



*Revista de Fomento Social*, 59 (2004), 521-551

# **De la liberación a la resistencia. Una mirada a la teología de la liberación desde el corazón del imperio**

---

***Daniel IZUZQUIZA SJ\****

---

*(PALABRAS CLAVE: TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, COMUNIDADES CRISTIANAS RADICALES,  
IMPERIO, RESISTENCIA.*

*KEYWORDS: LIBERATION THEOLOGY, RADICAL CHRISTIAN COMMUNITIES, EMPIRE, RESISTANCE)*

---

\* Jesuita. Estudia teología en *Weston Jesuit School of Theology* (Cambridge, Mass.). El autor agradece a David DeMarco SJ y a Miryam Izuzquiza su ayuda en la redacción de este artículo. Igualmente agradece las sugerencias que, sobre un texto anterior, hicieron los compañeros jesuitas Pablo Alonso, Cipriano Díaz Marcos, Juan A. Guerrero y Gabino Uríbarri, así como las valiosas aportaciones de los miembros del Consejo de Redacción de RFS.

## 1. Introducción

La teología de la liberación (en adelante, TdL) ha sido uno de los movimientos teológicos y sociales más influyentes de los últimos treinta años del siglo XX. Su propia evolución, a lo largo de estas décadas, está pidiendo un análisis más detallado; el hecho de que en estos momentos no se encuentre en el centro de la polémica, permite hacerlo con mayor distancia reflexiva. En este artículo, por razones de sencillez y brevedad, me voy a limitar a la TdL latinoamericana, aunque con un especial interés en lo que puede aportar a la realidad de los países del Norte (Europa y Estados Unidos).

Este artículo se centra en el análisis que hacen autores anglosajones por dos razones: primero, porque aportan un visión poco conocida entre los lectores de lengua española y, segundo, porque su reflexión se realiza desde el corazón del imperio. En realidad, la recepción de la TdL latinoamericana en EEUU fue, desde los primeros momentos, bastante fecunda, extensa y en general positiva. Por ejemplo, ya en agosto de 1975 tuvo lugar la Conferencia de Detroit sobre teología de la liberación, que permitió el encuentro y el diálogo entre teólogos del Estados Unidos y América Latina; por entonces, James Cone y otros estaban desarrollando una teología negra de liberación, y autores como McAfee Brown o Cox estudiaron de cerca y con interés la TdL latinoamericana. Las décadas posteriores vieron surgir teologías de liberación feminista y la teología hispano-latina (en la que destacan Virgilio Elizondo y Roberto Goizueta), que son algunas de las corrientes más dinámicas y creativas de la teología norteamericana del momento. Todo ello, unido al desarrollo de corrientes similares en Asia y África, ha contribuido a que sea más correcto hablar de “teologías de la liberación”, en plural<sup>1</sup>. Curiosamente, en estos momentos la TdL tiene una presencia muy relevante en los ambientes académicos norteamericanos (lo cual hace sospechar, obviamente, si no se ha convertido en una postura “estética”, adecuada para pensadores progresistas en contextos elitistas, pero que no modifica su alianza práctica con el sistema dominante).

En este artículo, sin embargo, no pretendo hacer una presentación general de la recepción de la TdL en EEUU, sino algo más modesto. Quiero ofrecer algunas reflexiones sobre la TdL, y concretamente sobre su visión acerca de la Iglesia y la sociedad, aprovechando algunos de los análisis

---

<sup>1</sup> Véanse, a modo de ilustración, R. MCAFEE BROWN (1993), J. CONE (1990), G. SCHRIJVER (1998), V. ELIZONDO (2000), R. GOIZUETA (1995), E. FERNÁNDEZ (2000) y K. DAVIS (2004).

más incisivos del pensamiento anglosajón actual. Al plantear la pregunta sobre cómo ha evolucionado la TdL durante las últimas décadas, intentaré aclarar sus principales aportaciones y algunos de sus posibles errores o limitaciones. Fruto de este análisis, espero ofrecer algunas sugerencias alternativas y propuestas prácticas en el contexto del primer mundo, es decir, en sociedades ricas, pluralistas y secularizadas. De este modo, este artículo se puede ver como una sencilla contribución al desarrollo de una eclesiología radical para el siglo XXI y sus implicaciones para la transformación social.

## 2. La Iglesia como realidad humano-divina

La Constitución del Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, incluye en su número 8, un párrafo que ofrece el marco general de este artículo. Afirma el Concilio que en la Iglesia,

*la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino. Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a Él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para acrecentamiento de su cuerpo.*

Esta unidad de ambos aspectos de la Iglesia es “comparada al misterio del Verbo encarnado” (LG 8) en lo que podría llamarse el “principio calcedoniano en eclesiología” (por su semejanza a la doctrina del Concilio de Calcedonia, que afirma que Jesús es verdadero Dios y verdadero hombre). De acuerdo con este principio, la Iglesia no se puede considerar como una simple institución social, ni meramente como una realidad mística. Ambos polos forman una realidad compleja. Esta afirmación teológico-dogmática proporcionará el marco general de mi reflexión. Cada momento de este artículo estará guiado por la compleja unidad entre lo humano y lo divino, lo místico y lo político, lo temporal y lo espiritual, lo natural y lo sobrenatural, lo teológico y las ciencias sociales, lo horizontal y lo vertical. Cada uno de estos términos podría considerarse como una reflexión en trono a las dos nociones principales aplicadas a la Iglesia en *Lumen Gentium*: la Iglesia como Misterio (capítulo 1) y como Pueblo de Dios (capítulo 2).

No obstante, existe un riesgo en este enfoque, que es el riesgo del dualis-

mo<sup>2</sup>. Se podría (mal)interpretar que el primer elemento es teológico mientras que el segundo es sociológico. Si siguiésemos este enfoque errado, deberíamos relacionar la teología con lo místico, espiritual, intocable y trascendental; mientras aquello relacionado con lo concreto, visible, histórico, organizativo e inmanente quedaría fuera de las reflexiones teológicas. Como el mismo Concilio indica, se trata de dos realidades pero están en una unidad compleja e indivisible. Por ello, es importante entender esta dualidad y vinculación de manera correcta, usando los términos conceptuales adecuados.

A mi modo de entender, una de las mejores conceptualizaciones es la de Ignacio Ellacuría, cuando se refiere a la trascendencia histórica<sup>3</sup> y nos recuerda que la diferencia fundamental no está entre lo natural y lo sobrenatural, sino entre el pecado y la gracia. La salvación cristiana no es sólo una propuesta espiritual para otro mundo, sino que es el plan de Dios, real y activo, para este mundo. La gracia de Dios está activa en nuestra realidad humana transformándola desde dentro y conduciéndola (trascendiendo) más allá de su situación de pecado. Por esta razón es tan importante que la Iglesia sea fiel a su misión, y por ello es preciso que permanezca en un proceso de conversión permanente<sup>4</sup>.

De acuerdo con este modo de acercarse a la realidad, la TdL asumió, adaptó y profundizó el clásico esquema de *ver-juzgar-actuar* de los movimientos de Acción Católica. Su método fue básicamente un proceso triple de mediaciones socio-analíticas, hermenéuticas y prácticas. Éste será también el esquema general de este artículo en las próximas tres secciones, que vamos a llamar momentos descriptivo, crítico y constructivo. Sin embargo, el propósito específico de este artículo es la eclesiología de la liberación y –más concretamente– las implicaciones sociales que tiene esta concepción de Iglesia. Por esta razón y en aras de una mayor claridad, cada sección se dividirá en dos partes (teologal y sociológica) aunque no debemos olvidar

---

<sup>2</sup> El teólogo alemán Medard Kehl mantiene “un claro rechazo de la dicotomía (todavía corriente) entre la Iglesia como misterio y la Iglesia como institución, y por lo tanto, de la simple división del trabajo entre teología y sociología, por ejemplo. La unidad de ambas dimensiones pertenece a la ‘esencia’ de la Iglesia como sacramento” (M. KEHL, 1996, 121).

<sup>3</sup> I. ELLACURÍA, (1990a).

<sup>4</sup> “La Iglesia sigue su vocación más íntima de ser el “sacramento” de la comunión de Dios cuando su forma empírica responde a lo que debe manifestar” (KEHL, 1996, 120). “Es decisivo que el contenido teológico de la unidad se exprese en una figura de unidad empírico-institucional” (KEHL, 1996, 332).

la unidad compleja de los dos aspectos: no se puede hacer teología sin tener ambos en cuenta.

### 3. Momento descriptivo. La Iglesia según la Teología de la Liberación

En este primer momento, me propongo simplemente ofrecer un resumen de las nociones más importantes en la eclesiología de la liberación, tanto en la reflexión más estrictamente teológica, como en su plasmación concreta en las comunidades de base. En un segundo momento, presentaré algunos análisis más marcadamente sociológicos.

#### 3.1. Polo teologal

Quiroz Magaña menciona tres categorías fundamentales en la eclesiología de la liberación<sup>5</sup>: la Iglesia es sacramento, servidora del reino, pueblo (y pueblo crucificado). Como en otros temas de la TdL, estas nociones recogen intuiciones y formulaciones del Concilio Vaticano II, pero van más allá, aplicándolas al contexto y la praxis latinoamericanas.

