

Teología de la Liberación Frente al Capitalismo en Latinoamérica: Transformaciones e Interrelaciones¹

Liberation Theology Over Capitalism in Latin America: Transformations and Interrelationships

Jaime Alexander Moreno Gómez

Filósofo. Especialista en Pedagogía de los Derechos Humanos. Magíster en Educación. Doctorado en Filosofía.

E-mail: morenofilosofo@gmail.com

Filiación: Parte del grupo de investigación Politeia en la línea de investigación de filosofía política de la religión de la Universidad Industrial de Santander UIS.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3857-0212>

Resumen

La teología de la liberación, en su devenir histórico, se ha convertido en un lugar epistemológico y se ha considerado contestataria del capitalismo. Desde sus reflexiones se pueden abordar análisis de diversos problemas sociopolíticos y económicos que ese modo de producción ha impuesto. En esa línea, este trabajo se inscribe como una labor filosófica de investigación bibliográfico-interpretativa, donde se quieren observar dos interrelaciones de la teología de la liberación con el capitalismo. Por un lado, ver esta teología como respuesta al impacto de ese modo de producción sobre Latinoamérica. En segundo lugar, identificar las coincidencias de racionalidad que se dan entre esa teología y el modo de producción. Esto lleva a que se realice un ejercicio de comprensión del capitalismo del siglo XX y XXI, y así mismo, hermenéutico de algunos textos fundamentales de los teólogos de la liberación. Esta elaboración analítica llevará a que se reconozcan al menos tres momentos diferentes de desenvolvimiento del capitalismo en el último siglo, relacionados con tres desenvolvimientos de la teología de la liberación: la primera, un capitalismo sólido que recibió como respuesta la opción preferencial por los pobres y la opción política por el socialismo. Segundo, un momento de triunfo del modo de producción capitalista sobre el comunismo del socialismo soviético, que repercutió en un momento de incertidumbre de la teología de la liberación. Tercero, un momento de liquidez y mesianización del capitalismo, con la consecuente respuesta de la Opción por la Vida de la teología de la liberación.

Palabras clave: teología, capitalismo, economía, eurocentrismo, Latinoamérica, sometimiento.

Abstract

Liberation theology, in its historical development, has become an epistemological place and has been considered to be a challenge to capitalism. From its reflections, we can approach analyses of various sociopolitical and economic problems that this mode of production has imposed. In this line, this work is inscribed as a philosophical work of bibliographic-interpretative research, where we want to ob-

¹ Artículo de reflexión derivado de investigación. Resultado de una sección de la indagación para la tesis doctoral del autor sobre la obra del Teólogo de la liberación Franz Hinkelammert.

serve two interrelations of liberation theology with capitalism. On the one hand, to see this theology as a response to the impact of this mode of production on Latin America. Secondly, to identify the coincidences of rationality that occur between this theology and the mode of production. This leads to an exercise of understanding of 20th and 21st century capitalism, and also, a hermeneutic exercise of some fundamental texts of liberation theologians. This analytical elaboration will lead to the recognition of at least three different moments of development of capitalism in the last century, related to three developments of liberation theology: first, a solid capitalism that received as a response the preferential option for the poor and the political option for socialism. Second, a moment of triumph of the capitalist mode of production over the communism of Soviet socialism, which had repercussions in a moment of uncertainty of liberation theology. Third, a moment of liquidity and messianization of capitalism, with the consequent response of the Option for Life of liberation theology.

Keywords: theology, capitalism, economy, eurocentrism, latin america, subjugation.

Introducción

La teología de la liberación se presentó en Latinoamérica como un fenómeno contestatario y antihegemónico nacido en el siglo XX. Se ha asumido como un movimiento que, surgido desde el cristianismo, en particular el católico, representó una vertiente crítica del orden económico latinoamericano; por lo tanto, criticó el capitalismo y movilizó su narrativa, su fuerza social y eclesiástica hacia posibles alternativas políticas y económicas, esto bajo el discurso de la opción preferencial por los pobres. En este artículo, se tiene como objetivo analizar y clarificar esa relación supuesta y el tipo de respuesta que ha ofrecido esta teología a la hegemonía de ese modo de producción. Cincuenta años después de su aparición, es necesario preguntarse: ¿ha logrado entender la teología de la liberación las dinámicas económicas que se han presentado en los pueblos latinoamericanos? ¿Qué características tiene la respuesta que ha ofrecido, desde lo teórico?

Metodológicamente, se limitará a la lectura y el análisis de textos de algunos teólogos que son reconocidos como personas de obligatoria referencia dentro de la teología de la liberación, si bien se tiene claridad de que este pensamiento no se agota con ellos. Dentro de esta literatura es importante rescatar que existen al menos tres clases de textos²: unos donde se

hace teología de la liberación; otros que hablan sobre la teología de la liberación; y otros que hacen ambos ejercicios. Los tres tipos de textos aparecen simultáneamente en los inicios de la década de los setenta del siglo XX, manteniéndose su producción hasta hoy. Para el fin del análisis dentro de esta investigación, se toman textos de estas tres líneas de escritura. En este ejercicio discursivo se pretende tener una mirada filosófica sobre esos textos teológicos, por lo que no se entra a proponer un discurso teológico.

Como límite del ejercicio, no se analiza el vínculo que existe entre la reflexión y la praxis real de estos teólogos. Al respecto, se reconoce a la teología de la liberación como un momento segundo (Gutiérrez, 1975, p. 35), pero no se consideran las coherencias, incoherencias o ambivalencias al respecto.³ También se concuerda, preliminarmente, con la idea de que la producción teórica de la liberación se hace como justificación de una praxis ya instaurada en la que teólogos posteriores han llamado cristianismo de liberación (Mo Sung, 2007).

Ahora bien, dado que la idea central que convoca es observar la relación de la teología de la liberación concretamente con el capitalismo, también se exige acercarse a la lectura de algunos textos de sociología y de economía. Immanuel Wallerstein, Noam Chomsky, Aníbal Quijano, Giovanni Arrighi, Luis Alonso, Carlos J.

² Si bien se pueden hacer diferentes clasificaciones de la literatura existente dentro de la producción teórica circunscrita a la teología de la liberación, la clasificación que aquí se presenta obedece a la forma como se relaciona la producción teórica dentro de la teología de la liberación con relación a ella misma.

³ Al respecto, se puede leer a Malik Tahar, quien efectúa un análisis de las conexiones entre la teología de la liberación y la realidad. Se sugiere: (2002; 2006; 2007).

Fernández son a quienes se entrará a leer. Ellos tienen, entre otros puntos comunes, el notar que el capitalismo del último siglo se puede dividir en dos momentos de desenvolvimiento: el primero, de inicios de siglo hasta finales de la década de los ochenta⁴ y en esta misma época se marca el inicio de una etapa posterior que llega hasta hoy.

La última aclaración previa es que es necesario hacer un esbozo de una posible historia de la teología de la liberación. Sin embargo, tal esbozo no está pensado en la línea de Berryman (1989) o Rowland (2000), quienes buscan rescatar su riqueza teológica. La idea de historia tiene más relación con la idea usada por la teóloga Elina Vuola (Vuola, 2001), quien rescata de ciertos segmentos temporales de desarrollo de la teología de la liberación elementos de la reflexión, que le sirven de presupuesto problematizador en críticas teológicas posteriores. Pero a diferencia de Vuola (Vuola, 2001, p. 35), se quiere abarcar un rango histórico más amplio que la etapa inicial, esto para rescatar otros presupuestos teóricos que sirvan para leer esta teología más allá de la teología misma. En esa línea, se acerca a la historia de la teología de la liberación como lo hace Codina (2013) o Roberto Oliveros (Ellacuría y Sobrino, 1990). Ellos establecen la necesidad de proponer etapas de desenvolvimiento, pero no se seguirán los parámetros que ellos establecen, dado que en ellos están enfocados en hacer una historia intraeclesial⁵.

