

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**“HUMANISMO Y LIBERACION: UNA APROXIMACION A
LOS PLANTEAMIENTOS ETICOS DE LA TEOLOGIA DE
LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA“**

T E S I S P R O F E S I O N A L
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A:
J O R G E L E O N S A L I N A S

DIRECTOR: DR. PEDRO ENRIQUE GARCIA RUIZ

México D. F. a Agosto de 2006.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Mi estancia en la Universidad Nacional Autónoma de México ha dejado una profunda huella, me hizo comprender la importancia de lo que representan sus egresados para sí y con la sociedad. Y para quienes nos educamos en sus aulas nos obliga a reflexionar sobre nuestra conducta y a evaluar la congruencia de nuestras acciones. Al mismo tiempo que impone un mayor nivel de responsabilidad, porque nos compromete a ser y dar cada día lo mejor.

Agradezco a los maestros que tuve la fortuna de estar en sus aulas, y a todos aquellos que tuvieron que ver con la elaboración de esta indagación. Sin su ayuda, no hubiera sido posible. De manera directa: al Dr. Pedro Enrique García Ruiz, que en momentos de incertidumbre y con comentarios precisos, accedió de buena gana a dirigir dicho trabajo; al Dr. Mario Magallón Anaya que mostró una actitud muy positiva hacia nuestro proyecto de investigación y con observaciones precisas y concisas enriqueció la labor investigadora; al Lic. Omar Jiménez Ramos que siempre ha mostrado una actitud comprometida, responsable, receptiva y de juicios bien intencionados, permitiendo que la investigación lograra los fines esperados; a los maestros Gregorio López López y Jorge Armando Reyes Escobar que amablemente aceptaron ser parte del jurado.

Quiero dar las gracias a los compañeros y amigos, que con su afán y entusiasmo por constituir y construir nuestra propia visión de la filosofía logro transformarnos en personas reflexivas, conscientes, críticas y comprometidas con la realidad social de nuestro país. Además, de que con sus observaciones y revisiones contribuyeron a la realización de este trabajo. A: José Manuel Arellano Lázaro, Adhemar Ortiz Castro, Mario Ruiz Sotelo, Jorge Flore Benítez y Carlos A. Zaragoza.

A MI MADRE Y HERMANOS (AS):

Alicia Salinas de Leon
Miguel Ángel
Alejandro Rómulo
Irene
David
Lorena
Manolo
Rubén Ulises
Lizeth
Norma Alicia

A QUIENES MOTIVARON NUESTRA LABOR:

Librada Moreno Castro
Estefany Elizabeth Soto Rocha

“...la liberación cristiana cobro actualidad desde el momento mismo en el que se tomo conciencia de la situación en la que se encontraban las mayorías en los países católicos de América Latina. Ante la opresión y miseria de esos grupos humanos se fueron descubriendo las dimensiones liberadoras de la fe cristiana que se hacen presentes en las liberaciones históricas de los hombres”. Camilo Maccise. Espiritualidad Bíblica en Puebla. 1984, pag. 33

NOTAS SOBRE LA ETICA EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

INTRODUCCION

CAPITULO I Antecedentes Éticos de la Teología de la Liberación

- 1.1 Condiciones económico-políticas de la Nueva España (siglos XV-XVI).
- 1.2 Bartolomé de las Casas: Una Postura Crítica.
- 1.3 El Reconocimiento de los “Naturales” Como Seres Pensantes.
 - a) Condiciones Sociales Hacia la Controversia de Valladolid.
 - b) La perspectiva Europea.
- 1.4 La Controversia de Valladolid.
 - a) Concepción Filosófica del Hombre, según Aristóteles.
 - b) La Defensa Teórica de Francisco De Vitoria de los “Naturales”.
- 1.5 La no Justificación de la Guerra: sus Condiciones.
 - a) La Comunicación.
 - b) La No-violencia.
 - c) La Buena Voluntad.
 - d) El Uso de la Razón.

CAPITULO II Condiciones Histórico-Sociales de América Latina.

- 2.1 Condiciones Político-Económicas de América Latina.
 - a) La época independiente.
- 2.2 Teología y Ciencia.
- 2.3 Marxismo y Teología de la Liberación.
- 2.4 El Desarrollismo.
 - a) De la Alianza para el Progreso al Desarrollismo.
- 2.5 La Teoría de la Dependencia.

CAPITULO III La Ética en la Teología de la Liberación.

- 3.1 Los Postulados de la Teología de la Liberación.
 - a) La Teología de la Liberación y la Teología del Primer Mundo.
 - b) Diferencias conceptuales entre la Teología del Primer Mundo y la Teología de la Liberación.
- 3.2 Liberación y Dignidad Humana en la Ética de la Teología de la Liberación.
 - a) El Éxodo como Experiencia de Liberación.
 - b) Liberación en la Ética de la Teología de la Liberación.
 - c) Dignidad Humana en la Ética de la Teología de la Liberación.
- 3.3 El Sentido Crítico de la Teología de la Liberación.
 - a) La Opción Preferencial por los Pobres.
 - b) La Teología de la Liberación, la Crítica y la Economía.
 - c) La Practica de la Justicia en América Latina.
 - d) La Justicia como Liberación y Realización.

Conclusiones.

Bibliografía.

INTRODUCCION

Partiendo de la idea histórica: donde unos pueblos piensan ser los favorecidos por la naturaleza. Los dioses o de circunstancias las cuales hacen que unos estén por encima de otras comunidades, estados o naciones del mundo. Así tenemos la concepción filosófica del hombre, según Aristóteles¹, los griegos de su época, donde se destacaban por las características propias de la universalidad que se encontraban contenidas en su sociedad: sus hombres libres, o en las que justificaban su inteligencia sobre otros.

Con ello iniciaremos el capítulo primero: con la idea aristotélica. Quien sostiene que hay unos hombres aptos y otros no, pues la naturaleza así lo ha dispuesto. Se dice que entre las comunidades, las ciudades, los reinos, los pueblos y las naciones hay diferencias entre unas y otras, ya que según la tradición griega, indica que unos pueblos mandan y otros no. En esta situación etnocéntrica, tenemos a hombres que contienen las características del modelo a seguir².

Así, fieles a la tradición griega, que estuvo presente desde la llegada de los españoles a tierras americanas, cuya concepción filosófica del hombre sirvió para someter, doblegar y vejar a los indígenas americanos, es decir, hacerlos mantener las características helénicas, a través de la violencia “, en aras de la modernización de los indígenas”, pues se decían ser los elegidos por Dios, el sumo pontífice y sus gobernantes católicos realizaron la evangelización para “sacar a los indígenas de sus errores”. De ahí que el conquistador vino con la racionalidad, y todo es en nombre y justificación de ella.

Esto lo podríamos considerar como antecedentes éticos de la teología de la liberación latinoamericana y nos servirá de fundamento teórico para analizar el comportamiento ético de teólogos, que en su momento, denunciaron las injusticias culturales. Las cuales eran consideradas inferiores por dicha visión. Al menos, eso determina la concepción filosófica del hombre.

¹ Cfr. Aristóteles. *Política*. Libro primero, Ed. Gredos.

² Cfr. Aristóteles. *Política*. Ed. Gredos. Madrid 2000

Destacándose sacerdotes y humanistas como Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria, Vasco de Quiroga, Miguel Hidalgo, José Ma. Morelos, Samuel Ruiz, Oscar Arnulfo Romero, Camilo Torres, Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Ernesto Cardenal, Ignacio Ellacuría, entre otros³.

El presente trabajo tiene como finalidad, la intención de acercarnos a un análisis de la postura ética de la labor realizada por teólogos y sacerdotes durante la Colonia⁴, solo así, se pueden comprender las ideas de estos hombres que, tanto en México como en América Latina, se comprometieron con las causas de los más necesitados, a partir de una realidad de despojo y violencia en el área.

De tal concepción filosófica del hombre se justificaran una serie de comportamientos inhumanos que no se pueden dejar de lado como latinoamericanos, y ni como seres humanos. Puesto que nos servirán de pretexto para nuestro análisis y crítica, esto desde una perspectiva latinoamericana y de la situación prevaleciente. La aludida concepción servirá de fundamento y justificación a la llegada de los españoles a Latinoamérica. Esta visión filosófica del hombre será retomada por Juan Gines de Sepúlveda⁵, para quien el uso de la fuerza era necesario, en caso, de que los indígenas (americanos) no obedecieran al conquistador.

Los venidos del mar calificaron al natural americano desde su cultura. La cual sostenía que son una especie de hombres, pero no plenamente, puesto que practicaban la antropofagia, hacían sacrificios humanos e idolatrías. De ahí que el ibérico violento y sometió al indígena.

Ante este panorama surgieron teólogos que denunciaron estas anomalías que realizaron los españoles en tierras descubiertas. Uno de estos hombres fue Bartolomé de las

³ Quiero señalar que estamos hablando del proceso de evangelización en América latina a través de su historia, de sacerdotes y teólogos comprometidos con las causas de los pobres y marginados del continente, y fuera de él.

⁴ Cabe señalar en este apartado nuestras limitaciones en cuanto a análisis histórico del desarrollo de la iglesia en México y América latina desde la época independiente hasta la década de 1940-1950 aproximadamente. Pero se pueden consultar; Enrique Dussel. *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. Ed. Potrerillos, México 1995. Y Darcy Ribeiro. *Las Américas y la civilización*. Ed. Extemporáneos colección latinoamericana, México 1977.

⁵ Cfr. Sepúlveda Juan Gines de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Ed. Fondo de cultura económica México, 1987.

Casas⁶ quien llego a un grado de concientización muy elevado. Se opone al uso de la violencia como vía de evangelización. Señalo que a los indígenas se les podía evangelizar por medio del diálogo y de manera pacífica, por tal motivo no era necesario el uso de la fuerza para cultivar la religión católica en Latinoamérica. Y el humanista español Juan Gines de Sepúlveda para quien era necesario, la violencia, pues si la situación lo ameritaba, pues no estaban hablando entre iguales.

Ante esta serie de argumentos contrapuestos se da una disputa, muy famosa, que se conoce como la controversia de Valladolid (1550-1551) entre Sepúlveda, que era el cronista y defensor de los intereses de la corona española, y Bartolomé declarado defensor de los indios.

Continuamos nuestro análisis con Francisco de Vitoria⁷, que desde la universidad de Salamanca analiza, discute y escribe acerca de los acontecimientos en la nueva España en relación a una serie de interrogantes que se hacían los conquistadores en relación a: ¿Qué clase de seres eran los que estaban en las tierras descubiertas por ellos?. ¿Cuáles eran sus derechos?. ¿De si era o no licito hacer la guerra a los indios?, etc. Con ello se analizará su propuesta humanística, así como los argumentos que pudieran justificar o no la guerra hacia los indios.

En el capítulo dos se menciona la crisis política y económica por la que atravesaba España, dando lugar a la independencia en México y el papel que jugo la iglesia en torno a ese movimiento... hasta la aparición de la teología de la liberación, no sin antes mencionar el análisis de algunas políticas económicas que han repercutido de manera considerable en las economías latinoamericanas producto de la política implementada por los Estados Unidos para mantener su presencia en el área.

Las cuales se han visto reflejadas en el atraso generalizado de las mismas, por parte de organismos internacionales, diseñadas principalmente por los Estados Unidos. Algunas de esas políticas son las siguientes; “la alianza para el progreso”, “la acción cívica”, “el desarrollismo”, “los estados de seguridad nacional”, “la teoría de la dependencia”. Con lo antes mencionado consideramos que ahora sí estamos en posición de entrar en la teología de

⁶ Cfr. Las Casas Bartolomé de. *Historia de las indias*. Ed. Alianza, Madrid 1984. y *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Ed. Coyoacan, colección Fontamara México, 1997. etc.

⁷ Cfr. Vitoria Francisco de. *Reelecciones del estado*. Ed Porrúa, México 1974.

la liberación latinoamericana. Cabe señalar que el uso del marxismo que hacen los teólogos de la liberación latinoamericana, sirvió para analizar, comprender y criticar la realidad en América Latina durante las décadas de 1940-1990 (hasta nuestros días).

En el capítulo tres nos centraremos en los postulados de la teología de la liberación, donde se verán las diferencias conceptuales de la teología de la liberación y la del primer mundo; así como la postura de los teólogos de la “Teología de la liberación latinoamericana” ante los problemas de su tiempo, y las opciones preferenciales de los marginados de Dios, las denuncias ante las injusticias prevalecientes del sistema político-económico-social que fue diseñado para favorecer a unos cuantos, mientras la mayoría sobrevivía con sueldos ofensivos de la dignidad humana.

Es aquí, donde el teólogo de la liberación interpretó el evangelio, desde el punto de vista de los pobres y se puso de lado de los que, más lo necesitaban: del marginado, indio, pobre, y obrero; es decir, asumió una postura crítica en contra de un sistema desigual e injusto que prevaleció en la zona.

Este interés estuvo centrado por las cuestiones éticas, por el Dios de la vida y por el reconocimiento del excluido, del otro. Actitud tomada por los teólogos latinoamericanos, cuya postura fue siempre en contra del sistema de violencia imperante, y por las anomalías de los regímenes políticos latinoamericanos, que estuvieron al servicio de los intereses capitalistas.

Puede decirse que la importancia de la teología de la liberación tiene como finalidad principal: rescatar la propuesta humanística, asumida por los teólogos de la liberación latinoamericana, aun a costa de su propia vida, ya que con esto se abrió una brecha a otra forma de convivencia humana.

El tema de nuestra investigación es bastante extenso, razón por la cual he de señalar, que es un pretexto para profundizarlo, pues resulta interesante y actual⁸. Pretendo hacer un acercamiento ético de esta corriente al pensamiento latinoamericano, apoyándome con la postura ética de los teólogos de la liberación, y con ello, colaborar con la sociedad para concientizarla, en cuanto a la clase de seres humanos que queremos para nuestra sociedad, haciendo a un lado todo tipo de egoísmos, individualismos, etnocentrismos, racismos, y

⁸ Un ejemplo de ello, es la película: “Voces inocentes” (2005).

otros conceptos que impiden el progreso moral del hombre en nuestra sociedad, ya que el teólogo busca con su actuar, estar con el más necesitado, abrir la moral de opresión, con una de apertura que permita liberar al hombre, como decía Ernesto Cardenal⁹: “humanizar este mundo de notables desigualdades económicas-sociales”.

De ahí que la hipótesis a demostrar sería: “hay un compromiso ético en la elección que toman los teólogos de la teología de la liberación latinoamericana ante las inmorales políticas económicas y sociales de la realidad latinoamericana”. Gustavo Gutiérrez da una respuesta a ello: “la teología de la liberación es una interpretación de la fe cristiana a través de la experiencia de los pobres. Es un intento de leer la Biblia y las doctrinas cristianas con los ojos de los pobres. Al mismo tiempo es un intento por ayudar a los pobres a interpretar su propia fe de una forma nueva.”¹⁰.

Es una teología surgida desde la realidad latinoamericana, ante problemáticas comunes de la región, como son: la dependencia económica, científica, el atraso espantoso de los pueblos en los ámbitos social, económico, tecnológico, etc.

Por lo tanto, el objetivo de la investigación consiste en analizar e interpretar el compromiso humanístico de la teología de la liberación latinoamericana, es decir, se pretende ver qué tanto se compromete con el pobre. Cabe señalar que la orientación del estudio realizado, es de carácter ético. Los métodos utilizados para elaborar este trabajo se ubican en el análisis crítico de algunas interpretaciones de los autores de esta corriente teológica localizada en los capítulos dos y tres principalmente.

Para concluir, quiero señalar, por una parte que el tema fue bastante extenso, razón por la cual la obra tiene sus limitaciones, puesto que abrió varias vías de investigación. Además de la discusión y confrontación de ideas, de ahí que, la inquietud indagatoria, aun no termina; ya que uno de esos caminos abra de continuarse a futuro.

CAPÍTULO I

⁹ En su visita a la ciudad de México cuando estuvo en el palacio de Bellas Artes en el año 2003 “la teología de la liberación libera parcialmente”,

¹⁰ Cfr. Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. ” perspectivas”*. Ed. Sígueme Salamanca 1985.

CAPITULO I.

ANTECEDENTES ÉTICOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

1.- Condiciones económico – políticas de la Nueva España (siglos XV-XVI)

Con la llegada de los españoles a tierras americanas empiezan a surgir una serie de cuestionamientos acerca de los indígenas vistos en aquellas tierras: “los indios son seres humanos o no, son racionales, deben someterse por las buenas a la corona española, etc.” Para el cronista y gran conocedor de la obra de Aristóteles (la Política), el filósofo Juan Gines de Sepúlveda, Aristóteles será la principal fuente de apoyo de sus argumentos en favor del sometimiento de los pueblos indígenas por la vía pacífica o violenta.

En su postura, a favor del uso de la fuerza para someter a los indios cuando no aceptaban la soberanía española, Gines de Sepúlveda justifica la guerra contra los “naturales” argumentando que la cultura indígena es inferior y tiene costumbres inhumanas, como la barbarie y la idolatría. Desde su punto de vista, esto era un motivo para hacerle la guerra a los indios, con el fin de “sacarlos de sus errores”.

Frente a este panorama surge la defensa de algunos humanistas de la época, como Francisco de Vitoria y el fraile dominico Bartolomé de las Casas. De Vitoria reflexiona, desde un plano teórico, acerca de si es lícita o no la guerra hecha contra los indios, llegando a la conclusión de que la balanza se inclina más hacia los argumentos que no justifican la guerra. De Las Casas se apoya en estas ideas y en el evangelio, pero va más allá de lo teórico al comprometerse con una praxis que le permite colocarse al lado del indio y reconocerlo como igual, como sujeto de necesidades y dotado de razón, se solidariza con los indígenas y denuncia ante los reyes de España las injusticias cometidas por los conquistadores, además de oponerse al uso de la fuerza que proponía Juan Gines de Sepúlveda, como una forma de “hacerlos entrar en razón”.

Debido a que el viaje de Cristóbal Colón fue financiado por los Reyes Católicos de España, dicha travesía esperaba obtener algo, para Colón, sus hombres, y los intereses económicos de los españoles. Por ello la política de la Corona española durante los primeros años de la Conquista estaba centrada en la expansión económica, y su cuestión era encontrar ~~la vía más adecuada~~¹¹, así Colón buscaba “ganancias”, lo cual se refleja en su diario del descubrimiento:

¹¹ Cfr. Hanke Lewis. *La humanidad es una..* Ed. Fondo de Cultura Económica. México 1985. p. 29.

En su diario del descubrimiento, el almirante escribió 139 veces la palabra oro y 51 veces la palabra Dios o Nuestro Señor. El no podía cansar los ojos de ver tanta lindeza en aquellas playas, el 27 de noviembre profetizó: Tendrá toda la cristiandad negocio en ellas.¹²

Esta empresa no sólo esperaban hacerse ricos los marinos y tripulantes de la expedición, sino también los Reyes de España. De ahí que el sentido de este viaje era buscar nuevas vías para el comercio y obtener mercancías como oro, esclavos, materias primas y demás.

En la primera fase de la llegada de los españoles a América, al principio se realizó un reconocimiento valorativo de las nuevas tierras y de los naturales encontrados en ellas. Para después deslizarse de una cultura de los conquistadores a una ideología esclavista.

De manera paulatina, los conquistadores fueron sometiendo, esclavizando y aniquilando toda posible defensa de los naturales. En este proceso no importaron los medios, sino alcanzar los fines para obtener riquezas y subordinar al otro. En el proceso de cristianización de los indios, los conquistadores encubrían las rapiñas y la opresión que llevaban a cabo de manera cotidiana. Al respecto, Las Casas muestra un punto de vista crítico:

La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito numero de ánimas cristianas, ha sido, solamente, por tener por su fin ultimo el oro y henchirse de riquezas en muy breves días, y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas, conviene a saber, que por la Ensaciable codicia y ambición que han tenido, ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas, a las cuales, no han tenido más respeto, ni de ellos han hecho más cuenta ni estima [...] no digo que de bestias, porque pluguiera a Dios que como bestias las hubieran tratado y estimado; pero como y menos que estiércol de las plazas¹³.

La voracidad y deseo de los conquistadores por hacerse ricos rápidamente trajo que se atentara contra la vida de los indígenas, a través del terror y la tortura eran obligados a laborar en condiciones inhumanas, ya que los indios eran considerados como “hijos del demonio”. Por sus prácticas de antropofagia e idolatría. Siendo esto, una justificación para

¹² Eduardo Galeano. *Ser como ellos y otros artículos*. Ed. Siglo veintiuno editores. México. 1997. p. 16

¹³ Bartolomé De Las Casas. *Doctrina*. Prologo y Selección Agustín Yáñez ed. UNAM. México. 1992. p.7.

esclavizar y arrasar con la población de los nativos americanos hasta disminuirlos drásticamente.

Los “venidos del mar” describirán el comportamiento de los indígenas diciendo que se alimentaban con carne humana y hacían sacrificios humanos. Al ver esto, los tacharon de “bárbaros”, “salvajes”, y de otros calificativos que suponían desviaciones en su comportamiento. La mayoría pensaba que los indios eran “sub-humanos” y que eran como animales. Por otra parte, un sector muy reducido, entre ellos el dominico, consideraba que los indígenas tenían una cultura propia y que, por lo tanto, se les podía evangelizar. La conquista religiosa implica en palabras de un especialista:

[...] quitar ciertas imágenes de un sitio sagrado y poner otras en su lugar –al tiempo que se preservan, y esto es esencial, los lugares de culto, y se queman frente a ellos las mismas hierbas aromáticas. Cuenta Cortes: Los más principales de estos ídolos, y en quien ellos más fe y creencia tenían, derroque de sus sillas y los hice echar por las escaleras abajo e hice limpiar aquellas capillas donde los tenían, porque todas estaban llenas de sangre que sacrifican, y puse en ellas imágenes de Nuestra Señora y de otros santos.¹⁴

Los conquistadores borrarón la religión de los indios, para luego introducir e imponer la suya con estrategias crueles e inhumanas. Cabe destacar la actitud del dominico, quien buscaba la evangelización pacífica de los “naturales”, esto es, por medio del diálogo y convencimiento. Los consideraba seres humanos racionales, pero con una cultura diferente a la europea (española).

1.2 Bartolomé de las Casas: Una postura crítica

Bartolomé de las Casas, además de fraile dominico español, fue cronista, teólogo, político, filósofo, obispo de Chiapas y gran defensor de los indios. Realizó actos solidarios con el indio, en una época que se caracterizaba por el dominio de una ideología que afirmaba de manera incuestionable la supuesta superioridad occidental, a través de la cual, algunos conquistadores justificaban sus actos violentos en América, con el propósito de ocupar y explotar sus tierras. Como bien señala Eduardo Galeano:

¹⁴ Tzvetan Todorov. *La conquista de América. El problema del otro*. ed. Siglo veintiuno editores. México. 1991. p.68.

El 16 de diciembre de 1492, Colón lo había anunciado en su diario: los indios sirven para les mandar y les hacer trabajar, sembrar y hacer todo lo que fuere menester y que hagan villas y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres. Secuestro de los brazos, robo del alma: para nombrar esta operación, en toda América se usa, desde los tiempos coloniales, el verbo reducir. El indio salvado es el indio reducido. Se reduce hasta desaparecer: vaciado de sí, es un no-indio, y es nadie.¹⁵

Ante esta situación imperante de violencia se levanta la voz de Bartolomé de las Casas, quien asume una postura crítica acerca de las prácticas para “reducir” a los indios. En sus primeros años en América, Bartolomé, inconsciente o desconocedor de los hechos, se comporta como muchos conquistadores. Sin embargo, luego de recibir tierras e indios bajo encomienda para su explotación, va reflexionando poco a poco sobre su postura, lo cual le permite desarrollar ciertas acciones que lo llevan a tomar partido por los violentados, poniéndose del lado de los indios y denunciando las injusticias cometidas por los conquistadores ante el Rey de España. La cedula que daba del repartimiento y encomienda decía lo siguiente:

Yo Rodrigo de Alburquerque, repartidor de los caciques e indios de esta isla española, por el rey e la reina, nuestros señores, por virtud de los poderes reales que de Sus Altezas he y tengo para hacer el repartimiento y encomendar los dichos caciques e indios e naborías de casa a los vecinos e moradores desta dicha isla, con acuerdo y parecer, como lo mandan sus altezas, del señor Miguel de Pasamonte, tesorero general en estas islas y tiene firma por sus altezas, por la presente encomiendo a vos, Nuño de Guzmán, vecino de la villa de Puerto de Plata, al cacique Andrés Guaybora con un nitayo suyo, que se dice Juan de Barahona, con 38 personas de servicio, hombres 22, mujeres 16; encomendósele en el dicho cacique cinco niños que no son de servicio, que registro; encomendósele asimismo dos naborías de casa, que registro, los nombres de los cuales están declarados en el libro de la visitación y manifestación que se hizo en la dicha villa ante los visitadores y alcaides della; los cuales encomiendo para que vos sirváis dellos en vuestras haciendas e minas, granjerías según e como sus altezas lo manden, conforme a sus ordenanzas, guardándolas vos, los encomiendo por vuestra vida e por la vida de un heredero, hijo e hija, si lo tuvieredes, porque de otra manera sus altezas no vos los encomiendan ni yo en su nombre vos los encomiendo; con apercibimiento que vos hago, que no guardando las dichas ordenanzas, vos serán quitados los dichos indios.¹⁶

¹⁵ Eduardo Galeano. Op. Cit. p. 21

¹⁶ Bartolomé De Las Casas. *Historia de las Indias*. Ed. Fondo de Cultura Económica México 1951 II pp.

559-560. Además, ver Mauricio Beuchot. *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé De Las* 13

Grande fue su peregrinar y los obstáculos que afronto para ser escuchado por las autoridades. En algunos de los lugares que visitaba se enfrentaba al rechazo de los ahí presentes, pero el dominico poseía un conocimiento empírico de la situación prevaleciente en las tierras descubiertas que no tenían sus adversarios, lo que le facilito la defensa de los indios frente a los conquistadores.

Cabe aclarar que la postura de Bartolomé de las Casas no es una conciencia crítica de carácter epistemológico, sino ético. Esta posición lo llevo a comprometerse con las causas humanitarias de los indios, es decir, a reconocerlos como sujetos con necesidades que satisfacer.

Es necesario precisar que cuando me refiero a necesidades, lo hago siguiendo a Marx, quién señala que:

[...] La naturaleza de esas necesidades, el que se originen, por ejemplo en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema. (El deseo implica necesidad; es el apetito del espíritu, y tan natural como el hambre al cuerpo [...] la mayor parte de las cosas derivan su valor del hecho de satisfacer las necesidades del espíritu. Tampoco se trata aquí de cómo esa cosa satisface la necesidad humana: de sí lo hace directamente, como medio de subsistencia, es decir, como objeto de disfrute, o a través de un rodeo, como medio de producción.¹⁷

La insistencia de Fray Bartolomé consiguió que la corona española reconociera las necesidades de los indígenas. Esto le valió el sobrenombre de: “defensor de los indios”. A partir de ese momento, dedicó el resto de sus días a la defensa de los naturales, sin importarle las adversidades que tuvo que enfrentar. Con ello abrió una brecha muy importante en la defensa de los derechos humanos, que más adelante será continuada, afanosamente, por muchos otros luchadores sociales con espíritu de justicia y libertad en América Latina.

Bartolomé de las Casas fue importante en la lucha por la defensa del indio en América Latina, ya que a pesar de sus circunstancias, fue uno de los principales críticos de

Casas. Ed. Anthopos. Barcelona. 1994

¹⁷ Cfr. Karl Marx. *El Capital*. Tomo I Vol. I, Ed. Fondo de Cultura Económica. Tomo I México. 1976. p.43,4

la situación prevaleciente en su época. Tuvo el valor y la virtud de oponerse a la ideología dominante, al plantear el problema ético inmerso en la Conquista.

