

EUROCENTRISMO RADICAL

Crisis y muerte de la teología de la liberación latinoamericana y caribeña y recetas para su mejoramiento ¹

Elina Vuola

La mayoría de los lectores de este ensayo habrán oído varias veces que la teología de la liberación (TL) latinoamericana y caribeña o está en crisis o está muerta. Los obituarios muy a menudo van mano a mano con declaraciones de otras muertes trágicas, como las de la historia, Dios, del sujeto. Sin embargo, muy raramente vemos que aquellas palabras conmemorativas combinen un sentido de respeto por el difunto y aquél de la pérdida y el dolor. Casi nunca vemos los resultados de una autopsia, practicada por profesionales capaces de detectar las causas de la muerte, lo que nos deja sospechas acerca de la existencia del cadáver mismo, o si existe, de que las circunstancias de la muerte estén encubiertas o ignoradas. Esto nos lleva a las preguntas lógicas: ¿Por qué existe esta situación? ¿Quiénes son aquellos que están interesados en estos obituarios, aunque puedan ser prematuros? Aun cuando se encuentre el cadáver, y la TL se identifique como muerta, ¿de qué murió? ¿Fue suicidio, por causa natural, u homicidio? ¿La eutanasia fue involucrada? Queda claro, aun con un vistazo muy superficial, que los más interesados en declarar muerta a la TL son

¹ Este artículo es una versión abreviada del original en inglés "Radical Eurocentrism. The Crisis and Death of Latin American Liberation Theology and Recipes for Its Improvement", en Rosemary Radford Ruether y Marion Grau (eds.), *Interpreting the Postmodern. Responses to "Radical Orthodoxy"*. New York & London, T & T Clark, 2006, págs. 57-75. Traducción del inglés al español por Sarri Vuorisalo-Tiitinen.

² Según Stephen Long, "todavía no testifica mos la demolición de

aquellos que o nunca la vieron viva, o que arduamente esperaron que muriera desde el principio.

Hay también aquellos que dicen que la TL no murió pero que sí, está mortalmente enferma, en crisis, que es débil, impotente, incapaz de levantarse de su lecho de enferma a su gloria anterior —lo que implica que tarde o temprano, va a morir—². Otra vez, me interesa plantear las preguntas lógicas: ¿En qué consiste esta enfermedad mortal? ¿Cómo fue infectada la TL por ella? ¿El diagnóstico ha sido hecho con herramientas adecuadas y habilidades profesionales? ¿Qué tipo de medicación necesitaría? ¿Queremos que se recupere?

1. Una mejor teología de la liberación desde el Norte

Aunque la TL no haya sido directamente declarada muerta o en crisis severa, de igual modo están aquellos que de una manera u otra ofrecen recetas para una versión perfeccionada o mejorada de ella. Esto, en sí,

la teología de la liberación, pero es inevitable" (Long, 2000: 115). Lo argumenta con que "una de las columnas de (la TL), un análisis socio-científico sobre la pobreza, basado en la teoría de la dependencia, ha sido derribada".

³ La disponibilidad de traducciones en inglés de producción académica

puede formar parte de un diálogo intelectual honesto y abierto. Muy bien podría incluir a aquellos que toman la TL en serio, pero son críticos de algunos de sus aspectos. No obstante, en especial para alguien que no es originario de América Latina y el Caribe, quien no comparte el contexto inmediato de la TL —en los años setenta u hoy— para legitimar su crítica o hacerla verosímil, existen dos prerrequisitos o condiciones serios. Primero, una condición epistemológica: el estar completamente consciente de la historia, el contexto intelectual y político, y del desarrollo contemporáneo de la TL. Segundo, y esta condición tiene además un carácter ético: probar sus teorías y análisis con aquellos que uno llama “teólogos de la liberación”, quiere decir que uno también reconoce a aquellos que está “consumiendo”. Esto, de nuevo, forma parte del paquete de prácticas académicas tradicionales, sin embargo por razones tan triviales como la falta de habilidades lingüísticas o la distancia geográfica, la práctica muy a menudo no se aplica a los teólogos de la liberación latinoamericanos y caribeños. En otras palabras, se los trata como muertos, sin capacidad de ser preguntados, revisados, desafiados, comunicados con, escuchados y conocidos, inclusive por qué piensan cómo piensan.