- El Concilio dice que “La Iglesia es en Cristo como un sacramento o como un signo e instrumento” (LG 1), “sacramento de salvación universal” (LG 48). Esta potente definición, aunque todavía general y abstracta, ha sido utilizada y reformulada en la TdL como *sacramento de liberación histórica*<sup>6</sup>. Esto significa que la salvación se entiende como liberación histórica – no sólo como salvación para el otro mundo – y que la Iglesia tiene que ofrecer signos e instrumentos para esta liberación histórica e integral.
- La Iglesia también es vista como *servidora del Reino*. Esta noción, por un lado, vincula la eclesiología con la cristología y, por otro, asume el énfasis cristológico en el Reino de Dios. De ello se siguen tres consecuencias principales: en primer lugar, la Iglesia no es un fin en sí misma, sino que está orientada al servicio del Reino de Dios. En segundo lugar, la Iglesia necesita convertirse permanentemente al Reino. Y por último, el papel evangélico y social de la Iglesia es de servicio, no de poder.

<sup>5</sup> A. QUIROZ MAGAÑA, (1990).

<sup>6</sup> I. ELLACURÍA, (1990b).

- El Pueblo de Dios es la imagen más importante de la Iglesia en *Lumen Gentium* (esta metáfora domina todo el capítulo dos) y en la eclesiología postconciliar. A pesar de algunos temores de interpretaciones sociológicas o marxistas, ha sido la definición dominante de Iglesia en estas décadas, y se ha mostrado como un concepto teológico fecundo, bíblico y ortodoxo. La TdL también lo ha utilizado con un énfasis particular en el *pueblo crucificado*<sup>7</sup>.

Esta concepción teológica de la Iglesia ha tomado una forma histórica privilegiada en las llamadas *Comunidades Eclesiales de Base* (en adelante, CEB). Presentes sobre todo entre los pobres de las áreas rurales y en los barrios marginales, las CEB combinan el estudio orante de la Biblia, una fuerte vida comunitaria y el compromiso sociopolítico con la realidad. Las CEB son principalmente comunidades de laicos católicos que comparten una misma situación social y, basados en sus convicciones creyentes, hacen una “opción por los pobres” a través del compromiso por la justicia social. En realidad, es imposible hablar de la eclesiología de la liberación sin referirse siempre a las CEB, ya que el método de la TdL supone dar prioridad a la realidad vivida.

Leonardo Boff, en un estudio ya clásico, considera que las CEB están, de hecho, reinventando la Iglesia hacia una comunidad de servicio, pasando de tener una estructura jerárquica, rígida y vertical hacia una más enfocada al pueblo, más flexible y “circular”. Las comunidades de base configuran una nueva estructura social en la Iglesia, de manera que en realidad ofrecen una alternativa para toda la Iglesia<sup>8</sup>. Por su parte, Marcello Azevedo afirma que las CEB “son un nuevo modo de *vivir* la Iglesia, de *ser* Iglesia y de *actuar* como Iglesia”<sup>9</sup>. Encarnan un auténtico punto de inflexión, puesto que se mueven desde la concepción y práctica pastoral tradicional a una nueva forma de presencia eclesial en el mundo; son una mediación extraordinaria para la evangelización del pueblo, y una fuente dinámica para la revitalización interna de la Iglesia. El enfoque de Azevedo es más integrador y muestra cómo las CEB son un punto de encuentro de diversas eclesiologías (siguiendo a Dulles, se refiere a la Iglesia concretamente como institución, como sacramento, como heraldo, como servidora y como comunión/comunidad).

<sup>7</sup> I. ELLACURÍA, (1990c).

<sup>8</sup> L. BOFF, (1986), 33.

<sup>9</sup> M. AZEVEDO, (1987), 5. Traducción propia.

Podríamos decir que las CEB son la manifestación práctica y privilegiada de la eclesiología de la liberación. Muestran lo que significa ser sacramento histórico de liberación, servidora del Reino de Dios y pueblo crucificado de Dios. Son los sujetos de la liberación, no individualmente o como un mero grupo de individuos, sino como verdadera comunidad. Como tal, pueden ser consideradas los actores principales para la transformación social y la transformación de la propia Iglesia<sup>10</sup>.

### 3.2. *Polo social*

Siguiendo la nueva metodología de la TdL, Leonardo Boff utiliza algunas categorías sociológicas para explicar la nueva experiencia de la Iglesia. En concreto, se refiere al clásico contraste de Tönnies entre sociedad y comunidad, pero lo supera al afirmar la coexistencia de elementos institucionales y comunitarios dentro de la Iglesia<sup>11</sup>. No obstante, en este punto las afirmaciones de Boff se encuentran todavía en el marco de la sociología teórica.

El análisis de Christian Smith se centra más en lo empírico, aunque se apoya en el modelo del proceso político de McAdam sobre los movimientos sociales, que incluye un triple enfoque dinámico. Siguiendo este modelo, Smith considera que es necesario evaluar las oportunidades políticas, la conciencia insurgente, y la intensidad organizativa con el fin de entender la evolución y el desarrollo de la TdL como un movimiento social<sup>12</sup>. En la siguiente tabla se muestra un resumen condensado de su análisis:

TABLA 1  
**Fases de la TdL considerada como movimiento social**

	1930–55	1955–65	1965–68	1968–72	1972–79	1979–90
Oportunidades Políticas	Trasfondo	Expansión	Apertura	Abiertas	“La batalla de Puebla”	Disminuyendo
Conciencia Insurgente	–	Incipiente	Más centrada	Fuerte		Retos
Fuerza Organizativa	Génesis	En aumento	Más potente	Creciendo		–

Fuente: *Elaboración propia, a partir de SMITH, (1991).*

<sup>10</sup> J. COMBLIN, (1999).

<sup>11</sup> L. BOFF, (1986), 5–9.

<sup>12</sup> C. SMITH, (1991).

De acuerdo con Smith, después de 1990 nos hemos encontrado con un futuro incierto, y con tres escenarios posibles: uno favorable, otro que socava la TdL y uno tercero menos definido, que seguirá adaptándose y peleando, encontrando apoyo y éxito en algunas áreas, pero contradicciones y frustraciones en otras. Roberto Oliveros se refiere a esta etapa desde 1990 como a una de consolidación, tendente hacia la maduración en medio de los conflictos<sup>13</sup>. Personalmente, creo que estamos actualmente en un período que podríamos llamar de “estabilización discreta”: la TdL ya no es el tema más controvertido de la Iglesia (como sí pudo serlo en los años 70 y 80) pero sigue viva, creativa e intentando adaptarse a la nueva realidad. En palabras de Pablo Richard, es un tiempo de “re-definición, fortalecimiento y expansión”<sup>14</sup>.

El análisis de Smith es potente, clarificador y de gran ayuda. Insiste en un hecho que en ocasiones se pasa por alto: en la TdL no todo surgió de la base, desde abajo, sino también había mucho que vino “desde arriba” (obispos, teólogos, instituciones). De este modo ofrece una visión más realista y menos ingenua de todo el proceso, incluyendo sus aspectos institucionales. Smith reconoce que las CEB se convirtieron en el principal canal organizativo para la participación del pueblo en el movimiento de la TdL y por los años 60 estaban “extendiéndose como el fuego”, justo antes de Medellín. Incluso en los años 70 la represión política y militar se convirtió, paradójicamente, en una ayuda a su rápida expansión.

No obstante, en mi opinión, Smith no subraya adecuadamente el papel clave de las CEB. Dentro de un entorno de oportunidades políticas cambiantes, las CEB proporcionaron el contexto fundamental para el crecimiento tanto de una conciencia insurgente o revolucionaria como de una organización popular vigorosa. Smith se centra en los obispos, teólogos, grupos de sacerdotes, publicaciones y reuniones, todos ellos aspectos necesarios para entender la emergencia de la TdL. Sin embargo, cualquier análisis de un movimiento popular debería contar principalmente con el papel del pueblo, no sólo de sus líderes o las estrategias institucionales. Con la emergencia de la TdL, algo nuevo estaba surgiendo en los ámbitos político, socio-económico, cultural y pastoral.

<sup>13</sup> R. OLIVEROS, (1990), 43.

<sup>14</sup> P. RICHARD, (2004), 653. En el mismo artículo, dice Richard que la TdL “ha radicalizado a nivel global una espiritualidad de *resistencia* cultural, ética y espiritual al interior del sistema actual” (p. 659, subrayado mío) y que “es hora de mostrar claramente la diferencia y recuperar nuestra capacidad profética, ética y espiritual liberadora” (p. 661).



De acuerdo con las conclusiones de un estudio sociológico de campo en São Paulo, las CEB contribuyen a una nueva manera de ser y actuar por parte de las clases populares brasileñas. “Han hecho mucho más que meramente contribuir a mejorar las infraestructuras. El hecho es que, a través de las reivindicaciones, están implantando entre los pobres un sentido de fuerza (*empowerment*), que a su vez contribuye al establecimiento de la ciudadanía en el más amplio sentido del término”<sup>15</sup>. Es decir, que la propia dinámica de las CEB supuso un aprendizaje de ciudadanía y participación, en la Iglesia y en la sociedad.