El Capitalismo en el Siglo XX

El siglo XX tiene como primera característica ser el tiempo en que se desarrolló el último de cuatro ciclos sistémicos de acumulación capitalista. Un modo de producción que ha sido regentado bajo poderes hegemónicos mundiales a lo largo de su historia, con el ejercicio del poder que ejerce liderazgo y gobierno sobre otros estados. El capitalismo en su desenvolvimiento ha tenido como característica dentro del sistema-mundo el haber vivido un “ciclo genovés que se extendió hasta el siglo XVII; un ciclo holandés que duró hasta finales del siglo

XVIII; un ciclo británico que abarcó hasta inicios del siglo XX; y un ciclo americano⁶ que es el que continúa hasta hoy” (Arrighi, 1999, p. 19).

El último ciclo sistémico ha contemplado formas de acumulación de capital y características de dominio particulares. Tuvo su gestación desde el final del siglo XIX con la consolidación de una economía local fuerte y ambiciosa de los EE. UU., unida a una gran expansión territorial. Pero solo fue tras la catástrofe de las dos guerras mundiales cuando este poder hegemónico se consolidó (Wallerstein, 2005, p. 10) e inició un período de gran prosperidad y seguridad (Chomsky, 2016, p. 77). Pese a esto, su desenvolvimiento no ha sido homogéneo y se divide en dos fases: el capitalismo sólido y el capitalismo líquido, siguiendo la narrativa de Alonso y Fernández (2006).

Identificación de los Rasgos de la Solidez Capitalista

El contexto en el que nace la producción intelectual de la teología de la liberación está marcado por ser el final de la prosperidad del capitalismo norteamericano y, a la vez, es el punto de consolidación de la resistencia del cristianismo de liberación. La denominación de capitalismo sólido se le da a la primera etapa del ciclo hegemónico del sistema-mundo⁷ regentado por los EE. UU., que corresponde al período posterior a la Segunda Guerra Mundial y va hasta los años ochenta del siglo XX⁸. Esto pone de inmediato frente a una realidad: mientras se presentaba la época más próspera, sólida y estable de la economía capitalista del siglo XX, basada en una producción racional, científica, manejada dentro del esquema de prosperidad y desarrollo, se continuaba viviendo su antítesis en los pueblos latinoamericanos.

Para analizarlo un poco más en detalle, es necesario decir que dos son las miradas que se establecen a este respecto, si bien no las únicas. La primera lo entiende desde el concepto de colonización y la segunda lo aborda des-

4 No hay un acuerdo claro entre estos autores en un año determinado o un hecho concreto, pero todas las referencias respecto al punto de cambio en las políticas capitalistas están entre los setenta y ochenta.

5 Respecto a las «historias de la teología de la liberación», es importante decir que una de las fuentes más representativas de ella está en los escritos de sus propios teólogos.

6 Para aclaración de este, según el mismo Arrighi, más que americano es estadounidense, cosa que luego corrige en algunas partes de la narrativa de su texto.

7 El concepto de sistema-mundo es tomado en línea de Wallerstein, quien lo define como “una zona espacio temporal que atraviesa múltiples unidades políticas y culturales, que representa una zona integrada de actividad e instituciones que obedecen a ciertas reglas sistemáticas” (Wallerstein, 2005).

8 (Alonso y Fernández, 2006, p. 129).

de el concepto de colonialidad⁹. Pero aquí se busca unir las dos con el fin de poder dar una visión general, pues dividir las llevaría abrir un debate que escapa de intereses particulares.

Desde el paradigma de colonialidad, concretamente desde la lectura de Aníbal Quijano¹⁰, se hace un llamado a observar que el poder del régimen hegemónico nunca ha salido realmente de Europa, por más que esté regentado por los Estados Unidos. Por lo tanto, no cambió la ideología que viene incrustada en él. Lo que se presentó en 1945 fue algo así como un cambio generacional de poder, como dice Quijano: “El control centralizado del proceso de Europa no ha terminado, se amplió primero a los descendientes de los colonizadores europeos en América del Norte” (Quijano, 1994, p. 93).

Frente a esto, es el teólogo de la liberación, Franz Hinkelammert, quien da cuenta de esta transformación del capitalismo; sin embargo, él no se centra en el regidor, sino en la ideología que lo fundamenta¹¹. El capitalismo, para este teólogo, se cimenta en la ideología liberal hasta 1950 (Hinkelammert, 1970, p. 29) con una política de desarrollo (Hinkelammert, 1983) y una consecuencia periférica de subdesarrollo (Hinkelammert, 1967). De 1950 hasta la década de los ochenta se da un capitalismo de reformas o neocapitalismo, cuyo fundamento es, de acuerdo con el modelo europeo, imbuido por el keynesianismo (Hinkelammert, 2020, p. 179). Y un desarrollo final, de la década de los noventa hasta hoy, que es lo que llama un capitalismo totalitario, tutelado bajo la ilusión trascendental del mercado como absoluto, re-

gentado además bajo la ideología neoliberal (Hinkelammert, 1995, p. 117).

Los diferentes autores analizan el capitalismo desde las categorías de producción y control como los dos bastiones dentro del objetivo de la acumulación sin fin de capital. No es fácil distinguir en la literatura el tipo de poder — económico o político — que funge como encargado de abanderar la misión de acumulación y dominio. Sin embargo, una pista la ofrece Arrighi, al afirmar que, en estos años, “las redes de poder se hallan totalmente incrustadas en las redes de acumulación y subordinadas a ellas” (Arrighi, 1999, p. 108); por tanto, esta incrustación hace que se lea como un todo el poder hegemónico de este ciclo del sistema-mundo capitalista.

Desde el paradigma de la colonización, el sistema de producción se orientó a articular los poderes locales de Latinoamérica bajo el dominio de personas aceptables para el sistema. Se instalaron burocracias fuertes que le permitieron todas las ventajas sobre la explotación económica, además de externalizar los costes fundamentales de la producción de sus empresas. Tales costes fueron: el agotamiento de materiales, los costes de toxicidad, costos de transporte (Wallerstein, 2005, p. 36) y los de personal, inputs y los fiscales (Wallerstein, 2010, p.132). Asimismo, las fuerzas armadas locales de los países latinoamericanos cumplieron un rol fundamental. Recibieron todo el apoyo económico, logístico, armamentístico, con el fin de proteger los gobiernos precapitalistas, así como para derrocar a los que no lo fueron. Además, hizo por “apoyar a los dictadores siempre que pudieran mantener el control. Cuando eso ya no era posible ni necesario, se deshicieron de ellos” (Chomsky, 2016, p. 101). Los teólogos de la liberación, que sintieron de primera mano las dictaduras militares, también reflexionaron al respecto en la propia época. El texto de Leonardo Boff, *Teología del cautiverio y de liberación* (Boff, 1975), está escrito en esta clave. Otra referencia fundamental está escrita por Hinkelammert en *Ideología del sometimiento* (Hinkelammert, 1977a) y *Armas ideológicas de la muerte* (Hinkelammert, 1977b).

A pesar de esta tendencia, se debe hacer una salvedad fundamental. La economía-mundo capitalista “no está limitada a una estructura política unitaria” (Wallerstein, 2005, p. 19); ella solo necesita aquella que mantenga las reglas para la eficiencia conveniente de la división

9 EstadiferenciaconceptuallaestableceAníbalQuijano como: “Colonialismo se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de recursos de producción y de trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están en otra jurisdicción territorial... La colonialidad fue engendrada dentro del colonialismo y hace referencia a la imposición en la intersubjetividad del mundo; es la imposición de una clasificación racial y étnica de la población” (Quijano, 2014, pp. 285-286).

10 Aníbal Quijano solo es un autor dentro del debate sobre la colonialidad, que hoy día es un debate amplio; podrían referenciarse, entre otros, los textos *Qué significa pensar desde América Latina*, de Juan José Bautista; *Una epistemología del sur*, de Boaventura de Sousa; *De lo poscolonial a la descolonización*, de Verónica López; *Encuentros decoloniales*, que tiene como copilador a José Romero.

