de principio. Lo que apunta el teólogo peruano es que desde el imaginario burgués los valores o

leyes que se desean universales construyen su universalismo mediante la adscripción de cada persona a una generalidad (la Humanidad) que flota por encima de las tramas sociales (negándolas o desplazándolas) en las que los seres humanos “viven y mueren”. Es decir, los seres humanos se producen a sí mismos, aún en condiciones que no han elegido y de las que no tienen pleno dominio inicial, y crean con otros su existencia social. Desde la posibilidad, necesidad y bloqueos sociohistóricos de la producción latinoamericana de humanidad, diversa, particular y concreta, ingresa Gutiérrez a la discusión sobre la modernidad europea para ir más allá de ella, recuperando los aspectos que puedan, en la lucha, considerarse fructíferos.

Siempre en relación con el tema de la modernidad, el enfoque de Lôwy es analíticamente impreciso desde el inicio. No existe, ni existió, a no ser como imagen ideológica falseada, una única modernidad desde la que se hayan desplegado tramas sociales y culturales particulares. Sin asumir por completo todos sus procedimientos epistémicos y distinciones categoriales, puede afirmarse con Enrique Dussel que ese largo proceso que se suele denominar modernidad, que en *Guerra de Dioses* parece monolítico y estanco, excluye e incluye tramas y decantaciones que no pueden ser comprendidas sino desde la distinción de diferentes modernidades. Su propuesta, semejante a la de Gutiérrez, es que América Latina está en la modernidad europea como su origen negado y posteriormente, sobre todo desde las luchas de independencia, como negación de la negación: la modernidad desde “el giro” descolonizador y emancipatorio⁴². Resulta inverosímil que dentro de esta matriz analítica se admita, como parte de una

42 Enrique Dussel. *Política de la liberación*. Madrid: Trotta, 2007.

postura contrafáctica, asumir o incorporar acríticamente los supuestos valores de la Revolución Francesa.

3.2 Modernidad latinoamericana y crítica del autoritarismo eclesial: Leonardo Boff

He clarificado que las teologías latinoamericanas de la liberación no son una adaptación de supuestos valores de la modernidad europea. Modernidad, como se ha visto, es un concepto esquemático o simple para designar sensibilidades y procesos complejos –inflexivos–. En América Latina se padece, resiste y produce, en primer lugar, la noción de modernidad europea-española (sujeción ligada a la superioridad ontológica) y, en segundo lugar, las modernizaciones, que en nuestro caso inician con la Conquista. Conquista y colonización, he dicho anteriormente, son la negación de la modernidad. Desde esa negación y de su crítica, se intenta producir la modernidad latinoamericana: producción latinoamericana de humanidad. Porque la modernidad europea no produjo, no podía producir, humanidad universal concreta.

Iglesia: carisma y poder, de Leonardo Boff⁴³, no es únicamente una crítica del autoritarismo y las limitaciones de la libertad dentro de la Iglesia Católica a partir de “una opción modernista”⁴⁴ como sostiene Lôwy. La cuestión de la opción modernista es todavía más inverosímil. El ensayo de Boff pretende responder, desde la tensión entre cautiverio y liberación, a la producción latinoamericana de un modelo de Iglesia. Este modelo, su necesidad y posibilidad formaba parte de los procesos –equivocos, complejos– de liberación efectivos o potenciales que creía observar el teólogo

43 *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Traducido del portugués por Jesús García-Abril. Santander: Sal Terrae, 1982.

44 Lôwy, *op.cit.*, p. 72.

brasileño al momento de escribir su libro. Las nuevas comunidades eclesiales eran las que transformaban y podían transformar radicalmente la Iglesia jerárquica a partir de su *koinonia*, es decir, sus prácticas políticas⁴⁵ y su recepción de la presencia de Dios en el mundo.

Se seguía del planteamiento de Boff, y también del de Gutiérrez, una concepción popular de política y modernidad. El concepto *popular* o *pueblo* aparece asociado, en *Iglesia: carisma y poder*, con movimientos sociales, con comunidades eclesiales y con el cautiverio y la liberación⁴⁶. Sin embargo, no hay una discusión específica sobre el alcance analítico de la categoría pueblo o popular. Sostengo que desde teologías latinoamericanas de la liberación se puede desplegar, en sentido fuerte porque está presente, una analítica popular. Esta analítica incluiría, sin terminarla, una decantación movimentista, horizontal y liberadora:

