

7

Pensar

Epistemología y Ciencias Sociales



Artículos

César Arrueta

María Alejandra Ciuffolini y María Gabriela Brandán Zehnder
Losandro Antonio Tedeschi

Intersecciones

Gustavo Javier Motta
Pía Paganelli

Fichas de Epistemología y Política

Ariel Rodolfo Fuentes
Alí Ruiz Coronel y Pablo Padilla Longoria

Debates Contemporáneos

Claudia María Correa Osorio

editorial



acceso libre

Pensar

Epistemología y Ciencias Sociales

Nro. 7 | 2012

ISSN N°: 1852-4702



DIRECTORES:

Diego A. Mauro
Gustavo M. Cardozo

EDITORES CIENTÍFICOS:

Leonardo Simonetta
Horacio M. H. Zapata

SECRETARÍA TÉCNICA DE REDACCIÓN:

María Liz Mansilla

COMITÉ EDITORIAL:

Trilce I. Castillo
Miguel Saigo
Hernán A. Uliana
Leonardo Simonetta
Horacio M. H. Zapata
María Liz Mansilla
Diego A. Mauro
Gustavo M. Cardozo

DISEÑO DE PORTADA:

Pablo Pompa Lares

Cómo citar este artículo:

Pía Paganelli. **Desarrollo, dependencia y liberación: de la *Populorum progressio* al documento de Medellín. El camino hacia la teología de la liberación.** En revista ***Pensar. Epistemología y Ciencias Sociales***, N° 7, Editorial Acceso Libre, Rosario, 2012.

Disponible en la World Wide Web:

<http://revistapensar.org/index.php/pensar/issue/view/7/showToc>

www.revistapensar.org – info@revistapensar.org - ISSN N°: 1852-4702

DESARROLLO, DEPENDENCIA Y LIBERACIÓN: DE LA *POPULORUM PROGRESSIO* AL DOCUMENTO DE MEDELLÍN. EL CAMINO HACIA LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Pia Paganelli

CONICET / Universidad de Buenos Aires /
Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales
piapaganelli@yahoo.com.ar

Resumen

La institucionalización de las ciencias sociales a partir de los años cincuenta, permite que la Teoría Desarrollista penetre en diversos campos discursivos como el teológico. Hasta mediados del siglo XX, las encíclicas se encuentran permeadas por el lenguaje desarrollista característico de la Doctrina Social de la Iglesia. Sin embargo, la emergencia de la Teoría de la Dependencia en América Latina permite un cambio de perspectiva centrado en la idea de Liberación que comenzará a hacerse presente en los documentos que irán conformando la Teología de la Liberación Latinoamericana.

Por consiguiente, el presente estudio aborda las ideas generales planteadas tanto por la Teoría Desarrollista como por la Teoría de la Dependencia y, posteriormente, su repercusión en una serie de documentos eclesiológicos: *La Populorum Progressio* (1967), El Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo y la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano llevada a cabo en Medellín en 1968. Proponiendo como hipótesis central que es recién en la conferencia de Medellín en donde se hace patente una transición entre el lenguaje desarrollista y el de la dependencia-liberación.

Palabras clave: Teoría Desarrollista, Teoría de la Dependencia, Teología de la Liberación

Abstract

In the fifties, the institutionalization of social sciences allowed the penetration of the Development Theory in a great variety of disciplines, such as Theology. The “development language” characterizes the Catholic Church’s social doctrine, so the ecclesiastic documents of that period show an important influence of these ideas. Nevertheless, the arouse of the Dependence Theory in Latin America changed the perspective towards the idea of Liberation, which started appearing in the ecclesiastic documents that lead to the Liberation Theology.

The present investigation tackles in the first place the main ideas and debates around the Development Theory and the Dependent Theory; and, in the second place, analyzes the impact of these theories in three ecclesiastic documents -The *Populorum Progressio* (1967), the Third World bishop’s Manifest and the Second Latin-American Episcopal Conference which took place in Medellín in 1968- in order to demonstrate that the Medellín Conference represents a transition between the development paradigm and the ideas of Dependence-liberation.

Key words: Development Theory, Dependence Theory, Liberation Theology

América Latina, además de una realidad geográfica, es una comunidad de pueblos con una historia propia, con valores específicos y con problemas semejantes [...]

América Latina debe ser una y múltiple, rica en su variedad y fuerte en su unidad.

(Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín, 1968)

Introducción

Para Claudia Gilman los años sesenta pueden ser definidos en torno a dos temáticas centrales: la valorización de la política y la expectativa revolucionaria. La autora define esta época a partir del impacto que dichas problemáticas tuvieron en la conformación discursiva e intelectual, a la manera de una estructura de sentimientos¹, comprendida específicamente entre los años 1959 (triumfo de la Revolución Cubana) y 1974 (proliferación de dictaduras políticas en el continente latinoamericano). Este nuevo campo discursivo se caracterizó por la izquierdización del lenguaje intelectual y la hiperbolización de la idea de cambio inminente, teñido de profetismo y mesianismo.

En este contexto, la Iglesia Católica también transformó su discurso durante el papado progresista de Juan XXIII. La nueva Pastoral que toma cuerpo a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965) pone el énfasis en el rol social y caritativo de la iglesia frente a una coyuntura en transformación. Las ideas de “nueva era” y “transformación” que estructuran las encíclicas eclesíásticas condujeron a establecer un mayor vínculo entre el Vaticano y los países del Tercer Mundo, poniendo en evidencia el potencial transformador de esta región (en un contexto marcado por la descolonización africana, la resistencia vietnamita, y la revolución cubana)². En este sentido, la emergencia del Tercer Mundo como actor político impactó en el plano discursivo en un afán de autodefinición, con intelectuales como Frantz Fanon y Albert Memmi: “Las oposiciones expresadas en términos de naciones opresoras y naciones oprimidas o naciones desarrolladas versus naciones subdesarrollantes suponían nuevas u otras miradas en torno a la dominación y explotación y postulaban que la rebelión del sustrato de los proscritos y los extraños [...] era revolucionaria, incluso si su conciencia no lo era” (GILMAN, 2003: 47).

La revalorización de la figura del oprimido y su potencial revolucionario impacta en la producción intelectual del Tercer Mundo. En especial, desde Latinoamérica se acentúa el afán de construir un pensamiento de raigambre nacional y de alcance continental, dando lugar a un paradigma latinoamericanista que tiñó todas las disciplinas, fomentado por la intensa circulación y redes de préstamos que se establecieron entre las diversas revistas culturales editadas en la época: “La tarea de latinoamericanización de la cultura y de creación de América Latina como espacio de pertenencia fue sumamente exitosa, a tal punto que permitió que fuera verosímil la oposición entre “nacional” y “latinoamericano”, con beneficio para el segundo término” (GILMAN, 2003: 85).

Dos de las elaboraciones intelectuales fundamentales de la época fueron la Teoría de la Dependencia y la Teología de la Liberación, que recibió un gran impacto de la

¹ Concepto acuñado por Raymond Williams (1997) para definir un tipo de “sentimiento y pensamiento efectivamente social que determina el sentido de una generación o de un período”.

² Fredric Jameson (1997) se corre de la perspectiva eurocéntrica para pensar los sesenta y ubica al Tercer Mundo como escenario en el cual se inicia la década y que impacta en la producción teórica del Primer Mundo.

primera, en especial gracias a un fenómeno clave del período: la institucionalización y el ascenso de las ciencias sociales, tal como lo señala Eduardo Devés Valdés (2003)³, en un movimiento que se desplaza a partir de mediados del siglo XX, de la reflexión nacional a través del ensayismo social hacia la sociología profesional y su preocupación por la modernización:

“el aporte teórico de las ciencias económico-sociales inauguradas hacia 1950 y la reconfiguración que hicieron del espacio intelectual ha tenido una significación para el pensamiento latinoamericano de la segunda mitad del siglo XX mucho mayor que el aporte del pensamiento previo a 1950 y mayor también que otros posteriores a 1950. Incluso sus aportes sirvieron como referencias para la rebelión: los dependentistas y liberacionistas contra su “desarrollismo”, los de la seguridad nacional contra su izquierdismo, los neoliberales contra su estatismo” (DEVÉS VALDÉS, 2003: 68).

En consecuencia, tanto la Teoría de la Dependencia como la Teología de la liberación⁴ son deudoras del pensamiento Desarrollista que comienza a elaborarse gracias al auge de las ciencias sociales y que penetra en varios campos discursivos: “El tema del desarrollo era particularmente fácil de insertar en diversos esquemas ideológicos. Ello ocurrió de manera importante en al menos tres tendencias – el marxismo, la doctrina social católica y el nacionalismo- lo cual genera una serie de híbrido” (DEVÉS VALDÉS, 2003: 66).

La doctrina social de la Iglesia reivindica un proceso místico de “desarrollo” de los pueblos subdesarrollados a partir del aporte dadivoso (caridad) de capital de las potencias centrales. La teología del desarrollo es la reflexión de una fe que propone en el campo socio-político y económico, reformas sociales parciales y que reivindica al Estado como portador de la gracia y el buen ejemplo:

“una teología ideologizada, que hace hincapié en la creación y pasa por alto la existencia del pecado y la ruptura de la muerte de Jesús; consecuentemente rechaza toda praxis que pueda suponer cualquier forma de lucha o revolución. Que ésta haya sido la ideología teológica reinante en América Latina, primero por su condición de región colonizada y por la identificación de los intereses eclesiásticos con el estrato dominante, y luego por la presunta modernización en su incorporación a los procesos de desarrollo, es la mejor prueba de la profunda implicación de la estructura económica con la ideología religiosa” (ELLACURIA, 1990:98).

³ El autor sostiene que dicha institucionalización se realizó a partir de 1950 dentro de las universidades latinoamericanas, y producto de la contribución de organizaciones como la CEPAL, la OEA, FLACSO, ALAS (Asociación Latinoamericana de sociología), Grupo Latinoamericano para el desarrollo de la sociología, CLAPCS (Centro Latinoamericano de Pesquisa en Ciencias Sociales). Esta última institución marca la integración latinoamericana de los estudios sociales. Paso que también da la CEPAL al integrar a científicos brasileños con hispanoamericanos.

⁴ En *Teología de la liberación* (1990) del editor Tamayo Acosta, se le dedica el capítulo quinto a la relación entre Teología de la liberación, ciencias sociales y marxismo, a partir de los aportes de los teólogos de la liberación Hugo Assman, Gustavo Gutiérrez, Leonardo y Clodovis Boff y Pablo Richard. Las hipótesis compartidas reconocen la idea central de que la teología de la liberación parte de un análisis de la praxis para la cual debe utilizar el instrumental científico de las ciencias sociales. Este aporte metodológico característico de la TL se inicia según Hugo Assman en el documento *Gadium et Spes* del Concilio Vaticano II: “lo que en Europa todavía no es usual en los documentos eclesiásticos y en la reflexión teológica, llega a expresarse como una constante en América Latina: la reflexión teológica sólo se instaura a partir de un análisis de la realidad; los documentos asumen la forma tripartita: análisis de la realidad, reflexión teológica, consideraciones pastorales” (ASSMAN, 1990:110).