Cada vez menos, textos de teólogos de la liberación en español o portugués parecen ser traducidos al inglés. Si bien traducciones de compañías como Orbis Books, que anteriormente se encargó de hacer a los teólogos de la liberación conocidos en los EE. UU. y en otros países, no siempre carecían de problemas, la situación actual simplemente ignora una amplia producción intelectual. Esto se torna más serio si las nuevas generaciones de investigadores en el Primer Mundo, por la falta de traducciones, llegan a la conclusión de que “si no existe en inglés, no existe”, y basan sus análisis en la exigua y limitada cantidad de traducciones³. Si uno lee sólo los clásicos tempranos de la TL latinoamericana y caribeña, sea en inglés, español o portugués, no puede tener un entendimiento adecuado del desarrollo y la situación actual de la TL. Todo esto lleva a preguntarse si parte de la crisis y el estancamiento declarados de la TL no se basa en una falta de acceso a las fuentes, sobre todo en los EE. UU. Esta falta de acceso está relacionada con el consentimiento común de que uno no tiene que leer a intelectuales de otras culturas en su lengua original.

Esto significa que no se considera a los teólogos de la liberación como participantes en un diálogo, sino más bien como objetos de los monólogos desde el Primer Mundo. Sólo este último, desgraciadamente

mica escrita en español y portugués también sirve al diálogo Sur-Sur, por hacer la producción intelectual latinoamericana y caribeña más fácilmente conocida en Asia y África.

⁴ No sé si se ha traducido a los representantes principales de la Ortodoxia Radical al español, pero en inglés pueden consultarse

bastante común entre los teólogos del Primer Mundo, es el que llamo eurocentrismo.

En este ensayo, me concentraré principalmente en un libro, el de Daniel M. Bell Jr., cuyo *Liberation Theology after the End of History: The Refusal to Cease Suffering* (2001) fue publicado en la serie “Radical Orthodoxy” (Ortodoxia Radical) de Routledge, por lo cual lo propongo como representante de tal movimiento de ortodoxia radical. El libro es saludado por la editorial como “el estudio más profundo, hasta hoy, del surgimiento, el fracaso y las perspectivas futuras de la teología de la liberación latinoamericana”. Estoy muy en desacuerdo con esta afirmación, aunque nada más tuviese como objeto la venta del libro.

El llamado movimiento teológico Ortodoxia Radical constituye una tendencia en el mundo académico angloparlante (Inglaterra y los EE. UU.) que, en breve, quiere devolver a la teología cristiana el estatus perdido como reina de las ciencias. Es un intento de darle sentido a la teología y práctica cristianas en el mundo secularizado, pero —a mi juicio— a modo casi contrario a las teologías de la liberación. Quizás por eso, un aspecto del movimiento es una crítica directa contra la TL latinoamericana y caribeña, aunque —como planteo en este artículo— en una forma superficial y poco creíble⁴.

Desde luego, no estoy diciendo que no se pueda o deba criticar la TL, lo que estoy argumentando es que hay maneras más serias y fructíferas de hacerlo que el tipo de crítica presentada en el libro de Bell. Tampoco pretendo ofrecer una detallada crítica teológica sobre su libro o cualquier otro texto ortodoxo-radical sobre la TL, a pesar de que sería muy necesario. Más bien, estoy interesada en examinar algunas de las premisas o presuposiciones de aquellos textos, incluso sus lagunas y errores, a veces impresionantes. Al representar la TL latinoamericana y caribeña por medio de una cantidad estrecha y un uso muy selectivo de los textos, omitiendo los desarrollos más recientes, los intérpretes ortodoxo-radicales de la TL corren el riesgo de equivocarse con respecto al alcance y la importancia de la TL como un todo.

Yo misma he criticado la TL por su comprensión de la praxis y su falta de un diálogo sustancial con algunos movimientos y teorías sociales nuevos, especialmente con iniciativas feministas en torno a la intersección de pobreza y la falta de alternativas reproductivas de las mujeres (pobres), y la actitud a veces acrítica de los teólogos de liberación tocante al papel político y social de la Iglesia Católica en América Latina y el Caribe

las obras de John Milbank, en especial Milbank, 1994. El libro donde apareció este ensayo, es una respuesta crítica desde diferentes ángulos a la Ortodoxia Radical (véase nota 1).