11 Esto no significa que no lo tenga en cuenta en sus análisis, pero recibe una connotación diferente. Al respecto, puede leerse Hinkelammert (1988).

social-internacional del trabajo (Wallerstein, 2005, p. 20) para garantizar la legalidad del monopolio mundial. El capitalismo incrustado en el sistema-local de cada país latinoamericano era fundamental para mantener esta parte de la tierra como parte del engranaje del sistema-mundo. Representó parte esencial para garantizar la acumulación de capital ilimitada, que benefició directamente a los estados centrales de desarrollo (Arrighi, 1999, p. 36). La economía latinoamericana estaba en manos de las multinacionales que pusieron en movimiento su fuerza de inversión-explotación. La participación en todo el mercado de las economías locales latinoamericanas fue ser proveedores de productos agrícolas y productos mineros. En ningún momento hubo el objetivo real de desarrollo.

Esta situación se encuentra finamente analizada por el teólogo Hinkelammert en su texto *Dialéctica del desarrollo desigual* (Hinkelammert, 1983). Allí muestra cómo el mito del desarrollo solo sirvió para que cada lugar de Latinoamérica se convirtiera en la parte predestinada de la economía central, pero nunca en busca del desarrollo real de este territorio. Obervando que las dinámicas del capitalismo, su racionalidad, son quienes realmente impulsan el subdesarrollo del Tercer Mundo. El deterioro, la marginación y la pobreza son analizados como parte integrante de ese modelo, no sus accidentes (Hinkelammert, 1983, pp. 180).

En las décadas del capitalismo sólido, la fuerza de esa solidez cayó sobre la población latinoamericana. El grueso de las gentes sufría marginación, subempleo, hambre, analfabetismo, falta de servicios públicos, explotación de recursos de todo tipo sin retribución a las poblaciones locales, pobreza generalizada. Al respecto, Arrighi considera que “el mundo era un montón de escombros, mientras la riqueza nacional y el poder de los EE. UU. habían alcanzado cuotas incomparables y no conocían precedentes” (Arrighi, 1999, p. 331).

Dada la presión de la época, Latinoamérica se encontró sin la posibilidad de ser autónoma a la hora de decidir los horizontes sobre los cuales podrían definirse su derrotero económico y su perfil político. Tampoco había interés por parte de la clase burguesa de encaminar sus esfuerzos por el desarrollo real de los países. Por el contrario, ellos sentían conformidad por la situación que se vivía e hicieron parte fundamental para perpetuar la situación de desigual-

dad y opresión de sus pueblos (Hinkelammert, 1967, pp. 99-101). Roberto de Oliveira Campos, creador del Banco Central de Brasil y uno de los ideólogos económicos de ese país, expone: “Obviamente, el mundo es desigual. Hay quien nace inteligente, hay quien nace tonto... Hay una desigualdad básica fundamental en la naturaleza humana” (como se citó en Galeano, 2003, p. 285). Así como él, la burguesía local legitimó desde diversos discursos la desigualdad económica.

Es pertinente mencionar, en la línea del paradigma de colonialidad, que no es solo bajo los parámetros estrictamente económicos como se ejerce el dominio por parte del poder económico. Es adecuado remitirse al poder que se establece sobre las relaciones culturales, intersubjetivas y de género, como determinante para mantener el esquema que establece un orden mundial, bajo los parámetros de explotación/dominación/conflicto (Quijano, 2014). Desde aquí se puede observar otro factor que hace que Latinoamérica, pese a la riqueza de sus recursos, mantenga su posición de dependencia; es su relación continuada y homogénea con el centro capitalista. Esta relación es mantenida desde la óptica eurocéntrica, que hace que América Latina sea observada, desde su aparición para Europa, como un apéndice de ese mundo y de sus descendientes norteamericanos.

Por lo tanto, es necesario revisar esa relación desde el concepto central de eurocentrismo. Explorando este concepto, se hallan nuevos argumentos que demuestran el motivo por el cual no hay posibilidad de que en los territorios latinoamericanos se dé un orden político legítimo y estable (Quijano, 1994, p. 94). Dentro del carácter eurocéntrico de las relaciones, aparece primero la naturalización que se da en la configuración de las identidades sociales, que operan dentro de la práctica material y subjetiva del capitalismo, que lleva a establecer relaciones intersubjetivas de dominación. La población es clasificada para determinar el papel que cumplen dentro del sistema de producción y en el contexto de las relaciones de poder. Esas experiencias e identidades se configuran al menos bajo tres categorías: irracionalidad, inferioridad y tradicionalidad, que se oponen a las de superioridad, racionalidad y modernidad (Quijano, 2014).

La segunda característica es que las formas de mantener las relaciones de dominación están

ya naturalizadas dentro de las gentes dominadas. Las personas tienen claridad sobre su identidad colonial y dentro de ella desarrollan las experiencias de sus vidas (Freire, 2005, p. 65). Se cuenta sobre todas ellas una historia, una narrativa que construye su realidad social (Spivak, 2003, p. 317). En esas narraciones, las relaciones se establecen en una sola lógica, la de la admisión de una totalidad que gobierna el comportamiento de los seres humanos en todas partes (Quijano, 2014, p. 296).

Esta idea de totalidad que se encuentra incrustada en todos los ciudadanos se define como una «creencia» ideologizada, no real, tanto para el economista y teólogo Hinkelammert (Hinkelammert, 1970) como para Enrique Dussel (Dussel, 1972). Para Hinkelammert, el modo de producción capitalista tiene una racionalidad que en apariencia tiene funcionamiento perfecto. En ella, la sociedad estará funcionando de forma mecánica sobre el principio metafísico y mágico de la mano invisible que, en última instancia, es la responsable para que los intereses particulares o individuales terminen generando el equilibrio general y el bien para todos. El mito del progreso sostiene, además, el imaginario de la totalidad que desembocará en el funcionamiento económico perfecto (Hinkelammert, 1970, p. 28). Para Hinkelammert, lo mismo que para los teólogos de la liberación, la refutación a esa idea que sostiene el sistema está en la realidad misma, en la vivencia y en la praxis con las comunidades empobrecidas; ellas son la muestra del funcionamiento real del sistema, de allí el trabajo que se hace sobre el concepto de marginación (Hinkelammert, 1969).

La tercera característica que se podría rescatar es la que se enuncia con relación al conocimiento. En el eurocentrismo solo se concibe una forma de producir conocimiento, que es la que da cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: “Ese modo de conocimiento fue, por su carácter y por su origen eurocéntrico, denominado racional, impuesto y admitido... como la única racionalidad válida y como emblema de la modernidad” (Quijano, 2014, p. 287). De esa manera, el capitalismo y su racionalidad pasaron a desprestigiar, deslegitimar y desechar otros conocimientos, otros saberes y otras experiencias, que no tenían cabida dentro del mismo presupuesto de totalidad. El único camino posible para pensar, para teorizar, para tener una visión del mundo, era coincidir con los presupuestos epistemológicos euro-

centrados. Esa aparece como la única posibilidad de pensar correctamente. Por último, se puede ver desde la postura de Quijano (2014) una idea desarrollada por Hinkelammert tiempo atrás (Hinkelammert, 1983). Es la de la imposición del imaginario de que todo el desarrollo económico y social solo se podía construir en la dicotomía ideológica capitalismo-socialismo. Con la emergencia del marxismo y posteriormente con el establecimiento del socialismo soviético, se impuso racionalmente que la única forma de cambiar de totalidad es cambiarla por otra total e igualmente eurocéntrica, asunto que pone en debate el imaginario civilizatorio. Mientras tanto, otras posturas, otras salidas desde pensamientos locales de culturas regionales, se concibieron como mera accidentalidad intrascendente.