Este hecho se puede ver con más claridad si traemos a colación los ejemplos de dos contextos específicos y diferentes. Por un lado, está la situación de Brasil (especialmente São Paulo) donde los obispos apoyaron y estimularon claramente a las CEB. Por otro lado, la oposición en Centroamérica (en contexto más radicalizado y revolucionario) llevó en ocasiones a la creación de una iglesia popular casi paralela en Nicaragua y El Salvador. En ambas situaciones, con fuertes apoyos o fuertes dificultades, las CEB jugaron un papel importante en la configuración de un nuevo contexto social y eclesial.

#### **4. Momento crítico. Límites de la eclesiología “clásica” de la liberación**

El apartado anterior ha ofrecido una descripción de lo que podríamos llamar los planteamientos clásicos de la TdL. Aunque ha querido ser una presentación ecuaníme, podría decirse también que he subrayado el carácter “optimista” y positivo de la TdL (lo cual por otro lado es sensato, pues sus aportaciones son en conjunto novedosas y fecundas). Sin embargo, es evidente que, como en cualquier movimiento teológico y social, no todo es positivo. Nos detenemos en este apartado en una reflexión de tonos algo más críticos.

##### *4.1. Polo teologal*

Durante los años 80, las críticas a la TdL vinieron principalmente de pensadores neoconservadores<sup>16</sup> y de las instituciones vaticanas. En esta última década, sin embargo, ha surgido un nuevo tipo de crítica: una serie

<sup>15</sup> W. HEWITT, (1991), 85. Traducción propia.

<sup>16</sup> El ejemplo más claro y conocido es M. NOVAK, (1986).

de autores, que en un tiempo mostraron simpatías o cercanía con los planteamientos de la TdL, se han distanciado en parte, con el argumento de que la eclesiología de la liberación no es lo suficientemente radical (y, por eso mismo, se muestra incapaz de hacer frente al capitalismo global). Estos autores, aunque con matices, se pueden considerar asociados al grupo de la llamada *Radical Orthodoxy* y a la corriente teológica desarrollada en torno a Stanley Hauerwas<sup>17</sup>.

El grupo *Radical Orthodoxy* es un movimiento o sensibilidad teológica que intenta combinar el análisis del pensamiento contemporáneo con una perspectiva teológica centrada en los orígenes de la Iglesia<sup>18</sup>. En términos generales, el proyecto de la *Radical Orthodoxy* puede considerarse como una combinación de filosofía postmoderna, teología premoderna y política de izquierdas. Su principal autor es el anglicano inglés John Milbank, que ya criticó la TdL en su influyente y controvertido libro *Theology and Social Theory*<sup>19</sup>. Concretamente hay dos aspectos de esta obra que nos interesan para nuestro tema.

En primer lugar, Milbank ofrece un análisis original del debate teológico acerca del “sobrenatural”, es decir, de las relaciones entre la gracia divina y la naturaleza humana. Milbank recoge y valora como positiva la evolución de la teología católica en el siglo XX, en el sentido de superar el dualismo que escindía lo natural y lo sobrenatural. Sin embargo, considera que hay una gran diferencia entre la escuela francesa (de Lubac sobre todo) y la alemana (representada por Rahner) y opta claramente por la primera. Mientras que de Lubac “sobrenaturaliza lo natural” desde una visión teológica, Rahner “naturaliza el sobrenatural” y por ello (en interpretación de Milbank) pierde la garra necesaria para generar alternativas. Cuando la teología política y la TdL aplican la visión rahneriana al compromiso público, se ven obligadas a adoptar una visión “natural” que les hace dependientes de los grupos políticos seculares<sup>20</sup>.

Esto se ve con claridad en el segundo punto que vamos a destacar del análisis de Milbank: su crítica a Clodovis Boff. El teólogo brasileño ha

<sup>17</sup> Los planteamientos de estos autores son cercanos a los del teólogo español Antonio González, aunque no hay relación directa entre ellos. Véase A. GONZÁLEZ, (1999) e id. (2003).

<sup>18</sup> Véase J. MILBANK, C. PICKSTOCK y G. WARD (1999).

<sup>19</sup> J. MILBANK, (1990).

<sup>20</sup> J. MILBANK, (1990), 206–232.

expuesto la metodología de TdL en tres pasos, que denomina mediación socio-analítica, hermenéutica-bíblica y práxica. En la fase socio-analítica, Boff considera imprescindible el recurso a las ciencias sociales; y sólo en un segundo momento, cuando ya hemos analizado y “conocido” la realidad, se introduce la visión de la Palabra de Dios. Pero Milbank piensa que este modo de reflexionar es demasiado acrítico, como si las ciencias sociales nos diesen una descripción aséptica y objetiva de la realidad. Por el contrario, dice el inglés, las teorías de las ciencias sociales pretenden ofrecer una explicación global de la realidad, algo que para un cristiano sólo puede ofrecer la fe (y, en la medida en que es fe articulada racionalmente, la teología). Mientras que las críticas habituales a la TdL se han referido al uso del análisis marxista, Milbank ve el problema en que se asume la mentalidad dualista de la modernidad que surge con Descartes (*res extensa-res cogitans*), pasa por Kant (fenómeno-nómeno) y llega a Weber (hechos-valores). Frente a esta visión, que en el fondo “secuestra” y privatiza la verdad cristiana, Milbank reivindica que sólo en el seno de una cosmovisión cristiana (sobrenatural) se podrá recuperar la aportación técnica de los análisis sociales (“naturales”)<sup>21</sup>.

Como extensión del planteamiento de Milbank, presento a continuación el trabajo de otros dos autores, que de alguna manera comparten esta sensibilidad de la *Radical Orthodoxy*, y que han estudiado la TdL con mayor detenimiento: se trata del laico católico William Cavanaugh y del pastor metodista Daniel Bell Jr. Ambos realizaron sus estudios doctorales bajo la dirección de Stanley Hauerwas, conocido defensor de una ética centrada en la comunidad cristiana como alternativa o contraste a la sociedad liberal. Para Hauerwas, la teología es intrínsecamente social y pública, de manera que la Iglesia es en verdad una “polis” alternativa al sistema dominante<sup>22</sup>. Como veremos a continuación, este planteamiento es central en nuestros autores.

Cavanaugh vivió durante dos años en Chile, en un barrio popular durante la dictadura de Pinochet, y precisamente a partir de esa experiencia escribió su libro más importante hasta ahora, sobre la tortura y la eucaristía. En él defiende la necesidad de una contra-política eucarística que fortalece a la Iglesia como un cuerpo capaz de resistir la opresión y como una alternativa

<sup>21</sup> J. MILBANK, (1990), 232-255. Una aportación menos polémica sobre este mismo asunto se puede ver en el libro del jesuita estadounidense afincado en Centroamérica D. BRACKLEY, (1996).

<sup>22</sup> Su obra seminal (S. HAUERWAS, 1981) debe, en nuestro caso, complementarse con un artículo en el que estudia la categoría de “liberación” en Gustavo Gutiérrez (S. HAUERWAS, 1986).

real que reconfigura radicalmente la dicotomía entre lo público y lo privado (dicotomía a menudo utilizada por el poder para domesticar el evangelio): “la cuestión no es politizar la eucaristía, sino ‘eucaristizar’ el mundo”<sup>23</sup>. Su argumento se desarrolla de esta manera: en primer lugar, considera que la TdL hereda la concepción de Jacques Maritain y su eclesiología de la *nueva cristiandad* (cuyo influjo ciertamente fue muy grande en América Latina, de un modo especial en la Iglesia de Chile). En segundo lugar, insiste en que la visión de Maritain mantiene un cierto dualismo implícito entre natural–sobrenatural, temporal–espiritual, política–moral y Estado–Iglesia. En tercer lugar, subraya que la autonomía de lo temporal, tal como se afirmó en el Concilio Vaticano II y se vivió ingenuamente después, condujo a diluir la especificidad de la Iglesia en el mundo. Por tanto, según Cavanaugh, con el nuevo modelo la Iglesia “cedió” su capacidad de implicarse directamente en los asuntos seculares, favoreciendo en su lugar compromisos meramente individuales o de grupos especializados.

Como consecuencia de todo ello, la TdL y la Iglesia chilena vieron menguada su capacidad de respuesta ante la tortura, precisamente porque no habían logrado superar adecuadamente el dualismo natural–sobrenatural: de acuerdo con esta “división de tareas”, lo natural, corporal y político corresponde al Estado, mientras que la Iglesia se encarga de lo sobrenatural, espiritual y religioso. Debido a este esquema (que es fundamentalmente ilustrado y moderno), la Iglesia había “cedido” el cuerpo a manos del Estado y por eso reaccionó con lentitud excesiva a los ataques de la tortura y la represión. Como alternativa, Cavanaugh propone recuperar la eclesiología del Cuerpo de Cristo, que unifica los dualismos y escisiones modernas bajo una visión sobrenatural. La Iglesia es necesariamente pública, y acoge en su seno toda la realidad, ya sea corporal, material, económica o política. Todo lo natural queda sobrenaturalizado en la visión cristiana y encarnado visiblemente en la Iglesia.