⁵ Vuola 2000, 2002a, 2002b, 2003, 2005 y 2006.

⁶ Ver por ejemplo, la corta descripción de Franz Hinkelammert

en asuntos de ética sexual y reproductiva⁵. Existen maneras de comprometerse con la TL con crítica y, al mismo tiempo, respetándola por lo que es. El ser consciente de las posibilidades y limitaciones de una posición “de fuera” tiene, con todo, una importancia epistemológica clave para quienes no somos de origen latinoamericano y caribeño. Por ejemplo, mi sensibilidad a la relevancia de la lengua se origina en el hecho de que mi lengua materna, el finés, tiene apenas cinco millones de hablantes. Nunca pensé que pudiera participar en un diálogo inteligible con representantes de otras culturas y países sin conocer el idioma en que ellos piensan y escriben.

2. La Iglesia y la teología de la liberación

En el libro de Bell hay algunos temas que parecen centrales en la mayoría de los textos ortodoxo-radicales, en particular aquellos de eclesiología. Se trata de cómo la Iglesia debería aparecer y cuál debería ser su papel en el mundo contemporáneo secularizado. En muchos textos ortodoxo-radicales parece haber una rara mezcla de la sobrevaloración del poder y la profundidad de la secularización —según ellos, en necesidad de una nueva respuesta ortodoxa de parte de los teólogos cristianos— y del menosprecio o evitación del nuevo y creciente papel público de la religión, tanto en culturas cristianas como no cristianas. Este nuevo papel público consta con frecuencia de un nuevo tipo de interpretación fundamentalista de la tradición, fácilmente utilizada para alimentar un presumido “choque entre las civilizaciones”. La TL, con todas sus deficiencias y defectos, ha sido una forma de pensar en el papel público (y hasta político) de la religión sin esta dobladura fundamentalista.

En el caso de América Latina y el Caribe, las dictaduras militares represivas de los años sesenta y setenta, por un lado, y los quinientos años de colonización (incluso el papel de la Iglesia Católica tanto en la conquista misma como en los siglos siguientes de colonialismo), por el otro, desaparecen en un análisis que se niega a tomar en serio la gran cantidad de violencia inherente a las iglesias cristianas y sus teologías dominantes a través de los siglos. Se pierde el enlace entre la Iglesia cristiana en su verdadero contexto histórico, social y político de poder —hasta hoy— y sus eslabones profundamente tejidos con capitalismo, eurocentrismo, racismo y sexismo, en el intento de “rescatar” la(s) iglesia(s) del mundo “secularizado”. Las teologías de la liberación y feministas

de la evolución de la TL desde los años sesenta hasta hoy, en la

han insistido en reconocer y analizar de modo crítico este enlace desde su principio. América Latina y el Caribe, con sus más de quinientos años de “evangelización”, es un ejemplo perfecto de una interpretación colonial(ista), imperial(ista) del cristianismo, donde es casi imposible separar los intereses de la Iglesia y el Estado. Esto hace que el proyecto de restauración de tipo ortodoxo-radical de un cristianismo “puro”, vuelva a ser especialmente problemático. Cualquier teología contemporánea, pero sobre todo aquellas que quisieran restaurar un papel más importante del cristianismo en la sociedad, debería empezar con una reflexión crítica de cómo el cristianismo, la teología y las iglesias cristianas, en sus posiciones de autoridad, han desempeñado un papel determinante en oponerse a los derechos civiles y humanos, en especial los de las mujeres y los pueblos no europeos.

No me propongo una revisión del libro de Bell; voy a examinar algunas de las suposiciones más generales que son características de su trabajo sobre la TL, aun cuando de ninguna manera son excepcionales sino más bien una norma entre el movimiento ortodoxo-radical. La concentración en los asuntos referentes a la muerte y crisis de la TL parecen ser el discurso dominante, aunque a veces de forma implícita.

3. Crisis declarada de la teología de la liberación

Está claro que la TL latinoamericana y caribeña no es la misma que era hace décadas. Sería curioso si lo fuera, teniendo en cuenta los enormes cambios políticos y eclesiales en el continente y el mundo. Los teólogos de la liberación están entre los primeros en admitir esto⁶. Sería absurdo ver los cambios intelectuales o sociopolíticos como señales de decadencia, debilidad y falta de relevancia y significado. ¿Por qué entonces llamar “crisis” estos cambios inevitables?