La Dureza de la Primera Teología de la Liberación

Ya se han hecho notar algunas apreciaciones de algunos teólogos de la liberación sobre el tema concreto del capitalismo, pero ellas están lejos de agotar el tema. Desde los argumentos que se dejan ver en los primeros textos de la teología de la liberación, se puede apoyar la idea de que en estas décadas mantuvieron serias tensiones políticas, sociales y eclesiológicas. Esto llevó a que sus discursos fueran temáticamente plurales. Su labor principal se estableció en la fundamentación de una nueva teología (Boff, 1975; Dussel, 1972; Gutiérrez, 1975). Esto propuso una tensión pastoral y académica, que llevó a un conflicto con una parte de las iglesias, particularmente la católica, en su línea europea, vinculada con el ala mayoritaria y ortodoxa de América Latina (Casaldáliga, 1991; Sobrino, 1978; 1991). Asimismo, reflexionaron en torno a la tensión política y social que vivieron junto a los cristianos que, en sus opciones, se identifican como parte de la iglesia liberadora (Assmann, 1986). Un punto importante en medio de esa diversidad es que permite observar los argumentos bajo los cuales comprendían el fenómeno del capitalismo. Los teólogos de la liberación advirtieron en su método del ver-juzgar-actuar una posición crítica al régimen económico sobre Latinoamérica. Secundados por este método, se permitieron hablar como testigos de los efectos del capitalismo en sus regiones. Como efecto inmediato, hacen girar sus preocupaciones pastorales e intelectuales sobre ello y encarnan la ya conocida opción fundamental por los pobres.

El concepto de pobre y pobreza aparece en los diversos textos de estos teólogos como polisémico. Pobre quiere decir a la vez oprimido, excluido, víctima, explotado, marginado, dominado, todas ellas vinculadas a un sustrato teológico de reivindicación de ese pobre interpretado desde la Biblia, pero que en cualquiera de sus denominaciones presenta como rasgo fundamental que está relacionado con la desigualdad económica. El pobre y su pobreza real-material es un axioma que brinda coherencia para asumir la narrativa frente al capitalismo sólido. Pero, contrario al pensar que indica que el pobre, como sujeto, es configurado desde una sola tensión frente a su realidad, se debe entrar a mostrar que esta construcción no es homogénea. Existe una multiplicidad de acentos que se dejan ver en los textos de la época.

Para Gustavo Gutiérrez, los pobres aparecen en dos dimensiones complementarias. Primero, como los destinatarios de una opción fundamental de los no pobres. Él afirma radicalmente que optar por los pobres es cuestión de coherencia de toda la Iglesia al leer los signos de los tiempos (Gutiérrez, 1975, p. 135). Esto la obligaría a tomar posición frente al régimen económico. Así, se articula la opción por los pobres con la narrativa emancipatoria contra el poder que funge como hegemónico. Al respecto, el teólogo peruano escribía: “Hay un desarrollo auténtico para Latinoamérica en la liberación de la dominación ejercida por los grandes capitalistas y en especial por los EE. UU., lo que implica el enfrentamiento con los grupos dominantes nacionales” (Gutiérrez, 1975, p. 126). Pero la autenticidad de esta opción no está en el mero levantamiento social de quienes hacen la opción por los pobres. La segunda dimensión lleva a lograr que aquellos que son víctimas desarrollen una conciencia sobre sí mismos y abanderen la causa de su propia emancipación; es lo que él denominó el giro liberador. En él, los pobres no esperan las soluciones de las élites políticas, sino que, tras el despertar de su conciencia oprimida, se unen en la conformación de una identidad de pueblo y conquistan el poder; por ello, el énfasis al decir que “es a los pobres a los que les toca el papel protagonista de su propia liberación” (Gutiérrez, 1975, p. 149).

Por otra parte, Leonardo Boff trata de evitar la mistificación de los sujetos pobres. Hace énfasis en conectar la opción por los pobres con la crítica radical a la pobreza que ellos viven; una

pobreza que es injusta, producto de las acciones de otros, consecuencia de la línea económica del desarrollo capitalista, que ha necesitado un coeficiente elevado de injusticia social, a la que se suma la política desinteresada en el desarrollo de las poblaciones marginales (Boff, 1975, pp. 24, 27). La pobreza de los pobres es la que impulsa a hacer la opción preferencial por el pobre. Esta opción lleva a tomar posición frente al sistema económico opresivo (Boff, 1975, p. 51).

La reflexión de Boff encaja con la propuesta que hace Hugo Assmann y podrían ser leídas de forma complementaria. Para Assmann, la vida del pobre en la necesidad, sumido en condiciones de vida inaceptables; es lo que justifica la reflexión teológica de la liberación. Las mismas comunidades eclesiales de base se convierten en sujeto colectivo en camino de una conciencia de su situación y se levantaban con la esperanza de lucha ante los estamentos del poder que creaban explotación y miseria (Assmann, 1986, p. 11). El teólogo brasileño también afirma que “la miseria por sí misma no genera revoluciones, sino criminalidad, deterioro biológico e inseguridad social” (Assmann, 1985, p. 18), alejando la imagen de la pobreza de posibles mistificaciones. Asume que la reflexión económica es fundamental a la hora de hacer la opción radical para cambiar las condiciones que llevan al pobre a esa pobreza. En esta misma línea, a la hora de pensarse una labor de concientización que debería hacerse con las comunidades pobres, previene sobre el hecho de que el pueblo pobre “tiene la posibilidad de ser manipulado por juegos utópicos de la burguesía” (Assmann, 1985, p. 6). De allí la necesidad de trabajar con las comunidades eclesiales de base, movimientos obreros y movimientos populares para despertar la conciencia liberadora.

En los textos de estos teólogos, todo el discurso que gira sobre el pobre, su miseria, su grito por la dignidad y la lucha antisistémica da un giro que deja abiertas múltiples interpretaciones. En sus argumentos, ellos mostraban claridad sobre la raíz económica de la situación socioeconómica; por ejemplo, afirmaban que “las fuerzas de muerte que hoy experimentamos vienen de los centros económicos financieros, tecnológicos y militares” (Richard, 1985a, p. 27), que “el subdesarrollo es subproducto del desarrollo capitalista” (Gutiérrez, 1975, p. 142), que “la pobreza generalizada, la marginación, el bajo índice de renta, la mortalidad infantil, el

analfabetismo, el desempleo, son producto del capitalismo” (Boff, 1975, p. 47). Pero, de forma comprensible y ambivalente, todos terminan orientándose por una emancipación política (Boff, 1975, p. 128; Ellacuría, 1987, p. 132; Gutiérrez, 1975, p. 128; 1981, p. 28). Es decir, observaron la toma del poder como lo fundamental y el objetivo del ejercicio de lucha. Su alentada opción por el socialismo está enmarcada en esta misma línea.

Uno de los teólogos que al respecto entra a discutir profundamente la opción política es Ignacio Ellacuría. Él parte de aceptar que “la teología de la liberación tiene una clara vocación política” (Ellacuría, 1987, p. 242), pero es ambigua frente a esto mismo, porque no constituye un movimiento político. A pesar de verse vinculada con movimientos sociales, buscó definirse frente a ellos, bajo el modelo de colaboración social. Además, políticamente delimitó sus coincidencias con los movimientos revolucionarios y marxistas, esto bajo el paradigma de que la opción por el socialismo es el contrapeso necesario y único a la hegemonía estadounidense. Esto mismo lo llevó necesariamente a la posición de apoyar cierta violencia social como respuesta a la violencia instaurada por los regímenes locales (Ellacuría, 1987, p. 259). Finalmente, se cita a Pablo Richard, para quien el período de 1979 a 1986 es en el que la teología de la liberación alcanza su madurez política. Y esta es la época en la que se hace la opción total de relacionar la fe y la revolución política (Richard, 1986, p. 3).