Por su parte, Daniel Bell Jr. se apoya en Michel Foucault y Gilles Deleuze para analizar el capitalismo en el giro de milenio como tecnología del deseo: el capitalismo salvaje ejerce su potente dominio precisamente porque captura y distorsiona el deseo de las personas. Para hacerle frente, lo que se necesita es una verdadera alternativa que libere y sane el deseo. Una alternativa que debe ser, como el consumismo, un estilo de vida encarnado en prácticas cotidianas compartidas. Para hacerlo realidad, Bell sugiere que

<sup>23</sup> W. CAVANAUGH, (1998), 14, traducción propia. Véase también W. CAVANAUGH, (1994) y (2002).

la Iglesia debería crear espacios sociales de resistencia que supongan una verdadera alternativa al sistema<sup>24</sup>.

Bell considera que la TdL promovió primero en los años 70 y 80 un compromiso revolucionario, pero que era en realidad indirecto, no verdaderamente eclesial, sino de individuos; más tarde, con el cambio de planteamientos en los años 90, se produjo un giro desde la revolución al énfasis en la sociedad civil. Pero en ambos casos, el problema es que el compromiso cristiano sigue siendo indirecto, y permite a la política secular definir qué es posible y qué no en el ámbito de lo público (de nuevo encontramos la “naturalización del sobrenatural”). Ante esto, Bell indica que la Iglesia no debe ceder al canto de sirena del Estado-nación ni entender la política como “gestión del poder del Estado”, sino que debería rechazar una noción de la política circunscrita al Estado y a la sociedad civil. En este sentido, considera que la noción de “justicia” empleada en la TdL es demasiado dependiente de la mentalidad moderna (dar a cada uno lo suyo) y propone que, sin abandonar la justicia, recuperemos el perdón cristiano como elemento liberador, que además impide olvidar o acallar el sufrimiento de las víctimas<sup>25</sup>.

En resumen, podemos decir que los autores presentados en esta sección reclaman una presencia pública de la Iglesia como alternativa al sistema liberal-capitalista; al hacerlo, critican la estrategia de la TdL, que más bien apostó por una inserción de los cristianos en los movimientos seculares de liberación. La pregunta es, ¿no se trata de una propuesta de cuño neoconservador, que intenta recuperar el influjo de la Iglesia en la política a base de reforzar la identidad cristiana? ¿No estamos ante una iniciativa de restauración? En mi opinión, ese riesgo existe, pero quizá se debe a que seguimos viendo a la Iglesia como aliada de los poderosos. En realidad, lo que estos autores proponen es recuperar el papel de la comunidad creyente en solidaridad con los pobres: afianzar la identidad eclesial como alternativa radical al sistema opresor y consumista, no a su servicio<sup>26</sup>. Veremos algunos

<sup>24</sup> D. BELL, (2001).

<sup>25</sup> Éste es un tema demasiado complejo para ser tratado adecuadamente aquí. Remito al interesante debate entre Daniel Bell y Miroslav Volf en las páginas de *Modern Theology*. (M. VOLF 2003a y 2003b, D. BELL 2003). Un análisis reciente de la polaridad perdón-justicia, a partir del caso salvadoreño, puede verse en S. POPE (2003).

<sup>26</sup> Por ejemplo, G. GIRARDI, (1991), aborda esta misma cuestión, pero su planteamiento queda atrapado en la escisión “o los pobres o la Iglesia”. Sorprendentemente, es incapaz de concebir la Iglesia como el espacio social de los pobres.

ejemplos en las siguientes páginas, pero antes debemos analizar la evolución del entorno social.

#### 4.2. *Polo social*

La década de los años 90 trajo una serie de retos al contexto social en el que la TdL surgió y se desarrolló. Sobre todo, hubo dos acontecimientos en la política internacional que expresan con claridad la nueva situación: en 1989, la caída del muro de Berlín y el consecuente colapso del “socialismo real” en Europa del Este; en 1990, la derrota electoral de los sandinistas en Nicaragua. En esos años, la alternativa sociopolítica que había anhelado la TdL parece desvanecerse, dominada por un capitalismo aparentemente más fuerte que nunca, y sin alternativa. Esta perplejidad continúa, junto con una sensación de crisis o de fracaso, lo que ha llevado a que un gran número de personas (incluidos algunos teólogos) se pregunten “¿ha muerto la TdL?”<sup>27</sup>.

Incluso sabiendo que la realidad es siempre más compleja que nuestro análisis, creo que este nuevo contexto social puede describirse en tres dimensiones, que corresponden al ámbito económico, a la situación social y a la sensibilidad cultural:

- *Globalización neoliberal*: el colapso del régimen soviético dejó al capitalismo occidental como el único sistema viable, aparentemente sin ninguna alternativa real. Este hecho, junto con los nuevos adelantos tecnológicos, ha ofrecido al capitalismo una oportunidad para expandirse globalmente y para exportar su sistema cultural<sup>28</sup>.
- *Urbanización*: siguiendo la tendencia mundial, la población urbana de Latinoamérica ha incrementado desde un 65% en 1980 hasta un 76% en 2001. Algunos teólogos de la liberación, como Comblin, reconocen que la urbanización está demostrando que el problema es la ciudad, pues la ciudad es la política de lo concreto. Éste es el verdadero contexto

<sup>27</sup> C. OLIVEIRA RIBEIRO, (1999).

<sup>28</sup> Un escrito significativo, desde la TdL, puede verse en F. HINKELAMMERT, (1991). Por otro lado, algunas comunidades cristianas están jugando un papel muy activo en la oposición a la globalización capitalista; por ejemplo, recuérdese el papel de François Houtart, sacerdote belga muy cercano a la TdL desde los años 60 y en la actualidad director del *Centre Tricontinental*, o la postura de los obispos brasileños en el Foro Social Mundial y en la oposición al ALCA.

en el que se puede desarrollar la TdL en el siglo XXI, en cualquier parte del mundo<sup>29</sup>.

— *La postmodernidad* es un movimiento filosófico surgido en las últimas décadas, pero, incluso más que eso, se podría decir que es una sensibilidad cultural. Enfatiza los pequeños relatos en lugar de grandes proyectos, rechaza el optimismo universal y recuerda los aspectos humanos no-racionales, en ocasiones casi olvidados por la tradición ilustrada de la modernidad<sup>30</sup>.

El sociólogo Manuel Castells ha identificado en este período histórico de capitalismo informacional dos fuerzas que crean diferentes espacios: el espacio de los flujos que domina la economía, la tecnología y la información a través de redes rápidas y flexibles; y el espacio de la identidad que ofrece un refugio para relaciones interpersonales, la acción cultural y los asuntos locales. La globalización viene de la mano de algún tipo de localización<sup>31</sup>. Desde otro punto de vista, el filósofo marxista Pietro Barcellona ha subrayado el hecho de que el capitalismo postmoderno está dando fuerza a lo que él llama “el regreso de la vinculación social”, precisamente como una reacción a los contextos urbanos inhumanos e individualistas<sup>32</sup>. Por nuestra parte, hemos analizado recientemente el fenómeno de la exclusión social en las sociedades occidentales contemporáneas, sugiriendo que tanto la raíz del problema como su solución son de tipo antropológico. Los intentos de entender y solucionar la exclusión social dentro del marco de comprensión liberal-moderno (aunque pretendan ser progresistas) quedan limitados a ser meros retoques superficiales. La propuesta alternativa es radical, orientada a la creación de un mundo común en el que, de verdad, no sobre nadie; ello supone otra manera de entender la acción pública y unos vínculos constitutivos de la libertad que permitan integrar a los distintos<sup>33</sup>.

En este contexto general, Manuel Vásquez ha analizado la crisis de la TdL, las CEB y la eclesiología popular en relación a la crisis de la modernidad<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> A. DAVEY, (2003).

<sup>30</sup> Se pueden encontrar reflexiones profundas y sugerentes sobre postmodernidad y TdL en G. SCHRIJVER, (1998), 3– 83; 251–332.

<sup>31</sup> M. CASTELLS, (1999).

<sup>32</sup> P. BARCELLONA, (1992).

<sup>33</sup> J. GUERRERO y D. IZUZQUIZA, (2004).

<sup>34</sup> M. VÁSQUEZ, (1998).

El nuevo capitalismo ha supuesto un aumento del sector económico informal, una disminución de la influencia de los sindicatos, menos tiempo libre y posibilidades de participación, así como otros cambios profundos que reestructuran la vida cotidiana de los pobres. Las CEB no lograron afrontar adecuada y efectivamente estos cambios. Vásquez considera que, en último término, la crisis de la TdL guarda una conexión directa con la pérdida de plausibilidad de los proyectos modernos de emancipación y de la epistemología social postilustrada, especialmente en los niveles de base, entre los pobres. Por esta razón, concluye ofreciendo una doble sugerencia: por un lado, “las CEB deben seguir trabajando para cambiar la sociedad; aunque deben hacerlo sin buscar una transformación total e inmediata de estructuras injustas sino ‘sirviendo a sus comunidades locales’”. Por otro lado, “la trascendencia histórica es más que nunca la tarea principal para nuestros tiempos, cuando los cambios socio-económicos y culturales amenazan con imponer la lógica atomizada del mercado en la vida cotidiana, y con continuar limitando las capacidad de reacción de las mayorías populares”<sup>35</sup>.