La “Iglesia como *sacramentum salutis*”, es decir, la iglesia como sacramento universal que propone el Concilio Vaticano II frente a las nuevas democracias de base popular y los modelos desarrollistas, es aquella que ya no se alía con el Estado, sino con la sociedad civil. Se trata de una iglesia que simplifica sus símbolos, pero que no propone una sociedad nueva, sino que se postula como reformista dejando en evidencia su origen burgués: “tratará de evangelizar a partir de la óptica y los valores propios de la modernidad. La relación con los pobres se definirá desde la óptica de los ricos; los ricos serán convocados a ayudar en la causa de los pobres, pero sin tener necesariamente que cambiar de lugar social y de práctica burguesa” (BOFF, 1981: 22).

El Concilio Vaticano II que da origen a la reflexión de la liberación en América Latina, debe pensarse dentro de este periodo desarrollista, el cual culmina con un Congreso en México en septiembre de 1969 bajo el lema “Fe y Desarrollo”. En este contexto, la Conferencia del Episcopado de Medellín de 1968 se presenta como un momento de transición del lenguaje desarrollista hacia el de la liberación generado por la nueva mirada sobre el subdesarrollo que propone la teoría de la dependencia, que abrirá el paso hacia la conformación de la Teología de la liberación latinoamericana a comienzos de los años setenta.

Teoría de la Dependencia: la crisis del paradigma desarrollista

La Teoría de la Dependencia aparece marcadamente en los primeros trabajos de los teólogos de la liberación, pero comienza a vislumbrarse con cierta anterioridad en el documento de Medellín de 1968 y le permite a la teología desprenderse de la tutela de la filosofía. Dicha categoría utilizada con status científico y explicativo de la situación de América Latina surge como oposición a la Teoría Desarrollista⁵.

Según Theotonio Dos Santos, la Teoría del desarrollo como expresión fundante de las ciencias sociales se propuso dar cuenta del proceso civilizatorio occidental, es decir, del proceso llamado “modernidad”⁶ basado en el deterioro de los términos de intercambio y en la noción de centro-periferia. En este sentido, la teoría concibe a la modernidad como modelo universal e ideal, un estadio de productividad que todos los pueblos deberían alcanzar, ya que se trata del primer concepto en América Latina que se acuña a partir de la influencia del pensamiento norteamericano por sobre el europeo. En este sentido, fue la obra de W.W. Rostow⁷, *The Process of economic Growth* (1961) la que marcó el auge del desarrollismo en los años cincuenta, centrado en los modelos de *take off* (despegue) de la Inglaterra de 1760, de los EE.UU post guerra civil y de la Alemania de Bismarck:

“El modelo de Rostow tenía un comienzo común, en la indiferenciada masa de economías y sociedades tradicionales, en la que él transformó los 6 mil

⁵ El debate entre desarrollismo y dependencia podría rastrearse a comienzos del siglo XX en el campo intelectual latinoamericano como trasfondo de la disputa sostenida entre Mariátegui y Haya de la Torre: “Para Haya hay dos economías: una dependiente y otra central, que tienen lógicas diferenciadas según su “espacio-tiempo”. Para Mariátegui, el capitalismo articula centro y periferia en una unidad complementaria para su reproducción” (FUNES, 2006: 359)

⁶ Gustavo Gutiérrez propone una genealogía del concepto que se remonta a autores como J. A. Schumpeter, Colin Clark y Rostow quienes defienden una perspectiva puramente económica y aquellos que sostienen una mirada del desarrollo como proceso social global como H. Jaguaribe, G. Sebergondi, y R. Barre. Finalmente el desarrollo percibido desde una perspectiva humanista encuentra en “La noción de desarrollo” de F. Perroux, su máximo exponente. Al respecto, ver Gutiérrez (1990: 73-92).

⁷ Dos Santos señala que los trabajos de Rostow como consultor de la CIA sirvieron de modelos a las políticas de golpes de Estado modernizadoras implantadas en la década del 69 y 70 en América Latina, a partir del golpe de estado en Brasil de 1964.

años de historia de la civilización, y terminaba en la indiferenciada sociedad postindustrial, Era de la prosperidad a la cual reducía el futuro de la humanidad, tomando como ejemplo los años dorados del crecimiento económico norteamericano de la posguerra” (DOS SANTOS, 2002: 16).

Esta teoría entonces, postula la situación de subdesarrollo como una diferencia gradual con el desarrollo, y sostiene como solución, la idea evolucionista de imitación a los países desarrollados y no una idea de ruptura o revolución. Esta escuela sitúa en los factores internos las causas del subdesarrollo, principalmente en la supervivencia de elementos feudales en dichas economías, en sus oligarquías, sus poblaciones rurales y su mentalidad arcaica no integrada a la mentalidad del progreso. De aquí que postule como premisas básicas el proteccionismo arancelario a la industria manufacturera, la planificación estatal y promoción de nuevas industrias sustitutivas de importaciones, sin cuestionar el concepto de propiedad privada, y defienda regímenes democráticos formales y su estrecha relación con las grandes potencias capitalistas.

Esta teoría se dividió en varias escuelas. El gran precursor en América Latina fue Raúl Prebisch⁸ quien postuló por primera vez el deterioro en los términos de intercambio y el rol creativo del Estado en situaciones de desarrollo; y tuvo un gran impacto en la teoría del subdesarrollo formulada por Celso Furtado (1973). A partir de los años cincuenta se profundizó con la primera generación de la CEPAL⁹, los sociólogos empiristas como Gino Germani, la DESAL (Centro para el Desarrollo Económico y social de América Latina) católica en Chile, y la influencia del pensamiento extranjero (Hans Singer, Ragnar Nurkse, William Arthur, Rosenstein Rodan, Albert O. Hirschman).

La industrialización como clave para la modernización se viabilizó en América Latina luego de la crisis del 29 como un proceso de sustitución de importaciones, favorecido también por las coyunturas de la Primera y Segunda Guerra Mundial. En los años cincuenta, este proceso sustitutivo no consiguió dar lugar a otro de industrialización autónomo tal como lo sostenía la escuela desarrollista, por el contrario condujo hacia una mayor dependencia del capital extranjero. Por lo tanto, la incapacidad del capitalismo para instaurar una continuidad en el modelo de desarrollo autónomo en las ex colonias, produjo un resquebrajamiento de este paradigma. No menos importante resultó la Conferencia de Bandung de 1955 en la conformación de un bloque de países del Tercer Mundo y en la toma de conciencia de su insostenible situación de subdesarrollo (GUITARD, 1961).

Sostienen Faletto y Cardoso, en un intento por comenzar a redefinir este paradigma:

“En otras palabras, si es verdad que las condiciones económicas de los países más prósperos del área –por ejemplo, Argentina- apuntaban derechamente hacia el desarrollo hasta la mitad de la década del 1950,

⁸ Cfr. Prebisch, R. “Cinco etapas en mi pensamiento sobre el desarrollo” y “El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas” (1949).

⁹ Comisión Económica para América Latina y El Caribe con sede en Santiago de Chile, recibió en los sesenta a gran parte de los intelectuales latinoamericanos, muchos de ellos exiliados por las dictaduras en sus respectivos países. La CEPAL comienza a pensar ya en los años cincuenta el proceso de industrialización por sustitución de importaciones basado en la primacía del sector exportador: “La CEPAL, como el ISEB en Brasil, representó el auge de la ideología nacional-desarrollista en América Latina y en todo el llamado Tercer Mundo [...] confiaban en el papel de la reciente industrialización de varios países latinoamericanos como fundamento de su modernización” (DOS SANTOS, 2002: 107). Según Beigel la CEPAL contribuyó a crear un nuevo concepto de dependencia apartado tanto de enfoques nacionalistas como desarrollistas.

¿sería posible mantener la hipótesis de que faltaron las condiciones institucionales y sociales que habrían de permitir a los hechos económicos favorables expresarse en un movimiento capaz de garantizar una política de desarrollo, o había en realidad un error de perspectiva que hacía creer posible un tipo de desarrollo que económicamente no lo era?” (CARDOSO y FALETTO, 2003: 7).

Este error de perspectiva es el puntapié inicial para pensar la situación histórico-estructural de América Latina desde otro prisma: el de la dependencia. “Esta escuela de pensamiento dio lugar a posiciones críticas que, naciendo desde su seno, se separaron (relativamente) más tarde, como el dependentismo, que radicalizó elementos recogidos del cepalismo y produjo un pensamiento diferenciado” (DEVÉS VALDÉS, 2003: 44). Así, el desplazamiento de los debates desarrollistas y estructuralistas de los años anteriores (ahora bajo el influjo de los movimientos de liberación del Tercer Mundo) desde una perspectiva meramente económica hacia una reflexión sobre los factores sociales del desarrollo, permitió el surgimiento desde América Latina de la Teoría de la Dependencia. La cual percibe al subdesarrollo como producto de un proceso histórico afinado en las estructuras nacionales¹⁰:

“Las sociedades latinoamericanas ingresaron en la historia del desarrollo del sistema universal de interdependencia, como sociedades dependientes a raíz de la colonización ibérica. Su historia puede ser trazada, en gran parte, como la historia de las sucesivas modificaciones de la situación de dependencia, a lo largo de la cual, las diversas sociedades de la región han venido alcanzando diversas posiciones sin lograr salir, hasta el momento, de ese marco general” (ANÍBAL QUIJANO en GUTIERREZ, 1990: 89).

Para Dos Santo las ideas centrales que caracterizan a dicha teoría son la comprensión del subdesarrollo como consecuencia de la expansión de los países industrializados; el desarrollo y el subdesarrollo como dos aristas de un mismo proceso, por el cual el subdesarrollo no implica un primer estadio dentro de un proceso evolucionista; y la dependencia como fenómeno tanto externo como interno afinado en la estructura social e ideológica de los países subdesarrollados. La escuela de la dependencia logró un consenso en torno a la necesidad de profundizar una metodología histórico-estructural, dialéctica e interdisciplinaria que pusiera el énfasis en la relación de la totalidad con las partes, en un doble enfoque económico y sociológico:

“un procedimiento metodológico que acentúe el análisis de las condiciones específicas de la situación latinoamericana y el tipo de integración social de las clases y grupos como condicionantes principales del proceso de desarrollo [...] lo fundamental sería caracterizar el modo de relación entre los grupos sociales en el plano nacional –que, por supuesto, depende del modo de vinculación al sistema económico y a los bloques políticos internacionales- y las tensiones entre las clases y grupos sociales que pueden producir consecuencias dinámicas en la sociedad subdesarrollada” (CARDOSO y FALETTO, 2003: 17).