Sus acciones humanitarias lo llevaron a descubrir y denunciar las injusticias de su época, que atentaban contra los indígenas. Dicha problemática ha estado presente a lo largo de la historia en Latinoamérica, ya que la encontramos desde la conquista hasta la actualidad, aunque con otros matices. Cabe recordar que el “defensor de los indios” hizo una aportación invaluable al pensamiento crítico, al señalar que:

La providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad.¹⁸

De lo anterior se desprende, según el dominico, que el sometimiento de una cultura, vía el evangelio, no se debe llevar a cabo a través de métodos violentos y sin recurrir a la guerra para que los indígenas pasen a formar parte de una comunidad que se considera superior. Ante esta supuesta superioridad de la cultura española y el sometimiento del indio por la violencia Bartolomé de las Casas se coloca del lado de los oprimidos. Puede decirse que él ha alcanzado un alto grado de conciencia crítica, al reconocer y ponerse de parte de los otros¹⁹, respetando su alteridad. La única vía para que los indígenas abracen la fe, será por medio de la persuasión y el convencimiento. Y por ende propone la vía pacífica como único método para atraerlos a la otra cultura (religión) la “civilización”.

1.3 El reconocimiento de los “naturales ” como seres racionales

A la llegada de los españoles a tierras americanas, hay un esfuerzo por descifrar la realidad y encontrar el logos o razones profundas de los sujetos encontrados en dichas tierras. Este intento por determinar la naturaleza de los indígenas desembocará en una nueva idea del hombre. La cual puso en duda la racionalidad de los “naturales”.

¹⁸ Bartolomé De Las Casas. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (1536). p. 65

¹⁹ Cuando utilizo la palabra otros, quiero hacer referencia, no únicamente al caso de los indígenas, sino a una diversidad de grupos étnicos, sociales, políticos e incluso culturales que han sido violentados, y/o, excluidos en el “proceso de Modernización”.

Desde el primer momento se da un gran desconcierto entre los conquistadores. Existieron así una serie de debates en donde se negaba la naturaleza racional de los indígenas, ya que se pensaba eran fieras a natura. Al respecto, Fray Tomás de Ortiz dice:

[...] los hombres de tierra firme de las indias hasta 10 o 12 años, parece que han de salir con alguna crianza y virtud; de allí en adelante se tornan como brutos animales. En fin, nunca crió Dios tan crecida gente en vicios y bestialidad sin mezcla de bondad y policía.²⁰

Este tipo de ideas, y otras más o menos parecidas, fueron el sentir y pensar dominantes de la época. Ante esta visión sobresale la figura del dominico, al afirmar la racionalidad del indígena y fundamentar en ella los derechos naturales o humanos, reitera que:

Entre los infieles que tienen reinos apartados, que nunca oyeron nuevas de Cristo, ni recibieron la fe, hay verdaderos señores reyes y príncipes; y el señorío, y dignidad, y preeminencia real les compete de derecho natural y de derecho de las gentes.²¹

Bartolomé fundó los derechos del hombre en la naturaleza humana. Es decir, considera al ser humano por su naturaleza racional, esto es, está por encima de los demás seres vivos de este mundo, tiene una dignidad particular que le hace poseer ciertos derechos que le son propios e inalienables.²²

En el plano ontológico, tal dignidad correspondía a la naturaleza racional y volitiva del hombre, mientras que en el nivel teológico provenía de la creación por parte de Dios, que en las sagradas escrituras se proclamaba Padre de todos. De esa paternidad resultó la igualdad de todos los miembros de la especie humana.

Para Bartolomé de las Casas, la primera propiedad de una cosa fue su definición, puesto que el hombre se definió como “animal racional”, encontrando su animalidad y racionalidad como su núcleo de ser. Así pues, tenemos que el primer predicado esencial del

²⁰ José M. Gallegos Rocafull. En Mario de la Cueva, *Estudios de historia de la filosofía en México*. p.96.

²¹ Bartolomé De Las Casas. Op. Cit. p. 35 1992

²² cfr. Mauricio Beuchot. Op. Cit. pp. 53-70

hombre es la racionalidad, donde resulta que todos los hombres son racionales, sin excepción.²³

Bartolomé afirmó que los indios son racionales y que no se puede decir que tengan una racionalidad disminuida, como se creía, o que no puedan regirse, pues la cultura que habían alcanzado era prueba de que tenían la prudencia política necesaria y suficiente para hacerlo. Considero que los indígenas tenían capacidad para gobernarse y derecho de hacerlo,²⁴ ya que la naturaleza no hace nada en vano y sería una equivocación hacer a todo un pueblo incapaz de gobernarse a sí mismo. Si esto fuera una falla de la naturaleza, también lo sería de Dios el creador. Por tanto, en el dominico se ve un reconocimiento ético del indio a partir de la naturaleza del hombre; señala:

Todas las naciones del mundo son hombres, y de cada uno de ellos es una no más la definición: todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores, y se mueven por los objetos de ellos; todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño, etc.²⁵

De lo expuesto se desprende que el sistema ético les da cabida a todos, sin importar si se trata de indígenas o españoles, o si pertenecen a determinadas clases sociales.

1.3 a) Condiciones sociales hacia la Disputa de Valladolid

1.4

El encuentro entre ambos mundos enfrentó a gente totalmente extraña o desconocida entre sí. En un primer momento, los españoles fueron recibidos por los indios como seres superiores venidos del cielo, por lo que fueron acogidos y agasajados amistosa y pacíficamente.

Las nuevas formas de relaciones sociales, hasta el momento desconocidas, que empezaron a darse después de la conquista entre ambas culturas, plantearon una problemática de diversos tipos. Surgieron cuestiones sobre derecho, justicia, educación de carácter religioso, producción, etc.; pero se gestaron problemas éticos y morales. Cabe

²³ cfr. Bartolomé De Las Casas. *Historia de las Indias*. p.396.

²⁴ cfr. Ídem. *Apología*, p.134.

²⁵ cfr. Ídem. *Historia de las Indias*. Ed. Fondo de Cultura Económica México 1951. pp. 396-397.

recordar que la relación que se dio entre ambas culturas no surgió de manera armónica y ni equitativa, sino que se llevó a cabo de manera brutal, a través de la violencia. Los conquistadores no dudaron en exterminar todo aquello que se opusiera a su proyecto. Ejemplo de esto son las diferentes leyes e instituciones (el repartimiento, la encomienda y la mita)²⁶ que los españoles crearon para controlar y mantener el dominio sobre la población sometida.

Los defectos de aquel repartimiento fueron muchos contra razón y ley natural, como fue aquel general de dar los hombres inocentes, libres en tan mortífero captiverio, y a los señores naturales de vasallos hacellos siervos de los mismos trabajos, sin respeto ni diferencia de los demás; el otro vendellos o dallos por dineros, si lo que se dijo fue verdad; lo otro, no tener respeto alguno al provecho de los indios desmamparados, dándoles a quien mejor los tratase, sino a quien más favor tenía o amistad o más dineros quizás daba; lo otro, porque supuesta la tupida ceguedad que todo genero de hombres por entonces tenía, y plugiese a Dios que hasta hoy no durara en muchos, que estimaban y estiman los indios ser propia hacienda de los españoles...²⁷

En consecuencia, los más beneficiados con este sistema fueron la corona española y los propios encomenderos. Sin olvidar a la iglesia católica que obtuvo grandes beneficios a través del diezmo (los peninsulares estaban obligados a entregarle una décima parte de sus ingresos). Además de recibir entre 25 y 50 “naturales”. Los cuales tenía bajo su custodia, favoreciéndose de su trabajo.²⁸

Estas “destacadas instituciones” veían al indígena como un mero objeto, como una cosa más y un instrumento para enriquecerse. Instituciones como el “repartimiento”, la “encomienda”, en el nivel agrícola, y la “Mita”, que se daba principalmente en las minas, tuvo sus antecedentes en ciertas acciones realizadas por los primeros conquistadores. En 1493, Colón organizó una fundación hispánica (la primera de su tipo en el Continente)

²⁶ Ramón García Pelayo. *Nuevo Larousse Manual Ilustrado*. El repartimiento “Durante la colonización española de América recibieron el nombre de repartimientos las concesiones de indios hechas a favor de los conquistadores, quienes en contrapartida a los derechos adquiridos, contraían la obligación de proteger e instruir a aquellos que estaban sometidos a su jurisdicción”. P. 839. En lo que se refiere a la Encomienda; “Las encomiendas eran una institución colonial española en América y tenían por objeto el repartimiento de indios entre los conquistadores. El indio debía trabajar o pagar un tributo a su dueño, llamado encomendero, que tenía la obligación de enseñarle la doctrina cristiana, instruirle y protegerle”. p. 338; y por su parte “La mita era una institución de origen indígena, adoptada por los colonizadores españoles, que regulaban el trabajo de los indígenas de América. Estos eran contratados por sorteo y eran empleados en las minas y obras publicas”. p. 634.

²⁷ Bartolomé De Las Casas. Op. Cit. 1951. pp. 562-563.

²⁸ No olvidar que la iglesia llegó a representar un estado dentro del estado, gracias al poder económico e ideológico que tenía.

llamada Isabela, cuyo propósito era costear futuros viajes, vendiendo como esclavos a los “más bárbaros caníbales”. Ya que en 1494, en la isla La española (hoy Santo Domingo) los indios se opusieron los conquistadores eran vencidos sistemáticamente. Además, se obligo a los mayores de 14 años a pagar un tributo, ya fuera en oro u otra especie, y aquel que no pagara, era vendido como esclavo.²⁹

En estos sistemas, los vencedores imponían a los vencidos una estructura de trabajo que permitió a los primeros alcanzar el mayor rendimiento económico posible con un mínimo esfuerzo, para mantener así su hegemonía social, cultural, política y militar en la zona conquistada y sometida.

Estas instituciones eran una especie de esclavitud para los indígenas, que no tenían salario y eran obligados a trabajar una tierra que les había sido arrebatada y que, por tanto, les era ajena. Además, sufrieron el maltrato dado por sus señores, que variaba, según las regiones donde se encontraban.

1.3 b) La perspectiva europea

A partir de las nuevas relaciones sociales que estaban gestándose entre dos culturas extrañas, se planteó una problemática muy fuerte en España. Una de las cuestiones en boga era determinar la naturaleza de los indígenas, es decir, determinar si eran dignos de llamarse hombres. Para los españoles, ciertos actos que los indígenas realizaban en su sociedad resultaban totalmente extraños y difíciles de concebir en los seres humanos. El invasor español, en su afán expansionista, justificará su estancia en América Latina a través de la autoridad de la corona española y el evangelio, partiendo de la consideración de una presunta incapacidad racional del indígena. El español no considero al indio como igual ante él, su sociedad y Dios.³⁰

En nombre de Dios, los conquistadores se apoderaron de la riqueza de los indígenas de forma sistemática, sometiéndolos militar y políticamente, con lo que se dio una profunda

²⁹ cfr. Enrique Dussel, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*. Ed. Centro de Reflexión Teológica. México. 1979. pp. 30-31.

³⁰ Con excepción de algunos humanistas, que poco a poco fueron tomando conciencia de la situación ahí prevaleciente, como es el caso del dominico Bartolomé de las Casas.

desigualdad social, en dónde los españoles (y mas adelante, los europeos) se consideraron superiores en todos los sentidos a los pueblos sojuzgados.

Cabe recordar que para los europeos el lugar de la enunciación fue fundamental, es decir, se definió a partir de su “racionalidad” propia, pues para ellos existió una identidad entre lo europeo y la noción de humano. Con esto se incurrió en lo “eurocentrismo”: la ideología que sostiene que Europa es el modelo a seguir, porque lo europeo y lo universal es equivalente. El europeo fue el señor, el amo de cuerpos y almas; incapaz de entender a las otras culturas, simplemente porque no le intereso comprenderlas, su preocupación era otra: las riquezas del mundo recién conquistado

Ante ello el teólogo dominico Fray Tomás Ortiz, escribió al consejo de indias lo siguiente:

Comen carne humana en la tierra firme; son sodométicos más que en generación alguna; ninguna justicia hay entre ellos; andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza; son estólidos, alocados, no guardan verdad si no es en su provecho; son inconstantes; no saben que sea consejo; [...] ninguna obediencia ni cortesía tienen mozos a viejos, ni hijos a padres. No son capaces de doctrina ni castigo. [...] no tienen arte ni maña de hombres, cuando han aprendido las cosas de la fe, dicen que esas cosas son para castilla, que para ellos no vale nada, y que no quieren mudar costumbres.[...] son insensatos como asnos, y no tienen en nada matarse.³¹

Como vemos, con este documento se pone de manifiesto que los indígenas son inferiores. Los españoles decidieron las normas del juego. Puede decirse que la superioridad de quienes pregonaron “El requerimiento” ya estaba implícito en el hecho de que son ellos los que hablan, mientras el indio solamente escucha.

Por su parte, el historiador Fernández de Oviedo sostuvo la tesis de la desigualdad “natural” de culturas, al señalar como eran capturados los indios:

...después de estar metidos en cadena, uno les lea aquel requerimiento, sin lengua o interprete, e sin entender el lector ni los indios; e ya se lo dijera con quien entendiera su lengua, estaban sin libertad para responder a lo que se les

³¹ Pedro Mártir de Angleria, *De arte novo*, VII, 47, Traducción especial: *Décadas del Nuevo Mundo*. Ed. Bajel. Buenos Aires. 1944, p. 194

leía, y al momento tiraban con ellos aprisionados adelante, e no dejando de dar palos a quien poco andaba.³²

Para Fernández de Oviedo, la naturaleza hizo a unos inteligentes (los españoles) y a otros torpes (los indígenas), que sólo entienden por medio de la violencia. Cabe señalar que la tesis de la desigualdad natural fue combatida por otra que afirmo lo contrario: la igualdad entre todos los hombres de Bartolomé de las Casas.

Largo sería enumerar toda una serie de ideas relacionadas con la supuesta superioridad de una raza sobre otra. Por lo que solo se considerara las diferencias entre las concepciones de Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda frente a los indios para mostrar las diferencias existentes entre su visión de la realidad indígena. Distinguiendo tres ideas básicas para situar la problemática de la alteridad. Se dirá: La primera es que en esta visión, hay un juicio de valor, que considera al otro igual o inferior a mí. La segunda es que por medio de una praxis se acerca o aleja una relación con el otro, es decir, adopta los valores del otro para identificarse con él o asimilarse uno del otro e imponerle una visión del mundo. La tercera validada en el nivel epistemológico, es que puede conocer o desconocerse al otro, lo que puede decirse que no hay ningún absoluto, sino grados de conocimiento menos o más elevados:

[...] Se podría decir un poco a la ligera que la vida humana esta encerrada entre esos dos extremos, aquel en que el yo invade al mundo, y aquel en que el mundo acaba por absorber al yo, en forma de cadáver o de cenizas. Y como el descubrimiento del otro tiene varios grados, desde el otro como objeto, confundido con el mundo que lo rodea, hasta el otro como sujeto, igual al yo, pero diferente de él, con un infinito número de matices intermedios, bien podemos pasarnos la vida sin terminar nunca el descubrimiento pleno del otro (suponiendo que se pueda dar).³³

Juan Gines de Sepúlveda llegó al extremo de señalar que los españoles eran superiores a los indígenas en todos los sentidos posibles, y todo lo que el conquistador hizo, estuvo plenamente justificado, pues en ello, la razón está de por medio.

1.4 La Controversia de Valladolid.

³² G. Fernández de Oviedo y Valdés. *Historia general y natural de las indias, islas y tierra firme del mar. Océano*, 5 Vols. Ed. Biblioteca de autores españoles. Madrid. 1959., pp. 117-121.

³³ Todorov, Tzvetan. *Obra citada* p. 257.

Con el arribo de los ibéricos al “Nuevo Mundo” surgió el problema de determinar si los indios de estas tierras “eran o no hombres”. Esta cuestión se reflexionó y debatió en la Universidad de Salamanca y en los claustros Reales, hasta llegar a los legistas, pensadores y ministros.

Cabe aclarar que la concepción filosófica occidental (fiel continuadora de la tradición clásica griega), al referirse al concepto antropológico de “hombre”, se refirió al ser o esencia que hace a un hombre ser “Hombre”, y no al hombre de éste o de aquél lugar, de éste o de aquél tiempo. No se refirió al hombre concreto, sino al Hombre con mayúscula, al “HOMBRE” sin más. De ahí se desprende que todo individuo que no tenga las características propias o no responda a los contenidos de la definición del concepto “Hombre”, será considerado como “sub-hombre” o “bestia”.

En la controversia de Valladolid enfrentada en 1550 y 1551, el erudito, filósofo y cronista de la Corona española, Juan Ginés de Sepúlveda (conocedor de la Política de Aristóteles) con el humanista dominico y obispo de Chiapas, Bartolomé de las Casas. El primero, seguidor de la visión clásica griega, insistía, apoyándose en la filosofía aristotélica-tomista, en identificar la “ley natural” con la ley de Dios, ya que:

[...] la ley natural es una participación de la ley eterna en la criatura racional la ley natural es la voluntad de Dios [...] Así la recta razón y la inclinación al deber y a aprobar las obras virtuosas, es y se llama ley natural [...] es la que declara en la conciencia de los hombres de bien en lo que es bueno y justo, lo que es malo e injusto.³⁴

Con base en lo anterior, Juan Ginés de Sepúlveda parte de una ley y de un hecho: la “ley natural”, dónde lo imperfecto se somete a lo perfecto. Del hecho, donde los indios, “en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan imperfectos a los peninsulares como los niños a los adultos”, como las mujeres a los varones.

Así, tenemos, que lo que conviene, se adapta a la naturaleza del Hombre, es decir, el señor o amo, es “naturalmente justo”, al igual que lo que encontramos a su lado, y lo que se aparta de ella, es “naturalmente no justo”. Se desprenden diferencias de razón y cultura,

³⁴ Juan Gines de Sepúlveda. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México p.67.

unos hombres: los conquistadores tienen “derecho” a someter, esclavizar y a apropiarse de las pertenencias de los sometidos.

Al hacer una serie de relaciones comparativas entre su cultura y la de los indígenas, Sepúlveda descubrió una discordancia de cultura y civilización. Si para el occidental (europeo) su propia cultura es lo universal-humano, entonces el indio y su cultura son inferiores. A los “naturales americanos” se les situó en el terreno de lo “sub-humano”. Por lo que se les considero semejantes a bestias u objetos, a los que se podía esclavizar o destruir.

Al analizar la “justicia” o “injusticia” del sometimiento indígena a la servidumbre y esclavitud, Sepúlveda desconoció al indio, ya que colocó al conquistador español como el modelo de hombre a seguir, por su cultura y características. Por tal motivo, afirmó que es justo con:

perfecto derecho que los españoles predominen sobre los bárbaros del Nuevo Mundo o Islas adyacentes, las cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentales y templados, y estoy por decir que de monos a hombres.³⁵

Aquí se encuentra una visión cerrada, propia de un sujeto y pueblo considerados portadores de una cultura superior, propiamente universal, esta visión considerada como racista es la que la sociedad occidental, desarrolla por excelencia.

El cronista de la corona española justifica los derechos de guerra y conquista, siempre y cuando, por medio de ellos se lleve a cabo una empresa cabal y humana: conquistar y someter a los indios con la fe, se pensó que con ello los indios se alejarían de sus costumbres, propias de pueblos incivilizados, y se les abriría el camino para la salvación:

¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente, ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de impíos y

³⁵ Ibid., p.101.

siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?³⁶

Siguiendo con esta idea, Sepúlveda sostuvo a lo largo de su obra que la Conquista y la colonización fue una lucha por el dominio de lo perfecto sobre lo imperfecto, de lo racional sobre lo irracional, y el derecho de equidad solamente se dio entre iguales. De allí que al indio, por no ser igual al conquistador, se le negó el ejercicio de este derecho.

El alegato entre las Casas y Sepúlveda consistió en una serie de argumentaciones acerca del carácter del ser de los indígenas. En tal disputa cada una de las partes busco determinar la clase de entes que eran los pobladores de aquellas extrañas tierras americanas. Los españoles encontraron, en su expansión territorial y religiosa, con seres distintos en cultura y organización política, social y moral. La cuestión que se plantearon fue: reconocer en esos otros sus propios aspectos humanos.

Si partimos de la idea cristiana de lo humano (que es de dónde partió Bartolomé), se ve que esa idea es universal, pues “Dios ha hecho al hombre a su imagen y semejanza”. Sin embargo, Sepúlveda no lo vio así y apoyándose en la “ley natural”, hizo diferencias, particularizó, segmentó y clasificó a los hombres. No así el dominico, que, al introducir la “ley divina de Dios”, señaló:

Todas estas universas e infinitas gentes a todo género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas e quietas, [...] son [...] de vivos entendimientos, muy capaces e dóciles para toda buena doctrina...³⁷

Con ello, “el defensor de los indios”, aguerrido opositor de Sepúlveda y fiel seguidor del principio universal cristiano del hombre, arremetió con fuerza contra su rival, al sostener que el origen del hombre es sólo uno: Dios. De lo anterior se desprende que el dominico es más universal que su oponente, pues le da cabida a todos dentro de su proyecto cristiano, sin excepción. Desde esta postura universal comenzó su acalorada y abierta oposición contra la visión asumida por el imperialismo expansionista, que sostuvo la desigualdad racional entre los hombres.

³⁶ *Ibid.*, p.133.

³⁷ Cfr. Bartolomé De Las Casa. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias, en tratados*. Ed. Coyoacan Colección Fontamara México 1997. pp.15-17

Para Sepúlveda, se podía y debía hacer la guerra a los indios con la finalidad de someterlos y predicarles el evangelio y ordenar su vida dentro de un sistema mixto de servidumbre y libertad. Bartolomé le respondió a cada uno de los argumentos planteados por Sepúlveda, lo justo de la guerra por la idolatría y otros pecados, argumentados por el cronista de la corona española, con base en citas del viejo testamento, replicó que los ejemplos propuestos por la vieja ley hay que admirarlos, como un secreto juicio de Dios, pero no hay que imitar sus crueles castigos. En todo caso, el castigo debe ser para los que ya han dado la obediencia, o para los que se salen de ella, como los herejes, pero no se puede (o debe) castigar a los infieles que no son parte de la iglesia.³⁸

1.4 a) Concepción filosófica del hombre según Aristóteles.

Para los antiguos griegos, a pesar de que el hombre forma parte de la especie animal, se distingue de ella por sus posibilidades políticas. Así, mientras los hombres más vulgares ponen la felicidad en el placer, hay otros un poco más refinados e inclinados a la acción que le ponen a la vida, la política y los honores. En consecuencia, la política es la ciencia entre las ciencias, debido a que su objeto es la felicidad de los distintos pueblos. Cómo vemos, se trata de la definición clásica, dada por Aristóteles, del ser humano como animal político o *zoon politikon*, pero, ¿qué significa dicha definición de la especie humana?

Al igual que la mayoría de los animales, la especie humana cuenta con voces; sonidos del alma por medio de los cuales se comunican placeres y dolores, que son las sensaciones primarias de todo ser perceptivo, pero a diferencia de otras especies, sólo la humana habla, en razón de su capacidad para articular distintas voces que dan por resultado palabras, mismas que, además de permitirle expresar penas y alegrías, le permiten hacer distinciones que guían su conducta en sociedad.

Debido a lo anterior, puede decirse que el hombre cuenta con la capacidad para separar lo útil de lo nocivo, lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto. Sin embargo, al lado de esto, tenemos que para los griegos unos hombres están por encima de otros, ya que:

³⁸ cfr. *Ibíd.*, Tratado tercero: *Aquí se contiene una disputa o controversia.*

[...] por naturaleza la mayoría de las cosas tiene elementos regentes y elementos regidos de diversa manera manda el libre al esclavo, y el varón a la mujer, y el hombre al niño. Y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de diferente manera: el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero imperfecta.³⁹

En el libro primero de *la Política*, Aristóteles describe como se origina el Estado o la evolución hacia una comunidad superior. Considera que esta evolución es, en primer lugar, un fenómeno biológico. La comunidad humana, en la familia, en la economía del hogar y en la polis, presupone una relación natural de dominio:

La comunidad primaria es la existente entre hombre y mujer, que tiene su origen por motivo de la procreación; no llega a establecerse por una decisión de la voluntad, sino como en las plantas y animales por el impulso natural de dejar descendientes. La segunda es la que se da entre el que por naturaleza domina y el que por naturaleza es dominado. Al que es capaz de prever con su pensamiento, la naturaleza lo destinó para dominante y señor, y al que sólo es capaz de trabajar corporalmente, para obedecer y ser esclavo.⁴⁰

De lo anterior se desprende que un tipo de alma es inferior a otra cuando, por su propia naturaleza, no cuenta con la capacidad para gobernar el todo que la conforma. El alma del individuo está compuesta por una parte que la gobierna y otras que son gobernadas. De allí que sea libre (amo o señor) quien tiene la capacidad para pertenecerse, llevando una vida independiente, sin obstáculo interno ni impedimento externo, y está dotado de suficiente autoridad sobre su cuerpo y apetitos. Por el contrario, será esclavo todo aquel a quien le resulte difícil actuar y pensar por sí mismo y, en consecuencia, sea incapaz de vivir sin pertenecer a otro (al que reclama su mando para sobrevivir), obstaculizado por el dictado de sus pasiones e impedido por causas exteriores. De acuerdo con lo anterior, si al libre le es nocivo pertenecer a un semejante, esto será más dañino si dicho semejante es inferior a él; por su parte, al esclavo le es conveniente depender de alguien igual y estar subordinado a un superior de quien su existencia pueda recibir dirección y orden. En Grecia, amo y esclavo eran hombres, pero de distinta naturaleza, porque:

[...] el que, siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo. Y es

³⁹ Aristóteles. *Política*. Ed. Gredos. Madrid. 2000.

⁴⁰ Ingemar Düring. *Aristóteles*. Ed. Gredos. Madrid 1998. _ p. 758.

hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión. Y la posesión es un instrumento activo y distinto.⁴¹

Si el esclavo es una cosa o un instrumento, un objeto de uso está al servicio del otro, entonces será válido que al esclavo se le identifique como a un ser incapaz de razonar por sí mismo. Por su carácter de esclavo, no contiene en sí el logos, la palabra, la razón; y por este motivo, se justifique su servidumbre.

Si el esclavo es un hombre en el que tiene preeminencia lo corpóreo, lo natural, lo alejado del logos, he ahí su diferencia e inferioridad con respecto al amo. Aristóteles no niega cierta capacidad al esclavo para comprender la razón, pero considera que su comprensión sólo transita entre la recepción de las órdenes y su ejecución, pues no comprende porque obedece. La “virtud” de este sub-hombre será, finalmente, ser un objeto de uso, un insumo de trabajo para transformar la naturaleza en beneficio de otro. De acuerdo con lo anterior, se puede decir que:

La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de conservación, ha creado unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el señor dotado de razón y de previsión mande como dueño, así como también el ser capaz dotado por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes obedezca, como esclavo.⁴²

De tal forma, la diferencia entre amo y esclavo, entre el pensar y el hacer, entre mandar y obedecer, será resultado del orden propio de la ley natural, en la que el trabajo corporal viene a ser una actividad de esclavos o semiesclavos, dónde el señor, el amo, es el regulador de este proceso.