Resumiendo esta sección de una manera diferente y más directa, el nuevo contexto parece estar pidiendo un cambio de enfoque o de énfasis, *desde la liberación a la resistencia*<sup>36</sup>. En los años 60 y 70, había una fuerza que claramente empujaba hacia la liberación en varios aspectos de la vida, con una sensación generalizada de que el cambio no sólo era deseable, sino también posible. En nuestra situación actual, sin embargo, da la impresión de que los pobres del mundo están dominados por un imperio enorme y poderoso. Parece que no tiene ningún sentido pretender vencerlo directamente, sino más bien parece que la estrategia más adecuada (tanto desde el punto de vista evangélico y teológico, como desde el punto de vista sociopolítico) debe ser la de crear espacios alternativos de resistencia al imperio.

## 5. Momento constructivo. Hacia una eclesiología radical

En esta sección nos preguntamos: ¿Cómo podemos aplicar estas lecciones de la eclesiología de la liberación a nuestra nueva situación? ¿Qué clase de configuración eclesial es la más apropiada para enfrentarse al capitalismo neoliberal, al contexto urbano y a las condiciones post-modernas? ¿Cuál es el

<sup>35</sup> M. VÁSQUEZ, (1998), 249; 283. Traducción propia.

<sup>36</sup> J. GONZÁLEZ FAUS, (1995), ya presentó una sugerencia parecida, en el número de la revista *Sal Terrae* dedicado al futuro de la TdL.



papel de las comunidades cristianas en la transformación social? ¿Qué puede hacer la Iglesia para alimentar espacios de resistencia social al capitalismo global en el comienzo de este siglo XXI? ¿Cómo podemos imaginar y vivir como Iglesia en los contextos post-industriales europeos y norteamericanos? Para contestar a estas preguntas, consideraré tanto la propuesta de la TdL y las CEB, como las críticas y los nuevos contextos que acabo de analizar.

### 5.1. Comunidades radicales

Las principales intuiciones, reflexiones y realizaciones históricas de las CEB y la eclesiología de la liberación son válidas y permanecen vivas. Sería un paso negativo y hacia atrás olvidar temas como la centralidad de los pobres, los laicos, la Biblia, el compromiso social, el método de la teología, las relaciones fraternales entre laicos/as-clérigos-religiosos/as-obispos, el concepto de liberación integral, la creatividad pastoral, la noción de Dios-de-los-oprimidos, etc. Todo ello forma ya parte de la tradición de la Iglesia, gracias entre otros factores a la TdL.

Al mismo tiempo, estas décadas nos han dado la oportunidad de aprender de algunos errores prácticos o de ciertos aspectos que la TdL ha enfatizado (por exceso o por defecto). Mencionaré sólo tres de ellos, que son, en mi opinión, los más importantes. Primero, la Iglesia nunca debería olvidar o infravalorar la importancia de las vías de expresión no-rationales, especialmente la liturgia y la religiosidad popular. Segundo, es necesario reconsiderar, con más cuidado y quizá con mayor distancia crítica, la noción del progreso histórico y del Reino en la tierra, así como el papel de las vanguardias y las ideologías en la transformación social cristiana. La reserva escatológica es un recordatorio siempre necesario<sup>37</sup>. Tercero, es necesario crear una verdadera Iglesia de los pobres, no sólo para ellos. Esto implica cambios hacia una organización más flexible, que permita potenciar los ministerios laicales y el liderazgo de los pobres, incluyendo un acceso directo, amplio y real al ministerio ordenado<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> No propongo abandonar el compromiso social, sino enfocarlo de otra manera. En ocasiones, la presión para lograr la revolución y el hecho del triunfo del capitalismo real ha supuesto una nueva victimización de los pobres. Deberíamos evitar esto poniendo el énfasis tanto en la gratuidad como en la lucha, tanto en la iniciativa de Dios como en el esfuerzo humano. Sobre la noción de "reserva escatológica", véase G. URIBARRI (2003).

<sup>38</sup> Las iglesias pentecostales han sido criticadas, con razón, por su teología fundamentalista, su espiritualidad evasiva, sus financiación externa desde Estados Unidos, y su papel político

En el primer mundo, ha habido varios intentos de fortalecer el polo comunitario de la vida cristiana, con diferentes énfasis, intereses, contextos y antecedentes teológicos. Está claro que no todos ellos son válidos como alternativa radical del sistema, y que en muchas ocasiones, su efecto real es apoyar la restauración neoconservadora al servicio del poder. Ya que no puedo explicar todos estos intentos, ni siquiera entrar en un análisis de la situación general, me referiré sólo a tres propuestas norteamericanas que encuentro particularmente interesantes en nuestra búsqueda para formular una eclesiología radical adecuada a la transformación social: me refiero al *Catholic Worker Movement*, al proyecto *Ekklesia* y al colectivo *Sojourners*.

El *Catholic Worker Movement*, fundado por Dorothy Day y Peter Maurin, empezó hace unos setenta años. En 1933 publicaron un pequeño periódico llamado *The Catholic Worker*, que se centraba en anunciar la promesa bíblica de justicia y misericordia. Basado en una firme creencia en la dignidad sagrada que Dios otorga a cada persona humana, este movimiento apostaba radicalmente por la no-violencia activa, la pobreza voluntaria y las obras de misericordia como método concreto de vida. No pasó mucho tiempo para que pusieran en práctica sus creencias, abriendo una “casa de hospitalidad” donde las personas sin hogar, hambrientos y abandonados eran y serían siempre bienvenidos. A lo largo de estas décadas, el movimiento ha protestado contra la injusticia, la guerra y cualquier forma de violencia. En la actualidad hay alrededor de 130 comunidades del *Catholic Worker* en los Estados Unidos<sup>39</sup>. En mi opinión, la principal contribución del *Catholic Worker* es su énfasis en la práctica de la no-violencia activa, las obras de misericordia, el trabajo manual, la pobreza voluntaria y la vida comunitaria, entre y con los pobres; su crítica radical hacia la sociedad actual capitalista y burguesa; una explícita, clara y profunda raíz cristiana; y su capacidad

---

en defensa de la injusticia estructural. Sin embargo, me parece sensato reconocer que eso no es todo, que la realidad es más compleja y más cambiante. Por un lado, se ha producido un fenómeno de “izquierdización” en amplios sectores protestantes y evangélicos latinoamericanos. Por ejemplo, en el gobierno de Lula en Brasil, la ministra de medio ambiente y la de asuntos sociales pertenecen a iglesias protestantes (presbiteriana y Asambleas de Dios). Por otro lado, el indudable ascenso numérico de las iglesias pentecostales entre los pobres latinoamericanos ofrece algunos elementos de los que debemos aprender: entre otros, la fuerte identidad personal y grupal, el papel de lo no-discursivo, un compromiso muy local y cercano, una organización flexible, y un verdadero liderazgo de los pobres en la comunidad.

<sup>39</sup> En español se han traducido dos libros de Dorothy Day (D. DAY, 2000 y 2002). Puede verse también [www.catholicworker.org](http://www.catholicworker.org)

de conectar los niveles *micro* y *macro* en las relaciones personales y en el análisis estructural. Algunas de sus debilidades son la falta de coordinación entre sus comunidades, la falta de estabilidad en algunas de las casas y una vida litúrgica débil y más bien privatizada<sup>40</sup>.

Precisamente uno de los énfasis del *proyecto Ekklesia* es la importancia de la liturgia, y no sólo por su significado esencial de culto y alabanza a Dios. Para este grupo, la liturgia supone también la plasmación visible y pública de la alternativa radical cristiana al mundo, la resistencia política al sistema, y una estrategia práctica contra la influencia del capitalismo en la vida personal y social. A partir de algunas intuiciones básicas del teólogo Stanley Hauerwas, han desarrollado una noción de la Iglesia como contracultura que explora, estimula y ejemplifica el poder subversivo de las comunidades cristianas<sup>41</sup>. Al poner el énfasis en la necesidad de prácticas concretas y cotidianas, han podido plasmar y avivar con sencillez algunas consecuencias del discipulado radical, en el ámbito familiar o laboral, en el terreno del consumo o de la organización del tiempo libre. Al mismo tiempo, el deseo de recuperar una presencia eclesial pública ha permitido que encarnen el ser Iglesia como alternativa al imperio, con visibilidad humilde; concretamente, en estos últimos años han podido ofrecer un espacio público de contención al patriotismo desaforado y belicista que se ha desbocado en EEUU después de los atentados terroristas de septiembre de 2001, con firmeza cristiana en la lucha por la paz. En un país que vive envuelto en su bandera (también en los templos), manchada de sangre como si nada importase, y en el que los niños proclaman cada mañana en la escuela la fidelidad patriótica, es muy importante recordar que la primera y fundamental lealtad de los cristianos es a Cristo, a los pobres y a la Iglesia, no al imperio.