Las movilizaciones requeridas por las izquierdas [el pensamiento latinoamericano debe desearse y testimoniar un actitud de izquierda, si se le mira como pensamiento y práctica latinoamericana] para construir sociedades alternativas deberán ser las propias del protagonismo de una mayoría social (local, nacional, continental) que no adquiere la forma de “masa” sino de presencia plural o diversificada y organizada desde sus propios intereses en tanto ellos coinciden con lo que asumen los diversos grupos como liberación social y humana (local, nacional, continental, universal). Los imaginarios ideológicos surgirán desde las tramas sociales básicas, de “abajo hacia arriba”, como poder local, y en articulación horizontal, si diversos grupos sociales asumen que su liberación particular (social y humana) en tanto

45 Boff, *op.cit.*, p. 55, donde distingue desacertadamente dos nociones de política.

46 *Ibidem*, pp. 23, 24, 25, 27...

mujeres, campesinos, obreros, jóvenes, negros, indígenas, ciudadanos, etc., es antisistémica, esto es si estos grupos movilizados se dan una teoría en la que su sujeción se explique como estructuralmente producida de modo que su liberación/identidad (autonomía) exija inevitablemente una lucha revolucionaria. En este sentido, y a diferencia de las luchas del siglo XX, los procesos revolucionarios serán populares, donde “pueblo” remite tanto a una categoría sociopolítica de análisis como a una movilización plural, por diferenciada, desde raíces sociales, y permanentes (lo que no implica continuidad lineal) de los sectores e individuos que se reconocen discriminados y tratados como objetos y anhelan organizadamente darse control sobre sus existencias. El referente de valor que alimenta estas luchas particulares y específicas es el de liberación. “Liberación” remite a autonomía e irradiación de autoestima social. Como nadie puede liberar a “otro”, el referente conceptual y utópico de estos procesos de liberación es el de la *autoproducción de sujetos*. Una sociedad cuyas instituciones facilitan y potencian la autoproducción de sujetos puede ser considerada republicana, democrática, socialista y comunitaria, plural (particularizada o diferenciada), solidaria y con voluntad de producción de humanidad (utopía de género humano).⁴⁷

La teología de Gutiérrez y Boff anima, sin ser enteramente consecuente, la creación diferenciada y plural de “identidades” gestadas desde diferentes lugares sociales. En su despliegue una teología latinoamericana de la liberación expresaría críticamente cómo han asumido las juventudes, los homosexuales y los adultos mayores, por ejemplo, su propia liberación y cómo ofrecen ese testimonio ligado a sus particulares experiencias humanas. La trabajadora o el trabajador intelectual participa

47 Helio Gallardo. “Revolución y cultura política en América Latina”. En: *Pasos* 125 (2006), 14. Subrayados en el original.

de este diálogo amplio, al proponer y asumir preguntas, no al ordenar o “sancionar”, puesto que se sabe dentro de un proyecto popular donde el reconocimiento, expresado en diálogo respetuoso y crítico, adquiere un carácter fundamental. Esta propuesta asume la existencia de la diversidad y pluralidad de las subjetividades y experiencias latinoamericanas, pero, contrario al multiculturalismo⁴⁸, determina todas las culturas como igualmente humanas y adopta una postura de diálogo crítico desde el referente de liberación.

El referente liberación no puede comprenderse aislado de sus determinaciones geopolíticas y neoeconómicas, es decir, debe comprenderse al interior del despliegue del capitalismo global y su presencia, y no su dominio, neocolonial en América Latina. Visto desde esta propuesta, las teologías latinoamericanas de la liberación constituyen una crítica a la lógica del capitalismo global, tema que apunta acertadamente Lôwy, la cual ha implicado la mercantilización extrema de los productos culturales, a la vez que la profundización de la división entre trabajo manual e intelectual. La conversión de la cultura en mercancía reproductible y desacralizada, así como la fragmentación de las prácticas, conduce, lejos de lo que sostienen algunas interpretaciones en circulación

48 Lleva razón Slavoj Žižek cuando dice que la forma ideológica ideal del capitalismo global es el multiculturalismo, ya que, desde una especie de posición global vacía, trata a cada cultura local como el colonizador trata a los pueblos colonizados: como a un “natural o nativo” cuyas prácticas deben ser cuidadosamente estudiadas y “respetadas”. El multiculturalismo supone una distancia o autorreferencialidad eurocentrista o ladina, que respeta las culturas locales sin raíces particulares europeas o que no expresan las sensibilidades ladinas. En otras palabras, el multiculturalismo es una forma autorreferencial de racismo, renegada, invertida, un “racismo atenuado y precavido”: “respetar” la identidad del Otro, concibiéndolo como una comunidad auténtica cerrada en sí misma, respecto de la cual el pensador o pensadora multiculturalista conserva una distancia posibilitada por su posición universal privilegiada. Ver Slavoj Žižek. *El espinoso sujeto*. Traducido del inglés por Jorge Piatigorski. Buenos Aires: Paidós, 2005, pp. 234ss. Para el concepto de *ladino*, ver Helio Gallardo. *Fenomenología del mestizo*. San José: DEI, 1993.