La claridad de que “la contradicción fundamental que polariza la humanidad es la contradicción sur-norte” (Richard, 1985b, p. 13). De forma ambivalente, se refugió en la lucha contra el norte estadounidense y la alianza con el norte socialista. Esto no se explica fácil, pues ellos manifestaban argumentos como el de que “la contradicción este-oeste... es una contradicción manipulada ideológicamente para encubrir la contradicción sur-norte” (Richard, 1985b, p. 14). Se podría pensar que optar por el socialismo llevaba implícita una opción por la economía de planificación. Sin embargo, en la opción y la orientación irrestricta por el socialismo, no se deja ver en la literatura de los teólogos hasta aquí citados un análisis económico del mismo ni una crítica económica hacia él. A pesar de esto, sí aparece un caso particular muy importante y paradigmático: la reflexión de Franz Hinkelammert.

Este economista, con doctorado en sociología, va a suplir este vacío. Cabe aclarar que ninguno de sus escritos iniciales, ni libros, ni artículos (Hinkelammert, 1967; 1969; 1970; 1971; 1972b; 1983) es un ejercicio teológico, aunque en todos, en los apartados finales, presenta una defensa al cristianismo de liberación y a la teología de la liberación. Pero es importante notar que todos los textos son análisis del modo de producción capitalista y socialista. En ellos también se dejan ver propuestas para consolidar lo que él llama un socialismo latinoamericano, que vio llegar bajo el gobierno de Allende, en el cual entró a participar más desde el pensamiento político¹² que desde la reflexión económica. Al respecto, puede leerse su texto Consideraciones sobre alternativas de cambio de las estructuras económicas en Chile (Hinkelammert, 1972a). Los primeros escritos de Hinkelammert [teológico-económicos] aparecen después de su exilio (Hinkelammert, 1977b; 1977a).

En lo que sí coinciden todos los teólogos de la liberación es en la conciencia de lo que significó el dominio europeo sobre los territorios latinoamericanos y lo que significaba para su propio imaginario. En algunos textos hacen lectura histórica de Latinoamérica bajo los efectos de la totalización europea. En su disertación reconocen que, al leer la realidad histórica de los pueblos de esta parte de la tierra estando a favor del indio, del mestizo, del pobre, el “noratlántico deja de ser una totalidad universal única y divina” (Dussel, 1973, p. 216) y se entreteje la posibilidad de escribir la historia y la realidad bajo otras posibilidades narrativas. Desde esta conciencia, se inicia un proceso contra la idea de totalidad europea. Afirmaron, por ejemplo, que “es contra esa totalidad, contra la divinización de este «orden» que se levanta el profeta y lo critica como un ídolo” (Dussel, 1973, p. 218).

Desde esa generalidad, llegan a la particularidad de querer romper con lo europeizado de la Iglesia católica¹³. Reconocen en el cristianismo original una religión de la periferia que se debe actualizar. Recuerdan constantemente el carácter de la iglesia primitiva como comunidad no aceptada y perseguida, por no ser la

¹² Es importante recordar que la participación en cargos políticos de pensadores o líderes relacionados con la teología de la liberación es abundante; solo por nombrar algunos ejemplos: Frei Betto, Jean Aristide, Ernesto Cardenal, entre muchos otros.

¹³ Esta afirmación debe entenderse en la ambivalencia a la que se ha hecho referencia. Un sociólogo que ha explorado esa ambivalencia es Tahar (2007).

religión del imperio romano; además, la caracterizan como contestataria frente a ese mismo imperio (Richard, 1985b, p. 14). Y siguiendo ese ejemplo, el riesgo de ser contestatario y revolucionario se lee como positivo y parte integral de la misión a la que vocacionalmente responden. Sumado a esto, el vínculo que se teje con el cristianismo primitivo es un rasgo económico; es la anunciada radicalidad de la opción por los pobres. Se hace una inversión o un giro desde la praxis; así son los pobres: los que pasan a ser importantes para la teología de la liberación. Ellos representan la conexión entre América Latina y Galilea, motivo por el cual afirmaron categóricamente que “no basta con negar la totalización europea; es necesaria la epifanía de Dios en la revelación del pobre antropológico, en los pobres de los pueblos subdesarrollados” (Dussel, 1972, p. 207).

Esta posición aparece documentada en diferentes textos como discusión que se dio al interior de la iglesia. Pero los teólogos de la liberación no se veían como disidentes, sino como los continuadores fieles de la línea evangélica. Particularmente, Sobrino (1978) entró a discutir el paradigma de unidad ideologizada, a manera de uniformidad dentro de la iglesia. Desde ello, discute que el cuerpo de la iglesia se divide no por los rangos de autoridad, o por asuntos de los cargos, misiones o carismas, sino que la división se da más bien por la posición que se guarda frente a la fidelidad a la liberación de los pobres, de tal modo que la teología de la liberación está a un lado y al otro están quienes la combaten mostrando su alianza con la economía capitalista. Con este contexto interno, se puede asegurar que la lucha de la teología de la liberación se presentó en hacer ver que la Iglesia no solo era beneficiaria del régimen económico e inmersa en su racionalidad, sino que reproducía en su racionalidad estos rasgos.

El Capitalismo Líquido

Los sociólogos y economistas arriba citados, así como Hinkelammert, coinciden en afirmar que en la transición de la década de los ochenta a los noventa se da un quiebre fundamental en el mundo desde el modo de producción económica. Todo comienza con una primera aparente contradicción: la derrota procesal del socialismo soviético marca la debacle del régimen hegemónico estadounidense. Se consolidaron las economías europeas tradicionales lejos de los efectos negativos de las guerras de

inicio de siglo y China, junto con la India, aparecen en el escenario mundial, siendo la primera la candidata principal para ser el próximo estado hegemónico del capitalismo, pese a su matriz socialista.

Con la llegada de la crisis, la economía capitalista se vio obligada a reorientarse. El discurso del desarrollo había llegado a su agotamiento y lo reemplazó por el de la globalización y el libre comercio. Pero estos nuevos conceptos —dice Wallerstein— tenían dentro el objetivo de “reducir los costes de producción, destruir el estado de bienestar y ralentizar el declive del poder de los EE. UU.” (Wallerstein, 2010, p. 131). Seguido a esto, el área productiva principal pasó a localizarse en el espacio financiero y, según fuentes, “a continuación, el sistema mundo entró en la más extensa y sostenida serie de burbujas especulativas de la historia del moderno sistema mundial” (Wallerstein, 2011, p. 6).

Este giro a la acumulación por medios financieros (Arrighi, 1999, p. 19), sumado a la visión del capitalismo, ahora en su forma globalizada y neoliberal, es presentado como la única alternativa para sobrevivir. Ante un mundo que ya no es estable, la sociedad se presenta sin alternativas económicas en el modo de producción. Por lo tanto, entrar en las dinámicas del mercado absoluto es el deber de los estados; estar sujetos a las directrices y condiciones de quienes hacen los créditos que amplían las deudas externas de los países no está en debate.

El destino de la historia está escrito y el sometimiento es imperioso. Las deudas externas en Latinoamérica generan condiciones y obligaciones que pasan por el desconocimiento de la responsabilidad social de los gobiernos. El FMI y el BM pasaron a ser organismos privilegiados sobre los que tenían que regirse las relaciones internacionales. Los países, en sus negociaciones, sobre todo de deuda externa, entregan su autonomía. Esto cierra el círculo de la colonización, pues la crisis económica de los Estados latinoamericanos se soluciona con préstamos, que siguen profundizando la crisis y que los lleva a solicitar más créditos.

Ellos entran en dinámicas del mercado absoluto sin cuestionarlo, aceptan tratados de libre comercio más por conveniencia política que por análisis económicos, no cuestionan el funcionamiento del mercado. La preocupación de un Estado que quiera surgir en el espacio geopolítico está en “encontrar nuevos merca-

dos de bienes y servicios capaces de absorber una capacidad productiva en aumento, vinculándose a la vez en una red global” (Alonso y Fernández, 2006, p. 139). Pero esto solo está al alcance de las naciones con mayores adelantos y desarrollos tecnológicos. Las nuevas tecnologías y la revolución tecnológica marcan el rumbo que separa ahora a los países «de punta» de aquellos «relegados y atrasados». Este desarrollo lleva a otra característica de estas décadas y es que, tanto en la economía como en la sociedad, priman la información, las redes de trabajo y la conexión mundial (Kelly, como se citó en Alonso y Fernández, 2006, p. 140).