El tercer ejemplo práctico que ofrezco es *Sojourners*, una iniciativa que surgió en 1971 para explorar y encarnar la síntesis entre el evangelio, la justicia social, la espiritualidad, la política y las prácticas culturales cotidianas; en este tiempo se ha convertido en un reconocido punto de encuentro y referencia para los llamados “progresistas evangélicos” en sentido amplio. *Sojourners* es sobre todo una revista semanal, pero también incluye una comunidad de vida, algunos proyectos de base en barrios populares, y una serie de

<sup>40</sup> Para una comparación entre el *Catholic Worker* y la TdL, véase C. SMITH, (2001).

<sup>41</sup> Véase su sitio web en [www.ekklesiaproject.org](http://www.ekklesiaproject.org). Una introducción crítica se puede encontrar en el último capítulo de S. BEVANS, 2002. Buenos ejemplos de esta postura, en M. BUDE y R. BRIMLOW, (2000) y D. LAYTHAN, (2004).

iniciativas públicas orientadas a la promoción de la justicia en coherencia con el evangelio. Por ejemplo, se han hecho presentes en la campaña para las elecciones presidenciales americanas de noviembre de 2004, haciendo frente a la ofensiva de la “derecha religiosa” con un manifiesto firmado de momento por más de 100.000 personas y titulado “Dios no es republicano. Ni demócrata”. De este modo han introducido siete cuestiones de índole religiosa en el debate político: la pobreza, el medio ambiente, la guerra, la verdad, los derechos humanos, la respuesta al terrorismo y la ética coherente de la vida. Lo que me interesa destacar en este momento es precisamente el tono religioso y explícitamente bíblico de su argumentación, como puede verse en este extracto: “*Creemos que nuestra respuesta al terrorismo es un tema religioso. ¿Adoptan los candidatos el peligroso lenguaje del imperio justo en la guerra contra el terrorismo, y confunden los papeles de Dios, la iglesia y la nación? (Mateo 6, 33; Proverbios 8, 12–13)*”<sup>42</sup>.

En el contexto cultural y político de Estados Unidos, la teología dominante (aunque sea teóricamente progresista, y aquí se incluye la recepción de la TdL), en su deseo de dialogar con el mundo y la sociedad, acaba adaptándose ingenua o acriticamente al *American way of life*, al sistema capitalista, al consumismo corrosivo, a la mentalidad liberal-moderna. En la práctica, ¿no ocurre lo mismo en Europa? Si nos fijamos en los estilos de vida concretos y cotidianos, ¿en qué se nota la radical diferencia cristiana del evangelio en una sociedad anti-evangélica? En mi opinión, una de las conclusiones más serias y preocupantes de un conocido estudio sociológico sobre la fe en España es que, en las prácticas cotidianas, no hay diferencias significativas entre los creyentes y los no-creyentes<sup>43</sup>. Por ello me parece fundamental escuchar estas voces que subrayan la alternativa cristiana al imperio, y así nos estimulan a desarrollar la creatividad de la comunidad cristiana y su incidencia pública.

Con todo, hay algunos aspectos que necesitan una mayor reflexión y aclaración. Por una parte, no está claro el modo en que estas comunidades viven y entienden su compromiso social y político. ¿Son realmente buena noticia para los pobres, o son simplemente otro grupo estético controlado por el sistema? Por otra parte, las iniciativas que hemos considerado –al menos hasta ahora– comparten un carácter postmoderno de fragmentación, que

---

<sup>42</sup> Además de su página web, [www.sojo.net](http://www.sojo.net), puede verse J. WALLIS, (1984) e id. (2000).

<sup>43</sup> A. TORNOS y R. APARICIO, (1995).

va en contra de la fuerte unidad de la Iglesia y debilita la posibilidad de su lucha contra el imperio. ¿Sería posible encontrar una imagen y una realidad que unifique y fortalezca estas comunidades radicales? Éste será el tema de las secciones finales de este artículo.

## 5.2. *Impacto en la transformación social*

Uno de los problemas de las comunidades radicales es que pueden escorarse hacia el lado sectario, sin sopesar las implicaciones políticas de esa retirada del espacio público. Su crítica al modelo constantiano de entender el poder (modelo dominante, al que acusan de estar desenfocado y ser peligroso) es una postura coherente desde el punto de vista cristiano, y coincide con algunos planteamientos recientes de la izquierda alternativa, que proponen cambiar el mundo sin tomar el poder<sup>44</sup>. Siendo, pues, una crítica sensata y necesaria, también es cierto que en ocasiones parece olvidar que una retirada de la política estatal empeoraría la situación, de hecho y especialmente para los pobres. En mi opinión, se deben considerar de una manera simultánea diferentes aspectos y diferentes contextos, que pedirán diversos énfasis.

### 5.2.1. Una propuesta en tres pasos.

Para aclarar mi punto de vista, ofrezco a continuación una propuesta para la contribución cristiana a la transformación social, articulada en tres pasos<sup>45</sup>. En mi opinión, actualmente los cristianos olvidamos muy frecuentemente el primer punto de los tres que voy a indicar, y por esta razón me parece que es, con diferencia, el más importante y el más urgente.

1) *Imaginación política*. Nuestra situación actual muestra una clara necesidad de obtener alternativas reales y radicales a este sistema de capitalismo opresivo. Los cristianos debemos demostrar que es posible pasar de una situación marcada por la propiedad privada y los ejércitos, a un verdadero socialismo no-violento. Tenemos que mostrar y

<sup>44</sup> J. HOLLOWAY, (2002).

<sup>45</sup> Mi propuesta es política en el sentido amplio del término, pero en realidad tiene unas raíces teológicas que no puedo desarrollar aquí: el primer paso se corresponde con la encarnación, mientras que los otros dos responden a la tensión escatológica del “ya sí, pero todavía no”.

encarnar que otro mundo es posible. Cada persona y cada comunidad cristiana, sin excepción alguna, debería involucrarse en esta tarea. No es algo optativo o añadido: se trata de ser fieles a nuestra forma de vida y es la contribución más importante que los cristianos podemos hacer a nuestro mundo. En primer lugar, esta postura creará espacios de resistencia social contra el imperio, y en segundo lugar, podría crear una alternativa global al sistema.

- 2) *Acción directa no-violenta*. En ocasiones, los cristianos tienen que decir un “no” claro y rotundo a algunas decisiones tomadas por los Estados, gobiernos o empresas. En esos casos, es posible que se hagan necesarias algunas acciones de no-cooperación y desobediencia civil. Aunque sólo algunos cristianos se sientan personalmente llamados a realizar este tipo de acciones radicales, la Iglesia como tal y sus respectivas comunidades deben apoyarlos directamente.
- 3) *El bien común y el Estado del Bienestar*. Mientras tanto, las Iglesias cristianas no deberían olvidar la vida política cotidiana ni los procesos legislativos, ya que muchas de las decisiones importantes se toman en esta área (decisiones que tienen gran influencia en la vida de los pobres). Por ejemplo, es muy importante luchar para mantener las (limitadas) conquistas sociales del Estado del Bienestar frente a los actuales ataques neoliberales. En mi opinión, ésta es la faceta más habitual de los cristianos que se involucran en los aspectos socio-políticos. Sin embargo, de acuerdo con el planteamiento seguido hasta aquí, este paso no es el más importante e incluso debería considerarse sólo como una conclusión de los dos primeros. Algunos cristianos con alta formación técnica deberían encargarse de estas propuestas, que vienen de alternativas generadas por *toda* la comunidad (como hemos explicado en el primer paso).

Si profundizamos en esta propuesta, podemos ver que, en realidad, es una adaptación del clásico *principio de subsidiariedad* de la doctrina social de la Iglesia. Todo lo que las comunidades pequeñas y las entidades locales puedan hacer, debe hacerse en ese nivel. Es una injusticia y una distorsión asignar a grandes asociaciones lo que organizaciones más pequeñas pueden realizar. Este debería ser el énfasis principal, especialmente en estos días en los que a menudo se olvida este nivel. Pero a la vez, el mismo principio de subsidiariedad también dice que las entidades socio-políticas de gran envergadura (Estados nacionales o instituciones internacionales) deben

realizar de manera efectiva y con los medios adecuados, todas esas tareas que les pertenecen, porque sólo ellas pueden en realidad realizarlas. Por otro lado, conviene caer en la cuenta de que, de acuerdo con este principio, la iniciativa no debe esperarse de la jerarquía eclesial, sino de las prácticas concretas de las comunidades cristianas.

### 5.2.2. De la propuesta a la acción: tres ejemplos

Los principios enunciados deben vivirse en la práctica cotidiana de las comunidades cristianas. Ocurre con frecuencia en nuestra acción sociopolítica que esperamos respuestas de la jerarquía a lo que en realidad nos corresponde como base social y eclesial (lo cual es un ejemplo más de que vivimos atrapados y entrampados en un modelo de acción política que busca influir desde arriba, desde el poder). A veces buscamos respuestas concretas en las encíclicas papales, sin reconocer que por su mismo carácter éstas deben ser generales, mientras que no ponemos la suficiente energía y creatividad para encarnar alternativas imaginativas en la praxis cotidiana de nuestras comunidades eclesiales. O nos sentimos defraudados porque a la Conferencia Episcopal le falta valentía profética en sus declaraciones públicas, sin darnos cuenta de que la base eclesial no les ha proporcionado la creatividad y alternativa que sólo puede surgir de ella. Por ello, a continuación voy a ilustrar mi propuesta con algunos ejemplos sencillos en los ámbitos político, económico y cultural.