ligadas al énfasis en el alivianamiento y la democratización o a la creencia en un desplazamiento del campo de la producción al de los consumos, en la propuesta de García Canclini, a un dominio directo de la economía sobre la cultura, así como a una creciente instrumentalización de los saberes. Esta propuesta pretende aportar un punto desde cuyo horizonte se pueden hallar los nexos entre economía y cultura, entre globalización capitalista y fragmentación cultural y política como escenarios producidos en un proceso sociohistórico no lineal ni progresivo, que ha desembocado bajo el momento actual del capitalismo en la conexión entre desigualdad creciente entre el orden económico y social y apatía cultural, entre aumento de desigualdades y estallido de diferencias.

La opinión de Lôwy, por eurocéntrica y desinformada, no comprende que el propósito, no siempre adecuadamente determinado y desde luego no finalizado, de las teologías latinoamericanas de la liberación es producir humanidad latinoamericana y popularmente. Desde esa espiritualidad se relacionan con la modernidad europea. Esa espiritualidad es su forma de producir modernidad latinoamericana.

4. Limitaciones y tendencias: sobre luchas de mujeres y liberación de la sexualidad

Con respecto a la producción de identidades y la diferencia de procesos de liberación, Lôwy también hace algunos comentarios. En ellos apunta aspectos acertados e importantes para producir discusiones más amplias:

Hay un área sensible que tiene que ver con las libertades modernas en la que los teólogos de la liberación son por demás cautelosos,

y en la que los obispos y el clero de mentalidad abierta en otros asuntos son bastante conservadores: la ética sexual, el divorcio, los métodos anticonceptivos y el aborto –para abreviar: la libre disposición de su cuerpo por parte de las mujeres.⁴⁹

La frase “área sensible” le agrega una ambigüedad innecesaria a la discusión. Luego, que existan “libertades modernas” y que la relación latinoamericana con ellas consista en aplicarlas o no, es un punto al que ya hice mención.

Que se impida o bloquee la “libre disposición de su cuerpo por parte de las mujeres” no es una desviación o carencia únicamente de “los” teólogos de la liberación. La modernidad europea ha sofocado y prolongado a través de la violencia patriarcal y masculina, en instituciones y en la cotidianidad, la discriminación y dominación de las mujeres. Luego, donde las mujeres alcanzan libertad y goce de su cuerpo no se debe a que se apliquen “libertades modernas”, sino a sus luchas y movilizaciones. Los movimientos de mujeres, feministas o no, son los que, de diversas formas, se apropian de su cotidianidad e intentan recharacterizar las lógicas institucionales para que dejen de reproducir violencia contra ellas y contra el planeta.

Dentro del mismo tema, debe precisarse que no son “los teólogos de la liberación” los que han sido incapaces y en ocasiones, efectivamente, clericales cuando se trató de establecer diálogos con los movimientos de liberación desde las mujeres. Han sido teólogos particulares, con mayor o menor importancia, los que han desplazado las luchas de mujeres como temas secundarios. Las críticas a esas posturas, patriarcales y clericales, forman parte también de las teologías latinoamericanas de la liberación.

49 *Op. cit.*, p. 73.

Inicialmente puede decirse que la historia del quehacer teológico latinoamericano tiene un punto de inflexión o discontinuidad básico: la asunción, por parte de algunas mujeres, de sus propias biografías y geografías (cuerpos) como lugares fundamentales para hacer teología. Se trata de darle una carne distinta a una tarea con aspecto y carne masculina, hacer del malestar y de la alegría particular y grupal de las mujeres la matriz cultural de una o varias teologías liberadoras en América Latina. Este proceso ha sido y es conflictivo; lo es no sólo en sus relaciones externas, sino también internas⁵⁰.