Para Aristóteles, los no griegos son esclavos y bárbaros. Son aquellos que carecen del logos, de la palabra o no la tienen plenamente. Cabe aclarar que esta diferenciación no es el mero resultado de una “desigualdad cultural” entre el griego y el bárbaro, sino una desigualdad que, para el pensar aristotélico, es ontológica. Por otra parte, el estagirita no niega que entre los bárbaros existan señores, sólo que, comparativamente su superioridad, son inferiores a la del heleno, pues el griego es el “poseedor” de esta nobleza en grado superior, pues en él se contiene la cultura, el logos, la ciencia, la filosofía:

⁴¹ Aristóteles. Op. Cit. p. 26.

⁴² *Ibid.*, Libro I, Cáp. 1, p. 22.

[...] lo conveniente es que quien más sabe acerca de cada género sea capaz de establecer los principios más firmes del asunto de que se ocupa y, por tanto, que aquel cuyo conocimiento recae sobre las cosas que son, en tanto cosas que son, (sea capaz de establecer) los principios más firmes de todas las cosas. Este es el filósofo.⁴³

Se ve que para los griegos los esclavos son necesarios, al igual que los animales domésticos, puesto que son indispensables para los servicios relacionados con las necesidades del cuerpo, de las que el hombre “libre” no debe ocuparse. Igualmente, Aristóteles acepta el prejuicio griego, según, el cual, la mujer es, “por naturaleza”, inferior al hombre, porque tiene menos “razón” que éste. A su vez, admite el prejuicio que “por naturaleza”, hay hombres destinados a la esclavitud, puesto que en ellos se encuentra el predominio del instinto y la sensibilidad sobre la razón.

El pensador griego no tomó conciencia del principio de esclavitud y su derivación próxima: la inferioridad. Para los griegos, las características propias del hombre “universal” se encuentran contenidos en ellos y todo aquel pueblo o nación que no las reúna, no entran en esta categoría. De ahí que se diga que el concepto de “hombre universal” es, para los griegos, hombres que poseen el logos, mientras que los otros pueblos, los no griegos, son una especie de hombres, pero no lo son cabalmente, esto es, “sub-hombres”.

Más adelante encontramos a otros continuadores de esta visión antropocéntrica-filosófica, pensadores como Tomás de Aquino, Juan Ginés de Sepúlveda, y Kant, por señalar algunos casos.

1.4 b) La defensa teórica de Francisco De Vitoria de los “naturales”.

Francisco De Vitoria (humanista, teólogo y pensador español, fundador del derecho internacional) se dedicó a reflexionar, en la Universidad de Salamanca (España), sobre la defensa de los indios de las nuevas tierras descubiertas. La importancia que representó De Vitoria como un sujeto comprometido por la aplicación de la justicia y defensa de los indios. Así como lo fue Bartolomé de las Casas, en América, él lo hizo en Europa ante los reyes de España fue importante, fundamental su relevancia, y su decidida búsqueda de la

⁴³ cfr. Ibidem. *Metafísica*, Libro 1, Cáp. 2, p. 7.

verdad y justicia, a tal grado, que muchas de sus ideas “internacionalistas” siguen aún vigentes.

Para los humanistas del Renacimiento, se pensó que la naturaleza humana era un rasgo común en los hombres, pues existe una esencia que determina que los hombres sean iguales en relación con sus fundamentos humanos y que solamente sean diferentes por el proceso de individuación. Por lo tanto, los hombres, sin excepción, tienen una naturaleza que les es común: son seres humanos, sin importar si son civilizados o incivilizados.

No obstante, en América esa naturaleza común fue puesta en duda en relación con los “naturales”. Es en estas tierras, donde se da una polémica sobre la naturaleza humana de los indios, pues el concepto de ser humano en el Renacimiento, salvo algunas excepciones, se reducía a lo europeo propiamente dicho.

Con su propuesta, Francisco de Vitoria se adelanta a su época, al reflexionar sobre la problemática de la dignidad humana. Vitoria analiza los títulos, que hasta entonces eran usados para justificar la guerra a los indios, que se encontraban en el Requerimiento de Palacios Rubio.⁴⁴ Aquí mencionaremos los siguientes: a) El poder Universal del Papa; b) La aceptación de someterse a los españoles; c) El hecho del descubrimiento; d) Las costumbres inhumanas de los indios, e) La evangelización encargada a los Reyes para llevar la fe a otros pueblos.

En uno de los capítulos de su libro *Reelecciones*, De Vitoria analiza la “causa justa” de la guerra. En este capítulo razona sobre el derecho de guerra y conquista, señalando que el Papa no es señor universal del mundo y, por lo tanto, no se les puede hacer la guerra a los indios. Además, el representante de la iglesia no tiene poder temporal; si acaso tiene un cierto poder, éste se daría en el orden de lo espiritual.

El siguiente título señala que los indígenas deben someterse a los españoles. Al respecto, De Vitoria, apoyándose en el evangelio dice: “Hizo Dios al hombre para que mandase sobre los peces, etc., y no dijo sobre los hombres.”⁴⁵

⁴⁴ cfr. Paulino Castañeda Delgado. *La teocracia pontifical y la conquista de América*, p. 319 SS.

⁴⁵ Francisco De Vitoria. *Reelecciones: del Estado, de los indios: y del derecho de guerra*. Editorial Porrúa. México. 1974 p. 8.

Por lo que vemos, Vitoria descarta el sometimiento y la declaración de guerra justa de un pueblo (español) sobre otro (americano). Ahora bien, en relación con el hecho del descubrimiento que da posesión de las tierras descubiertas, el fundador del derecho Internacional alega que las tierras de los indios americanos tienen legítimos dueños, y que esas tierras no estaban vacías, por lo cual no se justifica la guerra a los “naturales”.

Vitoria pone también en duda que, debido a las costumbres “inhumanas” de los indios (como la práctica de la antropofagia o sacrificios humanos.), se les deba declarar la guerra y despojar de sus bienes:

Que ni el pecado de infidelidad ni otros pecados mortales impiden que los bárbaros sean verdaderos dueños o señores, tanto pública como privadamente, y no pueden los cristianos ocuparles sus bienes por este título.⁴⁶

Los “naturales” ignoraban que sus acciones constituyeran pecados graves, por lo que los Ibéricos no tienen justificación para castigarlos. Ni su condición salvaje ni su aparente demencia les impide tener verdadero y legítimo dominio de sus bienes, ya sean privados, públicos o políticos, ya que, debido a su diferente educación y costumbres culturales, tienen un uso distinto de la razón.

El título que se refiere a la propagación de la Fe, señala que los “naturales” están en su derecho de elegir la religión conveniente, esto es:

Si [...] se propone la Fe a los bárbaros y no la abrazan, no es razón suficiente para que los españoles puedan hacerles la guerra ni proceder contra ellos por derecho de guerra. Es claro que en cuanto a esto son inocentes y ninguna injuria hicieron a los españoles.⁴⁷

Vitoria afirma que los hombres son libres por derecho natural, y por eso ni el Papa ni el Emperador pueden quitar la libertad a los “naturales”, ni tampoco el dominio o gobierno de ellos mismos. Si los indios quieren, por su voluntad, obedecer a los reyes cristianos o al Papa pueden hacerlo, pero no se les puede obligar.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 33 (*Capítulo de los indios*).

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 52. (*Capítulo de los títulos no legítimos...*).

Para Vitoria, la guerra tiene carácter jurídico de sanción y sólo una causa puede hacerla justa: la reparación de una injuria grave. Debido a esto rechaza tres causas posibles de la guerra, por insuficientes: la religión diversa, la ampliación del territorio y la gloria del príncipe.

En el capítulo donde analiza los títulos que considera inválidos para legitimar la conquista, De Vitoria menciona los siguientes:

1. El Emperador es señor del orbe. Es falso, ya que ha sido sólo una invención de aquellos que quieren quedar bien con el Emperador.

2. El Papa es señor de todo el orbe y puede disponer de las tierras descubiertas. Es inválido, pues dicho poder, si acaso, sólo radica en la espiritualidad y no en la temporalidad.

3. El derecho de descubrimiento que da posesión. Es erróneo, porque tales tierras contaban con legítimos dueños y no eran tierras vacías.

4. La resistencia a recibir la Fe y por la cual se les obliga por las buenas o por las malas. Es falso, puesto que la religión no se puede cambiar fácilmente si quienes reciben la Fe no están plenamente convencidos de que ésta es la verdadera.

5. Los pecados de los “naturales” en contra de la naturaleza (antropofagia, idolatría, etc.) Es inválido, pues ellos ignoran que son pecados graves y los españoles no tienen justificación para castigarlos.

6. Los “naturales” han reconocido voluntariamente reconocer al Papa y al Emperador como sus autoridades. Es erróneo, pues dicho reconocimiento es llevado a cabo por medio de la violencia.

7. Las tierras descubiertas son una donación de Dios. Es falso, pues únicamente algunos lo han interpretado de esa manera y, por lo tanto, es sólo una patraña malintencionada.⁴⁸

Después del análisis llevado a cabo por De Vitoria, si el Emperador tiene causas justas para someter a los “naturales” y hacerles la guerra, éstos no las conocen y por ello, son inocentes. Lo único que se podría alegar para quitarles sus bienes a los indios es el derecho de guerra, pero no hay justificación para tal, pues los indios que atacaban a los Ibéricos lo hacían para defenderse y esto, a los ojos de Francisco De Vitoria, es un derecho

⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 38-57.

natural del hombre. Este derecho a defenderse se fundamenta en la naturaleza humana, cuyas propiedades principales son: la vida, la racionalidad y la libertad.

El teólogo del Convento de San Esteban va más allá que muchos de sus contemporáneos en el plano teórico, al proclamar la libertad, capacidad e igualdad de derechos de los indios con los españoles, por el simple hecho de ser hombres, y al considerar la racionalidad como el fundamento formal que hace al hombre capaz de dominio y derechos. Además, el humanista de la Universidad de Salamanca prueba con sus argumentos la carencia de razones de los que atribuían el dominio de las nuevas tierras a los reyes de España y al representante de la iglesia (al considerarlos como los verdaderos dueños de éstas).

Para el fundador del derecho internacional, hay algunos títulos legítimos por los que se justifica la guerra a los “naturales”. Son proposiciones de principios, que se pueden aplicar a los casos concretos, de acuerdo con las autoridades competentes. A continuación, mencionamos los títulos justificables para hacer la guerra a los indios:

1. Se refiere a la libre comunicación entre los pueblos, la libertad de los mares, el comercio entre los pueblos, los derechos de los extranjeros, convivencia, inmigración, etc. Si este derecho es transgredido por los “naturales”, entonces se daría la posibilidad de guerra y dominación.

2. Por causa de la propagación de la Fe. Esto es, si los indios admiten la predicación, crean o no crean, no se les puede hacer la guerra, pero si dicha predicación se impide con violencia, surge la injuria, pues violan un nuevo derecho de gentes: el derecho a predicar el evangelio.

3. Otro título motivo de justificación es la defensa de los ya conversos. Esto es: si los indios convertidos al catolicismo son violentados por sus príncipes para que vuelvan a las antiguas costumbres (idolatría), surge la injuria, al negarles el derecho a practicar su nueva religión, y los Ibéricos podrían recurrir a las armas, si no hay alternativa.

4. El siguiente título señala el poder indirecto del sumo pontífice de instaurar gobernantes cristianos en pueblos convertidos. Puede el Papa, por el poder indirecto, intervenir en las cosas temporales, incluido el gobierno de los pueblos, en tanto sea necesario para los fines espirituales.

5. Se remite a la defensa de los inocentes, o de los derechos básicos de la vida humana, contra los sacrificios de hombres y contra quiénes se alimentan de su carne. Vitoria considera que estos actos atentan contra la dignidad humana y no duda en considerarlos como causa justa de guerra.

6. Menciona la libre elección soberana, que es un derecho natural de los pueblos. Lo funda en la verdadera y voluntaria elección, pues pudieron los “bárbaros” aceptar, por soberano al rey de España, por libre elección y consentimiento de sus gobernantes, y de esta manera su territorio se incorporaría al imperio español.

7. Otra causa de guerra es la defensa de los aliados y amigos; esto es, pueden los españoles prestar ayuda bélica a los indios aliados que mantienen guerra justa con otros y por lo tanto compartir con ellos lo que se derive de la victoria, incluida la ocupación del territorio (por ejemplo, la alianza entre los tlaxcaltecas y los españoles para someter a los aztecas).

8. Se fundamenta en la protección y promoción de los menos capacitados. Lo que quiere decir dicho título es que los españoles pueden ocupar las tierras incultas, salvajes, para organizarlas y administrarlas, es decir, para civilizar a los “naturales” que las habitan. Pero De Vitoria agrega que dicha ocupación sólo se debe realizar temporalmente, hasta que los indios estén en condiciones de gobernarlas de manera adecuada.⁴⁹

En términos generales, a Vitoria se le puede catalogar como un gran humanista, de la lectura de los puntos anteriores se desprende que para él sí es posible validar la guerra de Conquista, pues basta con que uno de los títulos mencionados no se cumpla para justificar el sometimiento de un pueblo por otro. Y pudiéramos señalar que encontramos en él una mentalidad colonialista, particularmente en relación con el último título, ya que considera que el atraso cultural de los indios justifica que se les pueda mantener bajo tutela y administración. Por lo tanto, no puede escapar, como muchas otras personas, a la ideología de su tiempo.

Sin embargo, hay que destacar la importancia que para la ética tiene, en lo teórico, el hecho de reflexionar acerca de los medios para llegar al fin. Y en la reflexión de Francisco de Vitoria se ponen en tela de juicio la ocupación y el sometimiento de las tierras descubiertas.

⁴⁹ Cfr. *Ibíd.* pp. 60-72.

1.5 La no justificación de la guerra: sus condiciones.

Como ya se ha mencionado, después de la llegada de los primeros colonizadores españoles a América comenzaron a plantearse diversos problemas, algunos de carácter jurídico, como el cuestionamiento de la legitimidad de la soberanía española y la validez de la guerra hacia los “naturales”, así como la reflexión acerca del régimen que había de imponerse a los mismos. Una de dichas posturas, que aparece en seguimiento de Francisco De Vitoria, es la del dominico Las Casas, quien, con una gran lucidez teórico-práctica, enumera una serie de títulos no legítimos para hacer la guerra a los indios. También menciona aquellos títulos que, a su juicio, justificarían una posible guerra hacia los “naturales”. A continuación señalo los que, a su modo de ver, son falsos títulos para hacer la guerra a los indios:

1. El que menciona al emperador como soberano del mundo, por lo cual puede disponer de las tierras que quiera. El dominico duda y niega tal soberanía, pues argumenta que los indios tienen su propia soberanía.

2. El que afirma que el representante de la iglesia es el señor y soberano del mundo en lo temporal y espiritual y, por dicho motivo, puede disponer de todas las tierras que quiera. Para Las Casas, el Papa no tiene poder temporal, sino sólo potestad espiritual sobre las gentes, y sólo puede intervenir para lograr el fin espiritual de la evangelización.

3. El que se refiere al hecho del descubrimiento, que da derechos de posesión. El crítico del sistema imperante señala que este título procede solamente cuando lo descubierto no pertenece a nadie. Como las tierras de América estaban ocupadas cuando fueron descubiertas por los españoles, ya tenían legítimos dueños.

4. La oposición de los indios a recibir la fe, que es motivo para hacerles la guerra y para someterlos mediante la conquista. El “defensor de los indios” se opone a esta visión, pues los “naturales” están en su derecho de resistirse a recibir la fe, ya que en muchos casos eran obligados a convertirse por medio de la fuerza.

5. Las costumbres que atentan contra el derecho natural, como los pecados perversos que cometen los indios (antropofagia, idolatría, etc.), por las que se debe privar a los “naturales” del derecho de posesión. Bartolomé considera que el pecado no quita el derecho de posesión.

6. El que considera que los “naturales” aceptaron como soberano y señor al rey de España, por medio de un acuerdo entre ellos y los venidos del mar. El obispo de Chiapas niega tal postura, ya que los españoles han procedido con recursos viles y no éticos, como el engaño y la violencia, para lograr el sometimiento de los indios.

7. El que nos habla de un don especial de Dios y considera que las tierras descubiertas son una donación de Dios para los españoles. Según el dominico esto es falso, pues no puede ser que tal don de Dios atente contra el derecho natural que él mismo ha creado.⁵⁰

De lo anterior se desprende que de ninguna manera es justificable el modo de someter a los indios. Bartolomé demuestra respeto por la cultura del indígena y, al señalar que los derechos de los “naturales” deben ser reconocidos, encontramos en su pensamiento principios básicos de los hoy conocidos derechos humanos.

Por otra parte, tenemos aquellos títulos por los que el dominico considera válido y justificable hacer la guerra a los indios:

1. El que se refiere al derecho a la libre comunicación y comercio, al intercambio de trato y de convivencia, tanto de individuos como de pueblos.

2. El derecho de predicar y llevar el evangelio a otros pueblos y, en concordancia, de defender a los predicadores con las armas.

3. El derecho del rey cristiano de defender a los “naturales” creyentes y protegerlos de la tiranía de sus propios gobernantes, cuando estos los obliguen a volver a las antiguas costumbres.

4. El derecho que tiene el Papa de encomendar a algún rey el cuidado de proteger a los nuevos creyentes, para garantizar que se predique la fe de manera pacífica por parte de los nuevos conversos.

5. La intervención para evitar que los “naturales” sigan cometiendo pecados inhumanos (antropofagia, sacrificios humanos, tiranía, etc.) Aun en caso de guerra, los indios podrían conservar sus leyes y costumbres.

6. La voluntad libre de los aborígenes para cambiar de gobernante y conceder su gobierno y soberanía a los reyes de España mediante un acuerdo, esto es, un plebiscito.

7. El derecho de defender a los indios aliados (por ejemplo, en el caso de los tlaxcaltecas y los españoles), pues éstos requieren de apoyo para poder vivir en paz.⁵¹

⁵⁰ Mauricio Beuchot. *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*. . Ed. Anthropos Barcelona 1994, pp. 71 – 73.

⁵¹ *Ibid.* pp. 72 – 78.

En la propuesta del dominico tenemos que la violencia no se justifica por ningún medio, ni siquiera en caso de que el conquistado, el que sufre la violencia, vaya a beneficiarse de este hecho. Bartolomé demuestra su madurez al proponer como único medio para convertir a los “naturales” el uso del diálogo y la persuasión racional, libre de todo tipo de violencia física o psicológica.

Para este autor, el método elegido para acercarse a los indígenas implica más que una estrategia política o diplomática, ya que conlleva un alto grado de compromiso ético con el otro, implícito ya en la estructura misma de sus procedimientos. El método de Las Casas estaría compuesto al menos de los siguientes elementos:

- a) La comunicación.
- b) La no violencia.
- c) La buena voluntad.
- d) El uso de la razón.

- a) La comunicación.

Es innegable que uno de los elementos necesarios para la correcta relación, no sólo entre los hombres, sino entre las culturas en general, radica en una comunicación acertada. Si yo no entiendo cabalmente el lenguaje del otro —como sucedió entre españoles e indígenas—, no puedo entender su mensaje, y menos su forma de pensar. Por ello, el crítico del sistema, sabedor de esta dificultad, propone que la comunicación sea uno de los principios sobre el cual se constituya la interpretación del otro. Obviamente, la comunicación implica un proceso de sociabilidad, en el cual existen una serie de signos y símbolos más o menos comunes. Sin embargo, entre españoles e indígenas la comunicación que existía era precaria, lo que dificultaba la relación entre ellos.

El hombre moderno se enorgullece de la compleja red de comunicación electrónica que ha logrado desarrollar a fines de siglo. Podemos comunicarnos con una persona que se

encuentra del otro lado del planeta, pero no podemos comunicarnos con la persona que está a nuestro lado. Hoy, como hace más de quinientos años, la comunicación sigue jugando un papel muy importante, pues puede hacer la diferencia entre la guerra, la paz, la solidaridad y el egoísmo. No puedo comprender al otro si no entiendo lo que dice.

b) La no violencia.

Ligado a este proceso de comunicación, la negación de la violencia aparece como otro de los momentos fundamentales de mi relación con el otro. Es claro que no puede existir una comunicación efectiva si está mediada por el uso de la violencia, en cualquiera de sus múltiples formas. Aunque existan algunas posturas, como las de Sepúlveda, Díaz y Vargas Llosa, que aceptan un tipo de violencia civilizatoria o pedagógica, podríamos decir que no se puede argumentar ni dialogar si alguien nos arroja un objeto por la cabeza. Por ejemplo, es evidente que el "diálogo" sostenido entre el EZLN y el Estado Mexicano está mediado por relaciones violentas y que en él no existe un respeto por el otro.

c) La buena voluntad.

Si bien los dos puntos anteriores llevan implícito un tinte ético, este tercer elemento tiene una relación directa con el aspecto ético del método de Las Casas (que viene a apuntalar las consideraciones anteriores). Sólo es posible alcanzar una comunicación real cuando se dejan de lado los intereses egoístas, que buscan confundir y engañar al otro con la intención de obtener algún beneficio. El verdadero diálogo aparece únicamente cuando existe un compromiso real, en el que los dialogantes participan "hablando con la verdad"; es decir, sin la intención de engañar al otro. Como vemos aquí, el obispo de Chiapas recoge un postulado propio de la ética de ciertos pueblos prehispánicos, como lo hacen notar los especialistas.⁵² De allí que se diga que los pueblos prehispánicos no sabían mentir, pues se manejaban siempre con la verdad.

⁵² Ver Tzvetan, Todorov. (Obra citada). Al igual que Miguel León Portilla *Filosofía Náhuatl*, También Patrick Johansson k. *Voces distantes de los Aztecas*.

Esta propuesta se fundamenta en el respeto al otro, pues implica reconocerlo como un ser con dignidad y racionalidad. Con esto, una vez más, el dominico se adelanta a su época. En la actualidad, esta propuesta es retomada por varias corrientes filosóficas, pedagógicas y teológicas, como es el caso de Appel y Habermas (con su teoría de la acción comunicativa)⁵³, la ética del discurso, la filosofía de la liberación y la pedagogía de Paulo Freire. No hay que olvidar la teología de la liberación, la cual abordaremos en los capítulos dos y tres.

d) El Uso de la Razón

El otro elemento indispensable en la conformación de la propuesta Lascasiana es pedir que los argumentos expresados sean de tipo racional. Al fin moderno,⁵⁴ nuestro autor recurre al uso de la razón como uno de los elementos que permiten, al menos en parte, superar ciertos fanatismos políticos–ideológicos. Cabe recordar que Bartolomé, al aceptar la condición humana de los “naturales”, admite la racionalidad en ellos. Ya que sólo se dan razones ante las personas, y no ante las cosas u objetos, a quién se ha reconocido como un sujeto con dignidad hay que darle explicaciones y "razones".

Por todo lo anterior, tenemos en nuestro autor a un verdadero crítico de la “modernidad”, misma que lleva implícita una violencia hacia las culturas no occidentales (en este caso, la cultura indígena). La propuesta de Las Casas será recogida por otros defensores de los derechos de las personas; que se podría decir, constituye uno de los primeros aportes éticos y teológicos en América Latina para la liberación del hombre. Otras posturas similares nacerían en la época independiente, con la del cura Miguel Hidalgo, José María Morelos y otros. Quienes se comprometieron hasta las últimas consecuencias con la causa del pueblo para abolir las ataduras económicas, políticas y sociales que los ligaban con los peninsulares, en ese momento histórico.

Cabe mencionar una de las corrientes libertarias más importantes, que se han nutrido con estas aportaciones éticas y teológicas en América latina, que se conoce con el nombre

⁵³ Cfr. Kart-Otto Apel. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. Coedición de UAM Iztapalapa y siglo veintiuno editores México 1992.

⁵⁴ Al respecto pueden consultarse los trabajos de Enrique Dussel. *1492 El encubrimiento del otro (hacia el origen del mito de la modernidad)*; *Teología de la liberación un panorama de su desarrollo*; *El Episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504 – 1620*. . Entre otros.

de Teología de la Liberación. Hablaremos de ella en los capítulos II, y III del presente trabajo.

Antes abordaremos algunas corrientes económico-políticas que han nutrido el análisis ético de la Teología de la Liberación, tales como; las condiciones político-económicas de América Latina, el desarrollo de la iglesia hasta el surgimiento de la Teología de la Liberación (aunque de manera breve y somera), no olvidando la influencia de la iglesia en el movimiento de independencia, el análisis de la teología y de la ciencia, el marxismo y la influencia en la Teología de la Liberación latinoamericana, así como el desarrollismo la alianza para el progreso, la acción cívica y la teoría de la dependencia. Políticas todas ellas, que nos sirven para entender la realidad en América Latina.

CAPITULO II

CONDICIONES HISTÓRICO-SOCIALES DE AMÉRICA LATINA

2.1 Condiciones Político-Económicas de América Latina

Desde que la iglesia católica hizo su aparición en Latinoamérica formó parte del proyecto global de conquista y colonización de los “naturales” por los españoles, los portugueses y, más adelante, otros países europeos.

El modelo de orden social que trajeron los conquistadores era el de la “cristiandad”. Desde la caída del imperio romano, la sociedad europea había sido gobernada por una especie de poder dual, civil y eclesiástico. La iglesia podía contar con el apoyo de la autoridad civil y ésta se consideraba arraigada en un orden superior, que llegaba hasta el

mismo trono de Dios. Cabe mencionar que dichas relaciones no siempre fueron armoniosas, pero sí invariablemente estrechas. Este modelo fue el que llegó finalmente a Latinoamérica.

El desarrollo y conformación de la iglesia en América Latina se va consolidando poco a poco, hasta llegar a ser parte fundamental de su desarrollo histórico. En el caso de México, las condiciones históricas que conformaron a la iglesia desde su origen determinaron el desempeño de una institución que juega un papel relevante en la vida del país. En este sentido, la iglesia será desde entonces un factor muy dinámico en el desarrollo histórico, que se relacionará directamente en los terrenos de la política y la cultura.

Desde la llegada de los conquistadores a tierras americanas y con ello mexicanas, se establecen los fines de la conquista: hacer vasallos para el rey, destruir los recintos sagrados e impedir como fuera las prácticas religiosas de los indígenas, así como la búsqueda de riqueza y la imposición de la nueva religión. Empero, desde el inicio se advierte el desacuerdo de algunos sectores de la iglesia con los métodos utilizados para la evangelización de los “naturales”. Ya que un sector muy reducido de la iglesia no está de acuerdo con el uso de la violencia del conquistador, a diferencia de la gran mayoría que apoya la violencia o simplemente es indiferente ante lo que se le presenta, como forma de llevar el evangelio a los indígenas. Este desacuerdo entre conquistadores y eclesiásticos es el primer conflicto entre fracciones españolas en América Latina y marca el punto de partida de la autonomía relativa de ambas. Asimismo, el imperio español utiliza a la iglesia como freno a los proyectos de los conquistadores, que pretendían organizar una sociedad con privilegios feudales.

Por tanto, tenemos que los fines políticos de la expansión española y los objetivos de los misioneros no se separaron, pero fueron divergentes entre ellos. De ahí que el espíritu humanista que, se había forjado en España fue importado a Latinoamérica por los eclesiásticos. Quienes pretendieron llevarlo a la práctica en la zona. Ejemplos de ello fueron los casos de Vasco de Quiroga, fray Juan de Zumarraga, Las Casas, etc. Este último, como, se vio en el capítulo I, lo asumió la iglesia. Quien tomó una postura de libertad, pobreza, caridad y la evangelización pacífica.

Conforme fue consolidándose la iglesia en la Colonia, se hizo a un lado el sentido humanitario de la evangelización. Esto dio paso a la búsqueda de la comodidad y

enriquecimiento de velar por propios intereses y tener hegemonía sobre la sociedad, por lo que la educación estaba en poder de la iglesia; muchos de sus miembros ocupaban puestos importantes en el virreinato. Así, en la época colonial, la iglesia no tuvo conflictos fuertes o serios con el gobierno virreinal, ya que estaban tan ligados entre sí, que incluso hubo hasta obispos virreyes.