Sin embargo, la complejidad de los temas abordados abrió un abanico de divergencias al interior de la escuela, las que Fernanda Beigel analiza con gran acierto, a

¹⁰ Para un análisis de las críticas al desarrollismo desde América Latina, ver: *Del desarrollo al desarrollismo*. Bs. As; 1969.

la vez que historiza el concepto de dependencia en América Latina¹¹ a partir del libro de Dos Santos (2002). En principio se presentan los estructuralistas cepalinos (CEPAL) Celso Furtado y Raúl Prebisch “que descubren los límites de un proyecto de desarrollo nacional autónomo” (DOS SANTOS, 2002: 25); luego se distinguen los “neomarxistas” como Theotonio dos Santos y Ruy Mauro Marini¹² que señalan la naturaleza social y política de los problemas del desarrollo económico en América Latina. En un tercer grupo se encuentran los “marxistas ortodoxos” Cardoso y Faletto “por su aceptación del papel positivo del desarrollo capitalista y de la imposibilidad del socialismo para alcanzar el desarrollo” (DOS SANTOS, 2002: 26); y finalmente se ubica la perspectiva radical de André Gunder Frank.

Beigel enmarca las polémicas dentro de la escuela dependentista entre 1967 -año de publicación del libro de Cardoso y Faletto- y 1979, cuando se cierra el debate Cueva-Bambirra¹³ y Cardoso y Faletto publican el “Post Scriptum a Dependencia y Desarrollo en América Latina”. Los dos puntos más polémicos que problematiza la Teoría de la Dependencia y que suscitan fracturas en su interior son: la condición feudal o capitalista de América Latina¹⁴, y su capacidad para desarrollar una burguesía nacional lo suficientemente fuerte y autónoma como para gestar una revolución nacional democrática. Frente a estos temas fueron Ruy Mauro Marini y André Gunder Frank quienes sostuvieron una mirada más radical. Éste último sostiene que América Latina es capitalista desde sus orígenes¹⁵, y por tanto, presenta una burguesía aliada al capital imperialista: “Producto de la expansión del capitalismo comercial europeo durante el siglo XVI, América Latina surgió para atender las demandas de Europa, insertándose así en el mundo del mercado mundial capitalista” (DOS SANTOS, 2002: 30).

En *Dialéctica de la dependencia*, Marini pretende superar tanto la postura del marxismo ortodoxo que pierde el análisis de lo concreto por sobre fórmulas abstractas, tanto como las posturas sociológicas que caen en el eclecticismo metodológico al intentar explicar una realidad que no responde a categorías que no han sido diseñadas para ella. Esto se debe según Marini a que el capitalismo latinoamericano en tanto capitalismo *sui generis*, “presenta peculiaridades que se dan a veces como insuficiencias y otras – no siempre distinguibles fácilmente de las primeras- como deformaciones” (MARINI, 1991). Por ello su análisis se funda en cómo se gestó ese capitalismo, basado en la categoría marxista de plusvalía:

“Desarrollando su economía mercantil en función del mercado mundial, América Latina es llevada a reproducir en su seno las relaciones de producción que se encontraban en el origen de la formación de ese mercado, y que determinaban su carácter y su expansión. Pero ese proceso

¹¹ En el siglo XIX el concepto estuvo vinculado a la emancipación cultural interna que seguía a la independencia política, en tanto “segunda independencia”. Durante el primer tercio del siglo XX se traslada al pensamiento económico frente al cambio en la incidencia del capital norteamericano en Latinoamérica (Mariátegui, Gilberto Freire, Caio Prado Junior, etc). Durante los años 40 y cincuenta, emerge la CEPAL que consolida la visión centro-periferia.

¹² Ruy Mauro Marini planteó por primera vez, desde una óptica estrictamente marxista, los elementos para la construcción de una teoría marxista de la dependencia, en la cual analizó la forma en que se especifican las leyes tendenciales del desarrollo capitalista en la región. Cfr: *Dialéctica de la Dependencia* (1974)

¹³ En el debate, el artículo de Vania Bambirra (1978) intenta defender la teoría de la dependencia frente a las críticas publicadas por Agustín Cueva en *Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia*. Para una interesante revisión de las críticas de Bambirra, ver Hernández (1981) y Cueva (1979).

¹⁴ Ver: Vitale, L. *América Latina: ¿Feudal o capitalista?*

¹⁵ Tesis sostenida previamente por Sergio Bagú (1949).

estaba marcado por una profunda contradicción: llamada a coadyuvar a la acumulación de capital con base en la capacidad productiva del trabajo, en los países centrales, América Latina debió hacerlo mediante una acumulación fundada en la superexplotación del trabajador. En esta contradicción radica la esencia de la dependencia latinoamericana” (MARINI, 1991).

En primer lugar, Marini sostiene que América Latina en tanto región políticamente independiente nace dentro de la dinámica del capital internacional gestado por la revolución industrial, que hará que los nuevos países comiencen a gravitar en torno a Inglaterra como proveedores de materias primas. Es decir, para Marini, la dependencia como tal comienza no desde la era colonial sino después de 1840 a partir de la creación de una economía mundial y el surgimiento de la gran industria. En esta dinámica, el secreto del intercambio desigual se funda en que América Latina permite el aumento de plusvalía relativa en los países industriales, es decir, permite el aumento de la capacidad productiva de los países industriales a costas de aumentar la explotación de sus trabajadores.

El problema de América Latina no es el de compensar un desequilibrio de precios entre bienes primarios y manufacturados, sino “compensar una pérdida de plusvalía, y que, incapaz de impedirla al nivel de las relaciones de mercado, la reacción de la economía dependiente es compensarla en el plano de la producción interna” (MARINI, 1991). Así, Marini sostiene que las economías dependientes basadas en una industria extractiva y en la agricultura, para compensar su bajo desarrollo de las fuerzas productivas deben fundarse en el uso extensivo e intensivo de la fuerza de trabajo. Es decir, la incorporación de América Latina al mercado mundial impacta en la organización interna del trabajo, y es en este punto en donde se perpetúan los mecanismos de la dependencia.

El segundo momento de industrialización por sustitución de importaciones lo analiza desde las características latinoamericanas, ya que mientras la industria de las economías clásicas se funda sobre la creación de su propia demanda, la industria latinoamericana surge a partir de los años treinta para responder a la demanda de los países avanzados. Por lo tanto, su producción es independiente de las condiciones del salario de los trabajadores y por tanto, estos no consumen lo que produce dicha industria, lo cual se compensa ampliando el consumo de las capas medias y haciendo intervenir al Estado:

“No pudiendo extender a los trabajadores la creación de demanda para los bienes suntuarios, y orientándose hacia la compresión salarial, que los excluye de facto de ese tipo de consumo, la economía industrial dependiente no sólo debió contar con un inmenso ejército de reserva, sino que se obligó a restringir a los capitalistas y capas medias altas la realización de las mercancías de lujo. Ello planteará, a partir de un cierto momento (que se define nítidamente a mediados de la década de 1960), la necesidad de expandirse hacia el exterior” (MARINI, 1991).

La propuesta de Marini es señalar las determinaciones económicas que se encuentran en la base de la lucha de clases para “destruir esa formación monstruosa que es el capitalismo dependiente” (MARINI, 1991). Por oposición, en *Dependencia y Desarrollo en América Latina*, Cardoso y Faletto se apartan tanto de la opción revolucionaria de Marini, del radicalismo de Gunder Frank y su “desarrollo del subdesarrollo”, así como de la “reproducción estructural del desarrollo” que sostiene

Raúl Prebisch. Postulan que las formas de organización de la sociedad no se basan ni en relaciones igualitarias ni en modelos cooperativos sino en asimetrías de explotación social, aunque se distancian del determinismo económico. Apelan al análisis dialéctico marxista sin un concepto teleológico de la historia, en tanto sostienen el desarrollo como un proceso abierto y la posibilidad de que los movimientos políticos transformen las estructuras sociales. En este sentido, centran su análisis en torno al concepto “Estructuras de dominación”, como dimensión que funde tanto la perspectiva social como económica del proceso de desarrollo latinoamericano. Este concepto permite entender las relaciones sociales de clase que suscitan y legitiman determinado modelo de producción, en tanto también son resultado de la relación dialéctica entre factores externos e internos¹⁶. Por ende, el mayor aporte de este libro es el intento por superar la mirada monocausal del fenómeno y evaluar la interrelación de variables endógenas (intereses de clases dentro y fuera del país) y exógenas (relación con el mercado mundial) del proceso de subdesarrollo, así como las características contextuales de cada Estado que permiten pensar en una relación simultánea entre desarrollo y dependencia, una especie de “desarrollo capitalista dependiente”¹⁷:

“al considerar la “situación” de dependencia en el análisis del desarrollo latinoamericano, lo que se pretende poner de manifiesto es que el modo de integración de las economías nacionales al mercado internacional supone formas definidas y distintas de interrelación de los grupos sociales de cada país, entre sí y con los grupos externos. Ahora bien, cuando se acepta la perspectiva de que los flujos del mercado, por sí mismos, no son suficientes para explicar el cambio ni para garantizar su continuidad o su dirección, la actuación de las fuerzas, grupos e instituciones sociales pasa a ser decisiva para el análisis del desarrollo” (CARDOSO Y FALETTO, 2003: 28).

Los autores utilizarán una metodología histórica para comprender la manera en la cual las distintas naciones latinoamericanas se fueron incorporando al mercado mundial, influidas desde un comienzo por el tipo de colonización (colonias de población, colonias de explotación, territorios inexplorados) y la manera en la que ésta incidió en la conformación de distintos estados nacionales independientes en el siglo XIX como economías agroexportadoras (con burguesías más sólidas en los casos de países que fueron colonias de población, mientras que las colonias de enclave como el Caribe se integraron con absoluta dependencia del capital extranjero). En este sentido, se pone en evidencia el énfasis metodológico puesto en torno al sistema de alianzas de los sectores hegemónicos en la consolidación diferenciada de los Estados nacionales latinoamericanos y sus respectivos modelos de producción, que se fueron diversificando al generar nuevas estructuras de dominación.

A finales de los años cincuenta, el modelo de Estado desarrollista caracterizado por la penetración de los sectores populares en el esquema de dominación y el desarrollo del

¹⁶ “Las dos dimensiones del sistema económico, en los países en proceso de desarrollo, la interna y la externa, se expresan en el plano social, donde adoptan una estructura que se organiza y funciona en términos de una doble conexión: según las presiones y vinculaciones externas y según el condicionamiento de los factores internos que inciden sobre la estratificación social” (CARDOSO y FALETTO, 2003: 37).