Para Lôwy la cuestión se reduce a un libro de entrevistas, publicado en 1986⁵¹, y a nombrar a algunas teólogas. En el momento en que aparece la edición original de *Guerra de Dioses*, en 1996,

50 Ver Virginia R. Azcuy. "Bosquejos sobre teologías escritas por mujeres en América Latina". En: *Cuadernos de Teología XXI* (2003), pp. 149-174. Y, para una visión más polémica de las relaciones internas entre las teologías escritas por mujeres, ver Marcela María Althaus Reid. "Sobre teologías feministas y teologías indecentes: panorama de cambios y desafíos". En: *Cuadernos de Teología XXII* (2003), pp. 123-133. Esta teóloga (materialista) argentina considera que reflexiones que tienen como sustento la teoría de género están animadas por lograr igualdad operativa en los espacios patriarcales; advierte sobre el supuesto carácter regresivo de estas teologías, principalmente en discusiones de formación de identidades sexuales. Igualmente, la ingenuidad de las agendas teológicas incapaces de advertir que "buscar" la presencia de mujeres en la Biblia no resuelve ni critica la matriz patriarcal de algunas tradiciones bíblicas; únicamente alivia las peticiones de puestos de poder en instituciones patriarcales por parte de algunas mujeres. Igualmente compleja y diferenciada es la presentación de los movimientos y las ideas feministas latinoamericanas en Francesca Gargallo. *Las ideas feministas latinoamericanas*. Bogotá: Desde Abajo, 2004. Una cuestión más: la lectura del texto de Gargallo muestra un amplio desconocimiento de las teologías feministas; cuando intenta hablar de Ivone Gebara, escribe Guevara y data el texto *Intuiciones ecofeministas* en 1992, cuando fue editado por primera vez en español en el año 2000 en Montevideo, y no en Quito como escribe Gargallo; esto, que puede ser un error de imprenta o editorial, apunta a una cuestión más importante: la ausencia de articulaciones y diálogos efectivos.

51 Elsa Tamez (compiladora). *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. San José: DEI, 1986. En el mismo período aparecen también, incluso de la misma autora, obras que Lôwy no menciona.

el desconocimiento de las teologías latinoamericanas feministas de la liberación resulta explicable únicamente por la incomprensión fundamental de Lôwy con respecto a la historia de las teologías latinoamericanas de la liberación. Debe destacarse que su apreciación sobre las limitaciones en cuanto al tratamiento crítico de temáticas ligadas a la corporalidad y sexualidad, realizadas las especificaciones anteriores, no pierden valor para trabajos posteriores. La discusión es importante en el contexto de las teologías latinoamericanas de la liberación, porque señala contextos y prácticas que fundamentan, diferenciadamente, formas particulares de discriminación y dominación. Para las teologías latinoamericanas es fundamental conocer y discutir estas raíces porque desencadenan, todavía hoy, una serie de prohibiciones, recurrencias y quiebres, que debilitan o bloquean, por ser parte de la espiritualidad de instituciones, la producción de vidas gratificantes. Que teólogos de la liberación se nieguen o estimen de poca importancia la liberación de la corporalidad-sexualidad indica una incomprensión que debe ser debatida y denunciada como portadora de una lógica que impide la producción latinoamericana de humanidad.

Por último, la apreciación de Lôwy contribuye, si se sabe desplegarla, en la discusión y construcción latinoamericana de una teología sexual y de la sexualidad⁵², del cuerpo y del deseo, todavía insuficientemente desarrollada en las teologías latinoamericanas

52 Distingo conceptualmente entre teología sexual y teología de la sexualidad. Una teología sexual es aquella capaz de integrar como parte constitutiva de su método la especificidad del humano como ser sexuado y las implicaciones directas que tiene esta condición en los procesos cognitivos; una teología sexual reconoce que en todas las prácticas humanas lo sexual es un factor que determina y potencia. Una teología de la sexualidad es un discurso que, desde la "neutralidad científica", discurre sobre la sexualidad haciendo abstracción de la propia sexualidad y de las determinaciones objetivas y subjetivas que implican las propias prácticas y deseos sexuales en todas las personas.

de la liberación⁵³. Por último, puede notarse que una teología sexual incorpora las luchas de mujeres y, también, las luchas por la diversidad sexual y erótica.

5. Crítica de la economía capitalista y modernidad latinoamericana en las teologías latinoamericanas de la liberación

Los comentarios de Lôwy, en la última sección de la segunda parte de *Guerra de Dioses*, se dividen en dos campos temáticos y un corolario. Los campos temáticos son crítica del capitalismo y crítica del individualismo; y el corolario, la relación entre teologías de la liberación y marxismo. Nuevamente las distinciones y énfasis de Lôwy son imprecisos:

La teología de la liberación [sic] heredó de la Iglesia la tradición de la hostilidad o “aversión” de los católicos al espíritu del capitalismo. Sin embargo, la ha modificado y modernizado considerablemente: a) radicalizándola de una manera mucho más general y sistemática; b) combinando la crítica moral con una crítica moderna (principalmente marxista) de la explotación; c) reemplazando la caridad por justicia social; d) negándose a idealizar el pasado patriarcal; e) proponiendo como alternativa una economía socializada.⁵⁴

Aquí haré comentarios breves, indicativos sobre la relación economía y teología y, con menos detalle, sobre la cuestión del

53 Las limitaciones han sido señaladas por Elina Vuola. *La ética sexual y los límites de la praxis*. Traducido al español por Janeth Solá de Guerrero. Madrid/Quito: IEPALA/Abya-Yala, 2000. Marcela María Althaus Reid. *Indecent Theology*. London: Routledge, 2000; *The Queer God*. London: Routledge, 2003. Existen traducciones al español de algunas de sus obras.