En el siglo XVIII se dieron cambios dentro de la relación de la iglesia con el estado español. Esto por el nuevo proyecto de la casa de los Borbones, cuyo reinado trajo una creciente intervención del estado en los asuntos eclesiásticos, lo que limitó las funciones de los religiosos y del uso de sus ingresos. Carlos III siguió un modelo centralista, como el de Francia: la corona española vio sus dominios de América como colonias y no como parte del reinado.

En cuanto a la posición asumida por el estado, respecto a la iglesia, se introdujeron cambios sustanciales en la construcción secular, aplicando las ideas ilustradas de los ministros de la corte española, considerados como Jacobinos. Con ello se pretendió dar un mayor uso a los bienes de la iglesia y hacer más dinámica la economía.

En la Nueva España, la institución más poderosa era la iglesia. Por tanto, su riqueza, economía y poder político e ideológico, ejercían el mayor peso sobre la Colonia. De allí que la pretensión de los Borbones, por recuperar el poder, que sus antecesores habían cedido a los eclesiásticos en la Colonia, se tradujeron en una política que tenía como finalidad: subordinar otra vez a la iglesia. Por eso, el estado español decretó:

- La prohibición de abrir nuevos conventos para disminuir el poder del clero regular.
- La prohibición de las órdenes religiosas para intervenir en la redacción testamentaria.
- La expulsión de los jesuitas (1767), por considerarlos opositores.
- La expedición de la Real Cedula sobre enajenación de bienes raíces y cobro de capitales de capellanías para la consolidación de vales reales de 1804, que habría de tener profundas repercusiones políticas, ya que exigía que se enviara a España el capital líquido que poseía la iglesia, mismo que servía para financiar la

actividad económica colonial. Ello explica el intento de independencia por parte de Iturrigaray.⁵⁵

Los intentos por debilitar a la iglesia colonial, por parte de los Borbones, se tradujo en un sometimiento de ésta al poder real. Desde entonces la iglesia buscó la coyuntura para recuperar su autonomía. En esto coincidieron con los intereses de los sectores que promovían la independencia y participó en la lucha para alcanzarla, apegada a las características de cada fase y con el fin de garantizar sus intereses.

A finales de la Colonia, la riqueza de la iglesia era inmensa. Le pertenecía gran parte de la tierra cultivable. De ahí que actuara como banco. Realizaba préstamos con grandes intereses. Como la nueva política, implantada por los Borbones dañó, sensiblemente los intereses económicos del clero y de los criollos. Quienes vieron un problema de identidad⁵⁶. Este fue un detonante de inconformidad, dentro de un importante e influyente sector de la población de México y América Latina.

2.1 a) La época Independiente.

Con la decadencia de la monarquía española, se inició, en Latinoamérica, la independencia de las colonias sujetas a su poder. Este acontecimiento se realizó en medio de una intensa lucha ideológica, en la que se puso de manifiesto la gama de intereses de las clases sociales que, pugnaban. La iglesia, en este contexto, fue una pieza esencial de movilización hacia uno y otro polo de esta lucha. Durante y después del movimiento de independencia, el marco jurídico, que normó las relaciones entre la iglesia católica y el Estado mexicano fue motivo de enconados debates. Divisiones internas al interior de la iglesia, que tenían su contraparte en las divisiones sociales de la sociedad de la Nueva España, hicieron eclosión en la lucha de independencia iniciada en 1810. Para ilustrar esta situación es pertinente señalar la fragmentación interna del clero –realista e independentista- cuando se da el movimiento de independencia.

La iglesia, a finales de la Colonia, fue una institución que aún compartía el poder político directa y ampliamente con el Estado, además era la institución más rica en la

⁵⁵ Cfr. José Gutiérrez Casillas. *Historia de la iglesia en México*. Ed. Porrúa México 1974, pp. 110 y SS.

⁵⁶ Cfr. Florescano Enrique. *Memoria mexicana*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México 2004 pp. 467-484.

Nueva España. Sin embargo, la unidad de la iglesia, en torno a su organización jerárquica, tendió a disolverse, esto debido a la contradicción de intereses que surgidos entre sus miembros. De esta manera, en 1810, mientras que la alta jerarquía española peninsular asumía la defensa del régimen colonial; y atacó cualquier acción de cambio. Los miembros del bajo clero, compuesto por criollos y mestizos, desplegaron una intensa actividad a favor de la lucha insurgente, pero las opciones políticas y las banderas enarboladas mostraron, no solo la división de la iglesia, sino la pobreza espiritual de un clero arraigado en sus bienes materiales y en su vinculación con el poder temporal: la Corona española⁵⁷.

En 1808 ocurrió un acontecimiento que dio pie a la reflexión de los habitantes novohispanos, fue: las fuerzas napoleónicas invadieron España, tomaron presos a sus monarcas, lo que provocó una coyuntura que permitió el análisis de la situación en la que prevalecieron los americanos: criollos principalmente. Quienes cobraron conciencia de sí, de su cultura, de su nación, y de su entorno, ya alcanzado los conocimientos necesarios para trastocar la Colonia. Por tanto, fueron las guías de la revolución, cuya presencia fue en el sentido ideológico⁵⁸. Hay que tomar en cuenta que los peninsulares eran los dominadores y que estaban acostumbrados a mirar con desdén y hasta con cierto desprecio a los nacidos en tierras americanas, además de que:

la casi totalidad de los puestos administrativos y militares importantes y de los altos cargos eclesiásticos eran asignados a inmigrantes de la península. [...] esta burocracia política, al igual que el alto clero y los cuadros superiores del ejército, recibía de la Corona nombramientos y prebendas. Constituía un grupo, dentro de la clase dominante, cuyo acceso estaba prácticamente cerrado a los criollos y que detentaban con mano firme el control político de la colonia.⁵⁹

Estas distinciones llevaron a los criollos a pensar en sus derechos, en su deseo de comerciar libremente con otros países, ya que toda su economía dependía de los ibéricos, los cuales, en América latina, tenían ciertos privilegios que ellos no tenían.

En el conflicto de intereses, dados en gran parte del bajo clero. Quienes no sólo se anexaron a la causa de los insurgentes, sino que convirtieron un núcleo dirigente, fueron

⁵⁷ Cfr. García Ugarte Marta Eugenia. *Las posiciones políticas de la jerarquía católica, efectos de la cultura religiosa mexicana*. En: *Religiosidad y política en México*. Martínez Assad Carlos (coordinador), Ed. Universidad iberoamericana, cuadernos de cultura y religión No. 2 México 1992.

⁵⁸ Cfr. Moreno Rafael. *La filosofía de la ilustración en México y otros escritos*. Ed. Facultad de Filosofía y Letras UNAM, colección seminarios, México 2000

⁵⁹ Luis Villoro. *El proceso ideológico de la revolución de independencia*. Ed. Secretaria de Educación Pública SEP México. 1986. pp. 22-23.

parte de la clase ilustrada. Este bajo clero contó con un amplio bagaje jurídico-ideológico, que utilizó contra la clase dominante. Las argumentaciones de los clérigos criollos estuvieron en función de la preservación de la pureza de la iglesia, por lo que se desconoció la autoridad de los preladados españoles. Ejemplo de ello son las palabras de Hidalgo:

Abrid los ojos americanos no os dejéis seducir de nuestros enemigos: ellos no son católicos sino por política; su dios es el dinero, y las conminaciones sólo tienen por objeto la opresión. ¿Crees acaso que no puede ser verdadero católico el que no está sujeto al déspota español? ¿De dónde ha venido este nuevo dogma, este nuevo artículo de fe?⁶⁰

Con lo cual, Hidalgo manifestó, ideológicamente, los fines de la emancipación, anunció la identificación realizada por los intereses políticos, invitó a despertar, captó la coincidencia de voluntades e intereses de los criollos, mestizos e indios, al unirlos, en una unidad nacional, es decir, los volvió conscientes de sus principios y valores⁶¹

Esta argumentación ideológica afirmó desde el interior de una parte del clero, que al tomar posición en el conflicto por la independencia, se defendió, la auténtica fe religiosa, repetida a lo largo de los enfrentamientos sostenidos con la iglesia y el Estado, aunque las posiciones cambiaron, de acuerdo con los intereses y condicionamientos de clase y los eclesiásticos.

En el movimiento de independencia se dio una participación muy dinámica de los clérigos criollos a favor de la insurgencia. Conforme fue delineándose la nueva estructura del país, comenzaron a situarse en la contraparte de la posición que buscaba la transformación social.

Tal es el caso de Hidalgo, Morelos y otros sacerdotes. Quienes adquirieron, en su época, una vasta ilustración. Esto les permitió tener un conocimiento de la situación por la que atravesaba el país. Padedieron los estragos de la política-económica, implantada por el imperio español en sus colonias americanas. Debido a ello, se comprometieron con los cambios económico-políticos que demandaba la nación, asumiendo una postura radical en contra de la situación imperante. De allí que su lucha fue abolir la esclavitud, entre otras cosas, a terminar con la hegemonía española en el área.

⁶⁰ Francisco López Cámara. *La génesis de la conciencia liberal en México*. 1977 p. 152

⁶¹ Moreno Rafael. Op cit. págs. 185-195.

En 1820, en España, la revolución liberal obligó al Rey a jurar la Constitución de Cádiz. Esto afectó a la iglesia mexicana, por su contenido anticlerical. Quien suspendía el fuero eclesiástico, establecía la reducción de diezmos y decretaba la abolición de órdenes monásticas y de inquisición. Esta situación fue muy grave para la iglesia, que comenzó a participar en la conjura para promover la independencia del país. Una vez proclamada la independencia, se declaró a la religión católica como la única del Estado y se le garantizaron sus fueros. De esta manera, a la par que el país se hacía independiente, la iglesia logró alcanzar, por un tiempo su autonomía⁶².

2.2 Teología y Ciencia

Si la teología de la liberación tuvo como uno de sus propósitos fundamentales el análisis de la situación histórica vivida por los hombres, no puede dar la espalda a las propuestas filosóficas que hicieron una crítica de lo existente. De lo contrario, estaría limitándose a un diagnóstico de la realidad. Al contrario, de lo que sucede con la teología tradicional, la teología de la liberación mantuvo una actitud receptiva hacia los avances científicos y políticos de su tiempo, es decir, no trató de una visión dogmática y sectaria que tenía la iglesia en los años sesentas; sino en los análisis teológicos imbuidos en un amplio espíritu científico. De hecho, en los teólogos de la liberación encontramos enfoques científicos, racionales y metodológicos que vienen a reforzar y fortalecer sus propuestas.

Es oportuno señalar que si la teología de la liberación se auxilió en los descubrimientos y avances de la ciencia, no incorporó a toda la ciencia moderna. Por lo contrario, realizó una diferenciación entre las diversas concepciones de ciencia que le permitió identificar dos formas contradictorias de concebir a ésta: una ciencia moderna “tradicional” y una crítica.⁶³ La primera:

se presenta como un saber operativo, e históricamente surgió como una exigencia de la producción capitalista, que solo consiguió hacer realidad sus ideales económicos, políticos e ideológicos mediante la gran empresa científico-técnica [...]. Al ir siendo progresivamente utilizada en el proceso social de

⁶² Cabe señalar que no seguiremos el desarrollo de la iglesia desde esta época hasta la aparición de la teología de la liberación, por fines prácticos (de tiempo), pero al respecto puede consultar Enrique Dussel. *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. Ed. Potrerillos, México. 1995

⁶³ Hinkelammert, Franz. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Ed. Departamento Ecuménico de Investigaciones DEI, San José 1990 Pág. 44

las clases dominantes, la razón paso a ser concebida exclusivamente como una cualidad subjetiva del hombre, sin referencia alguna a la objetividad de lo real. La razón individual no se orienta ya por la racionalidad universal, sino por el poder que decide lo que debe y lo que no debe ser considerado como racional; la razón es función del poder dominante que produce, acumula, compra, vende y comercializa el saber científico en consonancia con las exigencias de las clases dominantes.⁶⁴

Esta concepción de la ciencia, no es compatible con los intereses y necesidades de la teología de la liberación, ya que implica un alejamiento de la realidad histórico-social. Por ello, Leonardo Boff denunció que este enfoque de la ciencia moderna terminó haciendo una abstracción de la realidad. Se quedó con la apariencia de lo existente. El hecho que denuncia este autor, es que no se trata de una ciencia interesada en la búsqueda de la verdad, sino en reforzar el dominio de clase. Incluso se atreve a comentar que es un instrumento que sirve para ampliar y reforzar el dominio de la clase burguesa sobre la clase trabajadora. Este tipo no interesa a la teología de la liberación, pues más que liberar a los hombres, busca asegurar y redoblar su condición de dominados y explotados.

Por el contrario, la ciencia que busca desarrollar la teología de la liberación se inscribe en una noción completamente contraria a la ciencia ortodoxa. La ciencia que requiere la teología de la liberación se inscribe en lo que podríamos llamar, con Hinkelammert, “una ciencia crítica”. Esta ciencia crítica es aquella que no se orienta por las necesidades o requerimientos de la economía del mercado, sino el rescate del hombre, su liberación y denuncia las estructuras institucionales que oprimen a los hombres. Al respecto, los teólogos de la liberación, en el documento de Puebla, hacen un llamado:

A los científicos, técnicos y forjadores de la sociedad tecnológica, para que alienten el espíritu científico con amor a la verdad a fin de investigar los enigmas del universo y dominar la tierra; para que eviten los efectos negativos de una sociedad hedonista y la tentación tecnocrática y apliquen la fuerza de la tecnología a la creación de bienes y a la invención de medios destinados a rescatar al hombre del subdesarrollo.⁶⁵

⁶⁴ Leonardo Boff. *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la iglesia con los oprimidos*, Ed. Santander, Sal Térrea Col. Presencia teológica, 1980 Pág. 229

⁶⁵ III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Puebla. Librería Parroquial México.* 1991 p. 1240.

Los mencionados teólogos recuperan una noción de ciencia que está al servicio de la libertad y no de la opresión, ya que sirve para orientar a los hombres a buscar su liberación.

La teología de la liberación surge en América Latina, de la mano de varios proyectos socio-culturales y educativos. Una fue la propuesta de Paulo Freire. Él planteó una nueva visión de la pedagogía. La cual buscó, ante todo, la concientización de los sujetos para posteriormente, por medio de la práctica educativa, conquistar la libertad de los individuos. De ahí que la teología de la liberación haya contenido grandes influencias de la pedagogía de Freire, pues coincide con él al diagnosticar que la realidad latinoamericana es una realidad opresora, que violenta los derechos elementales de los hombres.

Por otro lado, está presente el compromiso que tiene la teología de la liberación con los pobres y oprimidos de todo el mundo, en especial con los de América Latina (compromiso que, a su vez, es asumido por Freire).⁶⁶ El rescate del individuo y de la dignidad que les ha sido negada sistemáticamente a los hombres latinoamericanos por los países del primer mundo, es una labor en la que pedagogía y teología marchan juntas.

Hemos dicho que la teología de la liberación se presenta como un pensamiento religioso, pero también como un pensar crítico, que no se cierra al mundo ni teme hacer un diagnóstico de la realidad, antes bien, lo necesita.

2.3 Marxismo y Teología de la Liberación

La teología de la liberación surge desde la praxis cristiana, y por ello debemos buscar en la praxis histórica de la relación entre los cristianos y los marxistas en América latina la condición de posibilidad de la utilización teórica del marxismo en la teología de la liberación latinoamericana⁶⁷.

En esta necesidad de la teología de la liberación por realizar un análisis crítico de la realidad latinoamericana, se identifica en dos grandes corrientes críticas: por una parte, tenemos al marxismo, que es la corriente filosófica-ideológica crítica más fuerte desde el siglo pasado. Y una teoría que nació en América Latina, que realiza una crítica muy fuerte a la sociedad burguesa: la teoría de la dependencia.

⁶⁶ Ver Paulo Freire. *La pedagogía del oprimido*. Siglo veintiuno México, 1980.

⁶⁷ Dussel Enrique. Teología de la liberación y marxismo. En Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. *Mysterium liberationis*. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, Ed Trotta Madrid 1990, pág. 115.

La teología de la liberación en América Latina estableció una relación difícil de explicar con el marxismo; ya que los teólogos de la liberación asumieron un cierto tipo de marxismo y hacen a un lado otro implícita y a veces explícitamente:

...la teología de la liberación usa un cierto marxismo de una cierta manera, nunca incompatible con los fundamentos de la fe. Algunos tienen una posición mas claramente *clasista*; otros mas cercanamente *populista*; algunos usan solo el instrumental de la critica ideológica, otros social (...), algunos se inspiran en una corriente mas francesa del marxismo, otros en la italiana o alemana, en la mayoría de los casos simultáneamente en varias de ellas; todos, sin embargo, asumen las tesis de la corriente latinoamericana de la dependencia⁶⁸.

No han sido pocas las ocasiones en las cuales se ha acusado a sacerdotes de estar vinculados con grupos guerrilleros de tendencia marxista.

La doctrina social de la iglesia impedía a los cristianos toda comprensión del marxismo. Desde la lejana encíclica *Noschis et nobiscum* (de 1849) hasta la *Rerum novarum* (de 1891), donde se condena al marxismo porque sus seguidores excitan en los pobres el odio a los ricos y pretenden acabar con la propiedad privada y sustituirla por la común, y aun posteriormente en la *Quadragesimo anno* (1931), la posición es constante: una condenación sin atenuantes.⁶⁹

Esta situación ha sido una constante en las ultimas cuatro décadas de existencia de la teología de la liberación.⁷⁰

Lejos están los días en que teólogos y marxistas se vieron como enemigos irreconciliables. De hecho, varios teólogos de la liberación mencionaron en sus libros a pensadores marxistas, tanto latinoamericanos como de otras nacionalidades. Basta con citar al peruano Gustavo Gutiérrez, quién inicio su libro con una cita del marxista italiano Antonio Gramsci, en el que también aparecen constantes alusiones al pensador peruano

⁶⁸ Cfr. *Ibid.* pág. 132.

⁶⁹ *Ibid.* Pp. 115-116.

⁷⁰ Si tomamos en cuenta que la *Teología de la Liberación* "moderna" se inicia en los años sesentas con el *Concilio Vaticano II*, y con la reunión de *Medellín* en 1968, en el que se hace una relectura del Concilio Vaticano II desde América Latina. Finalmente aparece en 1971 el libro *Teología de la Liberación. Perspectivas*. de Gustavo Gutiérrez, que sobra decirlo, es considerado uno de los iniciadores de la *Teología de la Liberación latinoamericana*.

Carlos Mariategui, a Franz Hinkelammert, a Lenin, e incluso a Fidel Castro y al “Che” Guevara.

De lo anterior se pueden plantear las siguientes preguntas: ¿En realidad existe este acercamiento entre teólogos de la liberación y marxistas? Si así es ¿cuál es el marxismo con el que diáloga la teología de la liberación?

La teología de la liberación establece un diálogo con el marxismo, pero sólo con aquel que se inspira en el pensamiento de Marx, más que en el de Engels. En la teología de la liberación se recupera el Marx de las tesis sobre Feuerbach, así como el marxismo en su vertiente latinoamericana (podríamos llamar esta corriente “dialéctica”). El marxismo de inspiración Stalinista y el marxismo ortodoxo de cierta parte de la izquierda es la mayor parte de las veces, ignorado o negado por los teólogos de la liberación.

El espíritu que la teología de la liberación pretende rescatar lo que Marx puso de manifiesto en su famosa “tesis 11” sobre Feuerbach, dónde la premisa fundamental es la búsqueda de la liberación del hombre. Para ello dice Marx: se debe buscar la transformación del mundo, porque: “Los filósofos no han hecho otra cosa que interpretar el mundo, y de lo que se trata es de transformarlo”.⁷¹

Como vemos, con Marx aparece una nueva propuesta para hacer y entender la filosofía. La cual ya no debe limitarse a ser una interpretación del mundo, sino que debe buscar la transformación del mismo; debe contribuir de alguna manera a cambiarlo, a servir como vehículo de su transformación. Como de lo que se trata es de “cambiar al mundo”, no de reconciliarse con él, no de dejarlo como está, la transformación de éste pasa a ser una de las preocupaciones centrales del marxismo.⁷²

La teología de la liberación va a retomar este énfasis en la transformación del mundo de las más diversas maneras, ya que a Marx se le acepta y asume en cuanto crítico social. Una de ellas sería la fe como un aspecto de la praxis:

...de la praxis cristiana. La acción (praxis) cristiana incluye la *luz* bajo cuya claridad puede constituir a dicho pensar como *cristiano*. Es decir, en la praxis cotidiana la fe

⁷¹ Cfr. Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*.

⁷² Al respecto puede consultarse el brillante texto de Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía de la praxis*, en donde se da una explicación detallada del sentido de praxis en Marx y de las tesis sobre Feuerbach.

existencial, cotidiana o profética, ilumina ese acto como seguimiento de Jesús de Nazaret. De la misma manera, la praxis (que incluye la fe como su fundamento cristiano) es el antecedente constituyente de la teología. La teología no es sino un discurso teórico (espiritual, sapiencial y metódico), pero siempre igualmente *práctico* para Tomás de Aquino), que partiendo de la praxis cristiana, a la luz de la fe, reflexiona, piensa fundamenta racionalmente la realidad, los problemas que dicha praxis afronta cotidianamente⁷³.

Tenemos el ejemplo de sentir y pensar del sacerdote guerrillero colombiano Camilo Torres. Quien afirmó que el amor cristiano consiste en la transformación de la realidad latinoamericana por medio de la Revolución:

Lo principal en el catolicismo es el amor al prójimo (...) este amor para que sea verdadero tiene que buscar la eficacia (...), entonces quitarles el poder a las minorías privilegiadas para dárselo a las mayorías pobres. Esto si se hace rápidamente es lo esencial de una Revolución. (...) La Revolución, por lo tanto, es la forma de lograr un gobierno que de de comer al hambriento, que vista al desnudo, que enseñe al que no sabe, que cumpla con las obras de caridad, de amor al prójimo no solamente en forma ocasional y transitoria, no solamente para unos pocos, sino para la mayoría de nuestros prójimos. Por eso la Revolución no solamente es permitida sino obligatoria para los cristianos que vean en ella la única manera eficaz y amplia de realizar el amor para todos⁷⁴.

Por lo tanto, en Camilo Torres no existe otra opción que la revolución, según él, es la vía por medio de la cual se posibilita la acción verdadera de amor al prójimo. La necesidad de la transformación de las estructuras que oprimen a los hombres es, en la teología de la liberación, una parte fundamental en la lucha contra el sistema opresor.

En la teología de la liberación aparece un dialogo constante entre marxistas y teólogos. De hecho, se celebró entre 1970-1980 varios encuentros, con el nombre de “cristianos al socialismo”. En ellos se reflexionó sobre la relación y problematización de ambas posturas y elaboraron distintas propuestas.

Inclusive los teólogos de la liberación han establecido un intercambio con los teólogos cubanos autorizados por Fidel Castro. Quién inauguró uno de los encuentros de “Cristianos

⁷³ Ibíd. Enrique Dussel. Teología de la liberación y marxismo. pág. 121

⁷⁴ Torres, Camilo. *La revolución popular como proyecto cristiano*. En Esteban Krotz *Utopía* Ed. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, 1988. pp. 275-276.

por el socialismo”⁷⁵. No se puede pasar por alto la relación que existió entre el gobierno sandinista de Nicaragua y la teología de la liberación y en su momento, la importancia que tuvo la teología de la liberación en Chile durante el gobierno de Salvador Allende:

...el primer ejemplo de trabajo conjunto de cristianos y marxistas de gran significación durante 1970-1973, en el seno del frente popular por el MAPU –movimiento cristiano surgido de la Democracia Cristiana-. Esto fue fruto de dos procesos. Por una parte, de la ya emergente teología de la liberación, y, por otra parte, del movimiento *cristianos para el socialismo*.⁷⁶

También, es importante resaltar la labor del teólogo salvadoreño Oscar Arnulfo Romero en su país, al denunciar los actos inmorales de violencia institucionalizada y tortura que ejercía el régimen contra la población, motivo por el cual se le llegó a vincular con grupos guerrilleros de corte marxista, y posteriormente, mandado asesinar durante la década de los ochentas.

En México, hace unos años, y raíz del levantamiento indígena (1994-1996) vimos el ejemplo del ex Obispo de la diócesis de San Cristóbal, Chiapas, don Samuel Ruiz, quién, desde su jerarquía eclesial, realizó críticas y denuncias al sistema político mexicano por violar los derechos de los indígenas y tratarlos como los mismos conquistadores lo hicieron hace más de quinientos años. Además, Ruiz jugó un papel importante como intermediario en el diálogo entre la guerrilla y los representantes del Estado mexicano⁷⁷.

No obstante lo argumentado anteriormente, la situación fue más compleja. Si bien existen muchos ejemplos en los cuales se da una interrelación entre marxismo y teología de la liberación, la aceptación del marxismo, por parte de la mencionada corriente teológica no es un hecho generalizado, ya que existe un sector dentro de la misma que no termina por aceptar este acercamiento. De hecho, este sector advierte a la comunidad religiosa sobre los peligros que pueden representar el lenguaje y las implicaciones de los análisis marxistas para su doctrina cristiana. Un ejemplo de lo mencionado lo encontramos en la siguiente argumentación:

⁷⁵ Al respecto pueden consultarse los libros *Cristianos por la revolución en América Latina*. Ed. Grijalbo. 1977. Y *Cristianos en la revolución cubana*, Ed. Verbo divino, 1975. Además; *De Medellín a Puebla*. Una década de sangre y esperanza Enrique. Dussel Edicol 1979.

⁷⁶ *Ibíd.* Enrique Dussel. *Teología de la liberación y marxismo*. pág. 118.

⁷⁷ Cfr. Meyer Jean. *Samuel Ruiz en san Cristóbal*. Ed. Tusquets. México 2000.

se debe hacer notar aquí el riesgo de ideologización a que se expone la reflexión teológica cuando se realiza partiendo de una praxis que recurre al análisis marxista, sus consecuencias son la total politización de la existencia cristiana, la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales y el vaciamiento de la dimensión trascendental de la salvación cristiana.⁷⁸

A pesar de esta advertencia, se afirma que la relación con el marxismo es algo innegable e inevitable para la teología de la liberación. No obstante la preocupación de los teólogos de Puebla, que consideraron al marxismo como una sola postura o bloque homogéneo, es que tiene una gran cantidad de formas y variantes. En ocasiones, son tantas las diferencias entre éstas, que parece que no tuvieran la misma fuente: Marx. Por tanto, la preocupación de los teólogos de Puebla es legítima, si se toma en cuenta que el marxismo que ellos tienen a la vista es el Stalinista, que es altamente represivo y totalitario⁷⁹.

Se puede apuntar un hecho innegable: la fuerte influencia que el marxismo ha tenido sobre las ciencias sociales, en particular, y en el pensamiento filosófico-ideológico en general. Como lo señala Sartre: “el marxismo, como marco formal de todo pensamiento filosófico de hoy, se presenta como una filosofía irrebasable”⁸⁰.

Lo anterior se debe a que nadie se atreve a negar la importancia que el marxismo ha tenido sobre el conocimiento en las ciencias sociales. Varias de las categorías, métodos, críticas y propuestas ético-ideológicas, que hoy se manejan en las ciencias sociales, tuvieron su origen y consolidación en el seno del marxismo. Al respecto, basta señalar solo algunos ejemplos de estas categorías de análisis, relativos a la importancia del valor de uso y la polémica con el valor de cambio: la teoría del valor, el concepto de explotación y de plusvalía, la noción de lucha de clases, la deshumanización de las relaciones sociales, la praxis de liberación, el énfasis en la educación liberadora, la noción de hombre nuevo, la teoría de la dependencia inspirada en la crítica marxista al capitalismo.