Una línea muy común de razonamiento sobre la TL latinoamericana y caribeña es, primero, que la crisis y la desaparición del “socialismo histórico” y la Unión Soviética es una de las razones más importantes del debilitamiento y la crisis de la TL. Segundo, los proponentes de esta tesis ven una fuerte conexión causal entre la TL en América Latina y el Caribe y el socialismo histórico en Europa del Este y Europa Central, principalmente en términos ideológicos o teóricos

cual distingue tanto la continuidad como las rupturas. Entrevista con Germán Gutiérrez en Duque & Gutiérrez (eds.), 2001: 33s. Ver igualmente el análisis de Pablo Richard en Richard, 2002.

⁷ Es prácticamente imposible tener estadísticas confiables de la era soviética.

⁸ Hinkelammert, en una entrevista con Benjamín Forcano & Manuel

(“el marxismo está muerto, de ahí, la TL está muerta o en crisis”). Se puede mantener estas dos premisas simultáneamente, no obstante muchas veces la última —la ideológica— es la más fuerte.

¿Cuál es, exactamente, la relación entre el colapso del socialismo en los países europeos y las formas contemporáneas de la TL latinoamericana y caribeña? De existir una relación causal uno presumiría que pudiese ser mostrada, aun así, hasta ahora no he visto un estudio que lo haya hecho. La mayoría de los teólogos de la liberación han tenido una relación reservada con el socialismo existente, tal vez con la excepción de su “propia” Cuba. Esto no excluye al hecho de que muchos —pero no todos— teólogos de la liberación e intelectuales cercanos a ellos hayan tenido un diálogo serio con Marx como filósofo y, en algunos casos, una afinidad con partidos y grupos de izquierda en diferentes países. Esto es cierto también para muchos intelectuales de Europa Occidental, sin embargo eso todavía no revela ninguna fácil relación causal entre el ejercicio intelectual y los compromisos políticos concretos de uno con el socialismo histórico. Tampoco ha significado la deslegitimación de pensadores europeos y de su trabajo —como, desde luego, no debería serlo—. Entonces, ¿por qué se ha hecho esa deslegitimación tan fácilmente en el caso de los teólogos de la liberación? Supongo que es una consecuencia del tipo de eurocentrismo según el cual sólo se toma en serio a los pensadores del Norte (aun cuando sean criticados), por un lado, y de la falta de conocimiento de los procesos políticos tanto en América Latina y el Caribe como en los antiguos países socialistas —los de Europa central, en especial—, por otro lado. Existen nexos entre lo que pasó en las dos regiones, aunque considero que no son aquellos que se suele mencionar.

Primero, si uno contempla los acontecimientos en los países socialistas europeos y en América Latina y el Caribe desde la perspectiva de la democratización —lo que, hasta cierto punto, tuvo lugar al mismo tiempo en estas dos regiones—, se puede destacar el vínculo entre el socialismo, la teología y las iglesias, si bien de un modo muy distinto al que se suele presentar. Hay semejanzas entre las regiones en el proceso de radicalización de la sociedad civil desde los años noventa en adelante. Gente ordinaria se levantó y resistió a los regímenes autoritarios y las violaciones de los derechos humanos.

Segundo, el papel de las iglesias —católicas, protestantes y ortodoxas, las dos primeras, en particular—; con todas sus diferencias, ellas tuvieron el elemento común de ofrecer un espacio, a menudo limitado, para esa resistencia y reorganización de la sociedad civil. El papel de la Iglesia cambió de aquel de poseedora del poder al de representante de la sociedad civil, con el papel concomitante de defensora de los