¹⁷ De ahí que desemboquen en un reformismo moderado, en tanto siguen sosteniendo el rol central del Estado en sus funciones de control y vigilancia. Modelo que implementará Cardoso a asumir la presidencia del Brasil en 1994. Para abordar el pensamiento de Cardoso y la efectiva puesta en práctica durante su gobierno, ver Dos Santos (2002).

mercado interno para fomentar la industrialización, alcanzó un límite estructural en su desarrollo autónomo. Entrados los años sesenta los autores comienzan a hablar de una nueva etapa de dependencia caracterizada por desarrollo más exclusión social, en tanto los países latinoamericanos se incorporan al mercado mundial como economías industriales periféricas y no ya como agroexportadoras, se produce una mayor apertura al capital extranjero monopólico, y el Estado deja de subvencionar las industrias nacionales al convertirse en un Estado Empresario, que en varios países asume dimensiones autoritarias-corporativas:

“la especificidad de la situación actual de dependencia está en que los “intereses externos” radican cada vez más en el sector de producción para el mercado interno (sin anular, desde luego, las formas anteriores de dominación) y, consiguientemente, se cimientan en alianzas políticas que encuentran apoyo en las poblaciones urbanas [...] Por lo tanto, la superación o el mantenimiento de las “barreras estructurales” al desarrollo y a la dependencia, más que de las condiciones económicas tomadas aisladamente, dependen del juego de poder que permitirá la utilización en sentido variable de esas “condiciones económicas”. En este sentido, intentamos sugerir que podría haber oposiciones –presentes o virtuales– que dinamizaran a las naciones industrializadas y dependientes de América Latina” (CARDOSO y FALETTO, 2003: 165).

Esta postura en torno a la incidencia de las relaciones internas de poder como forma de sacudirse del determinismo económico, es lo que se acentuará en el “Postscriptum” de 1979, en el cual, según Beigel, sostenían: “a pesar de que las situaciones de dependencia se presentaban únicamente como si fuesen la expresión de una lucha entre estados-naciones, envolvían una doble determinación, pues se componían de conflictos entre grupos y clases sociales” (BEIGEL, 2006: 298). En este texto los autores hacen una revisión de su teoría a la luz de la incidencia de las luchas políticas de la década del sesenta y setenta en la conformación de modelos de desarrollo autónomos (en especial a partir de la irrupción de movimientos populares en los Estados) y tratan de rectificar su postura en torno a la lucha de clases, al analizar la nueva coyuntura mundial e interna que subyace a esos movimientos. En este sentido, se filtra una problemática que será criticada en los años setenta, en tanto esta perspectiva de la dependencia no logra superar el paradigma desarrollista y sigue proponiendo la situación estructural latinoamericana como una deficiencia o desviación que reside en la estructura social de dichos países.

A mediados de la década de los años setenta¹⁸ se inicia una corriente de crítica a la teoría de la dependencia. Las críticas centrales que se le hacen son: el abandono del análisis de clases sociales¹⁹, la sobreestimación de factores externos por sobre los internos en el proceso de dependencia, la oscilación entre el enfoque de clase y el

¹⁸ Según Dos Santos (2002) en esta época la teoría intenta extender sus modelos explicativos hacia una teoría universal, y por ende se emparenta y evoluciona hacia la teoría del sistema-mundo que desarrolla acabadamente Immanuel Wallerstein. Beigel (2006) retoma este planteo y ofrece algunos matices, vinculando también la teoría de la dependencia con los aportes del egipcio Samir Amin, como expresiones de la “resurrección” de las teorías de la dependencia.

¹⁹ El teólogo peruano Gustavo Gutiérrez sostiene que “sólo un análisis de clase permitirá ver lo que está realmente en juego en la oposición entre países oprimidos y pueblo dominantes. No tener en cuenta sino el enfrentamiento entre naciones disimula, y finalmente suaviza, la verdadera situación. Por eso la teoría de la dependencia equivocaría su camino y llamaría a engaño si no sitúa sus análisis en el marco de la lucha de clases que se desarrolla a nivel mundial” (GUTIÉRREZ, 1990: 95).

enfoque nacional²⁰, la relación de correspondencia o no entre dependencia y marxismo (que tendrá en Franz Hinkelammert su mayor exponente, al postular en ambos pensamientos su posición política frente al capitalismo); y finalmente si la teoría constituye un núcleo original dentro del pensamiento latinoamericano o si por el contrario continúa los aportes de la teoría del imperialismo²¹:

“Estamos de acuerdo en que estaba atravesado por un conjunto de ambigüedades, propias de una construcción teórica abierta que aportó principalmente al diagnóstico de la región antes que a la elaboración de políticas concretas [...] La literatura dependientista fue asumida en su imagen de divulgación como una “doctrina”, cuando era más bien una corriente intelectual con una problemática común” (BEIGEL, 2006: 304. Énfasis del autor).

Agustín Cueva es uno de los intelectuales que más duramente criticó a la Teoría de la Dependencia, pero no bajo un afán simplificador de la misma (característico de la sociología conservadora), sino instalándose en el seno de un debate dentro de la izquierda, lo cual le permitió rescatar elementos y señalar deficiencias. Su crítica se centra en especial en contra de la vertiente desarrollista de Cardoso y Faletto y en los elementos más débiles de la vertiente marxista de Gunder Frank, pero rescata en todo momento los aportes de Marini y Quijano. En primer lugar rescata la función crítica y dialéctica de esta teoría que critica tanto a la sociología burguesa del desarrollismo, y el funcionalismo; como al “marxismo-leninismo”. Cueva habla de una ambigüedad de esta teoría: “la de constituirse como un “neomarxismo” al margen de Marx” (CUEVA, 2008: 85). Ambigüedad que afecta la crítica a las teorías burguesas del desarrollo, en tanto la teoría de la dependencia según Cueva no consigue desprenderse del campo problemático planteado por el desarrollismo ni de su perspectiva economicista. Es decir, y como se planteó acerca del libro de Cardoso y Faletto, los “neomarxistas” parten de la misma pregunta burguesa del desarrollismo sin problematizarla, y esbozan cierta “nostalgia del capitalismo nacional” en palabras de Cueva, lo que es coherente para esta última pero que entra en contradicción con el paradigma marxista del cual pretenden valerse autores como Gunder Frank y Theotonio Dos Santos. En este sentido, también se suscita otra debilidad: el manejo teórico arbitrario de dos patrones, el de un capitalismo “clásico” y el de un capitalismo “dependiente” que en definitiva se presentan como dos modelos ideales:

“Lo que existe, al menos desde un punto de vista marxista, no son “patrones” sino leyes [...] la esencia de nuestra problemática no puede descubrirse haciendo de la oposición capitalismo clásico/ capitalismo dependiente, el rasgo de mayor pertinencia, sino a partir de leyes que rigen el funcionamiento de todo capitalismo [...] la dependencia no constituye un modo de producción sui generis [...] ni tampoco una fase específica de modo de producción alguno [...] sino que es la forma de existencia concreta

²⁰ Para Cueva, el único análisis que supera la contradicción entre un enfoque de clases y uno nacionalista se observa en el texto de Aníbal Quijano *Imperialismo y capitalismo de Estado* (1972). Aunque señala que para ese entonces Quijano se había apartado de la Teoría de la Dependencia y se había inclinado hacia el marxismo.

²¹ Hinkelammert (1968) sostiene que las teorías imperialistas de raigambre eurocéntrica se fundan sobre la suposición de que el capitalismo es esencialmente desarrollista y que si no sucede, es función de una revolución burguesa resolverlo. Por el contrario, para Hinkelammert, el capitalismo en las sociedades subdesarrolladas, sólo produce estancamiento y por ello la salida reside en un tipo de acumulación socialista.

de ciertas sociedades cuya particularidad tiene que ser desde luego estudiada. Nuestra tesis es, por lo tanto, la de que no hay ningún espacio teórico en el que pueda asentarse una teoría de la dependencia, marxista o no [...]” (CUEVA, 2008: 100-1).

Otra debilidad que señala Cueva es el uso deficiente del instrumental marxista (fuerzas productivas, relaciones sociales de producción, lucha de clases) para dar cuenta de los conceptos *dependencia* y *dependiente* cuyo uso termina siendo totalitario. Esto conduce a la ausencia de ciertos elementos claves para comprender la historia latinoamericana. Dichos elementos ausentes en la obra de Cardoso y Faletto son: el carácter precapitalista de América latina que supone ciertos grado de desarrollo de las fuerzas productivas y de relaciones sociales de producción; la situación colonial de la región que impidió desarrollar internamente el proceso de acumulación originaria; y la lucha de clases que este proceso suscitó.

Por otro lado, Cueva señala que a causa del deficiente análisis de clases, la teoría de la dependencia no da cuenta del protagonismo de los sectores populares en la historia de la región, sino del rol de la burguesía y las oligarquías: “no deja de ser sintomático el hecho de que, en la década pasada, no se haya producido un solo libro sobre las clases subordinadas a partir de aquella teoría” (CUEVA, 2008: 96). En consecuencia, postulan la industrialización por sustitución de importaciones como el motor de la historia. Es decir, cierto determinismo que pone en escena la deficiente dialéctica interno-externo de la teoría, como una determinación que ocurre siempre en sentido único. De lo que se trata para Cueva es de recuperar la concepción dialéctica materialista del mundo, tal como la definía Mao: “debemos considerar que el desarrollo de las cosas es un automovimiento, interno y necesario, y que, en su movimiento, cada cosa se encuentra en interconexión e interacción con las cosas que lo rodean” (MAO en CUEVA, 2008: 108).

Más allá de las críticas y revisiones que recibió y sigue recibiendo la Teoría de la Dependencia, Beigel rescata sus aportes para comprender la vigencia que sigue teniendo como marco explicativo de la historia latinoamericana:

“En su afán por contribuir a la construcción de un proyecto libertario, abogaron por una comprensión de lo social que superase la fragmentación analítica entre esferas económicas, políticas y culturales. Al mismo tiempo, se postularon claramente contra la ilusión del desarrollo por “recuperación” imitativa de los procesos operados en los países centrales. Asimismo problematizaron su objeto de estudio desde una perspectiva latinoamericanista y lo construyeron, al decir de Hinkelammert, desde un noble punto de partida: la decisión de no someterse al capitalismo como ley metafísica de la historia (Hinkelammert, 1996)” (BEIGEL, 2006: 307).

En este sentido, uno de los aportes que Beigel señala como más importantes de la Teoría de la dependencia, citando a Sergio Bagú, es la superación en la fragmentación dentro del campo de las ciencias sociales, algo que van a reivindicar los teólogos de la liberación en el Documento de Medellín:

“Sergio Bagú insistía en que las ciencias sociales de Occidente son mucho menos universales de lo que habitualmente se piensa [...] Las teorías de la dependencia, la teología de la liberación, las concepciones anticolonialistas, la filosofía de la liberación, y otras corrientes de los años sesenta y setenta, pusieron en jaque tanto la autonomía de las esferas

sociales como la posibilidad de hallar “leyes universales” capaces de explicar la realidad” (BEIGEL, 2006: 320).

Hacia la Teología de la Liberación: entre el desarrollismo y la liberación

En un interesante artículo publicado en la revista *Cristianismo y Revolución* en 1967, el Presbítero Arnaldo Spadaccino analiza las encíclicas eclesiológicas de los años sesenta a las cuales define como un documento doctrinario que sostienen una doctrina del hombre²², una doctrina de los bienes de la tierra²³, y finalmente una doctrina del desarrollo que unifica las dos doctrinas anteriores “Un pleno desarrollo del hombre en todos los aspectos de la vida y a través de todas las riquezas de la tierra. Con una presencia activa en los ambientes en que actúa” (SPADACCINO, 1967: 12). Así, la doctrina oficial de la Iglesia ofrece una visión de desarrollo que apunta a una realización del hombre en todas sus dimensiones, espiritual y material.