En la liquidez y las fluctuaciones que se presentan en el mundo capitalista, los proyectos y las agendas políticas representan poca importancia. Todo microsistema local está concentrado en sobrevivir y no caer ante los movimientos bruscos del mercado (Wallerstein, 2010, p. 134). Si los Estados hacen planes de gobierno, estos deben ser a corto plazo, pues de acuerdo con las dinámicas globales las cosas pueden cambiar pronto y deben generar reestructuraciones para lo que deben estar atentos. De la misma manera y de forma sistemática, las empresas y las organizaciones dejan de creer en la planeación a largo plazo; se pasa a planear y a trabajar sobre el día a día, sobre lo inmediato, se aprende a estar en la incertidumbre “con el cadáver del recuerdo de la gran organización estable y rutinizada” (Alonso y Fernández, 2006, p. 141).

La caída del socialismo impactó sobre la legitimidad de la existencia de la vieja izquierda en todos los países; estas perdieron vigencia por el hecho de que la teoría crítica, durante el capitalismo sólido, se configuró con el marxismo-leninismo (Quijano, 2001, p. 72). Colateralmente, el sistema capitalista aprendió a convivir con la presión social, a apoderarse de discursos y asumirlos como propios desde sus particulares intereses, al punto que los movimientos sociales y, entre ellos los sindicales, ya no son de importancia significativa como en la época del capitalismo sólido. Ante esto, los diferentes movimientos antisistémicos se vieron en la urgencia de reunirse y reorientarse (Wallerstein, 2005, p. 61). Asimismo, aparecen movimientos preocupados por el cambio climático y la escasez de recursos naturales, asuntos que también son ampliamente discutidos por las potencias mundiales y que fácilmente también se mercantilizaron.

La victoria del capitalismo trajo consigo la crisis de la esperanza de otro imaginario económico. El futuro parece ser claro, pero paradójicamente, de muerte y sin alternativa. El futuro es el capitalismo, su aparente racionalidad y la configuración de su realidad. Esto llevó a la radicalización de las relaciones eurocéntricas. Ya no hay duda de que es la única narrativa posible, la única historia que se puede contar, el único curso histórico que está predeterminado. El deber de toda la humanidad es dejar que todo fluya, permitir el curso de las cosas y asumir que el poder de cambio es meramente individual, es decir, el cambio solo se opera en el círculo de influencia de cada uno. A nivel político, el concepto sobre el que se debe plantear cualquier intervención es el de reforma. Una reforma es el modo de asegurar que la base no se cuestione, sino que se cambien ciertos «accidentes» del sistema sin que se juegue una transformación real. En el ámbito académico y crítico, se radicaliza la tendencia a «la crítica constructiva» contra la crítica radical, una crítica constructiva con la función y limitación similar a la de las reformas políticas.

Durante lo que se ha denominado capitalismo líquido, el sistema-mundo capitalista aprendió a integrar fácilmente los discursos identitarios e intersubjetivos¹⁴, dado que en ellos muchas veces la economía y el mercado realmente no son cuestionados. Esto llevó a fluctuaciones constantes de un discurso que se mueve entre el universalismo y el antiuniversalismo (Wallerstein, 2005, p. 30).

La narrativa del enemigo público también sufrió cierta transformación. La figura del comunismo como el enemigo por combatir solo se conservaba por motivos particulares. Pero junto al decadente discurso anticomunista, aparece un nuevo enemigo global que entra a ser vital para la expansión geopolítica capitalista: el terrorismo. La globalización traía la propaganda de la paz mundial que se entretecía con la visión unidireccional de futuro. El concepto de paz mundial y terrorismo se fundió. En esa línea, Chomsky lleva a cabo el análisis de las contradicciones que se presentan durante el lanzamiento de la política antiterrorista como instrumento de guerra del poder hegemónico

¹⁴ Al respecto, una reflexión oportuna y reveladora está planteada en el texto de Aguirre et al. (2013), donde se plantea el problema de “indagar por una explicación conceptual sistemática de la función del derecho en la emancipación social”. Esto desde la propuesta de Marx.

(Chomsky, 2016, p. 86).

Reestructuración de la Teología de la Liberación Ante la Crisis de los Noventa

La literatura de la teología de la liberación en la década de los noventa presenta un rasgo característico: proponer una reestructuración de esta. En los textos de la época se deja ver el efecto de la conclusión de la Guerra Fría con la victoria del capitalismo y la caída del socialismo soviético. Y dada la opción política descrita durante el capitalismo sólido, en esta década aparece una suerte de crisis.

Los primeros textos para esta reestructuración de la teología de la liberación empiezan a aparecer ya en 1991. Leonardo Boff plantea las nuevas tareas de la teología de la liberación, que pasan por continuar con el debate político cuya centralidad sea el pobre, enfocado en la discusión sobre la democracia y abordar el tema del mercado y de la deuda externa de los países latinoamericanos en una crítica a la economía (Boff, 1991, p. 65).

Pablo Richard ve estar en el momento oportuno para que la teología de la liberación cristiana frente a la pobreza inhumana y antievangélica que provocan el neoliberalismo y la globalización (Gutiérrez, 2000, p. 107). Esto lleva a la necesidad de hacer un análisis "desplazamiento hacia la sociedad civil y los movimientos populares y desde allí plantear a más largo plazo el problema del poder político y del Estado" (Richard, 1991, p. 5); y segundo, en la confrontación cultural, ética y religiosa contra el sistema total (Richard, 1991, p. 6). En algunos textos de este teólogo se nota un tramo de incertidumbre por lo que deparrará la instauración total del capitalismo. Hugo Assmann planteó desde la teología con mayor dificultad. Esboza un horizonte de incertidumbres. Hace una autocrítica y replanteamiento de la

teología de la liberación desde tres puntos: buscar los principios a los que debe permanecer fiel, reconocer aquellas cosas que debe revisar, replanteándose profundamente a sí misma y, finalmente, cuestionarse los errores que no puede volver a cometer (Assmann, 1994). En la conclusión, propuso revisar críticamente todo lo que la teología debió sacrificar al optar por el socialismo; desde allí plantearse que, en esta nueva época del capitalismo un nuevo diálogo con la realidad desde la economía y la antropología política (Assmann, 1994, p. 10).

Enrique Dussel también plantea cambios en lo que él llama rupturas epistemológicas. El ar-

gentino plantea una serie de giros fundamentales. La teología de la liberación debe volcarse a la comprensión de la economía y a trabajar con movimientos sociales (Dussel, 1997). Junto con esto, sugiere romper con el concepto de pobre y cambiarlo por el de víctima, con el fin de abrir el paradigma a una dimensión más comunitaria. Así, incluir en esta nueva metáfora a las nuevas teologías: feminista, de los pueblos originarios, de inmigrantes, convirtiendo a la teología de la liberación en una meta-teología o una teología de la liberación fundamental (Dussel, 1997, p. 211).

Finalmente, en el año de 1996, Gustavo Gutiérrez da un esbozo de las que serían las nuevas tareas de la teología de la liberación en el texto ¿Dónde dormirán los pobres?, pero es hasta el año 2000 que las plantea, específicamente en el texto Situación y tareas de la teología de la liberación. Concretamente, plantea tres problemas fundamentales que debe enfrentar la reflexión teológica latinoamericana. Primero, la crítica a la postmodernidad (Gutiérrez, 2000, p. 106). Segundo, el diálogo ecuménico en el pluralismo religioso. Tercero, la crítica y la praxis cristiana frente a la pobreza inhumana y antievangélica que provocan el neoliberalismo y la globalización (Gutiérrez, 2000, p. 107). Esto lleva a la necesidad de hacer un análisis económico que permita una posición clara en el mundo neoliberal y globalizado.