54 *Op. cit.*, p. 75.

marxismo al interior de las teologías latinoamericanas de la liberación.

5.1 Libertad humana, discernimiento de la ley y resurrección corporal: trascendentalidad al interior de la vida real

En *Las armas ideológicas de la muerte*, Franz Hinkelammert⁵⁵ realizó un análisis de la espiritualidad institucionalizada en la sociedad moderna. Hinkelammert se ocupa, en su texto, de mostrar el ocultamiento del ser humano y sus necesidades en la división social del trabajo basada en las relaciones mercantiles. El ocultamiento del ser humano y sus necesidades en las sociedades capitalistas es lo que pretende develar la crítica del fetichismo de la mercancía de Marx.

Aquí interesa señalar la raíz o criterio básico de esta crítica. El problema de las teologías modernas no era su inmanentismo o trascendentalismo, sino el olvido de la centralidad de la vida y su lucha contra lo que la destruye. Esta crítica no es, ni solamente moral ni moderna (marxista), como cree Lôwy, sino específicamente teológica. Lo que sugiere es que el análisis crítico de los sistemas de autoorganización humana debe partir de la tesis según la cual todo proyecto humano hace referencias transversales a posturas axiológicas (teológicas particularmente); en especial debe atenderse al horizonte utópico y antiutópico que anima y sostiene esos emprendimientos⁵⁶. Contra la idea cientificista de la pura racionalidad tecnocientífica como ordenadora u organizadora de las tramas socioculturales, se subraya la importancia de

55 San José: DEL, 1981, segunda edición revisada y ampliada.

56 Los siguientes apuntes son una relectura de algunos de los aportes de Hugo Assmann, recientemente fallecido.

una crítica de las prenociones o criterios de discernimiento que delimitan las racionalidades. El señalamiento subraya que estas racionalidades económicas y políticas contienen teologías implícitas y que son estas, no únicamente pero sí de forma básica, las que orientan los modos como producimos nuestras sociedades y países; con teologías implícitas se hace referencia a la forma como se trata, en estas prácticas, temas clásicos de la teología: creación, humanidad, pecado, salvación.

Pero no son esos asuntos por sí mismos los que deben interesar primeramente al teólogo o teóloga, sino la forma como procuran organizar y administrar las energías humanas. Con esto las teologías latinoamericanas de la liberación, y la línea de pensamiento que en los setenta inicia varias reflexiones sobre la relación entre teología y economía, produce una inflexión en la reflexión teológica latinoamericana. No basta únicamente, por ejemplo, con plantear una teología política o con subrayar el carácter político de la fe. También es necesario realizar análisis específicos sobre la teología de la economía o teología de la política. Nos toca a todos discernir la forma como se reproducen e interpenetran los campos semánticos y como el universo mítico religioso se interrelaciona complejamente con prácticas que se autodenominan no éticas y no religiosas. La pregunta es ¿cuáles son los contenidos trascendentales o últimos, la espiritualidad, que recorren la racionalidad presuntamente no axiológica de la economía y la política? Y ¿cómo afectan directa o indirectamente en la producción y reproducción de la vida?

El criterio de discernimiento de la espiritualidad de las instituciones modernas –latinoamericanas o europeas– es, en primera instancia, la concepción de la corporalidad viviente como condición

de posibilidad de todo sistema de organización, y este criterio puede encontrarse en el temprano pensamiento cristiano. Es una afirmación del ser humano corporal viviente y sus necesidades. Desde esta premisa política se organiza toda la crítica del espíritu de las instituciones y de las formas como estas se autoproducen. No es, como cree Lôwy, una recepción de la aversión católica al capitalismo.

Que la vida del ser humano sea el criterio del discernimiento del espíritu de las instituciones es una convocatoria política: debemos hacernos prójimos de todo el que se cruza en nuestro camino; también, procurar que todos sean tratados y puedan vivir como fines en sí mismos, y no como medios. En cuanto a lo primero, se trata de una oferta de humanidad: donarse gratuitamente al otro; con respecto a lo segundo, que ya he mencionado, es una convocatoria para hacer posible otra forma de ser humanidad: la movilización permanente para discernir, develar y superar el espíritu de la muerte que se reproduce en las instituciones de la modernidad.