Podemos decir que la vertiente latinoamericana del marxismo es la que más sirve a la teología de la liberación, pues está interesada en realizar un cambio en las estructuras político-económicas, poniendo el acento en la praxis, más que en lo puramente teórico. Los

⁷⁸ Cfr. *Documento de Puebla*.. p. 185

⁷⁹ *Ibíd.* Cfr. Dussel Enrique . *Teología de la liberación y marxismo*. pág. 124.

⁸⁰ Cfr. Gutiérrez Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. pág. 32.

autores y políticos marxistas, que son retomados por la teología de la liberación, son marxistas críticos. Y no dogmáticos.

Es oportuno aclarar otra cuestión, así como hablamos de la existencia de una gran variedad de “marxismos”, podemos afirmar que la teología de la liberación no es una corriente del todo homogénea, ya que en ella existen una gran variedad de vertientes, más o menos identificadas.⁸¹

Podemos concluir este apartado rescatando a dos importantes representantes de la teología de la liberación, en su vertiente latinoamericana: Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez. Ambos consideran el marxismo desde una perspectiva práctica, no en el sentido pragmático, sino a partir de un acercamiento teórico. Gutiérrez dice:

La teología es reflexión, actitud crítica. Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene después, es acto segundo, [...] reflexionar sobre la presencia y el actuar del cristiano en el mundo significa además salir de las fronteras visibles de la iglesia, estar abierto al mundo, recoger las cuestiones que se plantean en él, estar atento a los avatares de su devenir histórico.⁸²

2.4 El desarrollismo

A consecuencia de la Segunda Guerra Mundial, los Estados Unidos disminuyeron su presencia política y económica en América Latina. Este hecho, junto con algunas coyunturas locales, permitió que en los países latinoamericanos comenzara a darse un proceso de industrialización. Para las burguesías locales, la coyuntura del conflicto mundial representó un momento idóneo para emprender un desarrollo autónomo.

No obstante, el triunfo de gobiernos nacionalistas y populistas constituyó un freno al dominio de las burguesías locales en Latinoamérica, las cuales no tuvieron más remedio que aliarse con estos. Con ello, comenzó desarrollarse el capitalismo de Estado, como bien señala Pablo González Casanova:

⁸¹ Podemos señalar algunas de las vertientes más claras de la Teología de la Liberación: a) La teología de la liberación latinoamericana, b) La teología de la liberación del tercer mundo, c) La teología a partir de sus representantes, etc.

⁸² Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación*. Perspectivas Ed Sígueme, Salamanca 1985 Pág. 68

Algunos gobiernos, más o menos antiimperialistas, reformistas y populares se empeñaron en aplicar una política de industrialización llamada después de “sustitución” de importaciones cuyo objetivo era alcanzar una industrialización a la cual el imperialismo se había sistemáticamente opuesto.⁸³

La pretendida industrialización basada en la sustitución de importaciones fue todo un proyecto político-económico. Que pretendía desarrollar y consolidar la industria nacional en algunos países latinoamericanos. La táctica consistió en dejar de importar un bien de consumo determinado, que pasó de ser producido por la industria nacional para buscar producir otros bienes de consumo, utilizando los recursos derivados de las exportaciones. Con ello, se pensó y dijo que muy pronto se daría la industrialización de los países de América Latinas. Paralelamente, poco a poco se fue desarrollando un capitalismo de Estado, que pudo crecer aun a costa de la presencia de algunos monopolios trasnacionales.

Los estados nacionalistas pudieron sentar bases de industrialización debido a que contaban con el apoyo de las masas y de la burguesía local, pero la causa fundamental, como ya se menciona atrás, fue la situación creada por el conflicto bélico internacional.

Los estados nacionalistas no pudieron ser sometidos y subordinados tan fácilmente por los Estados Unidos, que sólo pudieron hacerlo mediante una intervención militar; sin embargo, dada la situación de guerra prevaleciente, esto no convenía a los intereses políticos del mencionado país.

Antes de imponer sus intereses a los Estados latinoamericanos, los vecinos del norte necesitaron aliados entre los hispanoamericanos. Para ello, lanzaron la política del “buen vecino”, que buscaba más que nada hacer una alianza con los países del área para detener el embate del fascismo y, a la vez, defender al hemisferio.

En realidad, se trató de una estrategia política para permitir el intercambio comercial en la zona e iniciar una penetración pacífica del imperialismo en América Latina. De forma sutil, el imperialismo comenzó a extender su dominio sobre las economías latinoamericanas:

⁸³ González Casanova Pablo. *Imperialismo y liberación*. Ed. Siglo veintiuno México, 1979, Pág. 23

[...] el gobierno y los monopolios norteamericanos aprovecharon las dificultades del comercio entre Europa y América Latina para aumentar su hegemonía en la región y utilizaron el desarrollo del capitalismo en América Latina para acrecentar las ventas de bienes de capital destinados a la industrialización, sentando las bases de la posterior dependencia tecnológica.⁸⁴

Con esta penetración pacífica, las economías de los países latinoamericanos vieron incrementar el intercambio comercial con los vecinos del norte; sin embargo, al mismo tiempo, se empezó a depender cada vez más de la economía estadounidense.

El problema central de las economías latinoamericanas a lo largo del siglo XX (en especial, en la segunda mitad), fue la búsqueda de la industrialización y el desarrollo. De hecho, existen dos formas por las cuales América Latina buscó la industrialización: I) por el fortalecimiento del Estado-Nación, que comenzó a fomentar la industrialización sustituyendo importaciones, y II) a través de la ayuda económica de los países extranjeros, implementada por los Estados Unidos en la política llamada “Alianza para el progreso”. La cual consistió en hacer fuertes préstamos a los países latinoamericanos para que estos pudieran atender y solucionar sus problemas económicos y sociales. Sin embargo, ninguna de estas dos vías seguidas por el “desarrollismo” resultó ser eficiente, debido a que:

I) La industrialización de los países a través del fortalecimiento del Estado-Nación pretendía colocar al Estado como eje de la economía nacional. El Estado manejó la economía de los países latinoamericanos y, además, fungió como mediador para resolver los problemas entre los diversos sectores productivos. Se trató de estados que contaban con el apoyo popular y eran lo suficientemente fuertes para someter a las burguesías locales e inclusive para poner un alto a los embates de los monopolios extranjeros. Estos son los casos de los gobiernos de Cárdenas, Vargas y Perón; en México, Brasil y Argentina, respectivamente.⁸⁵

El estado-nación era el que decidía el rumbo de la economía e incluso actuaba como organizador de la sociedad entera. Este estado, además era de carácter corporativo y buscaba el desarrollo del país por medio del fortalecimiento del mercado interno.

El fracaso de este proyecto se debió a que la fuente de recursos para la industrialización eran las exportaciones de materias primas, mismas que se multiplicaron durante la Segunda Guerra Mundial y cayeron al terminar ésta. Como la economía de los

⁸⁴ Ídem, Pág. 24

⁸⁵ Cfr. Arnaldo Córdova. *La política de masas del cardenismo*. Ed. Era México 1989.

Estados Unidos estaba ocupada en producir materiales bélicos y similares, necesitaban de otros insumos, que eran proporcionados por las economías de los países latinoamericanos.

Cabe mencionar que los préstamos de capital a los países del área no eran préstamos de “buena voluntad”, sino que eran préstamos condicionados, que obligaban a los estados-nación a modificar su política económica interna y externa. Así, los países latinoamericanos se comprometieron a abrir sus fronteras a nuevas empresas extranjeras, disminuir los impuestos y otorgar concesiones a los capitales extranjeros:

En México, por ejemplo, es frecuente que los propietarios extranjeros de la tecnología exijan una parte del paquete accionario de las empresas, además de decisivos controles técnicos y administrativos y de la obligación a vender la producción a determinados intermediarios, también extranjeros, y de importar la maquinaria y otros bienes desde sus casas matrices, a cambio de contratos de transmisión de patentes o know-how⁸⁶

Todas estas condiciones, sumadas a los altos réditos cobrados por los préstamos hechos a los países latinoamericanos, terminaron por resquebrajar el poder del estado benefactor latinoamericano. Así, como producto del embate del imperialismo, los estados-nación latinoamericanos perdieron poder e independencia.

Una vez concluida la Segunda Guerra Mundial, los vecinos del norte regresaron a la producción de mercancías básicas, esto a través de la producción de alimentos, ropa, calzado, etc., pero de pronto dejaron de importar tales productos. Con ello, el incipiente proceso de industrialización en América Latina se detuvo.

Por otra parte, el imperialismo norteamericano retomó su papel hegemónico en la zona, protegiendo a los monopolios estadounidenses de las acciones “injustas” de los gobiernos latinoamericanos. De esta manera, los estados-nación, fueron puestos en crisis por la embestida del imperialismo y por el cierre de los mercados exteriores.

Sobran ejemplos en los que el imperialismo amenazó con invadir militarmente a las naciones de Latinoamérica para forzarles a cambiar su política económica y abrir sus fronteras al capital estadounidense.

⁸⁶ Eduardo Galeano. *Las venas abiertas de América latina*. Ed. Siglo veintiuno editores México. 2001. Pág. 382.

2.4 a) De la “Alianza para el progreso” al Desarrollismo.

Las principales políticas diseñadas por los Estados Unidos para influir en América Latina fueron la “Alianza para el progreso” y “la Acción Cívica”. Las cuales van a dar pasó al fenómeno; “el desarrollismo”.

Los Estados Unidos, a finales de los años cincuentas, lanzaron una nueva ofensiva en contra de las economías latinoamericana. La intención era reforzar el dominio del área. Se utilizó el pretexto de ayudar al desarrollo de los pueblos de la zona. Esta nueva política llamada: “Alianza para el progreso”, consistió en hacer fuertes préstamos a los países latinoamericanos para que pudieran atender y solucionar sus problemas.

No obstante, la crisis económica de 1957-1958 interrumpió este proyecto estadounidense. La crisis se acentuó con la llegada de Fidel Castro al poder en Cuba, pues rápidamente despertó simpatías en otros gobiernos de la zona, que se identificaron y solidarizaron con el nuevo régimen socialista. El nuevo estado socialista cubano despertó la conciencia y los deseos de un cambio social en otros países, lo cual, sumado a la situación de miseria y opresión en que vivía (y sigue viviendo) la mayoría de la población en América Latina, representó una seria amenaza para la hegemonía de los Estados Unidos.

Por ello, el citado país decidió reestructurar su política y economía, teniendo como objetivos principales: controlar los posibles brotes de violencia revolucionaria y redoblar el dominio de su economía en Latinoamérica.

En poco tiempo se manifestó la inviabilidad de tal proyecto. El objetivo de desarrollar las economías de América Latina no alcanzó, esto porque los préstamos fueron insuficientes y la tecnología que se importó era de baja calidad y obsoleta, así como los altos intereses de los préstamos internacionales otorgados, pusieron fin a los sueños de industrialización en el área. Lo que sí se logró, fue endeudar a los países del área y que abrieran sus fronteras al capital extranjero, acrecentando la dependencia con los vecinos del Norte.

El objetivo de la política de los Estados Unidos era vender sueños de industrialización y progreso a los pueblos latinoamericanos con la intención de obtener el control de sus economías. Se les hizo creer que con la entrada de capitales extranjeros lograría que el progreso y la justicia social llegaran, casi “naturalmente”, a todos.

En esos años se decía: “los gringos necesitan aliados en su lucha contra el comunismo” pero lo que dichos aliados tenían que presentar características comunes; esto es, tenían que ser países con economías estables y desarrolladas. En la etapa del desarrollismo se pensó que los países dependientes podían lograr el desarrollo propio, ayudados por los países más industrializados. Lo cual fue criticado por la teoría de la dependencia.

El ataque a América Latina fue realizado por los Estados Unidos principalmente por dos caminos: a) en lo económico, fomentando la apertura de las economías latinoamericanas a los capitales extranjeros y a las sociedades anónimas: propiciando su dolarización, b) reorganizando a las fuerzas armadas en los países de América Latina y a una parte del ejército metropolitano, para enfrentar a los enemigos internos: “El enemigo interno, cabe señalar, son los trabajadores, campesinos, estudiantes e intelectuales rebeldes ante el sistema imperante”.⁸⁷

La estrategia de la “Alianza para el progreso” consistió en convencer a los gobernantes latinoamericanos de la importancia del desarrollo e industrialización en la región. La idea era hacer préstamos de capital a los países de la zona para que pudieran atender y resolver sus problemas económicos. Con esto se buscó fomentar la industrialización de América Latina, al menos en el papel. En esa época se creía que la industrialización era posible en un país tercermundista, siempre y cuando se contara con apoyo económico y tecnológico.

Los resultados de esta “Alianza para el progreso” no fueron los esperados. Al menos, no para los latinoamericanos. En los hechos, la realidad demostró que la tan esperada industrialización no se logró, pues las inversiones no fueron lo suficientemente importantes como para solucionar los problemas económicos de la zona. Cabe señalar que la política de

⁸⁷ Pablo González Casanova. *Imperialismo y liberación*. Ed. Siglo veintiuno editores. México. 1979. Pág. 47

la “Alianza para el progreso” fue fundamentalmente de carácter económico, aunque, a decir verdad, tiene también profundas implicaciones políticas

Además, la distribución y manejo de los préstamos sólo benefició a los grupos de la burguesía local y nunca llegó hasta los verdaderos productores. También la tecnología que se importó era vieja y obsoleta.

Los países latinoamericanos vieron cómo se incrementaba su deuda externa, además de su dependencia con el exterior, especialmente de los Estados Unidos. La deuda pública creció más del doble y la deuda privada se triplicó. Por ello, la “Alianza para el progreso”, más que fomentar el desarrollo de América Latina, fomentó su subdesarrollo.

Como complemento de la “Alianza para el progreso” apareció la “Acción cívica”, que fue una nueva contra-ofensiva del imperio Yanqui, pero de carácter fundamentalmente militar. Esta política consistió en prestar ayuda y asesorar militarmente a los estados latinoamericanos para controlar posibles brotes de inconformidad e insurrección en el área.

Además de suministrar material bélico (armas, aviones, etc.) a los ejércitos de los países latinoamericanos, la “Acción cívica” fomentó la creación de ciertos grupos de instructores militares, por ejemplo la Escuela de las Américas, que se encargaron de adiestrar y asesorar a los militares latinoamericanos en la represión sistemática de la población.⁸⁸

Debido al fracaso de la “Alianza para el progreso” en los países latinoamericanos, surgieron brotes de rebelión en el área. Las contradicciones entre los poseedores y los desposeídos se agudizaron y ensancharon. Los latinos padecieron intensos saqueos. Lo cual acrecentó la pobreza en la zona.

Como producto de la “Alianza para el progreso”, el intercambio desfavorable acrecentó el imperialismo. El despojo y explotación de los países latinoamericanos se acentuó de manera que la pobreza de las mayorías se incrementó en forma alarmante.

Al fracasar la política ilusoria del bienestar social, se incrementaron las expresiones de inconformidad. Los estados latinoamericanos recurrieron a la política del terror. Las

⁸⁸ Cfr. Pablo González Casanova. *Op. Cit.*

burguesías nacionales se aliaron con los grupos hegemónicos del imperialismo para desestabilizar al estado-nación legítimamente constituido. En varias naciones latinas se sustituyó los regímenes democráticos por las dictaduras militares, que implantan un gobierno de terror:

La violencia de las dictaduras de seguridad nacional es únicamente comparable con los periodos más despiadados de la conquista. Destruyen todas las relaciones sociales, subvierten todas las legitimidades tradicionales, las solidaridades acostumbradas y los lazos de vecindad y de familia. Irrumpen en la sociedad civil, para deshacer estos lazos, introduciendo en toda América Latina la tortura y la desaparición como medio sistemático y legítimo de la dominación. Esta se basa en la aterrorización de la población entera, más allá de la tradicional estructura de clases.⁸⁹

Una noticia que conmovió a la opinión pública internacional en la década de los ochentas fue que al terminar la dictadura Argentina: un miembro de la junta militar confesó el método que tuvo este gobierno para deshacerse de los enemigos del sistema. Cuenta que eran subidos a una avioneta y arrojados desde 100 pies de altura hacia la ciudad o el mar. Terribles métodos de aniquilación que nos hablan del estado salvaje que se llegó a vivir en América Latina. Estas dictaduras”, lo que hacían era proteger los derechos humanos y no violarlos”.

Como se sabe, las dictaduras de seguridad nacional terminaron por dejar el poder a gobiernos civiles legítimamente constituidos, no por que estuvieran convencidos de la necesidad de la democracia. Por el contrario, buscaban que la deuda externa, contraída por estas dictaduras, fuera asumida por el pueblo.

El desarrollismo fue un intento de trasladar el capitalismo de reformas, que estaban surgiendo en Europa, a América Latina. El desarrollo se entendió como la independencia económica. La cual requería que se formara parte del mercado mundial. Sin embargo, el resultado de las políticas del desarrollismo fue que la integración al mercado mundial se dio de manera subordinada: a expensas de las grandes potencias.

2.5 La Teoría de la Dependencia

⁸⁹ Franz Hinkelammert. *Democracia y totalitarismo*. Ed. Departamento Ecuménico de Investigaciones DEI San José 1987 Pág. 212

Una de las teorías que más ha servido a los teólogos de la liberación como postura crítica al sistema capitalista es la llamada “Teoría de la Dependencia”. Esta surgió como resultado de un análisis de tipo sociológico-filosófico sobre el problema del desarrollo y el subdesarrollo en América Latina. Se puede decir que la Teoría de la Dependencia comenzó por develar el engaño que conllevó la visión desarrollista.

Cabe señalar que la “Teoría de la Dependencia” comenzó a desarrollarse teniendo como marco histórico los años cincuentas y sesentas, en los que, como sabemos, se encontraba en boga la llamada “Alianza para el progreso” y “la Acción cívica”.

Para los teóricos de la Teoría de la Dependencia, el problema radica en que existe una relación directa entre desarrollo y subdesarrollo: no son hechos independientes ni ajenos el uno del otro, sino que se implican mutuamente. Con el aporte de la Teoría de la Dependencia, los latinoamericanos adquirieron una nueva perspectiva de su realidad social.

En esta teoría, los países subdesarrollados ya no fueron vistos como países atrasados. Situados en etapas anteriores a los países desarrollados y obligados a repetir los esquemas de los países del primer mundo. En realidad, el subdesarrollo de los países latinoamericanos no se debe a una falta de capacidad, sino que obedece a todo un proceso en el que se puso de manifiesto el intercambio desigual que, en materia económica, existía entre los países desarrollados y subdesarrollados.

En otras palabras, no es que en América Latina se sea menos inteligente o trabaje menos que en los países desarrollados, sino que la riqueza de ellos, se nutre de la explotación de nuestras economías. Al respecto, Cardoso nos dice:

Las relaciones de dependencia suponen la inserción de las estructuras de modo específicamente desigual: la expansión del mercado mundial creó relaciones de dependencia y de dominación entre las naciones.⁹⁰

Por tanto “nuestra América” como la señalaba Martí, “es un continente sumergido en la dependencia económica por todas las políticas implementadas que nos han llevado de

⁹⁰ Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia liberación. Ensayo de interpretación Sociológica*, Editorial Siglo veintiuno editores México 1998. p. 24

fracaso a fracaso económico, a tal grado que se piensa que la deuda externa de muchos países latinoamericanos, es impagable e inmoral”.

CAPITULO III LA ÉTICA EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

3.1 Los Postulados de la Teología de la Liberación

Durante los primeros siglos de la iglesia, la teología estaba muy ligada a la vida de la comunidad, es una teología relacionada con los problemas del pueblo. Pero desde la Edad Media⁹¹, la teología se volvió más técnica y científica, sus preocupaciones son otras, por ejemplo: ¿qué creemos? ¿Por qué creemos? etc. Con esto, se fue apartando de la vida del pueblo, ya que al no tener entrada en la teología oficial, se volvió hacia una forma de religiosidad popular, adaptada a sus intereses e inquietudes.

Este aspecto no era conocido por la Biblia, no entendía la liturgia, sino que vivía de sus devociones, fiestas e imágenes. A partir del Concilio Ecuménico Vaticano II la teología retomó la Biblia, y dialogó con el mundo de su tiempo, pero de manera parcial, ya que no integró plenamente la vida cristiana, esto es, lo popular y lo que les preocupó a las mayorías.

⁹¹ Aproximadamente, durante los siglos XII-XIII.

Esto no presto la atención de la iglesia oficial: la romana. Pero lo aprovechó la teología de la liberación. Quien intentó unir la fe, la vida, la doctrina, la practica cristiana, el credo y la justicia. Pensó la fe, desde las preocupaciones del pueblo, intentando superar los problemas que existían entre la reflexión teológica de unos pocos con la fe del pueblo.

Ante esta serie de represiones, en las que se vio sujeto el ser humano. La iglesia mantuvo dos actitudes de esta situación prevaleciente: 1.- Fue cómplice y legitima la represión la pastoral que predomino fue la sacramentalista, con poca o nula incidencia dentro de la sociedad. El discurso, en este caso, fue intra-teológico.

2.- La iglesia creó conflictos, porque salió en defensa del hombre. El discurso de la teología de la liberación surgió de una “praxis histórica “, a partir de los problemas sociales, políticos, económicos, etc. que la comunidad latinoamericana vivió. La figura teológica fue cambiando, se solidarizó con los pobres, especialmente al darse cuenta de la situación de extrema pobreza generalizada que adquirió en la vida real, los rostros concretos en los que se reconoció los rasgos sufrientes de Cristo: el señor que nos cuestiona e interpela.

Los rostros de niños golpeados, por la pobreza desde antes de nacer, por obstaculizar sus posibilidades de realizarse a causa de deficiencias mentales corporales irreparables, a los niños vagos explotados del campo y la ciudad: fruto de la pobreza y desorganización moral familiar. Por ello, según Oscar Arnulfo Romero era necesario un cambio de actitud al interior de la iglesia:

Este acercamiento al mundo de los pobres es lo que entendemos a la vez como encarnación y como conversión. Los necesarios cambios al interior de la iglesia, en la pastoral, en la educación, en la vida religiosa y sacerdotal, en los movimientos laicales, que no habíamos logrado al mirar solo el interior de la iglesia, lo estaba consiguiendo a hora al volvernors al mundo de los pobres.⁹²

Para comprender esta realidad social, este teólogo se auxilió de las Ciencias Sociales para comprender los signos de los tiempos e interpretar y asumir una postura ante ello.

⁹² Oscar Arnulfo Romero. *La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres*. RE LAT. 135 en <http://www.uca.edu.ni/Koinonia/relat/135.htm>. 2001.

En este sentido, y siguiendo la misma línea de pensamiento, la interpretación de la realidad social de América Latina, Camilo Maccise⁹³ propuso tres teorías explicativas: el desarrollo, la marginalidad y la dependencia. Las dos primeras teorías, según el autor, son un fracaso, ya que no proporcionan una interpretación adecuada de los procesos sociales. La primera porque solo interpreta la situación de opresión y miseria como causa del atraso generalizado tecnológico-científico y la poca industrialización de la zona. La segunda la vio como una falta de integración social, y de hecho, por el cual existieron marcadas desigualdades sociales.

Por otra parte, la dependencia siguiendo a Maccise apareció como la más adecuada para interpretar la realidad social en América Latina, porque indica la necesidad de realizar un cambio estructural para acabar con la miseria, es pues, en términos generales, una crítica a las estructuras del sistema político-económico y social que nos rige.

La teología de la liberación, podemos decir, no irrumpió violentamente en los años sesentas en las sociedades latinoamericanas, sino más que nada fue un proceso de formación y conformación muy lento y difícil. No obstante, ya en el Concilio Vaticano II (1962-1965), se observaron algunos problemas planteados anteriormente, cuyas variaciones fueron la nueva forma de pensar en la relación histórico-social de la predicación de la fe.

Por ello, se dio cuenta de la necesidad de adecuar el mensaje evangélico a los problemas sociales del tercer mundo. Sin embargo este cambio de actitud no fue generalizado, ya que solo abarcó una parte de la iglesia lo cual convino al interior de la iglesia en dos movimientos:

El tradicional representado por la iglesia del primer mundo y una parte de la latinoamericana, más adelante se señalara la distinción entre una y otra. Esta parte mantuvo una posición de apertura hacia los problemas concretos del tercer mundo, constituido, en un primer momento, por el movimiento teológico desarrollista y teológico revolucionario. Y

⁹³ Camilo Maccise. La teología de la liberación. 20 años de una praxis y reflexión teológico-pastoral, editorial CEVHAC Medellín Colombia 1985, 87 Págs. Y cfr. Maccise, Camilo. “*Espiritualidad bíblica en Puebla*” Ediciones Paulinas, 2da. Edición Bogota Colombia 1984, 111 Págs.

más tarde término siendo víctima de sus contradicciones, ya que no representó planteamientos viables para la liberación.

Sin embargo el movimiento teológico revolucionario abrió el camino para una verdadera reflexión. Su principal objetivo fue una práctica transformadora. De ahí que la iglesia latinoamericana presento dos formas de concebir la relación iglesia-sociedad: La primera actuó como legitimadora del sistema represivo, es decir, se mantuvo como una superestructura ideológica de la sociedad. La segunda mostró una actitud crítica ante el sistema dominante al cuestionar la legalidad del régimen. Puso el acento en la liberación del individuo, se vinculó a los movimientos sociales contrarios al estado representativo, implicando la liberación de las opresiones espirituales y materiales. Y no solo la liberación espiritual abstracta, que planteo la teología tradicional.

Así pues, el Concilio Ecuménico Vaticano II aportó nuevas problemáticas teológicas-sociales que lleva los cuestionamientos de la práctica teológica en América Latina. Esto permitió la realización de congresos entre teólogos y personas vinculadas a la iglesia. De ahí que se le llamó a dar, a esta situación: imperante. En términos generales, los problemas planteados en el Concilio Vaticano II fueron justicia, pobreza, implicaciones sociales, políticas por un amor eficaz entre las estructuras que subyugan al pobre, éticas de una praxis revolucionaria, la liberación humana y realización práctica concreta, la relación entre fe y política y relaciones iglesia-mundo.

En Medellín, en 1968 se realizo la Segunda Asamblea General del Episcopado Latinoamericano. Aquí se conformó el movimiento que dio los rasgos más definidos de la teología de la liberación.

Los documentos presentados fueron una muestra de la preocupación que dejó entrever el Concilio Vaticano II: identificar el plan de Dios con las aspiraciones y deseos de liberación de Latinoamérica. Quien apunto una nueva evangelización y reflexión teológica.

Retomando a Jesús, en su aspecto de liberador de pueblos oprimidos, la iglesia continuó la obra de Cristo. Tomó conciencia y ejerció una función critico-social. El ser humano tiene que vivir en condiciones humanamente dignas y no sufrir la explotación irracional. Todo ello con el fin de lograr su plena realización. En Medellín se señalo:

Medellín concluye que es necesario crear un orden social justo, sin el cual la paz es ilusoria (y por ello), es una tarea eminentemente cristiana. La iglesia debe defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos (N. R. 22) y de denunciar la acción injusta que en el orden mundial llevan a cabo naciones poderosas contra la autodeterminación de los pueblos débiles que tienen que sufrir los efectos sangrientos de la guerra.⁹⁴

La teología de la liberación se insertó en la lucha por la dignidad humana, se vinculó con los movimientos guerrilleros latinoamericanos, ejemplo de ello fue el padre colombiano Camilo Torres, el nicaragüense Ernesto Cardenal, el salvadoreño Arnulfo Romero, el mexicano Samuel Ruiz, por mencionar sólo algunos casos, junto con las comunidades eclesiales de base que difundieron el evangelio y la lucha por la liberación de los pobres. Quienes proclamaron la lucha por el socialismo. Y manifestaron públicamente su apoyo a los gobiernos socialistas de Castro y Allende. Es pues un apoyo incondicional a los movimientos populares, generados en esta área.