Para el teólogo peruano fundador del concepto “Teología de la liberación” en 1971, Gustavo Gutiérrez, el término *desarrollo* se introduce en los textos del magisterio eclesiológico recién en los años cincuenta y sesenta. Lo encuentra ligeramente en la *Mater et Magistra* de Juan XXIII y en los capítulos *Pacem in Terris* y *Gadium et Spes* del Concilio Vaticano II: “la *Gadium et Spes* hace, en general, una descripción más bien irónica de la situación de la humanidad, lima las aristas, suaviza los ángulos, evita los aspectos más conflictuales, rehúye las formas más agudas de los enfrentamientos entre clases sociales y entre países” (GUTIÉRREZ, 1990: 89). Pero es en la encíclica *Populorum Progressio* (Sobre el progreso de los pueblos)²⁴ de 1967 del Papa Pablo VI, donde el desarrollismo se constituye como eje central (hace suya la frase “Tener más para ser más”). Según el presbítero Arnaldo Spadaccino, en estas encíclicas la iglesia se vuelve más concreta en función de un contexto que le demanda un *aggiornamento*, y recupera su tradicional doctrina sobre el hombre. Para el autor esto la aproxima más que nunca a la doctrina marxista: “Hay un profundo mesianismo [...] un exceso de confianza en el hombre y en su educación para poder realizar una comunidad universal [...] La denuncia del neocolonialismo económico. La exaltación del trabajo y los efectos de alfabetización y cultura” (SPADACCINO, 1967: 13).

Los puntos centrales que destaca en la *Populorum Progressio* son: una condena al capitalismo liberal²⁵; una defensa a la libertad de los pueblos para desarrollarse –“Se señala que la regla de libre cambio está sometida a la justicia social, y al derecho natural y que puede ser “libre” sólo entre potencias iguales, por eso entre países ricos y países pobres aumentan los desequilibrios”–; una nueva postura frente a la propiedad privada ya que mientras antes se la postulaba como producto del trabajo del hombre, en dicho

²² Definido como “imagen de Dios. Hecho para conocer y amar, como Dios conoce y ama. Dueño por la libertad de su destino. Y dueño de las cosas que transforma por su trabajo al servicio de los hombres [...] juez en sí mismo por su conciencia moral, pero distorsionado y alienado por sus cavilaciones entre el altruismo y el egoísmo” (SPADACCINO, 1967: 12).

²³ Que sostiene: “Todo lo que la tierra es y contiene, todo es para el hombre. Todos los hombres [...] en el trabajo, el hombre se realiza, se desarrolla personalmente, establece un puente vital con todos los hombres [...] Propiedad para todos, al servicio de todos, no para el egoísmo, el odio, la explotación, la división” (SPADACCINO, 1967: 12)

²⁴ Cfr. Dumont, R. *Populorum Progressio: un pas en avant, trop timidez*: Esprit 6 (1967); Ozanam de Andrade, R. *Populorum Progressio: Neocapitalismo ou revolucao*:Pt 4 (1967); Perroux, F. “Populorum Progressio”, *La encíclica de la resurrección, en la iglesia en El Mundo de hoy III*, Madrid: Taurus, 1979; Chaigne, H. *Force et faiblesse de l’encyclique*: FM 46-47, 1967; Cetrulo, R. *Populorum Progressio: de la “animación” de la sociedad al análisis de situación*. Montevideo: Vispera, 1967.

²⁵ Michael Lowy señala un componente marcadamente anticapitalista en los principios del cristianismo, en contraposición al protestantismo.

documento se señala el origen divino y universal del derecho a los bienes de la tierra, pero se sigue defendiendo la propiedad privada.

En este punto, el autor destaca tres ideas en torno a la posición de la iglesia sobre este tema. Por un lado el rechazo a la acumulación individual de bienes que perjudiquen el desarrollo de los demás, por otro lado la función del poder público para dirimir una equitativa distribución de los bienes de la tierra, y finalmente, la idea del bien común como justificativo para la expropiación en casos de que se obstaculice la prosperidad colectiva: “Aquí no se habla de indemnizar, omisión harto elocuente. Y se señala la extensión como motivo suficiente de expropiación. O también el daño considerable a los intereses del país” (SPADACCINO, 1967: 15). Por otro lado, la encíclica sostiene una postura bastante definida en torno a la idea de violencia²⁶. Si bien la Iglesia siempre advirtió los peligros de una revolución armada, enarblando una postura pacifista, en el presente documento se postulan ciertas condiciones que justifican una situación revolucionaria, como la presencia de tiranías políticas y económicas prolongadas, aunque alerta que dicha violencia engendra más violencia.

Es interesante el apartado final del artículo en la medida en que analiza las ausencias dentro de dicha encíclica. La ausencia de una idea colectiva de propiedad, en tanto sólo se señala una idea de limitación de la misma. Por otro lado, la defensa de la acción social al servicio del hombre pero sin enarbolar ninguna posición política y manteniendo una distancia del materialismo filosófico. Luego, la denuncia al imperialismo económico pero sin realizar una autocrítica de la institución eclesiástica como participante por medio de grandes capitales en los consorcios financieros internacionales. Por otro lado, y este reclamo catalizará en las encíclicas realizadas desde América Latina como respuesta a dicho documento, el autor señala una ausencia del Tercer Mundo como bloque solidario, en tanto se hace más hincapié en la acción de los pueblos ricos sobre los pueblos pobres percibidos aisladamente.

En este sentido, el documento se desarrolla sobre la tensión pueblos ricos, opulentos, modernos, jóvenes, civilizados y desarrollados, frente a pueblos pobres, tradicionales, viejos, y subdesarrollados (se los define también como hambrientos, mostrando un desplazamiento de las categorías que utiliza el evangelio para definir al hombre. Procedimiento característico de todo el documento, la identificación hombre/pueblo). En esta polarización, la iglesia se erige en la encíclica como intermediaria y “abogada” de los pueblos pobres, en defensa de su desarrollo, pero sin asumir una posición política (aunque sin duda esta postura es política). Es decir, defiende una Iglesia que se involucra en el orden temporal: “sin pretender de ninguna manera mezclarse en la política de los Estados [...] Fundada para establecer desde acá abajo el Reino de los cielos y no para conquistar un poder terrenal, afirma claramente que los dos campos son distintos”.

Ahora bien, el concepto de desarrollo que aparece en esta encíclica es el que retomará la Conferencia de Medellín. Se trata de una idea de desarrollo integral, nuevamente tanto del hombre como de los pueblos. Este concepto supone un desarrollo tanto material como espiritual, fundado sobre la autonomía de los pueblos y la planificación estatal. Por eso se condena al colonialismo, pero se rescata de éste su

²⁶ Claudia Gilman sostiene que la violencia es un tópico característico de la estructura de sentimientos de la década del sesenta, y por ello su aparición en los documentos eclesiásticos: “Para la izquierda, a medida que avanzaban los años, la noción de revolución iba a llenar toda la capacidad semántica de la palabra “política”, revolución iba a ser sinónimo de lucha armada y violencia revolucionaria” (GILMAN, 2003: 51).

aporte civilizador: “Pero aun reconociendo los errores de un cierto tipo de colonialismo, y de sus consecuencias, es necesario al mismo tiempo rendir homenaje a las cualidades y a las realizaciones de los colonizadores, que, en tantas regiones abandonadas, han aportado su ciencia y su técnica. Dejando preciosos frutos de su presencia”. En este pasaje se pone en evidencia la postura eurocéntrica que enarbola la teoría desarrollista, aunque intentando suavizar contradicciones, la encíclica no propone un modelo económico nuevo: “Los errores de los que han ido por delante deben advertir a los que están en vías de desarrollo de cuáles son los peligros que hay que evitar”.

La encíclica recupera una doctrina del hombre, libre y actor de su propio desarrollo personal, fundado inicialmente en un desarrollo de tipo moral que redundará en un desarrollo de la humanidad. Así el concepto de desarrollo que sostiene la encíclica es: “El paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas”, y define las condiciones menos humanas como las carencias materiales de los que están privados del mínimo vital, las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo, y las estructuras opresoras producto de los abusos de poder. Por otro lado, las condiciones más humanas son definidas en términos de la posesión de lo necesario, la ampliación de los conocimientos y adquisición de la cultura, el aumento de la dignidad, la cooperación por el bien común, la voluntad de paz y la fe.

Para alcanzar el desarrollo integral, la encíclica postula primero medidas de índole económico y luego de tipo moral. Entre las primeras figura la redistribución equitativa de la propiedad y la justificación de la expropiación en casos de excesiva concentración, el fomento de la industrialización pero condenando al capitalismo liberal por sus excesos como sistema “nefasto”, y la reivindicación del trabajo libre y digno. Estas “reformas” deben ser de carácter “urgente” en los pueblos pobres para evitar la “tentación de la violencia”, y para ello postula la planificación estatal pero limitando sus funciones: “Evitarán así el riesgo de una colectivización integral o una planificación arbitraria que, al negar la libertad, excluiría el ejercicio de los derechos fundamentales de la persona humana”.

Las medidas morales son postuladas en términos de “deberes” particularmente asociados a los países ricos y desarrollados. En relación al deber de solidaridad (aportar capital a las naciones pobres), la encíclica propone programas universales y equitativos de asistencia a los pueblos pobres, basado en un diálogo fraternal, evitando la ingerencia de los países desarrollados en las políticas internas de los países subdesarrollados, y regulando las condiciones de las deudas externas de dichos países.

El deber de justicia social (mejorar las relaciones comerciales desiguales) se analiza en el apartado “La justicia social en las relaciones comerciales”, donde se profundiza la perspectiva económica para dar cuenta de la condición de desigualdad entre países pobres y ricos, fundada en una economía de intercambio desigual. De aquí que se proponga regular la libre concurrencia a través del control de precios, el fomento de ciertas producciones e industrias y la protección de los mercados internos. Denuncia que los países ricos aplican políticas proteccionistas en sus economías pero no rechazan la aplicación de esas políticas en los países pobres. Finalmente, postula el deber de la caridad universal (permitir que el desarrollo sea de todos y no a costas del empobrecimiento de otros pueblos) frente a un mundo “enfermo” por falta de solidaridad fraternal. Estas medidas prolongan la política paternalista de la doctrina social de la Iglesia que naturaliza la desigualdad entre “débiles” y “fuertes” sin plantear

la modificación del estado de cosas, sino simplemente atenuando las contradicciones para evitar la “tentación de la violencia”:

“Cada pueblo debe producir más y mejor a la vez para dar a sus súbditos un nivel de vida verdaderamente humano [...] Lo superfluo de los países ricos debe servir a los países pobres [...] vosotros sois los apóstoles del desarrollo auténtico y verdadero que no consiste en la riqueza egoísta y deseada por sí misma, sino en la economía al servicio del hombre, el pan de cada día distribuido a todos, como fuente de fraternidad y signo de la providencia [...] el desarrollo es el nuevo nombre de la Paz”.