Las claves teológicas de la crítica del fetichismo son tres: centralidad de la vida humana, libertad humana frente a la ley y el horizonte de la resurrección.

Las dos primeras claves están ejemplarmente plasmadas en “La parábola del Buen Samaritano”. La parábola devela y anuncia. Devela la “*paradoja de la ley*”: mientras que las leyes pueden ser enunciadas a partir de criterios centrados en la vida humana, pronto pueden devenir autorreferenciales y el ser humano se vuelve incapaz de discernirlas. Con esto aparece la paradoja (maldición para Pablo) de la ley, la incapacidad de ser libre y, con ello, la imposibilidad de reconocer en el acercamiento

misericordioso al otro la oportunidad de hacernos como Dios, esto es, de autoproducimos una *kenosis*. Si no hay *kenosis* se vuelve imposible la conformación de relaciones gratificantes en la pareja, en la familia y en los movimientos populares. *Kenosis* no es, por tanto, olvido de sí mismo y sacrificio, sino encuentro solidario y acompañamiento crítico.

En suma puede entenderse la *solidaridad kenótica* como un criterio epistémico y hermenéutico fundamental para el acceso a la comunión con Dios, porque la fe en Dios como amor, por muy religiosa que se pretenda, y quizá por ello, se vuelve “falsable” (en el sentido de Popper) cuando no se concreta en una apuesta plena por la sustentabilidad de la vida. Y la apuesta por la sustentabilidad de vida, aunque se predique humanista, pierde radicalidad y novedad y, por tanto, se vuelve también falsable cuando no se concreta en una opción radical por los empobrecidos.

Lo que anuncia esta parábola es la “*inteligencia del discernimiento*”. Las sociedades e instituciones centradas en el cumplimiento de la ley son incapaces de discernir. Por eso están dispuestas a matar por el cumplimiento de la ley, aunque la ley diga que no se debe matar. Quien discierne las leyes parte de un punto centrado en el ser humano: la ley está hecha para el ser humano, y no el ser humano para la ley. Está declaración antecede a cualquier otra en las tradiciones de la inteligencia del discernimiento. Afirma, a la vez, la libertad humana frente a toda institución o Dios. Quien discierne es libre. La inteligencia del discernimiento tiene como propósito político construir las posibilidades para que el ser humano pueda autoliberarse y, entonces, estar en condiciones de discernir.

En el mundo del capitalismo neoliberal, ya no se sabe qué son necesidades y, por tanto, hemos pasado a un mundo de simulación y de fetichismo. El productivismo del capitalismo neoliberal necesita siempre acrecentar sus ganancias y para hacerlo su propaganda hace necesarios todos los productos, es decir, ya no responden a una necesidad real (hambre), sino a la necesidad del mercado, al fetichismo de la mercancía y sobre todo a la gran simulación que la mediática nos trae: el “fin de la historia” y la repetición como forma de existencia. En este contexto algunas teologías latinoamericanas de la liberación repiensan la teología de la resurrección.

La resurrección es anticipación de lo no enteramente factible ahora (algo a lo que Lôwy le había dedicado un lugar especial en su marco teórico y que deja de lado cuando intenta explicar a los teólogos que comenta), en el sentido de que muestra parte de algo que todavía no está plenamente consumado. Es signo de un lugar efectivo y, para decirlo con Pablo, primicia. El cristianismo sostiene que la historia no se clausura, sino que está siempre abierta a la novedad. En el caso de la resurrección, esta novedad es introducida desde el lugar de la contrariedad y la memoria de los vencidos. Quien resucita ha sido primeramente crucificado y, probablemente, depositado en una fosa común con muchos otros vencidos. La resurrección recupera desde ese lugar de contrariedad a Jesús de Nazareth, y el kerigma primitivo hace de esa experiencia la raíz de todo su mundo simbólico. Por ello es adecuado afirmar que en el principio del movimiento de Jesús está la memoria de un vencido resucitado.