Consideremos, en primer lugar, la *posición ética de los cristianos sobre la violencia, el poder, la guerra y la paz*. Aunque en el siglo XX hemos visto los avances y el éxito (limitado) de la no-violencia política, no ha habido avances significativos hacia la abolición de los ejércitos como modo de resolver los conflictos internacionales. Los cristianos hemos contribuido a la creación de alternativas de no-violencia, pero en realidad no ha habido una opción contundente y global por parte de la Iglesia. ¿Qué pasaría si, por ejemplo, el mismo número de cristianos que en estos momentos trabajan como capellanes militares (en España, hay más de 150, según datos del año 2003) se dedicaran a tiempo completo al estudio, desarrollo y planificación de alternativas de defensa no-violenta durante los próximos cincuenta años? ¿Qué pasaría si todas las parroquias y movimientos eclesiales incluyesen un plan de formación en no-violencia activa para todos sus miembros? Creo que ésta sería la mejor contribución que la Iglesia podría y debería hacer para conseguir la paz mundial. Pero mientras tanto, ¿debería la Iglesia callarse

ante la guerra, la investigación militar, el tráfico de armas, y cosas similares? No, pues estoy convencido de que debería levantar la voz con claridad, rigor y contundencia. Finalmente, esos cristianos que se han visto llamados a participar en acciones directas de desobediencia civil deberían continuar haciéndolo, aunque sus acciones serían mucho más significativas y potentes en el contexto que estoy planteando.

Mi segundo ejemplo se refiere al *terreno socioeconómico* y trata de la posibilidad del *socialismo*. La postura más habitual entre los socialistas cristianos consiste en intentar influir en la política de partidos para que las decisiones que se tomen sean lo más progresistas que se puedan en lo referente al bienestar social, impuestos, servicios públicos, atención social, derechos cívicos, etc. Normalmente estoy de acuerdo con estas propuestas y no tengo ningún inconveniente con este planteamiento (excepto en el hecho de que las discusiones para tomar estas decisiones son tan sofisticadas desde el punto de vista técnico, que la inspiración cristiana puede resultar demasiado difusa a la hora de influir en un punto concreto). En cualquier caso, lo que sí afirmo con claridad es que la contribución más importante de los cristianos socialistas no se sitúa en el terreno de la toma de decisiones de políticas técnicas, sino en el ámbito de crear alternativas reales y públicas al capitalismo. Es decir, debemos hacer hincapié en vivir la práctica cotidiana de propiedad compartida, en generar instituciones que rompan con la lógica del mercado, en plasmar experimentos imaginativos que demuestren que es posible vivir de otra manera. En ocasiones estas personas o grupos necesitarían expresar su “no” al capitalismo con algunas herramientas públicas de la no-cooperación, como los boicots.

El ejemplo *sociocultural* tiene que ver con la *inmigración*. De acuerdo con el marco de análisis que estoy proponiendo, la postura cristiana en este tema debería enfocarse hacia la creación de una comunidad real de *nacionales* e inmigrantes con o sin papeles, sin tener en cuenta su origen, lengua, *status* económico o bagaje cultural. Demostrar que es posible conseguir una comunidad integrada, sin ningún tipo de división, sería nuestra contribución política más importante en el terreno de la inmigración. Esto supone toda una manera diferente de concebir la integración, la educación, la sanidad, las condiciones de trabajo, las condiciones jurídicas, la celebración eucarística, las relaciones de vecindario, la concepción del Estado y la ciudadanía: es decir, una verdadera alternativa real. Por supuesto, también sería deseable que algunos cristianos hicieran propuestas técnicas para mejorar y regular las leyes de inmigración y de las relaciones internacionales; y que otros



cristianos lucharan más directamente oponiéndose a las leyes injustas, incluso planteando campañas de desobediencia civil. De todos modos, me gustaría insistir en que sólo una verdadera alternativa cristiana radical proporcionaría un contexto en el que nuestras propuestas y acciones tuvieran sentido y coherencia.

## 6. Conclusión. El Cuerpo de Cristo como eclesiología radical

Una última fuente de preocupación se refiere a si esta propuesta es tan fragmentaria que es incapaz de hacer frente al imperio, o si incluso puede ser convertida en un instrumento a su servicio. ¿Cómo articular la propuesta? ¿Existe un concepto o una imagen global que pueda unificar las comunidades fragmentadas y que proporcione una alternativa real al sistema capitalista? Estoy convencido de que sí y, además, creo que la respuesta es finalmente teológica. La pregunta, por tanto, suena así: ¿tenemos un marco teológico en el que encarnar nuestras propuestas? ¿Cuál sería la noción básica para esta eclesiología radical?

Como ya hemos visto, la principal imagen eclesiológica del Concilio Vaticano II y de la TdL es el pueblo de Dios. Aunque es un buen concepto que ha resultado fecundo en estas décadas, el problema es que, en mi opinión, en nuestros días sigue vinculado al proyecto moderno ilustrado, que se está mostrando incapaz de resolver nuestros problemas. En los años 60 había una manera optimista de mirar la realidad que creía que el pueblo (y especialmente el pueblo de Dios) sería capaz de obtener una liberación integral. El pueblo era considerado como un sujeto colectivo, lo suficientemente fuerte como para revertir la historia.

Sin embargo, en nuestros días ya no tenemos ese sujeto colectivo o pueblo, especialmente en el cuarto mundo y en los contextos de exclusión<sup>46</sup>. Lo que encontramos allí es un número de personas que sufren un grado de deshumanización tal que difícilmente se pueden considerar como sujetos de ninguna revolución. En este contexto, considero que el término del Cuerpo de Cristo<sup>47</sup> es más realista y más potente.

El Cuerpo de Cristo habla clara y directamente sobre la tortura, la violencia

<sup>46</sup> Sobre este punto, véase A. RODRÍGUEZ TESO, (2001).

<sup>47</sup> A. KYONGSUK MIN, (1998). Véase también J. YODER, (1992), y W. CAVANAUGH, (1998), especialmente pp. 205-281.

doméstica a las mujeres, los corredores de la muerte, los abusos sexuales a menores, el aborto, la anorexia, la bulimia, los embarazos adolescentes, la violación. El Cuerpo de Cristo abraza a *yonquis* que pasean sus cuerpos llenos de SIDA deambulando por las calles de cualquier gran ciudad, a niños con las tripas hinchadas a causa del hambre y la sed, a cuerpos lisiados tras las bombas o las minas, a cuerpos dañados de trabajadores en la economía sumergida, a mendigos tirados en los bancos de la calle, a cuerpos moribundos intentando atravesar el estrecho, a cuerpos de presos en la celda solitaria o hacinada de cualquier cárcel. En palabras de los “Objetivos y Fines” del *Catholic Worker Movement*:

*Esta enseñanza, la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo, implica en la actualidad el tema de los sindicatos (en donde todos los hombres son hermanos); implica la cuestión racial; implica las cooperativas, los bancos de crédito para los pobres, los talleres; implica casas de hospitalidad y comunidades agrarias. Así, con todos estos medios, podemos vivir como si de verdad creyésemos que todos somos miembros unos de otros, sabiendo que cuando 'la salud de un miembro sufre, se debilita la salud de todo el cuerpo'<sup>48</sup>.*

El Cuerpo de Cristo habla de comunión, de relaciones inclusivas, de acogida incondicional, de unión–en–la–diferencia, de incorporación a un mundo común. El Cuerpo de Cristo habla de la Eucaristía, de nuestro Señor Jesús y sus curaciones, del Cristo Cósmico y la recapitulación final de cada uno de los cuerpos, caricias, abrazos y llantos de la historia humana. El Cuerpo de Cristo edifica la Iglesia como una alternativa real y visible al sistema dominante. El Cuerpo de Cristo demuestra que realmente otro mundo es posible.

Quiero terminar con un texto de dos pensadores anarquistas, Toni Negri y Michael Hardt, que escriben:

*A la globalización debe oponérsele una contra–globalización, al Imperio un contra–Imperio. A este respecto, podemos recurrir a la visión de San Agustín de un proyecto con el que enfrentarse al decadente Imperio romano. Ninguna comunidad limitada podía con éxito proporcionar una alternativa al poder imperial; sólo una comunidad universal y católica que consiguiese unir a todas las naciones y lenguas en un único peregrinar podía lograrlo. La ciudad divina es una ciudad universal de extranjeros, que se juntan, cooperan, se comunican'<sup>49</sup>.*

Y estos autores acaban su libro con las siguientes palabras: “La militancia en la actualidad es una actividad positiva, constructiva e innovadora. Ésta

<sup>48</sup> D. DAY, (1940), 205, traducción propia.

<sup>49</sup> M. HARDT y A. NEGRI, (2000), 207, traducción propia.

es la forma en la que nosotros, y todos los que se rebelan contra el dominio del capital, nos reconocemos a nosotros mismos como militantes hoy. Los militantes resisten los mandatos imperiales de una manera creativa. [...]. Esta militancia convierte la resistencia en contrapoder y convierte la rebelión en un proyecto de amor”<sup>50</sup>.

Las comunidades cristianas radicales son nuestro modo de encarnar el proyecto amoroso de Dios en un auténtico contra-Imperio, el Cuerpo de Cristo.