Gustavo Gutiérrez evalúa en los mismos términos críticos al presente documento:

“En efecto, aunque denuncia con energía el “imperialismo internacional del dinero”, y una “injusticia que clama al cielo”, así como una separación creciente entre países ricos y países pobres, se dirige en última instancia, a los grandes de este mundo para que tengan a bien realizar los cambios necesarios. Adoptar resueltamente el lenguaje de la liberación, que esboza la misma encíclica, habría permitido dirigirse de modo más decidido y directo a los oprimidos para que rompan con su situación actual y tomen las riendas de su destino” (GUTIÉRREZ, 1990: 89).

Gutiérrez menciona en la cita superior, las referencias que aparecen en el documento respecto a la idea de liberación y toma de conciencia de los oprimidos en su proceso de liberación: “Dotado de inteligencia y libertad, el hombre es responsable de su crecimiento, lo mismo que de su salvación”. La encíclica *Populorum Progressio* esboza tímidamente este lenguaje, iniciando un momento de transición ya que aun se utiliza el concepto de desarrollo (y una concepción abstracta del hombre) pero comienza a aparecer la idea de liberación que pertenece al paradigma de la dependencia y que será adoptado por la nueva teología latinoamericana.

Los primeros documentos eclesiológicos que surgen desde América Latina como respuesta a los sancionados desde el Vaticano son el *Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo* firmado por el obispo de Recife Dom Helder Cámara, como respuesta al documento *Populorum Progressio* y la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano llevada a cabo en Medellín en 1968, que fue altamente influenciada por dicho manifiesto. El 15 de agosto, próxima ya la reunión de la Conferencia Episcopal en Medellín, el mismo Helder Cámara publica, junto con 16 Obispos del Tercer Mundo²⁷ un Mensaje de gran eco en todo el mundo.

Desde el título hay una clara decisión de demarcar una pertenencia regional que supere la fragmentación establecida en la *Populorum Progressio* a partir del difuso término “países pobres”. Por otro lado, ya no se limita a hablar de pueblo pobre, sino que se problematiza ese concepto desglosado en sus conflictos internos: “movimientos de campesinos y obreros” y “pueblos y razas pobres”. En el contexto de la Guerra Fría,

²⁷ Jean Baptiste Da Mota e Albuquerque (obispo de Victoria, Brasil), Luis Gonzaga Fernández (auxiliar de Victoria, Brasil), Georges Mercier (obispo de Laghouat, Sahara, Argelia), Michel Darmancier (obispo de Wallis et Futuna, Oceanía), Armand Hubert (vicario apostólico, Heliópolis, Egipto), Angel Cuniberti (vicario apostólico de Florencia, Colombia), Severino Mariano de Aguiar (obispo de pesqueira, Brasil), Frank Franic (obispo de Split, Yugoslavia), Francisco Austregesilo de Mesquita (obispo de Afogados de Ingazeira, Brasil), Gregoire Haddad (obispo melquita auxiliar de Beiruth Libano), Manuel Pereira de Costa (obispo de Campina Grande, Brasil), Charles Van Melckebeke (obispo de Ning Hsia, China), Antonio Batista Fragoso (obispo de Crateus, Ceará), Etienne Loosdregt (obispo de Vicentiane, Laos), Jacques Grent (obispo de Tual, Maluku, Indonesia), David Picao (obispo de Santos, Brasil).

el documento señala al comunismo como alternativa de desarrollo frente a las “potencias enriquecidas de occidente” (dentro de las cuales también señala opresiones de clase y raciales), y posiciona al Tercer Mundo como bloque que defiende un desarrollo económico autónomo, al mismo tiempo que plantea el desarrollo desigual entre naciones en término de lucha de clases: “Los pueblos del Tercer Mundo forman el proletariado de la humanidad actual, explotado por los grandes y amenazado en su existencia misma por los que, sólo por ser los más fuertes, se arrojan el derecho de ser los jueces y los policías de los pueblos materialmente menos ricos”.

El manifiesto retoma el tema de la violencia y justifica la revolución como motor de la historia, estableciendo como modelo la revolución francesa, lo cual le permite legitimar y apoyar las revoluciones del Tercer Mundo: “Todos los poderes ya establecidos han nacido en una época más o menos lejana de una revolución, es decir, de una ruptura con un sistema que ya no aseguraba el bien común, y de la instauración de un nuevo orden más apto para procurarlo.” Asumen esta posición, basándose en una reinterpretación del Evangelio como texto subversivo, por oposición a la institución eclesiástica como históricamente aliada al “imperialismo internacional del dinero”, encarnada en la iglesia romana, y siendo desleal a su verdadera función cristiana, manifestada en su plenitud en la iglesia primitiva. El Manifiesto pone en evidencia su perspectiva regional al señalar, a diferencia de la *Populorum Progressio*, el compromiso de los cristianos de permanecer en sus naciones y defender sus territorios frente a la invasión extranjera. Su interlocutor no son ya los países ricos que deben asistir a los países pobres, sino toda la comunidad cristiana nacional y extranjera. Por otro lado, retoma el problema de la propiedad desde una perspectiva colectiva, y señala al socialismo como una doctrina más próxima a la moral cristiana que aquella del capitalismo:

“el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido, en el justo reparto de los bienes y la igualdad fundamental. Lejos de contrariarse con él, sepamos adherirlo con alegría, como a una forma de vida social mejor adaptada a nuestro tiempo y más conforme con el espíritu del Evangelio. Así evitaremos que algunos confundan a Dios y la religión con los opresores del mundo de los pobres y de los trabajadores, que son, en efecto, el feudalismo, el capitalismo y el imperialismo.”

Esta nueva perspectiva también se traslada de los países desarrollados y su idea abstracta y universal del hombre tal como aparece en los documentos del Vaticano, hacia una focalización en los sectores económicamente oprimidos como protagonistas y actores sociales de la nueva humanidad²⁸, que deben unirse en la lucha por su liberación (el documento fomenta la organización de sindicatos):

“saben por experiencia que deben contar con ellos mismos y con sus propias fuerzas, antes que con la ayuda de los ricos [...] sería una ilusión esperar pasivamente una libre conversión de aquellos de quienes nuestro Padre Abraham nos previene [...] Es primero a los pueblos pobres y a los pobres de los pueblos a quienes corresponde realizar su propia promoción [...] En fin, que los trabajadores y los pobres se unan, ya que únicamente la unión hace la fuerza de los pobres”.

²⁸ En este punto se pone en evidencia la influencia de Antonio Gramsci y la revalorización del sujeto y la iniciativa revolucionaria.

El manifiesto radicaliza sus sentencias hacia el final, donde aparece claramente el lenguaje de la liberación en tanto sostiene que el desarrollo del capitalismo se funda sobre la explotación de los países del Tercer Mundo, aunque se disfrace ese desarrollo con el asistencialismo. Por eso se habla de la relación entre países pobres y ricos en términos de lucha de clases, una lucha de clases estimulada por las naciones centrales, y se exhorta a la subversión como salida frente a la situación de dependencia, fundados en el episodio del Éxodo (elemento que retomará la Teología de la liberación): “Nosotros os exhortamos a permanecer firmes e intrépidos como fermento evangélico en el mundo del trabajo, confiados en la palabra de Cristo: “Poneos de pie y levantad la cabeza, pues vuestra liberación está próxima”.

La radicalidad de este manifiesto tendrá gran resonancia en la Conferencia Episcopal de Medellín (II del CELAM), la cual se lleva a cabo en la ciudad colombiana entre el 26 de agosto y el 6 de septiembre de 1968, y es celebrada por los cristianos "progresistas" de América Latina como un "nuevo Pentecostés". Fue una conferencia pensada para dar a conocer el Vaticano II en América Latina pero prolongando la postura regional que pregonaban el Manifiesto de Helder Cámara. Los temas que trata coinciden con algunos de los asuntos desarrollados en la *Gaudium et spes*: paz, justicia, pobreza y la tentación de la violencia. Se trató además el llamado "desarrollo integral", que será lo que diferencie con claridad las líneas de demarcación de la filosofía y la teología de la liberación. En un contexto mundial convulsionado (Mayo Francés en París, Masacre de Tlatelolco en México, reciente asesinato de Camilo Torres en Colombia) la conferencia se hizo eco de tales problemáticas dando mayor incidencia a los asuntos de tipo secular que a aquellos de carácter religioso. Representa una transición entre la teología tradicional y la teología de la liberación, pues todavía se encuentran posiciones encontradas, aunque en Medellín se parte de la realidad y ya no de especulaciones metafísicas.

Para un análisis de los documentos de la Teología de la Liberación resulta interesante el artículo de Gustavo Gutiérrez, *La opción de la Iglesia Latinoamericana por la justicia y la liberación* (1974). En el mismo Gutiérrez afirma: “en los textos, de origen y autoridades diferentes, de la Iglesia latinoamericana, se opera en los últimos años un significativo – aunque no del todo coherente- desplazamiento del tema del desarrollo, al tema de la liberación” (GUTIÉRREZ, 1990: 196). Esta es una de las críticas que se le adjudica al documento de Medellín, ya que aún en 1968 se utilizan de manera entremezclada las ideas de liberación y de desarrollo, sin dejar en claro que la liberación supone una ruptura definitiva con el modelo desarrollista. Es recién después de Medellín cuando la diferencia comienza a hacerse tajante y permite esbozar un modelo nuevo:

“El lenguaje de la liberación surgió en América Latina como vehículo de articulación de las consecuencias de lucha política que derivan de la toma de conciencia de nuestra situación de pueblo estructuralmente dependientes [...] Contiene, por tanto, como implicaciones esenciales, el rechazo del desarrollismo aun en sus variantes de subterfugio: salidas terceristas, etc. Pero contiene, sobre todo, como punto de nucleación estratégico-táctico de la lucha liberadora, la opción revolucionaria tendente a un proyecto histórico opuesto al del statu quo [...] las implicaciones del lenguaje de la liberación incluyen la perspectiva de un enfrentamiento cada vez más abierto al imperialismo, aunque queden por concretizar los ulteriores

elementos circunstanciales del nivel estratégico-táctico (metodología de lucha, prioridades, etc.)” (ASSMANN, 1990: 103).