Pablo concentra todo su mensaje en esta concepción de la resurrección corporal. Primero de la resurrección de Jesús, y derivada de ella, la esperanza de la resurrección de toda la humanidad

en una tierra nueva. De esta resurrección se deriva su imagen de Dios, del hombre y de la muerte, todo gira alrededor de ella (...) La resurrección aquí no es del alma, en lugar de la cual aparece el Espíritu. La continuidad es exclusivamente del cuerpo, cuya transformación es la superación de la muerte.⁵⁷

La recuperación popular de la crítica del fetichismo de la mercancía, principal aporte de las teologías latinoamericanas de la liberación al marxismo latinoamericano, es una crítica de la inversión de la espiritualidad de un cierto cristianismo. El credo de la espiritualidad capitalista afirma la centralidad del flujo de capitales en las dinámicas sociales, restringe e impide el discernimiento de las leyes y declara la imposibilidad de toda novedad más allá de su propio horizonte de sentido. El Dios que surge de esta espiritualidad es un fetiche, puesto que no es compatible con la vida humana real, es decir, la vida del ser humano en relación con todos los demás organismos vivos y no vivos.

Los criterios de ingreso y análisis de la relación teología y economía en las teologías latinoamericanas de la liberación, son más amplios y complejos que los que sugiere Lôwy. Para él las teologías latinoamericanas no realizan una lectura teológica propia, sino que, sobre todo, incorporan las intuiciones católicas europeas y las actualizan parcialmente. Aquí he mostrado, aunque sea brevemente, que existe, en estas teologías, una reflexión rigurosa al interior de la tradición teológica –eurocéntrica– y la han invertido y lanzado en otra dirección.

Debe reconocerse, no obstante, que la mención de Lôwy sobre las alternativas de modelo económico y político social, todavía

57 Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, pp. 167-168.

excesivamente generales, al interior de las teologías latinoamericanas de la liberación indica un campo temático importante. Sus conclusiones se mantienen, sin embargo, al interior de un imaginario desde el que resulta difícil comprender –dialogar– con estas teologías. Una afirmación que no discute ampliamente, pero que podría significar un desplazamiento epistémico en las teologías latinoamericanas de la liberación, es aquella según la cual “puede decirse que hoy existe una tendencia general a desembarazar al cristianismo liberacionista del marxismo”⁵⁸. Este posible desplazamiento no supone, necesariamente, un repliegue o involución política.

6. Conclusión

El propósito de este trabajo incluía la discusión de una afirmación de Michael Lôwy sobre la relación entre religión y política en América Latina leída desde los cristianismos liberacionistas y las teologías latinoamericanas de la liberación. El autor indicaba que las teologías latinoamericanas de la liberación mantienen una relación de parcial contradicción con la modernidad. La contradicción se expresaría en la asimilación, por un lado, de unas libertades modernas ligadas a la Revolución Francesa y el rechazo o cautela, por otro lado, frente a otras libertades modernas.

Como introducción a la discusión de esta tesis me referí, brevemente, a la matriz analítica y comprensión fundamental que Lôwy posee sobre las teologías latinoamericanas de la liberación. En cuanto a estos dos últimos asuntos, *Guerra de Dioses* presenta diversas insuficiencias –acompañadas de buena voluntad–. Las

58 Michael Lôwy, *op. cit.*, p. 106.

categorías marxistas de análisis que asume Lôwy son arbitrarias; el procedimiento metodológico adecuado para una discusión como la que quería producir este autor, es mostrar y explicar las categorías analíticas de las teologías latinoamericanas de la liberación y, posteriormente, valorar su capacidad para explicar la relación entre religión y política. En cuanto a su comprensión de las teologías latinoamericanas de la liberación, las insuficiencias son todavía más serias: Lôwy confunde, periodísticamente, teología latinoamericana de la liberación –cree que es una y única– con “escritos teológicos” y desconoce y mal informa sobre la complejidad de la gestación y desarrollo de esta tendencia; su acercamiento es intuitivo y desinformado y, cuando sugiere claves de lectura que podrían ser adecuadas, las deforma o abandona casi inmediatamente; al comprender estas teologías como “cuerpo de escritos”, desplaza o desfigura sus raíces sociales y epistémicas y las agrupa con teologías estrictamente académicas o clericales. Su mérito consiste, en lo referente a estos dos asuntos, en reconocer la importancia de pensar críticamente las teologías latinoamericanas de la liberación como un posible factor de movilización y ruptura liberadora en América Latina.

Con respecto a sus opiniones sobre modernidad y teologías latinoamericanas de la liberación, el texto de Lôwy es igualmente impreciso y puede constituirse en fuente de desinformación. Este autor no comprende, aunque a veces matice sus opiniones más funestas, que las teologías que quería estudiar son una forma específica de decirse desde América Latina. Esto no quiere decir que no exista una relación con Europa, lo cual no sería posible de comprobar y además es fácilmente refutable, sino que intentan sentir y comprender qué es la modernidad desde América Latina. Y tratan de contestar pasional, práctica y analíticamente

desde América Latina, y específicamente desde sus empobrecidos, entendidos no siempre y no en todos(as) los(as) diferentes expositores(as), como expresión o indicación de relaciones de discriminación, sujeción y violencia; en sus luchas, estos empobrecidos producían y releían las raíces desde las que era posible realizar estas teologías. Esas raíces y sus desarrollos constituyen uno o varios lugares epistémicos que suponen una distancia y crítica con las nociones abstractas que utiliza Lôwy: modernidad, valores y libertades modernas.