Aquí queda esbozada la preocupación de los teólogos de la liberación por la reestructuración de su teología, pero también queda marcada la tendencia a la fluidez. Hay distancias entre perspectivas que se dejan ver. Desde ya es presente la necesidad de caminar en re-eldes de apoyo mucho más complejas que antes para poder continuar con algo de unidad, asunto que, como se verá, marca su aparente declive.

La Teología de la Liberación Frente al Capitalismo Líquido

Al contrario de la época que correspondió al capitalismo sólido, cuando la teología de la liberación realizó una argumentación en bloques entre ellos. Se presentan distancias y discontinuidades claras. Vivieron su ejercicio académico junto a la creación de redes de reflexión y definieron con el tiempo líneas sobre las que plantearían las tensiones con diferentes ámbitos del sis-

tema-mundo. A manera de mención, Sobri- no (2007), Casaldáliga (1991), Richard (2008) continuaron dentro de la teología, particularmente reflexionando en el área de la cristología, la pastoral y la lectura popular de la Biblia. Dussel (2006) optó por la filosofía. Boff tendió su reflexión en lo que entró a llamarse la eco-teología¹⁵. Assmann (1995) tomó el camino de la crítica económica y la pedagogía. Gutiérrez continuó con la intensión de incrustar cada vez más la teología de la liberación dentro de la iglesia con el desarrollo de sus presupuestos epistemológicos¹⁶. Hinkelammert radicalizó su crítica al sistema económico¹⁷ y pasó a ser uno de los pensadores más referenciados por los demás. Pese a esa fluidez, hay un eje vinculante muy interesante: todos proponen como centro de reflexión la opción por la vida, como un grito que se lanza en primer lugar desde los más pobres, pero que alcanza a todos los hombres y la naturaleza en general, que ahora son amenazados por las dinámicas del sistema capitalista. Y en este eje, se presenta la reflexión sobre una idea que originalmente hipotetizó Hinkelammert, el capitalismo como religión y, por lo tanto, con su respectiva teología.

Son tres las características que se pueden encontrar en la literatura que apuntan a características de sacralización del capitalismo. En primer lugar, la mesianización del mercado que “pretende imponer su visión límite de que fuera del mercado no hay salvación” (Assmann, 1995, p. 3). Observan que hay una teología que justifica el neoliberalismo y se considera una especie de religión “que además seguiría jalón por jalón, el mensaje cristiano”¹⁸. Al punto que la discusión y el debate teológico no se establece en si se cree o no en Dios, es decir, ya la muerte de Dios no es fundamental, el debate gira en torno a definir en cuál dios es en el que se cree (Richard, 2005, p. 9), haciendo referencias a la configuración de un dios del mercado, diferente al dios de la vida y de la liberación.

El concepto de mesianización es de particular trascendencia. El mercado se configura como el portador de la solución de todos los

problemas económicos y la comunidad debe sujetarse a su guía, a pesar de que él entre a ordenar el desorden, la inequidad provocada por él mismo. Es el cuestionamiento de que, a problemas creados por el mercado, la respuesta y la solución se muestre como la radicalización y la entrega total al mismo mercado. El predominio de la economía capitalista contiene a la vez la necesidad de una fe ciega —en sentido religioso— que lleva al pensamiento de que la competencia irrestricta y el llamado a la eficiencia individual repercutirá en el añorado bien común, el hallazgo de la felicidad eterna y del paraíso perdido. De allí que el mercado no deba ser cuestionado, pues “es un mercado sin restricciones llamado a regularse por sus propias fuerzas” (Gutiérrez, 2005, p. 124).

La deuda externa es la nueva fuente de los mandamientos incuestionables y estructurales para los países deudores. Esto se da porque, quienes son los proveedores de capital, piden como materia de exportación principal para el pago de la deuda, la exportación de capital, por lo que demandan una serie de cambios internos en las naciones pobres y endeudadas. Es el problema teológico del dios que pide sacrificios humanos. Por eso el asunto de la deuda externa es de interés para la reflexión teológica y la ética de liberación, además de ser “uno de los aspectos más dolorosos y acuciantes para los países pobres... que mantiene sujetas y agobiadas a las naciones deudoras” (Gutiérrez, 1996, p. 25).

La segunda característica dentro de esta reflexión de los teólogos de la liberación sobre la sacralización del mercado está en que este se convierte en un dios. No un dios que tenga su motivación en la realización plena del ser humano. Al contrario, el mercado necesita que toda la energía vital del ser humano, todas sus relaciones, estén integradas en su funcionamiento; se “transforma las mercancías, el dinero, el capital y el mercado en sujetos absolutos y a las personas las transforma en objetos” (Richard, 1997, p. 38). La eficiencia económica se convierte en el paradigma del presente y del futuro; el horizonte existencial adquiere sentido en la maximización de la ganancia; la vida no es vivida, sino en el ámbito de la producción de capital. La pobreza es falta de bendición del dios mercado, así el pobre debe analizar lo que le falta en la entrega al mercado, que hace mal o el conocimiento que le falta para no recibir su bendición. Esta reflexión lleva a que los teólogos de la liberación denuncien que mu-

¹⁵ Boff, La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización y espiritualidad.

¹⁶ Gutiérrez, Del lado de los pobres.

¹⁷ Hinkelammert, Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad; Hinkelammert y Mora, Hacia una economía para la vida; Hinkelammert, Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión.

¹⁸ Gutiérrez, Del lado de los pobres, p. 72.

chos hombres aparecen hoy como desechables para el mundo. Ya no se necesitan ni para ser explotados y pasan a ser considerados no personas, se crea el mundo de las no personas como un lado de la sociedad que crece cada vez más (Gutiérrez, 2005, p. 65).

La tercera característica de análisis en esta sacralización del sistema es que el mercado es un mesías que viene a cumplir con el apocalipsis. El mesías del mercado llegó y él mismo llevará la tierra al día del juicio final. Hay una inevitable carrera interna del capitalismo por llevar a los seres humanos a su propia destrucción, al suicidio colectivo y la destrucción de la naturaleza (Boff, 2000). Gustavo Gutiérrez une este sentido del apocalipsis a la reflexión sobre la intervención de la tecnología dentro del sistema-mundo (Gutiérrez, 2005, p. 123). El teólogo peruano denuncia que en el mundo tecnológico genera cierto tipo de conocimiento que no está al alcance de muchos y, por lo tanto, abre otro modo de marginación (Gutiérrez, 2005, p. 127).

Con toda esta reflexión se abre como un paradigma de reflexión sobre el capitalismo hoy, desde la teología de la liberación, una nueva crítica a la religión¹⁹, a sabiendas que la nueva religión del capitalismo se ha transformado en la religión mayor principal, que subordina y sobre determina a las religiones menores.