Esto trajo como consecuencia la represión del imperialismo, con su política de Seguridad Nacional, también como una contraofensiva de la iglesia del primer mundo, se da el surgimiento de diversas sectas y movimientos religiosos que son financiados principalmente por los Estados Unidos y burguesías locales.

La teología de la liberación compartió la visión marxista, expresado en la tesis once sobre Feuerbach, relacionada con la praxis de transformación de la realidad, prueba de esto es: que la iglesia no debe ser una serie de transformaciones abstractas sino algo que brote de un compromiso humano por cambiar el mundo.

Se puede señalar que el modelo de la teología de la liberación, está basado en “Ver, Juzgar y Actuar”. Éste modelo persigue la reflexión crítica, vuelta hacia la práctica. El “Ver” podemos decir, por ejemplo que consiste en una sucesión de observaciones de cada uno de los integrantes del grupo sobre el tema en cuestión. Este ha sido seleccionado previamente y puede ser de cualquier tema: económico, político, social, etc. La idea es confrontar impresiones y lograr una comprensión más objetiva en la que se relacione el hecho con las causas que los originan. El “Juzgar” implica una comparación entre la

⁹⁴ Enrique Dussel. *De Medellín a Puebla. Una Década de sangre y esperanza*. Edicol México 1979. p. 77 66

realidad observada y los valores del cristianismo. Por lo regular, se cuestiona como habría actuado Jesús ante determinados problemas; cuyos hechos de la realidad son juzgados a través de la palabra de Dios. El “Actuar” es la conclusión de cómo los integrantes del grupo puedan hacer contra los problemas planteados, a través de la intervención colectiva o grupal sobre la realidad dada.

Este modelo determina una reflexión concreta sobre los procesos históricos-sociales para tener un conocimiento más cercano a la realidad y transformar la realidad social que permita acceder al Reino de Dios.

Después del Concilio Vaticano II y de la conferencia de Medellín, la iglesia fue adquiriendo una conciencia cada vez más clara y profunda con la misión fundamental y de que su cumplimiento, sin un esfuerzo permanente de conocimientos de la realidad y de adaptación dinámica, atractivas y convincentes del mensaje a los hombres de hoy, que de ser necesario, se estarán dando golpes de ciego en la lucha por buscar mejores condiciones de vida.

En Puebla, las aportaciones que de ahí surgieron para la teología de la liberación. Fueron para consolidar su compromiso por los pobres y llegar a su consolidación, es decir, se dio una sistematización sobre la realidad y se afirmó la creencia de Cristo. Por ello “se habló de una iglesia para los pobres, pero no exclusiva”. Se tuvo que luchar contra los ataques de los teólogos conservadores, incluso hubo sanciones en el ámbito institucional, se destituyeron de su cargo a los obispos, a los teólogos, un caso fue el del brasileño Leonardo Boff. Quien manifestó abiertamente que las estructuras sociales deben de ser sometidas a las necesidades humanas:

Si el espíritu de Jesucristo habita en nosotros debemos sentir la preocupación prioritaria para aquellos que no tienen el suficiente alimento, vestido, vivienda, ni tienen acceso a los bienes de la cultura.⁹⁵

Por tanto, la teología de la liberación permite una reflexión, en principio teológica, para llegar a una concreción, basado con el principio básico: *Dios de la vida*, cuyo principio ético es la dignidad de la persona, manifestándose en contra de la explotación.

⁹⁵ *Documento de Puebla*. Librería parroquial México 1993. pp. 313-314.

El cambio necesario de las estructuras sociales, políticas y económicas injustas no será verdadero y pleno si no va acompañado por el cambio de mentalidad personal y colectivo respecto al ideal de una vida humanamente digna y feliz que a su vez dispone a la conversión.⁹⁶

De ahí que los postulados de la teología de la liberación sean claros al momento de señalar su compromiso con los más necesitados. Cabe señalar que no es exclusivo de ellos, así como de una praxis liberadora de las estructuras que subyugan a los marginados, obreros, campesinos, etc. Para ello es necesario asumir una postura ante la situación imperante. La cual adoptaron los teólogos de la liberación, al respecto Morelli señala:

Quiero advertir que una opción política por los marginados y los oprimidos, no se agota en una opción por los pobres. Se puede frecuentar la casa de los pobres, vivir como los pobres, vivir con ellos y hasta hacerse pobre con ellos. Puede uno conservar la vida eterna, una apremiante acción de seriedad social. Se puede hacer todo esto permaneciendo completamente indiferente al tipo de sociedad que engendra a los pobres: conozco una religiosa que en lo personal es admirable y que actualmente goza de reputación mundial. Esta religiosa da de comer a los hambrientos, cura a los enfermos, entierra a los muertos y ha consagrado su vida a los pobres. Pero nunca que yo sepa ha cuestionado las estructuras sociales y políticas del país donde trabaja. De hecho se ha convertido en una vedette de los países capitalistas, la reciben con honores en el Vaticano, le hacen donativos importantes para sus obras y le otorgan premios estimulantes. Y se comprende esta religiosa se ha convertido en una garantía para el sistema. [...] La opción por los pobres es una opción política que se propone luchar contra las estructuras sociales capitalistas.⁹⁷

3.1 a) La Teología de la Liberación y la Teología del Primer Mundo

En esta parte del trabajo se analizarán las diferencias existentes entre la teología de la liberación y la del primer mundo. La teología está vinculada a los movimientos sociales dados en las sociedades. Se ha visto relacionada con la Ilustración en Europa. Quien tuvo dos momentos claves. El primero representado por Kant al proponer una Ilustración que:

libere a la razón de todo autoritarismo, el anhelo de racionalidad [...] pretende liberarse de todo dogmatismo,

⁹⁶ Op. Cit. Parágrafo 1155 p. 296.

⁹⁷ A. Morelli. *Hacia una iglesia popular*. Edicol México 1987. p. 29

incluso el de la Escritura, y de liberar la conciencia humana de toda prescripción religiosa externa a ella.⁹⁸

La segunda fue con Marx, quien propuso no solo una liberación de la razón, sino de la miseria de la realidad. Siendo una manera diferente de concebir el papel de la razón por medio de un ataque a los mitos: un movimiento antiteológico.

La teología se desarrolló en estos movimientos de Ilustración, lo que ha llevado a incorporar el principio critico-liberador dentro del conocimiento teológico. Por lo que la teología se puede diferenciar entre sí o al interior de ella o según se asemeje uno u otro movimiento de Ilustración. De ello puede percatarse o analizarse los objetivos primordiales de las distintas teologías, para señalar que la moderna teología europea, se ha orientado hacia el primer modelo, porque pone énfasis en el interés de racionalidad, más que en el de transformación. Una prueba de ello es:

ven [...] la función liberadora del conocimiento teológico, como liberación en primer lugar, de cualquier arbitrariedad dogmática, de cualquier autoritarismo. Cuando la fe se ve amenazada en su verdad o en su significación, entonces la tarea del conocimiento liberador es recuperar la verdad y significación perdidas.⁹⁹

Esto representa que se pueda dar la coexistencia entre una interpretación de la fe liberadora y una sociedad represiva. No hace notar que la práctica religiosa se queda en un nivel de abstracción considerable, así como no llega a un lugar histórico concreto. Dicha abstracción hace que la teología del primer mundo, se convierta consciente o inconscientemente legitimadoras del status.¹⁰⁰

La teología de la liberación por el contrario, se inscribe en el segundo modelo representado por la Ilustración, que, se preocupa por la transformación de una realidad para llegar a un significado y recuperar el sentido de la fe y la importancia de Dios, pero para que sea esto posible, es necesario el ser humano concreto, vinculado con la política, ética y economía.

⁹⁸ Jon Sobrino. *El conocimiento teológico en la teología europea y en la teología de la liberación*. En Miguel Concha. *Cristianos por la revolución en América Latina*. Ed. Grijalvo col. 70 México 1977. p. 146

⁹⁹ *Ibíd.* p. 148

¹⁰⁰ *Ibíd.* p. 151

La teología del primer mundo, supuso que el conocimiento de la fe se liberaría, en cuanto explica y da sentido a la realidad. En este sentido, el conocimiento de la fe, no-solo no es liberador, sino que se convertiría en una ideología.

Hasta el momento se han señalado diferencias formales, por lo que será necesario destacar la importancia del contexto social. Las teologías del primer mundo, realizan su reflexión desde el centro, desde el mundo de la opulencia. Mientras que la reflexión de la teología de la liberación se realiza desde la marginalidad y la miseria. Ello hace que su destinatario sea distinto y tenga diferentes necesidades que atender. Víctor Codina señala algunas diferencias:

La teología del primer mundo trato de ser esencialista. Quiso erigirse como universal. Practica lo que Adolfo Sánchez Vázquez llamó: “la ideología de la neutralidad ideológica”. Su destinatario fue el burgués, que busco liberarse del pecado de la acumulación de capital, el técnico, el clase mediero, el burócrata, con sus problemas existenciales de falta de sentido en su vida. Su interés fue más académico. Las problemáticas que buscó resolver fueron teóricas. Fue elitista, porque contó con la simpatía del Estado. De ahí que el teólogo fue un intelectual protegido.

Lo contrario sucedió con la teología de la liberación. Quien manifestó su tendencia política hacia las causas populares. Su destinatario: el pueblo trabajador, los explotados, marginados, reprimidos, etc. Sus temas: el hambre, la violación de la dignidad humana, la enseñanza, la injusticia; rescatar la figura de Dios, “como *Dios de la vida*”.¹⁰¹

Por tanto, la teología de la liberación es una respuesta a las crisis del Estado de Seguridad Nacional, a las dictaduras, a la represión en el área. Se tiene que ser muy crítico al capitalismo como sistema opresor, rechazar el paradigma del mercado como competencia perfecta que lleva a la estabilidad, y saber que el ser humano rebasa cualquier sistema institucional; por lo que se señala:

Ambos sistemas (se refiere al neoliberalismo, y al socialismo stalinista), atentan contra la dignidad de la persona humana; pues uno tiene como presupuesto la

¹⁰¹ Víctor Codina. *Teología y Fe en América Latina*. Ediciones Paulinas, Col. Cuadernos Pastorales No. 13, Buenos Aires:1986. pp. 29-31

primacía del capital, su poder y su discriminatoria utilización en función del lucro...¹⁰²

3.1 b) Diferencias Conceptuales entre la Teología del Primer Mundo y la Teología de la Liberación.

En este apartado se abordara la problemática de la relación cielo-tierra. El cielo es una imaginación humana a partir de la tierra, siguiendo a Franz Hinkelammert, el cielo es visto como el lugar donde aparecen los proyectos por anticipado que se realizaran en la tierra, por lo cual, quien intente realizar un cambio sin proyectarlo anteriormente, tiene que influir sobre la imaginación del cielo, por lo que las luchas sociales implican una religiosidad. Esta necesidad de cambio social y religioso lleva a que se reformule y recupere el sentido de Dios, tarea en la que se inclina la teología de la liberación.

La noción de Dios, manejadas por las diferentes teologías varía. En este caso, la teología de la liberación la rescata en función de la vida humana. Con la voluntad de que todos puedan vivir.¹⁰³

Cabe señalar el rechazo a la injusticia, representado en la pobreza, puesto que es lo contrario a la vida; pobreza es hambre, o sea, no-vida. El hecho de que la pobreza represente la negación de la vida, va en contra del mandato de Dios, al menos es lo que buscaba la teología de la liberación.

Mientras que el Dios que reconoce la teología del primer mundo, es también un Dios de la vida, pero de la espiritual. Ven la pobreza como un hecho o momento contingente del ser humano. La pobreza la convierten en virtud, es una pobreza espiritual, que se da como un desprecio a los bienes del mundo.

Esto nos lleva a conectar el tema de la pobreza con la noción que se tiene del hombre. El Dios que concibe la teología conservadora es uno de la vida, pero de la vida “verdadera”, es decir, de la real, que para ellos es la vida del alma. Siguiendo una antigua tradición, ven que el hombre es un compuesto de Alma-cuerpo. Este último es visto como

¹⁰² III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *Puebla*, Parágrafo. 550 Librería Parroquial México, 1993 p. 186. el subrayado es mío.

¹⁰³ Franz Hinkelammert. *Democracia y Totalitarismo*. Departamento Ecuménico de Investigaciones DEI San José, 1987 p. 257

la prisión del alma, lo que la lleva a negar el cuerpo y quedarse con lo espiritual. El dualismo: Alma-cuerpo, es visto como el conflicto del bien y el mal. El lugar del pecado son las necesidades o pasiones del cuerpo. Hinkelammert señala:

El alma es una sustancia que tiene un cuerpo, pero tenerlo o no, no es esencial para la vida del alma. El cuerpo es más bien una amenaza para la vida del alma, su cárcel. El alma quiere volar, pero el cuerpo no la deja. [...] la libertad plena es, por tanto, la vida pura del alma sin ser limitada por el cuerpo.¹⁰⁴

La teología de la liberación, por su parte, no vio una separación entre el alma y el cuerpo del ser humano. El hecho de que el cuerpo tenga alma, significa que está vivo, animado. El alma, no es sustancia independiente del cuerpo. Por ello, la vida sólo puede ser efectiva cuando satisface las necesidades corporales, pero ésta es limitada, cuando se impide la satisfacción de las necesidades de otros seres humanos. Así, el Dios de la vida aparece como uno que se preocupa, no solo por el individuo, sino por la humanidad. El pecado, en este contexto, es, no, la negación a la vida espiritual, sino impedir que otros seres humanos satisfagan sus necesidades vitales. La pobreza, al ser reconocida como un hecho humano, permite una superación humana.

3.2 Liberación y Dignidad humana en la Ética de la Teología de la Liberación.

3.2 a) El Éxodo como experiencia de liberación

El éxodo representó la salida de Egipto. En la Biblia fue la gran hazaña de Dios: la salida del país de la esclavitud hacia la tierra prometida. Dios liberó a su pueblo “con gran poder, mano fuerte y brazo extendido”, abriendo un camino en el mar.

En la historia y teología de Israel, el éxodo jugó un papel muy importante. Fue fundamental¹⁰⁵, que Dios escuchó el clamor de su pueblo de Israel: esclavizado en Egipto y lo liberó. Dios escuchó el gemido del pueblo oprimido, le dió confianza, le despertó la esperanza de una liberación real y completa, originada por un líder generoso.

¹⁰⁴ Ibid. p. 262

¹⁰⁵ Cfr. *Éxodo* 3,8; 8,16-19; 9,10

El éxodo, o salida de Egipto, marcó la historia del pueblo de Dios. Moisés y los suyos, quedaron un buen tiempo en los oasis del Sinaí. Allí, Moisés impuso la ley de Yahvé con sus mandamientos básicos:

-Yahvé, Dios celoso, no permite que Israel conserve ninguno de sus dioses tradicionales, sino que debe servirlo en forma exclusiva.

-Yahvé supera tanto las ideas que de él se hacen los hombres que no está permitido representarlo bajo ninguna figura: “no harás imágenes de Dios”.

-Yahvé encarga a Israel la misión de conquistar la tierra de Canaan. Con el éxodo solamente inicio la larga historia del pueblo de Dios.

Desde siglos y siglos, una gran parte de la humanidad ha vivido bajo la opresión. Escasas fueron las rebeldías, pues en su mayoría se sometieron y llegaron a pensar que la esclavitud era para ellos una situación normal, pero Dios intervino para liberar al trabajador hebreo, y éste fue el primer paso de la historia del pueblo de Dios.

La Biblia caracterizó a grandes rasgos la condición inhumana de los hebreos en Egipto:

-Los dueños egipcios tienen miedo a un proletariado que, según ellos, crece en forma irresponsable.

-Se les imponen duros trabajos para construir y defender una sociedad, que a ellos no les promueve ni les reconoce derechos.

-Se juntan explotación y opresión, trabajos inhumanos y represión policial, mediante los capataces egipcios.¹⁰⁶

La liberación del pueblo hebreo comenzó con un acto de la madre que, para salvar a su hijo, arriesga su propia vida. Es una acción de rebeldía, de una conciencia que no acepta una ley inhumana. Fue un acto de fe, de la madre que presiente el porvenir que Dios abre a una nueva vida, que, al mismo tiempo, sabe que los hijos son la esperanza de su pueblo.¹⁰⁷

Dios prolongó este primer gesto liberador. Da al niño la oportunidad de recibir, en la corte del Faraón, una educación que nunca habría tenido dentro de su familia. Él que iba a

¹⁰⁶ Cfr. *Ibid.* 10-12; 11; 5-6

¹⁰⁷ *Ibid.* *Hebreos* 11,21

liberar a los esclavos debía saber lo que era la libertad, habiendo gozado de ella; pues ellos ni siquiera sabían lo que significaba ser personas libres.

Moisés llevaba una vida de príncipe, sin embargo, sale al encuentro de sus hermanos de condición inferior. Comprobó sus penosos trabajos y los vivió. No se hizo como otros privilegiados de la cultura que, no veían o se solidarizaban con su pueblo: con la evasión de capitales, fuga de cerebros. Nunca cerró los ojos voluntariamente, como aquellos que reniegan de su familia humilde o dejan de solidarizarse con sus compañeros para ser admitidos en un ambiente superior o para ser bien considerados por sus jefes.

Moisés se puso de parte de sus hermanos inferiores y descubrió que no eran víctimas inocentes. La opresión que padecieron tuvo algo que ver con la violencia, la maldad e irresponsabilidad existente entre ellos. No eran respetados por los egipcios, pero tampoco se preocuparon por ser respetados.

Moisés dio el primer paso en el camino que lo llevara a liberar a su pueblo. Así que pudiendo compartir la suerte de los privilegiados, prefirió ponerse al servicio de los humildes, y sin saberlo, fue seguidor de Cristo.

...por la fe Moisés se negó a ser llamado hijo de una hija del Faraón. Prefirió compartir los malos tratamientos con el pueblo de Dios, antes de conocer el goce pasajero del pecado; pues estimaba la humillación de Cristo más preciosa que los tesoros de Egipto.¹⁰⁸

En el éxodo hizo falta confianza y decisión. Fue necesario que los nuevos liberados realizaran actos de fe en el Dios de la libertad; que fue algo en lo que aun no existía, pero que se a de revelar o manifestar en el momento en que el pueblo se puso en marcha hacia su liberación.

El éxodo implicó enfrentamiento. La libertad no se consigue solamente en un plano intimista, de oración o ideales espiritualistas. Hubo enemigos de la libertad que se opusieron al camino de los liberados; por eso, el que desee alcanzar la libertad, estuvo dispuesto a padecer persecuciones y enfrentamientos. Lógicamente, los antiguos y los nuevos hebreos

¹⁰⁸ *Hebreos: 11,25.*

deben sufrir y superar la oposición del Faraón o los faraones, siendo un signo del sistema impositivo de ese mundo.

El éxodo es una nueva creación. Lo que buscaron los liberados de Egipto fue algo que, aun no existe todavía. La palabra de Dios les dirigió hacia un camino, en el que definieron su vida y la realizaron en aquello desconocido. En el éxodo no se encuentra definido el camino del riesgo y la esperanza que, liberados van trazando con la ayuda de dios, sobre la tierra.

Israel descubrió quién era su Dios, cuál era su nombre: “Dios es liberador y salvador”, antes de reconocerlo como creador. Los sacó de la casa de la esclavitud: ese es el título principal, repetido continuamente por toda la Biblia.

Durante la visión de la zarza ardiendo, Dios le dice su nombre a Moisés: Yahvé. Lo explica con una frase que puede traducirse: “yo soy el que seré”, es decir, tú descubrirás quien soy en lo que he de hacer contigo y con nosotros en la historia.¹⁰⁹ De este modo, Dios y su pueblo quedaron unidos por un mismo vínculo de sangre.¹¹⁰

“De la servidumbre al servicio:” fue un título que ofreció un comentario del Éxodo. Quien resumió el movimiento esencial. El pueblo tuvo conciencia de que Dios los liberó de la servidumbre de Egipto. De ahí que estuvieron, libremente, a su servicio. El cual consistió en la vida cotidiana y referente con la alianza con Dios, expresado con el culto.

El éxodo no sólo fue un acontecimiento del pasado. Fue un proceso que acompañó a Israel en toda su existencia. La referencia de ese hecho permite comprender el presente; ya que toda la vida se presenta como algo similar, como un camino hacia el reino de Dios que permite conservar la fe en los momentos terribles de opresión. “Dios nos ha liberado otras veces, puede hacerlo también hoy”. Y esto mantiene la esperanza para dirigirse al porvenir.

Es así, como la Biblia valoriza este esfuerzo hecho en pro de la dignidad del hombre, es la lucha de los pueblos en vías de desarrollo para lograr su propia independencia, en el esfuerzo de jóvenes y trabajadores por una participación más activa en la construcción de su porvenir, pero debe entenderse que la obra libertaria de Dios será, a la vez, liberación de las estructuras de opresión y despertar en el hombre: la conciencia de su propio pecado.

¹⁰⁹ *Éxodo*. 3,14

¹¹⁰ Cfr. *El rito en Éxodo*. 24, 3,8

3.2 b) Liberación en la ética de la Teología de la Liberación

En este apartado se destaca cómo la teología de la liberación retoma ese Dios liberador de la Biblia a partir de la realidad latinoamericana, para destacar las aspiraciones humanas de libertad, dignidad, solidaridad, respeto y posibilidad de realización personal.

Antes de continuar se señalará que la liberación presenta un problema complicado y difícil de demostrar en un apartado. Un solo estudio nos dará pie para hacer una tesis, con uno o más pensadores referidos a este tema. Por lo que aclaro, se retomará como punto de referencia a la liberación que vimos en el apartado anterior.

La libertad del hombre se construye mediante la realización de actos libres, y en nuestra sociedad, alrededor de nosotros, encontramos siempre explotados, domesticados, convertidos en máquinas de producción, esclavos de los poderes civiles, económicos, políticos, religiosos; víctimas de la injusticia y el odio que genera el egoísmo humano. Ante ello: ¿cómo realizar o escenificar actos libres?

“Hacer, conocer y tener más para ser más”, es la aspiración de los hombres de hoy. Porque como dice Camilo Torres:

[...] Toda empresa o acción de promoción social y de desarrollo armonizado debería tener por fin consciente suministrar a un número siempre mayor, de hombres la autoposesión de sí mismos: aquí está la verdadera liberación.¹¹¹

La liberación, supone el cambio del mundo, porque tal como está estructurado, no permite una existencia humana para la mayoría de la humanidad. Cristo vino al mundo para librar al hombre de algo más que sus pecados. Vino para liberarlo de las consecuencias del pecado. La lucha por la justicia es también la lucha por el reino de Dios.

La teología de la liberación busca con su propuesta: estar con los “pobres”, los “marginados y oprimidos”; una salida que permita justicia y liberación para la mayoría pobre de este continente. Con dicha postura se busca, que con sus acciones y sus actos; una ética del bien común, en pro del bien de todos, que si bien es cierto tiene como “opción” a

¹¹¹ Camilo Torres Restrepo, *Libera a mi pueblo*. P.82

un sector mayoritario de la sociedad, no es exclusiva de ellos. Porque son los que moralmente, más lo necesitan, por eso, su alternativa es por un mundo con un rostro; justo, humano y liberador. Es como Oscar Arnulfo Romero dice:

El mundo de los pobres nos enseña que la sublimidad del amor cristiano debe pasar por la imperante necesidad de la justicia para las mayorías y no debe rehuir la lucha honrada. El mundo de los pobres nos enseña que la liberación llegara no solo cuando los pobres sean puros destinatarios de los beneficios de gobiernos o de la misma iglesia, sino actores y protagonistas ellos mismos de su lucha y de su liberación desenmascarando así la raíz última de falsos paternalismos aún eclesiales.¹¹²

La opción por los marginados y oprimidos es un compromiso por su liberación, pero tiene implicaciones como información del análisis que se realizan en la realidad. Cuando se habla de un compromiso por la “liberación” de las mayorías populares, debe de entenderse; un compromiso y una opción moral muy concreta. Cuando se habla en la teología de la liberación de liberación valga la redundancia y lo que supone un rompimiento con el status quo vigente, entonces se puede decir que se trata de:

Una liberación que hace referencia a las estructuras, no sobre las personas, tratando de cambiar la correlación de fuerzas entre los grupos sociales, a fin de que nazcan unas estructuras nuevas que supongan una mayor participación de los excluidos.¹¹³

Cuando se alude al término: “liberación” no es tratar, en un primer sentido, de una liberación del pecado, egoísmo, u otros vicios que perturban la convivencia humana y la relación con Dios. Se trata de una liberación entendida principalmente –empero no exclusiva- para la económica, política y armonía de los pueblos oprimidos.¹¹⁴

La opción y compromiso por la liberación de los marginados y oprimidos, lleva al teólogo de la liberación, a ver la realidad a partir de los pobres, analizando su situación y actuando en la liberación junto con ellos, en esta perspectiva, tales actos, son éticos.¹¹⁵ Es ética, porque no se acepta la situación en la cual se encuentran, se experimenta indignación frente a la pobreza terrible de las mayorías. Se manifiesta un interés decidido por la

¹¹² Oscar Arnulfo Romero. ...*Y quien era Romero?* <http://members.tripod.com/-pais/biogesp.htm>. 2001

¹¹³ Leonardo Boff. *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la iglesia con los oprimidos*. 1980. p. 28

¹¹⁴ *Ibid.* pp. 121-122

¹¹⁵ Aunque también, es política y evangélica.

promoción de los pobres. La cual solo es posible si se produce un cambio de estructuras de la realidad socio-histórica.

La teología de la liberación pide, a través de la fe cristiana, que todos los seres humanos vivan con la libertad de ser todos igualmente hijos de Dios en un entorno social de múltiples dominaciones y marginaciones hechas por los hombres en contra del designio de Dios. Gustavo Gutiérrez entiende la “liberación” como:

[...] expresa [...] las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a los opresores y pueblos opulentos. [...] Concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, en el que este va asumiendo conscientemente su propio destino, coloca en un contexto dinámico y ensancha el horizonte de los cambios sociales que se desean. [...] Hablar de liberación [...] nos conduce a las fuentes bíblicas que inspiran la presencia y el actuar del hombre en la historia. En la Biblia Cristo no es presentado como apartándonos la liberación. Cristo salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre, es decir, vivir en comunión con el fundamento de toda fraternidad humana.¹¹⁶

Ante estos niveles de significación de un proceso único y complejo se encuentra el sentido profundo y plena realización en la obra salvadora de Cristo.

Para que esta teología sea liberadora; necesita liberarse de los condicionamientos económicos e ideológicos que la limitan socialmente. Puesto que sólo se puede servir a la liberación en la medida en que se libera. Además, la liberación del hombre debe ser, en todos sus aspectos: económico, social y político, de tal manera que el hombre sea el protagonista de su propia historia.

Esta dualidad: marginación-opresión, debe entenderse como lo opuesto a la liberación en el sentido ético-religioso-o moral; pero no solamente eso, también es necesaria la espiritualidad: factor importante en América Latina. Dado que el sujeto histórico de la liberación es el pueblo oprimido. El cual creará conciencia de su situación de explotado y realizará prácticas para lograr una sociedad más digna y justa. De ahí que la liberación sólo

¹¹⁶ Gustavo Gutiérrez. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. pp. 68-69.

se logre con la toma de conciencia de la realidad, formándose grupos solidarios que decidan juntos.