Teologías latinoamericanas de la liberación no son una respuesta a Europa. Son el intento y la expresión del deseo de responder a América Latina y a la necesidad y posibilidad de producir humanidad latinoamericanamente. Esa humanidad no ha sido producida todavía, y eso puede suponer el fracaso o debilitamiento de estas teologías y los movimientos que las animan. La imposibilidad de dar luchas desde la libertad y goce sexual, la debilidad analítica y/o autocrítica para pensar y sentir un escenario distinto al de sus orígenes diversos, su poca capacidad movilizadora y la ambivalencia institucional que señala Lôwy en algunas partes de su trabajo, pueden explicar el aparente repliegue de las teologías latinoamericanas de la liberación.

No constituyen argumentos ni explicaciones las que intentan leer estas teologías desde la incompleta y precaria modernidad europea y sus supuestos valores. El proyecto de comprender y producir una modernidad latinoamericana posee limitaciones y bloqueos que deben ser comprendidos al interior de las tramas sociales latinoamericanas.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta*. Traducido del italiano por Antonio Piñero. Madrid: Trotta, 2006.
- Althaus-Reid, Marcela. *Indecent Theology*. London: Routledge, 2003.
- _____. “Sobre teologías feministas y teologías indecentes: panorama de cambios y desafíos”. En *Cuadernos de Teología XXII* (2003), pp. 123-133.
- _____. *The Queer God*. London: Routledge, 2000.
- Alves, Rubem. *Cristianismo: ¿Opio o liberación?* Traducido del inglés por Ángel García Fluixá. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Assmann, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- Azcuy, Virginia. “Bosquejos sobre teologías escritas por mujeres en América Latina”. En: *Cuadernos de Teología XXI* (2003), pp. 149-174.
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Traducido del inglés por Andrea Morales Vidal. México, D. F.: Siglo XXI, 1988.
- Boff, Leonardo. *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Traducido del portugués por Jesús García-Abril. Santander: Sal Terrae, 1982.
- Cone, James. *Black Theology and Black Power*. New York: Harper and Row, 1969.
- _____. *Black Theology of Liberation*. New York: J. B. Lippincott Co., 1970.
- Dussel, Enrique. *Política de la liberación*. Madrid: Trotta, 2007.
- Gallardo, Helio. *Fenomenología del mestizo*. San José: DEI, 1993.
- _____. “Revolución y cultura política en América Latina”. En: *Pasos* 125 (2006), pp. 11-20.
- Gargallo, Francesca. *Las ideas feministas latinoamericanas*. Bogotá: Desde Abajo, 2004.
- Gutiérrez, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- _____. *Teología de la liberación- Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1990, 14ava. edición, revisada y aumentada.

- Hinkelammert, Franz. *Crítica de la razón utópica*. San José: DEI, 2000, segunda edición.
- _____. *Las armas ideológicas de la muerte*. San José: DEI, 1981, segunda edición revisada y ampliada.
- Lôwy, Michael. *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*. Traducido del inglés por Josefina Anaya. México, D. F.: Siglo XXI, 1999.
- Marx, Karl. "Towards the critique of Hegel's *Philosophy of right*". En: Louis S. Feuer (comp.). *Marx and Engels. Basic Writings on Politics and Philosophy*. Londres: Fontana, 1969.
- Marx, Karl; Engels, Friederich. *La ideología alemana*. Traducido al español. La Habana: Pueblo y Educación, 1982.
- "Primer Encuentro Latinoamericano de Teología desde la perspectiva de la mujer". En: *Pasos* 28 (1986).
- Segundo, Juan Luis. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1974.
- Silva Gotay, Samuel. *El pensamiento cristiano y revolucionario en América Latina y el Caribe*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- Tamez, Elsa (compiladora). *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. San José: DEI, 1986.
- Vuola, Elina. *La ética sexual y los límites de la praxis*. Traducido al español por Janeth Solá de Guerrero. Madrid/Quito: IEPALA/Abya-Yala, 2000.
- Žižek, Slavoj. *El espinoso sujeto*. Traducido del inglés por Jorge Piatigorski. Buenos Aires: Paidós, 2005.