Referencias

1. Aguirre, J. O., Maldonado, J. F., y Silva A. 2013. Marx y la crítica de los derechos. Bucaramanga, (Colombia): Universidad Industrial de Santander.
2. Alonso, L. E., y Fernández, C. 2006. «El imaginario managerial: El discurso de la fluidez en la sociedad económica.» Política y sociedad. 43(2):127-51.
3. Arrighi, G. 1999. El largo siglo XX. Madrid, (España): Ediciones AKAL.
4. Assmann, H. 1985. «Brasil, 1985: Sigue incierto el rumbo de la "nueva república"». DEI 2:2-24.
5. Assmann, H. 1986. «CEBs: cuando la vivencia de la fe sacude el sentido común de los pobres.» Pasos - DEI 8:11-15.
6. Assmann, H. 1994. «Teología de la liberación: mirando hacia el frente». Pasos - DEI 55:1-12.
7. Assmann, H. 1995. «Por una sociedad donde quepan todos.» Pasos - DEI 62:2-8.
8. Berryman, P. 1989. Teología de la liberación. México: Siglo XXI.
9. Boff, L. 1975. Teología del cautiverio y de la liberación. Madrid, (España): Ediciones Paulinas.
10. Boff, L. 1991. «Opción por los pobres, teología de la liberación y socialismo hoy.» Pp. 119-34 en La opción por los pobres. Bilbao (España): Sal Terrae.
11. Boff, L. 2000. La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización y espiritualidad. Madrid, (España): Trotta.
12. Casaldáliga, P. 1991. «Opción por los pobres y espiritualidad.» Pp. 47-56 en Opción por los pobres. Bilbao (España): Sal Terrae.
13. Chomsky, N. 2016. ¿Quién domina el mundo? Penguin Random House Grupo Editorial España.
14. Codina, V. 2013. «Teología de la liberación 40 años después. Balance y perspectivas.» Revista Horizonte. 11(32):1357-77.
15. Dussel, E. 1972. Caminos de liberación latinoamericana I: interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano. Buenos Aires (Argentina): Latinoamérica Libros.
16. Dussel, E. 1973. América latina: dependencia y liberación. Buenos Aires (Argentina): Fernando García Cambeiro.
17. Dussel, E. 1997. «Teología de la liberación. Transformaciones de los supuestos epistemológicos.» Theologica Xaveriana. 47:203- 13.
18. Dussel, E. 2006. «De la fraternidad a la solidaridad. (Hacia una política de la liberación)». Pasos - DEI 126:3-18.

¹⁹ En esta línea está planteada parte de la reflexión última de Franz Hinkelammert, esto por ejemplo en Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad.

- 19.Ellacuría, I. 1987. «La teología de la liberación frente al cambio sociohistórico de América Latina.» *Revista latinoamericana de teología* 4(12):241-63.
- 20.Ellacuría, I., y Sobrino, J. 1990. *Mysterium liberationis*. Vol. I. Madrid, (España): Trotta.
- 21.Freire, P. 2005. *Pedagogía del oprimido*. 2a ed. México: Siglo XXI.
- 22.Galeano, E. 2003. *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI.
- 23.Gutiérrez, G. 1975. *Teología de la liberación. Perspectivas*. ed. Sígueme.
- 24.Gutiérrez, G. 1981. *El Dios de la vida*. Lima (Perú): Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 25.Gutiérrez, G. 1996. «¿Dónde dormirán los pobres?» Pp. 9-70 en *El rostro de Dios en la historia*. Lima (Perú): CEB.
- 26.Gutiérrez, G. 2000. «Situación y tareas de la teología de la liberación.» *Revista latinoamericana de teología* 17(50):101-16.
- 27.Gutiérrez, G. 2005. *Del lado de los pobres*. Lima (Perú): Ediciones Serral.
- 28.Hinkelammert, F. J. 1967. *Economía y revolución*. Santiago de Chile: Editorial el pacífico.
- 29.Hinkelammert, F. J. 1969. «Marginalidad y lucha de clases.»
- 30.Hinkelammert, F. J. 1970. *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Santiago de Chile: Ediciones nueva universidad.
- 31.Hinkelammert, F. J. 1971. «Fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital. (La crítica marxista de la religión)». *Centro Crítico Universitario. Cuadernos de la Realidad Nacional (CEREN)* 9:1-34.
- 32.Hinkelammert, F. J. 1972a. «Consideraciones sobre las alternativas del cambio de las estructuras económicas en Chile.» *Cuadernos de la Realidad Nacional* 14:175-85.
- 33.Hinkelammert, F. J. 1972b. «La situación de la sexualidad dentro del materialismo histórico.» *Cuadernos de la Realidad Nacional (CEREN)* 12:232-46.
- 34.Hinkelammert, F. J. 1977a. *Ideología del sometimiento*. Costa Rica.: Departamento Ecuménico de investigaciones (DEI).
- 35.Hinkelammert, F. J. 1977b. *Las armas ideológicas de la muerte*. Primera edición. Costa Rica.: Editorial Universitaria Centroamericana. EDUCA.
- 36.Hinkelammert, F. J. 1983. *Dialéctica del desarrollo desigual*. Segunda edición. Centroamérica: Editorial Universitaria Centroamericana.
- 37.Hinkelammert, F. J. 1988. «La teología del imperio.» *Revista Pasos* 21.
- 38.Hinkelammert, F. J. 1995. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Costa Rica.: Departamento Ecuménico de investigaciones (DEI).
- 39.Hinkelammert, F. J. 2007. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Costa Rica.: Ed. Arlekin.
- 40.Hinkelammert, F. J. 2020. *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad*. Costa Rica.: Ed. Arlekin.
- 41.Hinkelammert, F. J., y Mora, H. 2005. *Hacia una economía para la vida*. San José (Costa Rica): Departamento Ecuménico de investigaciones (DEI).
- 42.Mo Sung, J. 2007. «Cristianismo de liberación: ¿Fracaso de una utopía?» *Pasos* 130:3-15.
- 43.Quijano, A. 1994. «América latina en la economía mundial.» *Ecuador Debate* 31:87-100.
- 44.Quijano, A. 2001. «El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento.» *Revista crítica de ciencias sociales*. 61:63-77.
- 45.Quijano, A. 2014. «Colonialidad del poder y clasificación social.» Pp. 285-327 en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/ descolonialidad del poder*. Buenos Aires (Argentina): CLACSO.
- 46.Richard, P. 1985a. «La teología de la liberación es la teología de la iglesia de los po-

- bres.» Pasos 3:28-31.
47. Richard, P. 1985b. «Teología de la solidaridad.» Pasos 1:13-16.
48. Richard, P. 1986. «Los cristianos en la práctica política de liberación.» Pasos 8:2-10.
49. Richard, P. 1991. «La teología de la liberación en la nueva coyuntura.» Pasos 34:2-12.
50. Richard, P. 1997. «Crítica teológica a la globalización neoliberal.» Pasos 71:38-42.
51. Richard, P. 2005. «Las raíces históricas de la esperanza.» Pasos 116:7-10.
52. Richard, P. 2008. «La iglesia en América latina y el caribe: ¿está edificada sobre roca o sobre arena?» Pasos 138:11-22.
53. Rowland, C. 2000. Teología de la liberación. Madrid, (España): Cambridge University Press.
54. Sobrino, J. 1978. «La conflictividad dentro de la iglesia.» Selecciones de teología 17:45-53.
55. Sobrino, J. 1991. «Opción por los pobres y seguimiento de Jesús.» Pp. 19-32 en La opción por los pobres. Bilbao (España): Sal Terrae.
56. Sobrino, J. 2007. «El Jesús histórico nos llama al discipulado en América Latina y el Caribe.» Theologica Xaveriana. 57:127-58.
57. Spivak, C. 2003. «¿Puede Hablar el subalterno?» Revista Colombiana de Antropología. 39:297-364.
58. Tahar, M. 2002. «Notas sobre religión y política: Teología de la liberación latinoamericana e islamismo». Pasos 99:1-7.
59. Tahar, M. 2006. «Teología de la liberación: ¿respuesta al proceso de secularización en América latina?» Revista de estudios transfronterizos. III:41-61.
60. Tahar, M. 2007. «La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica.» Revista Mexicana de sociología. 3:427- 56.
61. Vuola, E. 2001. La ética sexual y los límites de la praxis. Conversaciones críticas entre la teología feminista y la teología de la liberación. Quito. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
62. Wallerstein, I. 2005. Análisis de sistema-mundo: una introducción. México: Siglo XXI.
63. Wallerstein, I. 2010. «Crisis estructurales.» New Left Review 62.
64. Wallerstein, I. 2011. «Crisis estructural en el sistema-mundo. Dónde estamos y a dónde nos dirigimos.» Monthly review. Selecciones en castellano. 12:2-15.