La teología de la liberación viene revestida de irrecusable grandeza ética. Muestra compasión con el sufrimiento humano. Se asocia el destino de los condenados de la tierra. Escoge el camino más difícil, pero digno de pensar, actuar, compartir la causa, la lucha y la esperanza, junto con todos los oprimidos, en vistas de una convivencia en libertad, en solidaridad y colaboración. Tal opción puede costar sacrificios, persecuciones, prisiones, torturas y, en casos, la propia vida. Un ejemplo de ello lo tenemos con:

Jesús que murió por los mismos motivos por los que todo profeta en todos los tiempos: porque puso los valores que predicaba por encima de la misma conservación de la vida; prefirió morir libremente a renunciar a la verdad, a la justicia, al derecho, al ideal de la fraternidad universal, a la verdad de la filiación divina y de la bondad sin límites de Dios Padre. A este nivel Cristo forma parte del ejemplo de miles de testigos que predicaron el cambio de este mundo para mejor, la creación de una convivencia más fraterna entre los hombres y una mayor apertura al absoluto.¹¹⁷

En América Latina existen los casos de varios teólogos que siguen el ejemplo de Jesús; podemos mencionar el caso de Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga, Miguel Hidalgo, José María Morelos y Pavón, Camilo Torres, Oscar Arnulfo Romero, etc., otros que sufrieron vejaciones, torturas y demás por la liberación de su pueblo; pues como dice Ernesto Cardenal: “Dios no quiere ofrendas ni altares, quiere la liberación de los oprimidos”.¹¹⁸

Para eliminar el mal, hay que combatirlo, primero, ética y humanamente, de todas las formas posibles. Cuando la lucha tenga éxito, se puede hablar de liberación. En la teología de la liberación, hay que erradicar las raíces del mal y revertir así su dinamismo mortífero, para ello, hay que estar dispuestos a cargar con el mal hasta el extremo del anonadamiento.

Para la teología de la liberación, lo importante, es el compromiso, la conversión ética y la búsqueda de un mundo mejor; con aspiraciones de la humanidad: construcción de un

¹¹⁷ Leonardo Boff. *Pasión de Cristo Pasión del Mundo Hechos, interpretaciones y significado, ayer, y hoy*. Ed. Sal Térrea Santander 1980 p. 60.

¹¹⁸ Raúl Díaz. *La entrevista. En “El” la revista joven*. México 1977 p. 30

hombre y sociedad nuevos. Las notas más características de la nueva racionalidad se dan en la base ética del compromiso fundamental. La nueva teología propone grandes convicciones de la iglesia, basadas en la vida nacida de la convención ética: la opción por el pobre. En fin, por liberación se debe entender aquello que se orienta hacia una sociedad en la que el hombre se vea libre de toda servidumbre, en la que sea sujeto de la historia.

3.2 c) Dignidad Humana en la Ética de la Teología de la Liberación

Los teólogos de la liberación se dirigen a los “no hombres”, los “desposeídos” y “sin rostro”, esto es, aquellos a quienes se les niega su dignidad y derechos básicos. En otras palabras, a los pobres, se les dirige la evangelización. Sin embargo, hay que señalar que para Jesús, los pobres, no son únicamente los necesitados económicamente, pues:

Los pobres son los oprimidos en un sentido muy amplio: los que sufren opresión sin poderse defender, los desesperados, los que no tienen salvación [...] todos los que padecen necesidades, los hambrientos, los sedientos, los desnudos, los forasteros, los enfermos, los encarcelados, los sobrecargados por el peso de la vida, los últimos, los simples, los perdidos y los pecadores.¹¹⁹

De esta manera, la teología de la liberación busca ser la “voz” de aquellos que no la tienen, se concentran en la vida, en el mensaje de Jesús e interpretan la Biblia y las doctrinas cristianas a través de los ojos de los pobres. Quienes, afirman su dignidad y valor, así como el derecho y el deber que se tiene para luchar por una vida más decorosa y justa.

En un continente, donde la mayoría se violentan las garantías individuales de los individuos, con políticas económicas de apretarse el cinturón cada vez más y más, con el aumento de problemáticas de todo tipo, con programas de empleo laboral, que cada vez margina más a un sector importante de la población: el ser humano se degrada y violenta. A tal grado, que en algunas partes de Latinoamérica, se dan brotes de descontento social, aunque los gobiernos del área, han sabido callar las voces disidentes. Un ejemplo de esto, lo tenemos, hace unos años, con la protesta realizada por los argentinos, basándose con cacerolazos para manifestar su descontento en contra de un sistema económico-político que daña a la población en su mayoría.

¹¹⁹ Leonardo Boff. Obra citada. P. 53

En Chiapas, hace algunos años, se decía que el levantamiento indígena, era para poner el acento en la dignidad de la persona y que no se les excluyeran:

Volvimos a saber que era necesario esforzarnos de nuevo en un proyecto de nación que fuera realmente para todos. Que no excluyera por principio, a la mayoría de la población, en aras de una falsa e ilusoria incorporación al primer mundo.¹²⁰

Son pues, situaciones de marginación imperantes por las que atraviesa un pueblo. De ahí que se haga necesario destacar la dignidad de la persona. Para la teología de la liberación, es clara su postura. Ante este estado, ha contribuido a que en la enseñanza de los obispos y de los mismos Papas haya aparecido las intuiciones fundamentales del evangelio; como la dignidad inalienable de la persona, concretamente del pobre, la denuncia profética de las situaciones injustas que padecen los pobres e impulso al compromiso histórico de los cristianos.

Ante estos atropellos de la dignidad humana, Gutiérrez señala, en ambientes cristianos, que en Latinoamérica se ha venido dando una toma de conciencia de una situación alienante:

[...] en los últimos años se ha tenido conciencia clara de la amplitud de la miseria y, sobre todo, de la situación de opresión y alineación en que vive la inmensa mayoría de la humanidad [...], se percibe mejor tanto la propia responsabilidad en esta situación, como el impedimento que ella representa para la propia realización de todos los hombres, explotados y explotadores. [...] se ha tomado conciencia [...] que un amplio sector de la iglesia esta. De una manera o de otra, ligado a quienes detentan el poder económico y político en el mundo de hoy. Sea que pertenezca a los pueblos opulentos y opresores, sea que en los países pobres –como en América Latina– este vinculado a las clases explotadoras.¹²¹

En esto, existe una postura imperativa ética del autor, hacia el deber de luchar a través de la “praxis”, a rescatar la dignidad de la persona, bajo cualquier circunstancia, respetar sus derechos básicos, reconociendo que son seres humanos con necesidades elementales que cubrir, además de promoverlos, socialmente, en todos los aspectos para su realización.

¹²⁰ Cfr. *La teología de la liberación y el levantamiento indígena en Chiapas*. Ed. CRF México. Hoja suelta. Marzo de 1993

¹²¹ *Ibíd.* pp.95-96.

La teología de la liberación busca situarse en un proceso de transformación: abriéndose en la protesta de la dignidad humana pisoteada en la lucha contra el despojo de las mayorías de los hombres y mujeres, cuya indignación ética será la miseria y, bajo esta mirada, puede darse un nuevo encuentro espiritual con los pobres:

Los que somos fuertes en la fe debemos aceptar como nuestras las debilidades de los que son menos fuertes, y no buscar lo que a nosotros mismos nos agrada. Todos nosotros debemos agradar a nuestro prójimo y hacer las cosas para su bien y para que puedan creer en la fe. Porque tampoco cristo busco agradarse a si mismo; al contrario, en el se cumplió lo que dice la escritura: las ofensas de los que te insultaban cayeron sobre mi. Todo lo que antes se dijo en las escrituras, se escribió para nuestra instrucción, para que con constancia y con el consuelo que recibimos, tengamos esperanza. Y Dios, es quien da constancia y consuelo, los ayude a ustedes a vivir en armonía unos con otros, conforme al ejemplo de cristo Jesús, para que todos juntos, a una sola voz, alaben al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo.¹²²

La teología de la liberación se dirige a quienes se les niega su dignidad y derechos esenciales. Su actitud, ante esta situación, es un respaldo a sus causas justas y reivindicaciones de los pobres. La esperanza que predica es para devolver la dignidad y animar a los pobres a ser autores de su propio destino.

Ante un Estado y situación donde: en nombre del “Estado de derecho” se imponen medidas económicas, se encarcela, viola, destruye, persigue y hace la guerra, sin argumentos racionales, legitimidad, moral, y gobierno, se echa mano a la violencia e intimidación. Pero no es contra el crimen organizado o la delincuencia que un mismo gobierno dirige sino en contra de los más empobrecidos, es decir, una mayoría inmensa para crecer al ritmo que se derrumba un país.

De 1995, para acá, en México se han tenido hechos sangrientos que ya hasta parece cotidiana esta situación. Esto porque, a raíz de un modelo económico impuesto con los inapelables argumentos del “garrote”, la cárcel y los cementerios. Por hablar de los crímenes de estado donde se logró lúgubres destellos: Aguas Blancas, en Guerrero (1995);

¹²² Consejo Episcopal Latinoamericano. *Dios llega al hombre. El Nuevo Testamento. En “Carta de San Pablo a los Romanos”* México. 1983 pp. 233-234.

Acteal, en Chiapas (1997); el Charco, en Guerrero (1998) y Unión Progreso y Chavajaval, en Chiapas (1998).

Y, ¿qué ha dicho la iglesia oficial?, ¿cuál fue su postura?, ¿qué compromisos morales asumió con la sociedad? En fin, éstas y otras preguntas, se podrían hacer. Lo cierto es, que vemos un silencio o declaraciones que se interpretan como una clara adhesión al poder y a las capas opulentas del “México moderno”. Hace poco tuvo lugar la quinta visita del “Sumo Pontífice” a México, se puede preguntar: ¿por qué tantas visitas? Al presidente Fox, no le dio empacho manifestar, abiertamente, su religiosidad, que hasta pensó que la iglesia interviniera en asuntos educativos. Demostrando que estaba muy ligada con el gobierno¹²³. Con ello, ganó el terreno que había perdido en la sociedad y ante el avance de otras congregaciones religiosas.

Sin embargo la teología de la liberación arrancó en la vivencia del pueblo violentado, oprimido, dominado, empobrecido. Hizo conciencia de su situación de miseria y se organizó para realizar el proyecto de Dios para la humanidad: vivir en fraternidad, justicia y dignidad. Puesto que, como dice el Documento de Puebla:

Esta dignidad es conculcada a nivel individual, cuando no son debidamente tenidos en cuenta valores como la libertad, el derecho a profesar la religión, la integridad física y síquica, el derecho a los bienes esenciales, a la vida (...) Es conculcada, a nivel social y político, cuando el hombre no puede ejercer su derecho de participación o es sujeto a injustas e ilegítimas coerciones o sometido a torturas físicas o síquicas, etc.¹²⁴

Si uno de estos valores no se cumple, se está transgrediendo la dignidad del individuo. Por lo que es necesario; respetar al otro, solidarizarse con él y promoverlo humanamente, pues “la gloria de Dios, no consiste en que el hombre sufra, sea explotado día a día, sino en que realmente viva y sea feliz”.¹²⁵

3.3 El Sentido Crítico de la Teología de la Liberación.

¹²³ Incluso ahora hasta se toca el himno nacional en la catedral metropolitana con motivo de un aniversario más de la independencia de México celebrado en septiembre del 2002

¹²⁴ Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en el presente y en el futuro de América Latina. 1993 p. 25

¹²⁵ Leonardo Boff. Obra citada. P. 21

3.3 a) La opción preferencial por los pobres

La frase anterior cobra sentido al referirse a la lucha por las necesidades vitales del ser humano. El preferir a los pobres, no es excluir a los otros, sino señalar que es a ellos a los que urge rescatar, porque son los que, moralmente, más lo necesitan. Es por ello, que se hace necesario pugnar por un reordenamiento en la distribución de bienes, en la que no exista ningún grupo excluido o al que se le nieguen las condiciones materiales mínimas de vida, porque:

“La máxima ofensa a Dios se da allí donde el hombre es privado de su posibilidad concreta de vivir. El acto de fe en Dios es, así afirma la opción por los pobres y a través de ella, la voluntad de Dios.”¹²⁶

De tal manera, esta opción preferencial por los pobres, en la teología de la liberación, busca estar con los sectores empobrecidos, en la adquisición de una humanidad digna. Quien se presenta, como un pensar de América Latina. Más aún, esta teología se considera como uno de los primeros productos originales que Latinoamérica ofreció a la cultura universal en el orden de las ideas. Es como dice Gustavo Gutiérrez:

La teología debe ser un pensamiento crítico de si misma, de sus propios fundamentos. Solo eso puede hacer de ella un discurso no ingenuo, consciente de si mismo, en plena posesión de sus instrumentos conceptuales [...] Y sigue. Como la teoría de una practica determinada. La reflexión teológica sería entonces, necesariamente, una crítica de la sociedad y de la iglesia, en tanto que convocadas e interpretadas por la palabra de Dios; una teoría crítica, ala luz de la palabra aceptada en la fe, animada por una intención practica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica.¹²⁷

Ante este sentido, de la teología de la liberación, en contra de si misma y de un sistema político, económico y social imperante y lejos de mejorar las condiciones mínimas de vida de la población; la empobrece y violenta cada día más. El capitalismo norteamericano ha visto, con peligrosidad, esta postura crítica de la teología de la liberación para sus intereses económicos en el área. Por tal motivo, desde que se dio el surgimiento de esta teología a la fecha, algunos sectores conservadores del catolicismo y del protestantismo, en Estados Unidos, busca afanosamente, contrarrestar la influencia alcanzada por esa corriente en América Latina. En el ámbito institucional-católico, la

¹²⁶ Franz Hinkelammert. *Democracia y Totalitarismo*. 1987 p. 257

¹²⁷ Gustavo Gutiérrez. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. 1985. p. 34 El subrayado es mío.

teología de la liberación, ha tenido que enfrentarse a la oposición de altas autoridades eclesiales: de modo explícito, y modestamente, señalando su recelo, en lo privado.

Un ejemplo lo tenemos con el teólogo brasileño: Helder Cámara, quien decía: “Si doy comida a los pobres, ellos me llaman santo. Si pregunto porque los pobres no tienen comida, me llaman comunista”. Además se les acusaba de ser promotor de la violencia, de fomentar la lucha de clases, de procurar la enemistad más que la reconciliación (recuérdese el asesinato del teólogo salvadoreño Oscar Arnulfo Romero por criticar las estructuras económicas y políticas en su país). Ellos y la mayoría de los teólogos de la liberación, han sido acusados de comunistas, porque van en contra de los intereses del imperialismo yanqui. En aquellos territorios estaban y están, con el pueblo, además enseñaban a pensar a los campesinos a reivindicar sus derechos.¹²⁸ De una u otra manera, hay teólogos que manifiestan su agrado e interés por ella.

Cuando se alude el sentido crítico de la teología de la liberación, se pone énfasis la criticidad que esta teología ha tenido para ella misma y sus fundamentos; es pues, una crítica epistemológica, pero no solamente, ante las condiciones económicas de la realidad latinoamericana.¹²⁹

3.3 b) La Teología de la Liberación, la Crítica y la Economía

Cuando la teología se entiende como una reflexión crítica sobre la praxis histórica de liberación, es porque se ha asumido “una actitud lúcida y crítica, respecto a los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y de la reflexión de la comunidad cristiana”.¹³⁰

Cabe señalar que la relación entre teología y economía: la luz de la teología tradicional, parecería algo lógico, tal vez; pero ante los ojos de la teología de la liberación, es una crítica al sistema capitalista, pues sacrifica la vida de los seres humanos al Dios de la acumulación, esto es; al capital:

¹²⁸Cfr. Teofilo Cabestrero. *Los Teólogos de la Liberación en Puebla.*, Editorial PPC Colección Puebla, España 1979.

¹²⁹ Cfr. *Ibid.* p. 34.

¹³⁰ *Ibid.* P. 34

Es ilustrativo recordar que, en 1979, cuando el Papa Juan Pablo II visitó por primera vez nuestro país para inaugurar la conferencia de obispos tenida en Puebla, un periódico clamaba a ocho columnas: “La teología de la liberación es dañina a la empresa”. Obviamente ahí se estaba entendiendo por “empresa la ganancia indiscriminada del capital, los intereses exclusivos de los empresarios sin atención alguna a la justicia para los trabajadores.”¹³¹

La teología de la liberación, desde la realidad en América Latina, insiste en el aspecto económico, sobre todo, si el sistema que rige está diseñado para beneficiar a unos cuantos y que, a su vez, es usado por ellos para su beneficio propio y en contra de las mayorías. Sin embargo, acerca de la igualdad y fraternidad entre los seres humanos, no se dice nada; y si se menciona, solo se queda en el discurso.

El pueblo creyente de Latinoamérica analiza, escruta los signos de los tiempos. Se vio en una situación de dependencia, mayoritariamente de pobreza y miseria. Esto no fue por casualidad o fatalidad del destino, sino fue el resultado de mecanismos y dinámicas sociales, económicas y políticas de la historia y actualidad. Lo cual hace que se encuentren en una era de dominaciones y sometimientos. Por lo que, a través de ese sentido crítico, dicha teología, busca lo contrario, esto es: liberarse.

Su sentido crítico reflexiona y discierne las mediaciones históricas, que en un momento dado, puedan significar pasos realmente integrantes de la historia de la salvación, reflexiona, en definitiva, en la salvación de las condiciones concretas, históricas y políticas de hoy.

La teología de la liberación es una teología que denuncia, como contrario a la voluntad de Dios, las situaciones de marginación, de despojo, de inhumanidad, que parece cosa normal al neoliberalismo social. Quien resulta injusto, marginador y genocida. Es una teología que anuncia la cercanía del reino de Dios como fuerza transformadora de esta historia. Transformación que comienza, desde ahora, a manera de semilla que ha de llegar a su plenitud cuando Dios esté con todos. En fin, es como dice el teólogo peruano; Gustavo Gutiérrez que:

¹³¹ cfr. Marcilio Hidalgo. *Teología de la Liberación*. Ed. RELaT. <http://www.uca.edu.ni/index.html>

[...] La teología de la liberación [...] busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: Abriéndose –en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraterna– al don del reino de Dios.¹³²

3.3. c) La Practica de la Justicia en América Latina

Más allá o más acá de las cifras, los índices y los datos estadísticos demuestra la terrible situación individualizada dentro de estos casos está la pobreza, el hambre y el desempleo. Descifrando resultados donde se juega la “esperanza de vida” de la gente en Latinoamérica. Se han contabilizado el número de muertos por hambre, desocupados, analfabetos, niños (as), asesinados, violentados de formas múltiples a causa de la lógica económica del imperialismo, y la gente que se está debatiendo en la pobreza absoluta.

Los problemas fundamentales de América Latina, en este caso, los de la justicia, ofrecen un peligroso fundamento real a subterfugios, pueden aparecer como efectos no intencionales de acciones intencionales, en cuanto se realizan dentro de estructuras determinadas por relaciones económico-políticas. Como estos problemas no se producen por la “mala intención ni de los capitalistas, y ni de los gobiernos correspondientes”, ya sea por el sistema económico-político vigente, no pueden ser solucionados por el cambio de las intenciones de estos¹³³, pero estas formas de marginación, miseria e injusticias sociales; significan una constante y sistemática violación de los derechos humanos básicos, vinculados con la vida inmediata de los hombres y de la justicia en su conjunto.

En la época Colonial, para Francisco de Vitoria, la justicia consistía en darle a cada quien lo que se merecía de acuerdo con sus actos o acciones realizadas¹³⁴, pero no se

¹³² Gustavo Gutiérrez. *Teología de la liberación*. pp. 40-41

¹³³ Cfr. Raúl Vidales. *Teología e Imperio*. pp. 83-86

¹³⁴ Cfr. Francisco de Vitoria. Ramón Hernández. *Francisco de Vitoria- “Filosofía iberoamericana en la época del encuentro”*. Ed. Trotta.

aplicaba de manera equitativa, ya que se ejercía de manera precisa y concisa contra los sectores menos favorecidos, no así, para los que ostentaban el poder.

Si nos vamos a la historia humana, nos daremos cuenta que no es la historia de los hermanos¹³⁵, sino más bien la historia de los intereses egoístas de individuos, grupos o clases sociales que se despreocuparon o aprovecharon de las demás personas. De ahí que la sociedad en que vivimos, no sea una sociedad de iguales. Por eso, los privilegios, las prebendas, las marginaciones, las injusticias; entre otras, forman parte de la historia actual y precisamente, como fruto de no practicar el amor a Dios.

La historia de este mundo se ha ido haciendo a través de exclusiones, dominaciones y explotaciones. Ante ello dice monseñor Romero, “hay que luchar contra el pecado; porque es aquello que dio muerte al hijo de Dios, [...] y sigue siendo lo que da muerte a los hijos de Dios”¹³⁶.

Luchar contra el pecado, es atentar contra el pecado como ha sido en la historia: explotar, marginar, dominar y oprimir al ser humano. Ante estos conflictos unos han sacado ventaja, acaparando bienes, cuyo destino es universal o sometiendo a otros por medios violentos, o económicos, sociales y políticos para que se concentren en pocas manos y la mayoría quede reducida a la pobreza. En dicho contexto Dios “opta por los pobres”, por los que no participan igualitariamente de los bienes porque otros se los manipulan o hacen que lo que todos producen en común no sea igualitariamente para todos.

La teología de la liberación intenta ayudar a cambiar esas relaciones, desde sus limitaciones, en otras de hermandad, a través de la “praxis”: búsqueda de un sistema justo para todos. Así ayuda a salir a unos de su miseria y a otros a liberarse del pecado de marginar y oprimir. Busca que en los modelos sociales los hombres vayan construyendo un presente utópico, mediante la fe.

Ya desde las más antiguas tradiciones bíblicas, y en relación con la economía lo injusto de un sistema prevaleciente, es ir en contra de:

¹³⁵ Cfr. Leonardo Boff. *Pasión de Cristo Pasión del Mundo. Hechos, Interpretaciones y Significado, Ayer y Hoy* Editorial Sal Térrea, Col. Alcance No. 18 Santander. 1980.

¹³⁶ Cfr. *Y QUIEN ERA ROMERO*. <http://www.uca.edu.nilkoionomia/relat/135.htra>. 2001

El sistema económico del Dios de la Biblia, hace hincapié en la producción de las cosas esenciales para el mejoramiento de la vida y se opone al sistema de “casino” que ha adoptado la sociedad actual. La revista *Busines Week* describe a los Estados Unidos como una nación obsesivamente dedicada a las maniobras financieras de alto riesgo, en busca de un atajo hacia la riqueza. En el orden económico de la tradición bíblica a nadie se le permitirá la búsqueda del provecho personal a expensas de su prójimo o de la sociedad en general. Las leyes de Dios establecen un equilibrio entre el interés personal y la responsabilidad económica hacia los demás. Las leyes financieras y comerciales de este pueblo reconocen que una economía puede salirse de quicio y crear ciclos de auges y quiebras, que enriquecen a unos y empobrecen a otros.¹³⁷

Por tanto, la planeación económica de la tradición bíblica se sirvió de leyes que interrumpieron el endeudamiento desmedido, como consecuencia del enriquecimiento injusto de esa época y de una minoría.

El Concilio Ecuménico Vaticano II definió que la miseria marginó a grandes sectores de la población. Se dice que como hecho colectivo, fue una “injusticia clamada del cielo”. En Medellín, por su parte, la novedad fue la “opción por el pobre”. Se propuso como línea pastoral para defender el mandato evangélico según “...derecho de los pobres y de los oprimidos a alentar y favorecer todos los esfuerzos por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base en búsqueda de una verdadera justicia.”¹³⁸

Los obispos, los curas, los hombres de iglesia salieron de los templos y se acercaron a la vida diaria de los pobres y oprimidos. Se dieron cuenta que América Latina está llena de ellos. Se preguntaron: ¿Por qué están las cosas así? ¿Por qué este continente está lleno de cristianos y al mismo tiempo prevalecen; injusticias y explotación? ¿Por qué hay tanto desempleo? En fin, estas y otras preguntas eran las que se hacían.

De allí que la postura de los teólogos de la liberación, fue un llamado a todos los cristianos para que vivieran el ejemplo de Jesús, había que ver la realidad, tal cual es. Algunos tomaron muy en serio el evangelio de Jesús y empezaron a tener problemas con el Estado. Un ejemplo fue el caso del sacerdote y poeta nicaragüense Ernesto Cardenal. Quien, con su acendrado amor a Cristo y mensaje al hombre, dio rienda suelta a todo su dolor por la

¹³⁷ Raúl Vidales. *Teología e Imperio*. Departamento Ecuménico de Investigaciones. DEI San José 1991. p. 122

¹³⁸ Cfr. *Documento de Medellín*. 1968

traición que ha sufrido la doctrina cristiana, al tiempo que dio fe de su profunda convicción de la venida de un mundo justo, en el cual, Cristo no lo abandonara. Uno de sus más fieles testimonios, fue su salmo número 25: Hazme Justicia Señor:

Hazme justicia señor
porque soy inocente.
Porque he confiado en ti
y no en los líderes.
Defiéndeme en el consejo de guerra
Defiéndeme en el proceso con testigos falsos
y falsas pruebas.
No me siento con ellos en sus mesas
redondas
Ni brindo en sus banquetes
No pertenezco a sus organizaciones
ni estoy en sus partidos
ni tengo acciones en sus compañías
ni son mis socios.
Lavare mis manos entre los inocentes
Y estaré alrededor de tu altar señor.
No me pierdas con los políticos sanguinarios
en cuyos cartapacios no hay más que el crimen
y en cuyas cuentas bancarias están hechas de sobornos.
No me entregues al partido de los hombres inicuos
Libértame Señor!
Y bendeciré en nuestra comunidad al señor
en nuestras asambleas.¹³⁹

La confianza de Cardenal en Dios, es manifiesta y la grita desesperadamente cuando dice; “En ti Señor confió no ser jamás confundido. Me libraste de la mafia de los gangsters. En tus manos encomiendo mi espíritu”.¹⁴⁰ Definitivamente este autor se encuentra comprometido con la lucha libertaria y justa de su pueblo. Amor es el canto permanente y trascendente de este teólogo y poeta que:

retomando la espada de Santiago, cubierto con la armadura de Cristo –que es la armadura del amor al prójimo–, arremete contra la injusticia y la barbarie. Se convierte en apóstol del nuevo cristianismo y retoma los Salmos de David y el Evangelio, y se dedica con su ejemplo y trabajo cotidiano a dar la “Buena Nueva” al mundo.¹⁴¹

La práctica de la justicia de su país es un compromiso moral de Cardenal. Él, como otros teólogos de la liberación en América latina, han tenido dificultades, no sólo locales,

¹³⁹ Ernesto Cardenal. *Salmos*. Ed. Cuadernos latinoamericanos. Buenos Aires 1972 p.33

¹⁴⁰ *Ibid.* p. 35

¹⁴¹ Ernesto Cardenal. *En la entrevista*. Por Raúl Díaz. *El la revista joven*. Agosto de 1977 # 95 p. 31

sino internacionales con el imperialismo; en la búsqueda de un sistema económico-político más justo y humano.

En esta línea de pensamiento, y dentro de la reunión de obispos en Puebla, “la opción preferencial por los pobres” continúa. Aunque se dio un retroceso en la participación de los teólogos de la liberación en las conferencias que se realizaron después dado que fueron marginados por la parte conservadora de la iglesia oficial, como consecuencia de su posición crítica en contra de un ordenamiento económico-político injusto a todas luces.¹⁴²

En dicha reunión se abordó el tema de la justicia, era claro que se debía de optar por los pobres. Esta postura fue básica en su defensa de los excluidos. En ese tiempo, los teólogos se encontraron con una América Latina más dividida entre los que eran cada vez más ricos y los que eran cada vez más pobres. Se percataron de que imperó un sistema económico-político, cada vez más penetrado por los Estados Unidos. De ahí que la situación haya empeorado.