La conferencia de Medellín representa una condena clara al capitalismo imperialista desde la perspectiva de los pueblos periféricos. Su interlocutor es el colectivo “pueblos de América Latina”, y su emisor, la iglesia latinoamericana, se identifica con ese interlocutor al defender una función terrenal: “Como hombres latinoamericanos, compartimos la historia de nuestro pueblo. El pasado nos configura definitivamente como seres latinoamericanos; el presente nos pone en una coyuntura decisiva y el futuro nos exige una tarea creadora en el proceso de desarrollo”. Esta identidad se funda en la recuperación y reivindicación de una historia latinoamericana (elemento que retomará la Teología de la Liberación) y establece como compromiso la creación de una nueva era enraizada en la unidad continental e incluso con los países del Tercer Mundo. Las ideas de “creación” y “autotransformación” relacionadas con la idea de “liberación”, no ya a partir de la copia o del asistencialismo de los pueblos hegemónicos, permean todo el documento, frente al clima de inminencia de la revolución y exaltación de lo nuevo que supone la estructura de sentimientos de la época marcada por el triunfo de la Revolución cubana: “Llamamos a todos los hombres de buena voluntad para que colaboren en la verdad, la justicia, el amor y la libertad, en esta tarea transformadora de nuestros pueblos, al alba de una era nueva [...] Por su propia vocación, América Latina intentará su liberación a costa de cualquier sacrificio”.

En este contexto el documento recupera la noción de desarrollo integral que propone la *Populorum Progressio*, pero lo complementa con la noción de liberación, dando lugar a una idea de desarrollo como liberación²⁹, en tanto madurez autónoma fundada en una praxis original antes que en una reflexión teórica. Esta idea de transición también es característica del discurso de los años sesenta constituyéndose en un mito avalado por la figura y los discursos de Ernesto “Che” Guevara: “El mito de la transición puede considerarse una ficción a través de la cual se tramitó simbólicamente la brecha entre la realidad y las expectativas puestas en ella” (GILMAN, 2003: 151).

El documento tiene una estructura que se repite para cada tema abordado. Parte del análisis de una situación concreta, luego analiza la pastoral actual en relación con esa situación, señala los elementos deficientes de la misma y, finalmente, propone una pastoral nueva en función de la nueva coyuntura. Es decir, en Medellín hay una propuesta de praxis eclesial más exhaustiva y concreta, en comparación con lo que proponen los documentos sancionados desde el Vaticano. De ahí la importancia que asumen para la teología latinoamericana, las ciencias sociales como marco teórico-explicativo de la realidad social para fundar una nueva teología y una nueva pastoral. Medellín aborda tres grandes temas: parte como tema principal y prioritario de la “promoción del hombre y de los pueblos”, luego reflexiona sobre cuestiones inter-eclesiales (la adaptación de la catequesis y la liturgia frente a la nueva fe de los pueblos), y finalmente, sobre problemas relativos a los integrantes de la Iglesia y su acción pastoral.

De la promoción del hombre destacan principalmente el concepto del Hombre Nuevo, en tanto la reforma de las estructuras económicas debe ir acompañada principalmente por una reforma moral basada en el “amor al prójimo” (premisa sobre la

²⁹ Esta idea de desarrollo integral puede rastrearse en el discurso de Fidel Castro “Palabras a los intelectuales” (1961): “La Revolución se preocupa por el desarrollo de las condiciones y de las fuerzas que permitan al pueblo la satisfacción de todas sus necesidades materiales, nosotros queremos desarrollar también las condiciones que permitan al pueblo la satisfacción de todas sus necesidades culturales”

que se funda la teología camilista). Por eso, retomando el Manifiesto, en Medellín se propone una misión pedagógica y de concientización de la iglesia hacia las clases populares para que se comprometan con la construcción de una nueva sociedad:

“es indispensable la formación de la conciencia social y la percepción realista de los problemas de la comunidad y las estructuras sociales. Debemos despertar la conciencia social y hábitos comunitarios en todos los medios y grupos profesionales [...] Esta tarea de concientización y educación social deberá integrarse en los planes de Pastoral de conjunto en sus diversos niveles.”

De aquí también que se estimule la organización profesional en el campo de la producción, para presionar en la incorporación de las clases obreras al proceso productivo como propietarias de los medios de producción y no como fuerza de trabajo, y para una consecuente participación activa en el ámbito económico y político. El documento se refiere específicamente al problema del campesino y del indígena, como temas claves de la región, cuya integración social y cultural reside en la concreción de una urgente reforma agraria acompañada por un sólido marco jurídico y técnico que legitime la ocupación de tierras y fomente su productividad, así como también propone la organización de cooperativas de trabajo y la creación de centros urbanos en los medios rurales para integrarlos a las ventajas del desarrollo nacional. En este último punto, postula la industrialización como base para el desarrollo económico de los países latinoamericanos, en tanto y en cuanto su integración al mercado mundial se produzca bajo el respeto de las autonomías nacionales.

El documento postula al subdesarrollo latinoamericano como causante de violencia social y propone un análisis de las tres implicancias que engloba esa situación aunque, poco acertadamente, naturaliza las condiciones estructurales que condicionan el desarrollo latinoamericano al sostener que: “a veces, la miseria de nuestros países puede tener *causas naturales* difíciles de superar” (el subrayado nos pertenece). Las consecuencias del subdesarrollo latinoamericano que propone el documento son aquellas que se desprenden de la tensión entre clases sociales y colonialismo interno (marginalidad, desigualdades sociales excesivas, frustraciones crecientes y proletarización de las clases medias, formas de opresión de grupos dominantes y represión a los reclamos populares, concientización creciente de los sectores oprimidos), aquellas que se desprenden de las tensiones internacionales y el neocolonialismo externo (dependencia política y económica de los centros de poder económicos, depreciación de los términos de intercambio, fuga de capitales económicos y humanos, evasión de impuestos y fuga de dividendos de las empresas extranjeras, endeudamiento progresivo, monopolios internacionales e imperialismo internacional del dinero), y finalmente aquellas que se desprenden de las tensiones entre los países latinoamericanos (nacionalismo exacerbado y desarrollo armamentístico innecesario).

Medellín³⁰ retoma el planteo de la *Populorum Progressio* sobre el tema de la violencia pero no sólo la justifica: “No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una

³⁰ Es sintomático que justamente en Colombia se produzcan reflexiones en torno al orden social y la violencia, ya que se trata de un país con una problemática nacional que se remonta específicamente desde 1948, año del bogotazo, como inicio de uno de los procesos históricos más violentos y extensos de Latinoamérica. En tanto, aun cambiando de matices, se prolonga en la actualidad.

mayor conciencia de los derechos humanos”, sino que denuncia principalmente la violencia institucional como una violencia mayor³¹:

“América Latina se encuentra en muchas partes en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada. Cuando por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política “poblaciones enteras faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad”.

Frente a este panorama incitan un rol activo de los oprimidos a partir de una pedagogía concientizadora y organizativa, en tanto se propone una idea dinámica de la paz y el orden social:

“La tranquilidad del orden, según la definición agustiniana de la paz, no es pues, pasividad ni conformismo. No es, tampoco, algo que se adquiera una vez por todas; es el resultado de un continuo esfuerzo de adaptación a las nuevas circunstancias [...] una paz estática y aparente puede obtenerse con el empleo de la fuerza; una paz auténtica implica lucha, capacidad inventiva, conquista permanente. La paz no se encuentra, se construye”.

El documento propone una pastoral de la familia como principal promotora del desarrollo moral del individuo, como una “iglesia doméstica”. Posteriormente se centra en la educación como problema clave del desarrollo en contra de un sistema educativo estático, uniforme, abstracto y formalista que conduce al sostenimiento del statu quo (lo que Paulo Freire denomina modelo bancario de educación). Por el contrario, se fomenta la adquisición de una actitud crítica, el diálogo interdisciplinario y el fomento de las necesidades regionales antes que la copia de un modelo extranjero, a partir de un modelo de educación liberadora basado en la alfabetización³²:

“que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo [...] debe ser creadora, pues ha de anticipar el nuevo tipo de sociedad que buscamos en la personalización de las nuevas generaciones, profundizando la conciencia de su dignidad humana, favoreciendo su libre autodeterminación y promoviendo su sentido comunitario. Debe ser abierta al diálogo”

A manera de conclusión

Tanto en el Manifiesto firmado por Dom Helder Cámara así como en la Conferencia de Medellín se comenzó a pensar en la violencia revolucionaria como posibilidad concreta y a utilizar el lenguaje de la liberación, al retomar las ideas de dependencia, de dominación, del imperialismo internacional del dinero, de socialismo, y radicalizar el debate en torno a la propiedad privada y a la transformación del hombre nuevo, lo cual convirtió los problemas económicos y sociales en preocupaciones teológicas. Sin embargo, si se los concibe como documentos de transición es porque todavía se observan resabios de las políticas desarrollistas (la reivindicación de la industrialización como clave del desarrollo), aunque el eje cambie de posición, en la medida en que el interlocutor no son ya los países ricos, sino los países-sectores oprimidos; y se piense la problemática en término de lucha de clases. En este sentido, se produce un desplazamiento clave hacia el lenguaje de la liberación, en tanto se rechaza la actitud pasiva que sostienen los documentos emitidos desde el Vaticano, hacia la adopción de

³¹ Ver: Dom Helder Camara, *La espiral de la violencia*.

³² Ver Freire, Paulo. *Pedagogía del Oprimido* (1970) y *Educación como práctica de libertad* (1967)

una actitud activa anclada en el potencial transformador y emancipatorio de las clases populares y su cultura. De ahí que se superen las abstracciones y pretendidas leyes universales de los primeros documentos y se postulen problemáticas concretas, ancladas en hombres concretos, que se desprenden de una situación de dependencia y encuentran su justificación en el texto bíblico.

Este periodo desarrollista culmina definitivamente con el congreso “Fe y desarrollo” llevado a cabo en México en septiembre de 1969³³: “Los más avanzados teólogos latinoamericanos, insatisfechos con la “Teología del desarrollo”, prevaleciente en las iglesias latinoamericanas, empezaron a sacar el tema de la liberación ya a fines de los sesenta. Hugo Assman, teólogo brasileño educado en Frankfurt, fue uno de los promotores al elaborar los primeros elementos de una crítica cristiana y liberacionista del desarrollismo en 1970” (LOWY, 1999: 63).

La adopción del lenguaje liberacionista por parte de la teología latinoamericana se funda según Gustavo Gutiérrez en que:

“El mensaje bíblico, que presenta la obra de Cristo como una liberación, nos proporciona el marco de esta interpretación. La teología parecería haber eludido durante mucho tiempo una reflexión sobre el carácter conflictual de la historia humana, sobre el enfrentamiento entre hombres, clases sociales y países. Pablo nos recuerda constantemente, sin embargo, la entraña pascual de la existencia cristiana y de toda vida humana: el paso del hombre viejo al hombre nuevo, del pecado a la gracia, de la esclavitud a la libertad. “Cristo nos ha liberado para que gocemos de libertad” (Gál 5,1), nos dice Pablo” (GUTIÉRREZ, 1990:90).