### Bibliografía

- AZEVEDO, M. C., (1987), *Basic Ecclesial Communities in Brazil. The Challenge of a New Way of Being Church*, Washington DC, Georgetown University Press.
- BARCELONA, P., (1992), *Postmodernidad y comunidad: el regreso de la vinculación social*, Madrid, Trotta.
- BELL, D. M. JR., (2001), *Liberation Theology after the End of History: The Refusal to Cease Suffering*, London, Routledge.
- (2003), “What Gift is Given? A Response to Volk”: *Modern Theology*, 19: 2, pp. 271–280.
- BEVANS, S. B., (2002), *Models of Contextual Theology. Revised and Expanded Edition*, Maryknoll, Orbis Books.
- BOFF, L., (1986), *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander, Sal Terrae.
- BRACKLEY, D., (1996), *Divine Revolution: Salvation and Liberation in Catholic Thought*, Maryknoll, Orbis Books.
- BRADSTOCK, A. y ROWLAND, C., (eds.), (2002), *Radical Christian Writings. A Reader*, Oxford, Blackwell.
- BUDDE, M. L. y BRIMLOW, R. W., (eds.), (2000), *The Church as Counterculture*, New York, State University of New York Press.
- CASTELLS, M., (1999), *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, 3 vols, Madrid, Alianza.
- CATHOLIC WORKER MOVEMENT, (2004), [www.catholicworker.org](http://www.catholicworker.org)

<sup>50</sup> M. HARDT y A. NEGRI, (2000), 413. Traducción propia.

- CAVANAUGH, W. T., (1994), "The Ecclesiologies of Medellín and the Lessons of the Base Communities", *Cross Currents*, 44: 1, pp. 67–84.
- (1998), *Torture and Eucharist. Theology, Politics and the Body of Christ*, Oxford, Blackwell.
- (2002), *Theopolitical Imagination. Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*, London/ New York, T&T Clark.
- COMBLIN, J., (1999), *Vocación a la libertad*, Madrid, San Pablo.
- CONE, J. F., (1990), *A Black Theology of Liberation. Twentieth Anniversary Edition*, Maryknoll, Orbis Books.
- DAVEY, A., (2003), *Cristianismo urbano y globalización: recursos teológicos para un futuro urbano*, Santander, Sal Terrae.
- DAVIS, K., (ed.), (2004), "Encountering Latino and Latina Catholic Theology": *Theological Studies* 65: 2, pp. 247–379.
- DAY, D., (1940), "Aims and Purposes of the Catholic Worker Movement" en *Radical Christian Writings. A Reader*, ed. por A. BRADSTOCK & C. ROWLAND, Oxford, Blackwell, 2002.
- (2000), *La larga soledad. Autobiografía*, Santander, Sal Terrae.
- (2002), *Panes y peces. Historia del "Catholic Worker Movement"*, Santander, Sal Terrae.
- EKKLESIA PROJECT, (2004), [www.ekklesiaproject.org](http://www.ekklesiaproject.org).
- ELIZONDO, V., (2000), *Galilean Journey: The Mexican–American Promise. Revised and Expanded Edition*, Maryknoll, Orbis Books.
- ELLACURÍA, I., (1990a), "Historicidad de la salvación cristiana", en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, ed. por I. ELLACURÍA y J. SOBRINO, Madrid, Trotta, vol. I., pp. 323–372.
- (1990b), "La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación", en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, ed. por I. ELLACURÍA y J. SOBRINO, Madrid, Trotta, vol. II, pp. 127–153.
- (1990c), "El pueblo crucificado", en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, ed. por I. ELLACURÍA y J. SOBRINO, Madrid, Trotta, vol. II, pp. 189–216.
- ELLACURÍA, I. y SOBRINO, J., (eds.), (1990), *Mysterium Liberationis. Conceptos*

*fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, Trotta.

FERNÁNDEZ, E., (2000), *La Cosecha: Harvesting Contemporary United States Hispanic Theology (1972–1998)*, Collegeville (MN), Liturgical Press.

GIRARDI, G., (1991), *La túnica rasgada. La identidad cristiana hoy, entre liberación y restauración*, Santander, Sal Terrae.

GOZUETA, R. S., (1995), *Caminemos con Jesús: Toward a Hispanic/Latino Theology of Accompaniment*, Maryknoll, Orbis Books.

GONZÁLEZ, A., (1999), *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Santander, Sal Terrae.

— (2003), *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*, Santander, Sal Terrae.

GONZÁLEZ FAUS, J. I., (1995), “Una tarea histórica: de la liberación a la apocalíptica”, *Sal Terrae*, vol. 83, pp. 717–728.

GUERRERO, J. A. e IZUZQUIZA, D., (2004), *Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra*, Santander, Sal Terrae.

HARDT, M. y NEGRI, A., (2000), *Empire*. Cambridge, Harvard University Press. (Existe versión española: *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002).

HAUERWAS, S., (1981), *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame, Notre Dame University Press.

— (1986), “Some Theological Reflections on Gutiérrez’s Use of ‘Liberation’ as a Theological Concept”, *Modern Theology*, 3, pp. 67–76.

HEWITT, W. E., (1991), *Base Christian Communities and Social Change in Brazil*, Lincoln, University of Nebraska.

HINKELAMMERT, F. J., (1991), “¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativas para ella”, *Pasos*, 37, pp. 11–24.

HOLLOWAY, J., (2002), *Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, London/ Sterling, VA, Pluto Press. (Existe versión española: *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*, Mataró, Intervención Cultural, 2003).

KEHL, M., (1996), *La Iglesia. Eclesiología católica*, Salamanca, Sígueme.

KYONGSUK MIN, A., (1988), “Solidarity of Others in the Body of Christ. A New Theological Paradigm”, *Toronto Journal of Theology* 14, pp. 239–254.

- LAYTHAN, D. B., (editor), (2004), *God Is Not... Religious, Nice, "One of Us", An American, A Capitalist*, Grand Rapids, MI, Brazos Press.
- MCAFFEE BROWN, R., (1993), *Liberation Theology: An Introductory Guide*, Louisville, Westminster/John Knox Press.
- MILBANK, J., (1990), *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford, Basil Blackwell.
- MILBANK, J., PICKSTOCK, C. y WARD, G., (eds.), (1999), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, London, Routledge.
- NOVAK, M., (1986), *Will it Liberate?: Questions about Liberation Theology*, New York, Paulist Press.
- OLIVEIRA RIBEIRO, C. DE, (1999), "Has Liberation Theology Died? Reflections on the Relationship between Community Life and the Globalization of the Economic System", *Ecumenical Review*, 51, pp. 304–314.
- OLIVEROS, R., (1990), "Historia de la teología de la liberación", en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, ed. por I. ELLACURÍA y J. SOBRINO, Madrid, Trotta, vol. I, p. 43.
- POPE, S., (2003), "The Convergence of Forgiveness and Justice: Lessons from El Salvador", *Theological Studies* 64: 4, pp. 812–835.
- QUIROZ MAGAÑA, Á., (1990), "Eclesiología en la teología de la liberación", en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, ed. por I. ELLACURÍA y J. SOBRINO, Madrid, Trotta, vol. I, pp. 253–272 .
- RICHARD, P., (2004), "Qué se mueve hoy en la Teología de la Liberación". *Sal Terrae* 92, pp. 653–661.
- RODRÍGUEZ TESO, A., (coord.), (2001), *Preñados de esperanza. Sentir, pensar y gozar a Dios desde la exclusión*, Madrid, Cáritas Española.
- SCHRIJVER, G. DE (ed.). (1998), *Liberation Theologies on Shifting Grounds. A Clash of Socio-Economic Paradigms*, Leuven, Leuven University Press.
- SMITH, C., (1991), *The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory*, Chicago, University of Chicago Press.
- SMITH, M. R., (2001), "The Catholic Worker Movement: Toward a Theology of Liberation for First World Disciples", en W. THORN, P. RUNKEL & S. MOUNTIN (editors), *Dorothy Day and the Catholic Worker Movement: Centenary Essays*, Milwaukee, WI, Marquette University Press, pp. 150–165.

- TORNOS, A. y APARICIO, R., (1995), *¿Quién es creyente en España hoy?*, Madrid, Promoción Popular Cristiana.
- URÍBARRI, G., (2003), “La reserva escatológica: un concepto originario de Erik Peterson (1890–(1960)”, *Estudios Eclesiásticos* 78, pp. 29–105.
- VÁSQUEZ, M. A. (1998), *The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- VOLF, M., (2003a), “Liberation Theology after the End of History: An Exchange”, *Modern Theology*, 19:2, pp. 261– 269.
- (2003b), “Against a Pretentious Church: A Rejoinder to Bell’s Response”, *Modern Theology*, 19:2, pp. 281– 285.
- WALLIS, J., (1994), *The Soul of Politics: A Practical and Prophetic Vision for Change*, Maryknoll, Orbis Books.
- (2000), *Faith Works: Lessons from an Activist Preacher*, New York, Random House.
- YODER, J. H. (1992), *Body Politics. Five Practices of the Christian Community before the Watching World*, Nashville, Disciple Resources.