Ante esta situación, América Latina demandó libertad, justicia, respeto a los derechos y garantías individuales, fundamentales del hombre y de sus pueblos. Se consideró que los pueblos víctimas de la injusticia, oprimidos por los que viven en la opulencia, tenían derecho a usar y aprovechar las riquezas que, aunque producidas por ellos, estaban en manos de unos pocos. Quiere decir que la muerte por la miseria es culpa y responsabilidad de los detentadores del poder y la riqueza.

3.3. d) La Justicia Como Liberación y Realización

A partir del Vaticano II, la práctica de la justicia, en el área, tuvo su apogeo por parte de los teólogos de la liberación. En Brasil, una manera de organizarse, fue por medio de las comunidades eclesiales de base. Ellas jugaron un papel muy importante¹⁴³ ya que trabajaron alfabetizando, llevando cultura y derechos a todos los rincones de Latinoamérica. A propósito de ello, Helder Cámara, un teólogo brasileño comentaba: “Enseñamos a pensar a aquellas gentes y nos volvimos peligrosos”¹⁴⁴. Este estadista, junto con otros obispos brasileños, denunciaron y condenaron las injusticias contra los trabajadores. Por lo que los

¹⁴² Cfr. Documento de Puebla, la iglesia y usted. 1979 p. 34

¹⁴³ Las Comunidades Eclesiales de Base juegan un papel muy importante en la teología de la liberación, ya que son los soportes ideológicos de la lucha en América Latina por un mundo más humano.

¹⁴⁴ Cfr. Marilo Hidalgo. *Teología de la Liberación. (obra citada)*.

ataques al clero fueron más frecuentes. No se diga en Centro América donde se asesinó y reprimió constantemente.

En la década de los “70” y “80”s, a través de la concientización que hacían los teólogos de la liberación, se anexaron sacerdotes a movimientos insurgentes (guerrilla; urbana y popular) para dar una confrontación y persecución del estado latinoamericano contra este sector de la iglesia. Las intimidaciones las campañas de desprestigio en contra de los teólogos de la liberación eran continuas, con mensajes: “haga patria y mate a un cura”. Las expulsiones, torturas; asesinatos y represión fueron el pan nuestro de cada día.

En Medellín se decía, a propósito de la paz, que se da por medio de la justicia. Supuso y exigió la instauración de un orden justo, en la que los hombres pudieran realizarse como tales, donde fuera respetada su dignidad y sus legítimas aspiraciones satisfechas. La paz, se decía, supone un orden en el que los hombres no sean objetos sino agentes de su propia historia.

La paz en América Latina no es la simple ausencia de violencia y derramamiento de sangre. La opresión ejercida por los grupos de poder puede dar la impresión de mantener la paz y el orden, pero en realidad, no es sino el germen continuo e inevitable de rebeliones y guerras. La paz es un quehacer permanente. La comunidad humana se realiza en el tiempo y está sujeta a un movimiento que implica un constante cambio de estructuras, transformaciones de actitudes y conversión de corazones.

Según la teología de la liberación, la paz es fruto de una real fraternidad entre los hombres con Dios: fundamento de la paz interior y la paz social: Aquí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales; un rechazo al Señor mismo.¹⁴⁵

La teología de la liberación busca una solución a los problemas y necesidades creados por la injusticia social. Ésta asimila las características del pueblo, es con ella, donde el pueblo puede expresar su fe con su propia cultura, valores y deseos de liberación a través de la participación y comunión de justicia.

¹⁴⁵ Cfr. *Documento de Medellín*. Conferencia del Episcopado Latinoamericano, La iglesia en la actual transformación de América Latina, Conclusiones. Conferencia Realizada el 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968. Paz. pp. 11-14

De acuerdo con este contexto, Dios estuvo presente en la liberación de Egipto, así se podría decir hoy, a partir de Medellín y Puebla, están presentes las condiciones de vida menos humanas, a condiciones de otras vidas humanas; o de acuerdo, a la justicia y el amor.

Justicia. Para el cristiano, es la raíz principal de justicia-liberación, es Dios mismo y justo que crea al hombre para que, solidariamente, transforme al mundo, envía a su hijo para que venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a los que lo tiene sujeto el pecado; el hambre, la miseria, la opresión y la ignorancia. En otras palabras, la injusticia que tiene su origen en el egoísmo humano.

Este ideal es el que da sentido a la aspiración por la paz. Sin justicia no puede haber paz. El mandamiento nuevo del amor es el dinamismo que mueve a los cristianos a realizar la justicia en el mundo.

Los teólogos de la liberación han tomado en serio lo que dicen estos documentos, han asumido una clara toma de conciencia acerca de la injusticia que padece América Latina y que hay un claro compromiso para trabajar en el cambio de la sociedad. El caminar del pueblo de Dios es el andar de un pueblo que cree más en la vida que en la muerte, en el amor que en el egoísmo, en la justicia que en la injusticia.

La práctica de la justicia en Latinoamérica implica estar con el otro. La palabra principal de Dios, es, un “sí”, incondicional al amor, a la justicia y a la fraternidad. Jesús nos habló del mandamiento del amor que da sentido a la vida humana. Cabe señalar, que el amor no es falso sentimentalismo, ni pasividad, ni resignación. Amor entendido como superación del pecado; amor quiere decir hacer una vida más humana. Amor quiere decir “optar por los pobres y oprimidos”.

La primera forma de amor se llama justicia. No es venganza, ni odio. La justicia significa que se ama tanto a los hombres que luchan por unas estructuras, por una organización de la sociedad en las que sea posible vivir como hermanos. El amor, para los representantes de la teología de la liberación, retoma el Documento de Puebla, donde prevalece la transformación del ser humano ante la situación económica y política. Al que

realiza, plenamente el “sí” y el “no” de Dios, y al que quiere seguir en la entrega y en la “opción por los pobres” en su lucha contra los poderosos.¹⁴⁶

CONCLUSIONES

Ahora que la investigación ha terminado, desde luego con un final parcial, tengo la sensación de haber aclarado la inquietud humana de todos los tiempos, no con un carácter concluyente, solo con algunas notas que hacen evidente la postura ética del compromiso del teólogo de la liberación latinoamericana con el más necesitado en su importancia vital. Creo haber dejado claro que el humanismo y la liberación, poseen de suyo, un correlato ético.

Si bien es cierto que en la época de los griegos, con Aristóteles a la cabeza, “la política” es la naturaleza” que hizo a unos hombres inteligentes y a otros no, no por ello debe ser razón suficiente para cultivarla y seguirla como lo hicieron los españoles¹⁴⁷, y otros pueblos o naciones del mundo.

La importancia de la ética, con sus valores, es un hecho que parece sin embargo insignificante ante el empuje brutal y determinante de morales egoístas que demuestran su poder como la base o génesis del poder mismo, y que en algún momento; el hombre mismo, fue quien las creó e hizo tan poderosas que parecen ser la única forma de convivencia humana. Un ejemplo de ello, lo encontramos con las invasiones de los Estados Unidos a países como Afganistán o Irak, ya que con el pretexto de “poner en cintura a sus desquiciados e intransigentes gobernantes que representaban una amenaza, no sólo para el orden de esas naciones, sino para el mundo”. En realidad nos encontramos ante un panorama de violación metódica y sistemática de los derechos humanos por parte de los

¹⁴⁶ Cfr. “*Puebla la Iglesia y Usted*”. *Los Históricos Resultados de la III CELAM*. 1979 pp. 161-171

¹⁴⁷ y aplicarla durante su estancia en América Latina.

Estados Unidos y sus aliados, pues buscan perpetuar su poder, a costa de las naciones en vías de desarrollo y con una repercusión económica en los estratos más bajos de la sociedad.

El que ubique al humanismo y la liberación en la teología dentro de la liberación latinoamericana en un lugar diferente, a la manera de hacer teología tradicional o conservadora, de ninguna manera significa que desconozca en ella otra forma de abordar su importancia dentro de la sociedad latinoamericana, sino mas bien para evidenciar sus aportes éticos, al asumir una postura clara, donde no importen las consecuencias por venir, sino lograr ser la voz de los pobres de este continente.

Además asumir una postura crítica ante la violación sistemática de los derechos humanos de la zona, cosa que es nula, ya que, en una teología de corte tradicional o conservadora, nunca, nadie se compromete, porque piensa que su función es de carácter religioso y por lo cual, su tarea nada tiene que ver con las cuestiones políticas. Ante ello, evita los enfrentamientos con la autoridad eclesiástica, civil y política.

No estoy de acuerdo con el uso de la violencia como método adecuado para que los seres humanos se entiendan, ni como violación a los derechos elementales y justificaciones moralmente. De ahí que considere del dialogo, como el medio para que los seres humanos nos entendamos y sensibilicemos ante un mundo de notables desigualdades políticas económicas y sociales, lograr un mundo más incluyente y con un rostro más humano.

Si bien es cierto que las posturas críticas, concientizadoras y éticas tanto de Francisco de Vitoria y de Bartolomé de las Casas, en cuanto a problemáticas derivadas de la llegada de los españoles a América y de otros humanistas y teólogos, durante y después de la colonia, no acabo con las violaciones a lo que se considerara: derechos humanos. Se siguió cometiendo estos atropellos más adelante en América Latina. Fueron importantes estas posturas, ya que pusieron las bases para que otros luchadores sociales, con espíritu libertario, siguieran esa labor concientizadora.

Se vio que la iglesia católica hizo su aparición en América Latina como parte del proyecto global de conquista y colonización de españoles, portugueses, franceses, y de otros países europeos.

En algunos países latinoamericanos, la iglesia se consolidó poco a poco, un caso fue el de México. Las condiciones históricas que conformaron a la iglesia en su origen,

determinaron el desempeño de una institución que tuvo una labor importante en la vida política económica y social de este país, pero encontramos confrontaciones al interior de la iglesia, cuando algunos teólogos, abiertamente, asumieron posiciones de libertad y justicia para las capas mayoritarias de la sociedad.

Tal es el caso de notables humanistas que dejaron un camino ejemplar en la historia de América latina¹⁴⁸. En lo que refiere a la Teología de la liberación, puede destacarse que uno de sus momentos fundamentales fue cuando se analizó la situación histórica para hacer una crítica a lo existente. Esta corriente de pensamiento, a diferencia de la teología tradicional, mantuvo una actitud de apertura hacia los avances científicos y políticos de su tiempo. La teología tradicional, durante la década de los sesentas, mantuvo una visión dogmática y sectaria. En los teólogos de la liberación se vieron enfoques científicos, racionales y metodológicos que fortalecieron sus propuestas éticas.

Cabe mencionar que la teología de la liberación no incorporó a toda la ciencia moderna, puesto que su análisis permite identificar: una ciencia moderna tradicional. Quien se presenta como un saber operativo, cuyas raíces radican en las exigencias de un sistema de producción capitalista, que solo buscaba la razón de un poder dominante. Por lo cual, se alejó de la realidad y fue compartido por la teología de la liberación. En tanto, la ciencia crítica se orientó hacia el rescate del hombre que le permita liberarlo, pues denunció las estructuras institucionales que subyugaron y oprimieron a los hombres.

El compromiso ético de la teología de la liberación es con los pobres y oprimidos del continente americano, cuyo rescate de la dignidad se les negó dentro del sistema de producción capitalista: diseñado para favorecer a los más ricos de las sociedades latinoamericanas.

Un sector de la teología de la liberación estableció una relación con el Marx de la tesis “11 de feuerbach”, ya que manifestó la liberación del hombre, a través de la transformación del mundo y no de la simple contemplación de éste. Un caso fue el del teólogo colombiano Camilo Torres Restrepo. Quien sostuvo: para que el amor cristiano sea eficaz, se necesita un cambio del poder político en América latina y de las leyes que hablen a favor de las mayorías.

¹⁴⁸ En este caso ponemos por ejemplo a: Oscar Arnulfo Romero, Camilo Torres Restrepo, Ignacio Ellacuría, Ernesto cardenal. Y si seguimos la lista sería interminable.

Es oportuno aclarar, que la teología de la liberación latinoamericana simpatizó con un tipo de marxismo, cuyo interés radicó por un cambio en las estructuras político-económicas de la zona, poniendo el acento, en el concepto de “praxis”, ya que, de lo que trata es; “transformar al mundo más que interpretarlo”. Con ello, se realizó una crítica, a la manera de hacer filosofía, pero no se comprometió un cambio estructural del mundo.

Así mismo puedo decir que para Gustavo Gutiérrez, el actuar del teólogo “no solamente debe recaer en reflexionar sobre la presencia del ser humano en el mundo, sino salir y estar abierto a él”. De ahí que la teología de la liberación debe llevar y sostener la bandera: “la opción preferencial por los pobres.” No dejar de batallar, porque esa consigna nunca debe desaparecer de ningún documento oficial de la Iglesia latinoamericana y ni de los proyectos cristianos de carácter humanístico.

La teología de la liberación se auxilia con las ciencias sociales para hacer su análisis de la realidad latinoamericana, por ello se acudió a la teoría de la dependencia, el desarrollismo, la alianza para el progreso, los estados de seguridad nacional, la acción cívica, etc., para entender mejor, aun por más recetas recomendadas por los organismos internacionales y países desarrollados para salir de la situación dependiente en que se encuentran sus economías; no han sido lo adecuado para acabar o disminuir la pobreza en Latinoamérica.

Con la teoría de la dependencia, el teólogo de la liberación se dio cuenta de una característica en los países latinoamericanos: su marcada dependencia económica con los Estados Unidos y otros países desarrollados, que recomendaron políticas económicas y que han resultado insuficientes.

De esto último diré que para lo que ha servido es para seguir perpetuando los privilegios de un sector cada vez mas reducido, y excluyendo y violentando a otro más amplio de la sociedad, obligándolo, en muchos casos, a buscar mejores oportunidades de empleo en otros países, ya que en sus lugares de residencia no hay condiciones favorables de desarrollo. Como en el caso de México, cuyas remesas de migrantes han rebasado las percepciones monetarias por la venta de petróleo. Además de las implicaciones racistas, y xenofobicas, que sufren en esos países y por las que tienen que pasar para tener un trabajo seguro y estable que cubra sus necesidades económicas y de su familia.

Se suponía que con el desarrollismo se mejorarían las condiciones del pobre, pero no fue así, porque, dentro de las relaciones sociales existentes y la estructuración básica de la sociedad, descartó la participación de todos y la disminuyó los privilegios disfrutados por unos cuantos. Esta corriente llegó a grandes realizaciones en los países pobres de América, pero siempre a expensas del pobre marginado, y rara vez en su beneficio.

En las últimas décadas se ha desarrollado el progreso tecnológico e industrial, pero esto ha empeorado considerablemente las condiciones sociales del pobre, con la pérdida de adquisiciones laborales, trabajo, miseria y hambre. Éste ha sido el precio pagado por el pobre para lograr este tipo de crecimiento elitista, exclusivista y explotador.

Quiero señalar que por más que se recomienden “alianzas para el progreso”, “políticas del buen vecino”, “tratados de libre comercio para América del norte” y otros tratados comerciales; los teólogos de la liberación, los mexicanos comunes y corrientes, así como latinoamericanos, nos hemos dado cuenta que, mientras no se de el compromiso por una nueva ética que haga prevalecer el respeto a los valores colectivos sobre el individualismo, la solidaridad, frente a la indiferencia, el respeto a los demás, no va a ser viable, al menos, hasta hoy no existe ninguna política económica que vea por las mayorías.

En conclusión, la teología de la liberación busca que se haga justicia y prevalezca el reino de Dios aquí en la tierra. No se trata de prometer un dominio alejado e inalcanzable por los pobres, dado que de ellos es éste. Como “opción preferencial”: más no exclusiva, por los pobres y la solidaridad es con ellos, porque moralmente son los que más lo necesitan. No intento hacer una confrontación con otros sectores conservadores de la iglesia y ni de la sociedad; más bien, busco mecanismos éticos o teológicos que fomenten la equidad entre las clases sociales.

¿Por qué? Si para la teología de la liberación, el reino de Dios es la sociedad, también lo es la solidaridad. Semilla escondida, riqueza desconocida para muchos, pero proyecto de Dios. Su causa es: una total esperanza con un rostro más humano, del que se diga: “sí a la vida pero con dignidad humana”.

BIBLIOGRAFIA

- 1.- Angleria Pedro Mártir de. *Décadas del Nuevo Mundo*, traducción de Torres Joaquín Asensio (precedidos de) Pedro Mártir de Angleria y sus “*Décadas del Nuevo Mundo*”, por Luis Arocena y Bibliografía de Pedro Mártir, por Joseph H. Sinclair, Editorial Bajel, Buenos Aires 1944, 675 pags.
- 2.- Aristóteles. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomas Calvo Martínez Editorial Gredos, Madrid, 2000, 587 pags.
- 3.-Ídem. *Política*. Traducción y notas de García Valdez Manuela, Editorial Gredos, Madrid 2000, 435 pags.
- 4.- Beuchot Mauricio. *Filosofía y derechos humanos*. Editorial Siglo veintiuno editores XXI México, 1993, 172 pags.
- 5.- Ídem. *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las casas*. Editorial Anthropos, Barcelona 1994, 174 pags.
- 6.- Ídem. *La querrela de la conquista. Una polemica del siglo XVI*. Editorial Siglo veintiuno editores XXI. Colección América nuestra. México, 1997, 139 pags.
- 7.- Boff Leonardo. *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la iglesia con los oprimidos*. Editorial Sal Terrae. Colección presencia teológica, Santander 1980.

- 8.- Ídem. *Pasión de cristo. Pasión del mundo*. Editorial Sal terrae. Colección Alcance, Santander, 1980, 283 pags.
- 9.- Cabestrero Teofilo. *Los teólogos de la liberación en Puebla*. Editorial PPC. Colección Puebla. Madrid 1979, 159 pags.
- 10.- Cardenal Ernesto. *Salmos*. Editorial Cuadernos americanos, ediciones Carlos Lohle, Buenos Aires, 1972, 68 pags.
- 11.- Cardoso Fernando M. Faletto Enzo. *Dependencia y desarrollo en América latina*. Editorial Siglo veintiuno editores XXI, México, 1971. 166, pags.
- 12.- Cardoso Fernando M. *Dependencia y liberación*. Ensayo de interpretación sociológica. Editorial Siglo veintiuno editores XXI, México, 1998, 213 pags.
- 13- Castañeda Delgado Paulino. *La teocracia pontifical y la conquista de América*. Col. *Victoriensia, Vitoria: Eset. 1968, 434 pags.*
- 14.- Codina Víctor. *Teología y fe en América latina*. Editorial Paulinas. Colección cuadernos pastorales No. 13, Buenos Aires, 1986.
- 15.- Concha Miguel. *Cristianos por la revolución en América latina* Editorial Grijalvo, México, 1977, 159 pags.
- 16.- Consejo episcopal latinoamericano. *Dios llega al hombre El Nuevo Testamento. En Carta de San Pablo a los Romanos*. Editorial Sociedad Bíblica, D.L. Madrid 1978, 563 pags.
- 17.- Córdoba Arnaldo. *La política de masas del cardenismo*. Editorial Era México, 1974, 219 pags.
- 18.- Darcy Ribeiro. *Las Américas y la civilización*. Ed. Extemporáneos colección latinoamericana, México 1977.

- 19.- Díaz Raúl. *La entrevista. En el la revista joven*, México (agosto), 1977.
- 20.- Documento de Puebla. *La evangelización en el presente y en el futuro de América latina*. Editorial Librería parroquial de clavería, México, 1993, 359 pags.
- 21.- Documento de Medellín 1968. *Conferencia del episcopado latinoamericano, la iglesia en la actual transformación de América latina, conclusiones*. 1968.
- 22.- Dussel Enrique. *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza*. Ed. Edicol, México, 1979.
- 23.- Ídem. *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*. Editorial CRT. Serie historia latinoamericana, México, 1979, 442 pags.
- 24.- Ídem. *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. Potrerillos Editores, México, 1995, 193 pags.
- 25.- During Ingemar. *Aristóteles*. Traducción y edición de Bernabé Navarro Editorial, UNAM, México, 1990, 1031 pags.
- 26.- Fernández de Oviedo y Valdez Gonzalo. *Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Tomo CXVII (Centésimodécimoséptimo). Historia general y natural de las indias*. Edición y estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela Bueso Editorial Biblioteca de autores españoles, ediciones Atlas, Madrid, 1959, 316 pags.
- 27.- *Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*. Editorial Trotta edición de Laureano Robles, Madrid, 1992, 420 pags.
- 28.- Florescano Enrique. *Memoria mexicana*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2004, 676 pags.
- 29.- Freire Paulo. *La pedagogía del oprimido*. Traducción. De Jorge Mellado Editorial Siglo veintiuno editores XXI, edición 15, México, 1976, 245 pags.

- 30.- Galeano Eduardo. *Las venas abiertas de América latina*. Editorial Siglo Veintiuno Editores XXI, México, 2001, 382 pags.
- 31.- Ídem. *Ser como ellos y otros artículos*. Editorial Siglo Veintiuno Editores XXI, México, 1997, 129 pags.
- 32.- Gallegos Rocafull José M. en Cueva Mario de la. *Estudio de historia de la filosofía en México*. UNAM, México, 1963, 322 pags.
- 33.- García Pelayo Ramón. *Nuevo Larousse Manual Ilustrado*. Ediciones Larousse, México, 2000, 1200 pags.
- 34.- González Casanova Pablo. *Imperialismo y liberación* Editorial Siglo veintiuno editores XXI, México, 1979, 297 pags.
- 35.- Gutiérrez Casillas José. *Historia de la iglesia en México* Editorial Porrúa, México 1974.
- 36.- Gutiérrez Merino Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Editorial Sígueme, Salamanca, 1994, 340 pags.
- 37.- Hanke Lewis. *La humanidad es una*. Traducción de Jorge Avendaño-Iniestrillas y Margarita Sepúlveda de Baranda. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1985, 232 pags.
- 38.- Hegel Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Prologo de José Ortega y Gasset advertencia de José Gaos. Traducción del alemán José Gaos. Editorial Alianza, Madrid, 1985
- 39.- Hidalgo Marilo. *Lejos del vaticano. Cerca del pueblo. Teología de la liberación. En Revista Fusión (revista mensual), No. 90 Castilla y León, Pág. Internet: <http://www.revistafusion.com/2001/marzo/temas90.htm> marzo de 2001.*
- 40.- Hinkelammert Franz. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones. DEI. San José, 1995, 390 pags.

- 41.- Ídem. *Democracia y totalitarismo*. Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones. San José, 1986, 229 pags.
- 42.- Johansson Patrick K. *Voces distantes de los Aztecas*. Fernández editores, México 1994.
- 43.- *La teología de la liberación y el levantamiento indígena en Chiapas*. Editorial CRF, hoja suelta, México, marzo 1993.
- 44.- Las Casas Bartolomé de. *Doctrina*. Prologo y selección de Agustín Yañez, Editorial UNAM, 1992, 172 pags.
- 45.- Ídem. *Historia de las indias*. No. 3, 4, 5 (obras completas). Primera edición crítica. Transcripción del texto autógrafo por el Dr. Miguel Ángel Medina. Fijación de las fuentes bibliográficas por el Dr. Jesús Ángel Barreda. Estudio preliminar y análisis crítico por el Dr. Isacio Pérez Fernández. Editorial Alianza, Madrid, 1994. Tomo No. 3 824 pags. Tomo No. 4 825-1748 pags. Tomo No. 5 1724- 2716 pags.
- 46.- Ídem. *Historia de las indias*. Editorial Fondo de Cultura Económica. Edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke, México, 1965. Tomo I 469 pags. Tomo II 611 pags. Tomo III 525 pags.
- 47.- Ídem. *De único vocationis modo*. No. 2 (obras completas). Editorial Alianza, edición de Paulino Castañeda Delgado y Antonio García del Moral, O.P. Quinto Centenario, Madrid, 1990, 633 pags.
- 48.- Ídem. *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Editorial Coyoacan. Colección Fontamara, México, 1997, 200 pags.
- 49.- Ídem. *Apología*. No. 9 (obras completas) Editorial Alianza. Edición de Ángel Lozada, Madrid, 1988, 748 pags.

- 50.- Ídem. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión (1536)*. Advertencia preliminar y edición y anotación del texto latino por. A. Millares Carlo, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
- 51.- Ídem. *Tratados*. No. 10 (obras completas). Editorial Alianza, impreso por Las Casas en Sevilla, edición de Ramón Hernández, O.P. y Lorenzo Galmes, O.P. Quinto Centenario, Madrid, 1992, 543 pags.
- 52.- López Cámara Francisco. *La génesis de la conciencia liberal en México*. Editorial El Colegio de México, México, 1954, 324 pags.
- 53.- Maccise Camilo. *Espiritualidad bíblica en Puebla. Dios presente en la historia* Ediciones Paulinas, 2da. Edición Bogota Colombia 1984 111 Págs.
- 54.- Maccise Camilo. *La teología de la liberación. 20 años de una praxis y reflexión teológico-pastoral*, editorial CEVHAC Medellín Colombia 1985 87 Págs.
- 55.- Martínez Assad Carlos. (Corrdinador). *Religiosidad y política en México*. Ed. Universidad iberoamericana Cuadernos de cultura y religión, México 1992, 375 pags.
- 56.- Marx Karl. *El capital*. Tomo I Vol. Traducido Pedro Scanone. Editorial Siglo veintiuno editores XXI, México, 1976, 387 pags.
- 57.- Meyer Jean. *Samuel Ruiz en San Cristóbal*. Editorial Tusquets, México, 2000, pags. 291.
- 58.- Morelli Alex. *Hacia una iglesia popular*. Editorial Edicol, México 1982.
- 59.- Ídem. *Libera a mi pueblo*. Editorial Cuadernos latinoamericanos, ediciones Carlos Lohle, Buenos Aires, 1971, 129 pags.
- 60.- Moreno Rafael. *La filosofía de la Ilustración y otros escritos*. Editado por la Facultad de Filosofía y Letras UNAM. Colección seminarios, México, 2000, 311 pags.
- 61.- Nicola Abbagnano. *Diccionario de Filosofía. Actualizado y aumentado por Giovanni Fornero*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2004, 1103 pags.

- 62.- Puebla La iglesia y usted. *Los históricos resultados de la III CELAM* Editora de periódicos populibros la prensa, México, 1979, 188 pags.
- 63.- Romero y Galdamez Oscar Arnulfo. ¿...Y quien era Romero? pág. de Internet: <http://memberstripod.com/país/biogesp-htm>
- 64.- Runes Dagobert D. *Diccionario de Filosofía*. Editorial Grijalbo. México, 1998, 395 pag.
- 65.- Sánchez Vázquez Adolfo. *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Editorial Océano, Barcelona, 1983, 207 págs.
- 66.- Sobrino Jon. *El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana en: Encuentro latinoamericano, liberación y cautiverio*. México, 1976.
- 67.- Sepúlveda Juan Gines de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y un estudio por Manuel García Pelayo. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 179 págs.
- 68.- Todorov Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. Editorial Siglo Veintiuno Editores XXI, México, 1991, 277 págs.
- 69.- Vidales Raúl. *Teología e imperio*. Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones DEI. San José, 1991, 167 pags.
- 70.- Villoro Luis. *El proceso ideológico de la revolución mexicana*. Editorial SEP. Colección Cien de México, México, 1986, 255 pags.
- 71.- Vitoria Francisco de. *Reelecciones. Del estado, de los indios, y del derecho de la guerra*. Con una introducción de Antonio Gómez Robledo. Editorial Porrúa, México, 1974, 103 pags.