De esta manera, la Teoría de la Dependencia resulta paradigmática para comprender la revisión que lleva a cabo la teología latinoamericana a partir de fines de los años sesenta. Theotonio Dos Santos sostiene que la Teoría de la Dependencia penetra en diversas concepciones del pensamiento latinoamericano de la época, pero en especial en la Teología de la liberación, a través de la cual extiende su radio de influencia hacia los EE.UU., África y Asia. Para el teólogo Ignacio Ellacuría la Teoría de la Dependencia impactó en la Teología de la liberación dando lugar a la afirmación del Tercer Mundo como realidad socioeconómica y teológica, donde se objetivan tanto la dominación como el pecado; por otro lado, impactó en la toma de conciencia respecto a que la proyección de las estructuras de producción y de consumo de las naciones dominantes sobre el Tercer Mundo implica una desintegración de los valores humanos y bloquea el acceso del hombre a Dios, y finalmente, contribuyó a señalar a la liberación como tarea histórica de las naciones dependientes y oprimidas económica y religiosamente.

³³ “Este Congreso, que tuvo amplias repercusiones en la Iglesia mexicana, fue convocado por la Sociedad Teológica Mexicana. El congreso estuvo cuidadosamente preparado mediante estudios de la realidad nacional, documentos teológicos y una metodología que implicaba una revolución copernicana: en lugar de basarse en principios abstractos y de ahí deducir el quehacer cristiano, el método proponía “una lectura” de los acontecimientos según el prisma del evangelio. Este Congreso estuvo además abierto a los no profesionales del gremio teológico. Sobre estas bases el Congreso fue más allá de lo previsto por los organizadores y lo querido por los obispos. Más de setecientas personas trabajaron en pequeños grupos, reuniones amplias por tema y asamblea general, durante los días del 24 al 28 de noviembre de 1969. La realidad mexicana fue analizada bajo los siguientes temas: educación, Iglesia, agro, política, demografía y familia, economía, reforma urbana, medios de comunicación social, sociedad. Esta dinámica de intensa participación, de discusión e incluso de confrontación dio un vuelco al Congreso, al final del cual no se habla más de desarrollo sino de liberación” (DE LA ROSA, 1979: pp. 88-104)

Si bien Ellacuría señala que ni la Teoría de la Dependencia, ni la TL han desarrollado modelos de acción política³⁴ (razón por la cual algunas vertientes se vincularán con el marxismo), han permitido unificar la idea de salvación histórica con la historia de la salvación:

“la presencia de la teoría de la dependencia obliga a la teología a plantearse dos tareas fundamentales: una, la de repensar críticamente cuántas de las formulaciones teológicas y de las prácticas cristianas son dependientes, sin saberlo, de estructuras económicas [...] otra, la de replantear positivamente cómo deben concebirse la fe y la praxis cristianas en un momento histórico y en una situación estructural como la descrita por la teoría de la dependencia” (ELLACURÍA, 1990: 99).

Michael Lowy rastrea la adopción de la Teoría de la Dependencia hacia finales de los años sesenta en las obras de los teólogos de la liberación y en ciertas conferencias episcopales principalmente en Brasil -por ejemplo en el documento *The cry of the Churches* (1973) y *La declaración de los obispos del nordeste de Brasil* (1973)-, lo cual le permite afirmar que la TL, en la medida en que desdeña el desarrollismo y adopta la teoría de la dependencia, no ve en el desarrollo tecnológico la clave para la modernización tal como lo sostiene la doctrina social de la iglesia. Por el contrario, las Comunidades de Base, como la forma que asume esta nueva iglesia, desarrollan emprendimientos vinculados con técnicas cooperativas de trabajo que implican poco capital y mucha mano de obra:

“el cristianismo liberacionista no tiene una doctrina explícita sobre la tecnología. El uso de tecnologías modernas es rechazado o criticado según el contexto social o político. Las técnicas modernas no se valoran por sus resultados económico – en términos de ganancia, rentabilidad, productividad, exportación o ingreso de divisas- sino en términos de sus consecuencias sociales para los pobres [...] Hay en esto un cierto pragmatismo, combinado con una postura moral de inspiración religiosa” (LOWY, 1999:84).

En este punto Lowy observa una distancia en relación a los Partidos Comunistas que todavía “creen en las virtudes progresistas de la burguesía industrial y del papel “antifeudal” histórico del desarrollo industrial”.

Hacia mediados de los años setenta, se observa una posición menos combativa en los documentos eclesiásticos y las obras teológicas. Para Gilman, el repliegue y clausura del radicalismo de los años sesenta debe pensarse como una crisis de hegemonía. Antes que verla como un síntoma de debilitamiento del movimiento revolucionario³⁵ prefiere pensar dicho agotamiento como consecuencia de un cambio en las relaciones de fuerzas y un repliegue y reconquista de la hegemonía por parte del antiguo bloque histórico: “la

³⁴ Según Lowy, los teólogos de la liberación “prefieren tratar sobre ética general y valores sociales mejor que sobre cuestiones de estrategia o de táctica, que se dejan a los movimientos políticos” (LOWY, 1999: 101-102). Aunque habría que destacar que en Brasil estimularon la formación de vastos movimientos populares.

³⁵ “El eurocomunismo en los países latinos, las protestas alternativas antihegemonistas, las principales mentes teóricas de Europa y algunas latinoamericanas comenzaron a aceptar y a definir el fin de la revolución obrera y popular y su tradicional tablado de transición al poder contra la historia del capitalismo occidental. La figura emblemática de Régis Debray [...] sentenció [...] “la revolución había terminado”, en su versión y actores clásicos, en el capitalismo desarrollado y subdesarrollado. Fin tanto teórico como político y cultural.” (CASULLO, 2007: 282).

recomposición del viejo modo de dominación hegemónica, que dio por tierra con las expectativas revolucionarias que habían caracterizado su inicio. Esta hipótesis permitiría avanzar otra: la de clausura como el momento en el que la crisis se dio por terminada” (GILMAN, 2003: 56).

En este estado de cosas, la emergencia de dictaduras impactó en el silenciamiento y la moderación en el plano discursivo. Incluso en el discurso eclesiástico, la palabra liberación perdió su marcado matiz político: “La encíclica *Evangelii nuntiandi*, promulgada por Pablo VI, el Papa de Medellín, redefinió en términos mucho menos políticos las incómodas connotaciones de la palabra “liberación”, que había sido emblemática de aquella conferencia colombiana” (GILMAN, 2003: 54). Las encíclicas y algunas publicaciones comenzaron a sustituir las expresiones "praxis de liberación" y "praxis histórica de liberación" por la de “opción por los pobres”, que resulta más ambigua y menos contundente. Por lo tanto, si bien los conceptos de praxis y liberación no desaparecen, pierden la centralidad dentro del discurso eclesiástico.

Bibliografía

- ASSMAN, Hugo “Lenguaje de la liberación y lenguaje socio-analítico de la dependencia”, en TAMAYO ACOSTA, J. J. (editor) *Teología de la liberación*, Editorial de Cultura Hispánica, Madrid, 1990.
- BAGÚ, Sergio *La economía de la sociedad colonial*, Buenos Aires, 1949.
- BAMBIRRA, Vania *Teoría de la dependencia: una anticrítica*, México, Era, 1978.
- BEIGEL, Fernanda “Vida, muerte y resurrección de las teorías de la dependencia”, en *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, CLACSO, 2006.
- BOFF, Leonardo *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Salterrae, Santander, 1981.
- CARDOSO, Fernando Henrique y FALETTO, Enzo *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
- CASULLO, Nicolás *Las cuestiones*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.
- CUEVA, Agustín “Problemas y perspectivas de la Teoría de la Dependencia” (1974), en *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana. Fundamentos conceptuales Agustín Cueva* (Antología y presentación Alejandro Moreano), Siglo del hombre-CLACSO, Bogotá, 2008.
- CUEVA, Agustín *Vigencia de la anticrítica o necesidad de la autocrítica*, Línea Crítica, México, 1979.
- DE LA ROSA, M. “La Iglesia católica en México. Del Vaticano II al CELAM III (1965-1979)”, en *Cuadernos Políticos*, N° 19, Editorial Era, México, D.F., enero-marzo de 1979, pp.88-104.
- DEVÉS VALDÉS, Eduardo *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II: Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1999)*, Biblos, Buenos Aires, 2003.
- DEVÉS VALDÉS, Eduardo *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, Biblos, Buenos Aires, 2003.
- DOS SANTOS, T. “Los Fundamentos teóricos del gobierno de Fernando Henrique Cardoso: nueva etapa de la polémica sobre la teoría de la dependencia” en *La teoría de la dependencia. Balance y Perspectivas*, Plaza y Janés, Buenos Aires, 2002.
- DOS SANTOS, Teotonio *Teoría de la dependencia: Balance y perspectivas*, Plaza y Janés, México, 2002.
- ELLACURÍA, Ignacio “Función de las teorías económicas en la discusión teológico-teórica: teoría de la dependencia”, en TAMAYO ACOSTA, J. J. (ed.) *Teología de la liberación*, Editorial de Cultura Hispánica, Madrid, 1990.
- FUNES, Patricia, *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*, Prometeo, Buenos Aires, 2006.
- FURTADO, C. *Desarrollo y subdesarrollo*, Eudeba, Buenos Aires, 1973.
- GILAMAN, Claudia *Entre la pluma y el fusil*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
- GUITARD, O. *Bandoung et le réveil des peuples colonisés*, Paris, 1961.
- GUTIÉRREZ, G. *La teología de la liberación. Perspectivas*, 1990.
- GUTIÉRREZ, Gustavo “La teoría de la dependencia”, en TAMAYO ACOSTA, J. J. (ed.) *Teología de la liberación*, Editorial de Cultura Hispánica, Madrid, 1990.
- GUTIÉRREZ, Gustavo *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1990.
- HERNÁNDEZ, C. R. “Crítica de una anticrítica. Teoría económica de la dependencia”, en *Estudios sociales centroamericanos*, Año X, N° 28, Costa Rica, enero-abril de 1981, pp. 157-169.

HINKELAMMERT, Franz *Imperialismo y dependencia externa*, CESO, Santiago de Chile, 1968.

JAMESON, Frederick *Periodizar los sesenta*, Alción, Córdoba, 1997.

LOWY, Michael *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1999.

MARINI, Ruy Mauro *Dialéctica de la dependencia*, Ediciones Era, México, 1991. Disponible en URL: www.marini-escritos.unam.mx (Consultado en Mayo de 2011)

SPADACCINO, Arnaldo “De la Mater et Magistra a la Populorum e Progressio”, en *Cristianismo y Revolución*, N° 5, Buenos Aires, noviembre de 1967, pp. 11-14.

WILLIAMS, Raymond *Literatura y Marxismo*, Biblos, Barcelona, 1997.

Documentos Eclesiásticos extraídos de:

Populorum Progressio. Disponible en URL:

http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_2603196_7_populorum_sp.html (Consultado en Noviembre de 2010)

Manifiesto de los Obispos Del Tercer Mundo. Disponible en URL:

<http://www.scribd.com/doc/9718516/Punto-Final-44-Manifiesto-de-los-sacerdotes-del-Tercer-Mundo-1967> (Consultado en Noviembre de 2010)

Documentos del CELAM, Medellín 1968. Disponible en URL:

<http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/> (Consultado en Noviembre de 2010)