derechos humanos contra regímenes autoritarios, aun cuando el cambio no fue total o sin contradicciones. Tanto en la Europa socialista (anticapitalista) como en la América Latina y el Caribe derechista (anticomunista), este papel de la Iglesia era impugnado, generalmente marginal, y en modo alguno indicaba una conversión total de la Iglesia de su previo papel, sin embargo, las semejanzas existen. Por supuesto, hubo asimismo grandes diferencias entre los papeles de las iglesias —por ejemplo, como el de la Iglesia Católica en la Polonia socialista, la Iglesia evangélica en Estonia y la antigua Alemania de Este y la Iglesia ruso-ortodoxa en la anterior Unión Soviética—. Aquí nada más subrayo algunas de las semejanzas para demostrar que no se debería plantear con demasiada facilidad un argumento sobre la causalidad entre la caída del socialismo en Europa y fenómenos como la TL en América Latina y el Caribe. Para establecer este paralelismo entre lo que pasó en los países socialistas y la TL latinoamericana y caribeña, hay que tomar en serio el cisma y el conflicto *dentro* de las iglesias frente a sociedades represivas. África del Sur bajo el *apartheid* podría ser un ejemplo más.

El ahora difunto Papa Juan Pablo II, entendió mal la TL. Su origen polaco hizo que viera comunismo en lugares donde no lo había, pero, curiosamente, también cerró sus ojos a las semejanzas entre lo que pasaba en Europa del Este y América Latina y el Caribe. El sacerdote polaco Jerzy Popieluzko fue asesinado por la entonces junta militar del general Jaruzelski en Polonia en 1984, por razones muy conocidas para los sacerdotes radicales latinoamericanos y caribeños: por ser considerado un peligroso fanático antiestatal. Su Estado fue la maquinaria burocrática atea y comunista de Polonia. En América Latina y el Caribe, el Estado fue el de la seguridad nacional “cristiano” y derechista. Ambos dirigidos por una fuerza militar que veía al enemigo principal en su propio pueblo. “Solidaridad” de Polonia fue un movimiento sindical en el cual los trabajadores del puerto de Gdansk se organizaron ilegalmente, una actividad cercana al corazón de Juan Pablo II. No obstante, él no pudo comprender actividades parecidas en América Latina y el Caribe, donde los derechos de los trabajadores y su organización fueron enfrentados por una ideología diferente. El Vaticano interpretó las demandas por justicia, democracia y derechos básicos, y hasta la crítica de las iglesias de las horribles violaciones de los derechos humanos en sus países, como “comunismo”, porque el aparato formal de Estado era cristiano, occidental y anticomunista, aunque deslegitimado y no democrático. Esta ideología de la Guerra Fría fue el marco conceptual tanto del gobierno estadounidense, el Vaticano y los estados de seguridad nacional latinoamericanos y caribeños, como de los gobiernos represivos de Europa del Este. En esta matriz para pensar el mundo, los teólogos de

la liberación se aliaron con los representantes de la débil y amenazada sociedad civil.

Tercero, un vínculo más directamente relacionado con los argumentos más importantes jamás planteados por los teólogos de la liberación, es aquél entre las condiciones económicas imperantes en América Latina y el Caribe y el colapso de la Unión Soviética. Este enlace es presentado de manera explícita por varios economistas y teólogos de la liberación, aun así casi nunca se lo menciona en estudios que sólo perciben el nexo “ideológico” como si fuera obvio y (más) directo. Estos efectos muy concretos incluyen la retirada del apoyo económico y las inversiones de la Unión Soviética de los países del Tercer Mundo⁷, la cual empezó ya en el período de la *Perestroika* (en América, fatal para Cuba), y después, la reducción de las inversiones occidentales en el Sur debido a los nuevos mercados en los antiguos países socialistas y la canalización de parte de la ayuda para el desarrollo a Europa del Este, en vez de a los países pobres del Sur. El llamado Segundo Mundo desapareció, y “por primera vez el Tercer Mundo se encuentra por completo solo”⁸.

Cuarto, es importante tener en cuenta los cambios en la política exterior de los EE. UU. hacia América Latina y el Caribe a partir de los últimos años del decenio de los ochenta. Los EE. UU. financiaron y apoyaron los golpes de Estado y regímenes militares de derecha, así como a grupos contrainsurgentes como los *contras* en Centroamérica, y tenían el poder unilateral de cesar estos conflictos por la retirada de su apoyo militar y financiero. Aquí también podemos ver un vínculo y una relación de causa y efecto entre lo que pasó con el socialismo histórico en Europa y lo que pasó en América Latina y el Caribe, si bien donde mayor relevancia tuvo este nexo fue en el pensamiento de los líderes de la política exterior de los EE. UU. Los procesos de paz en Centroamérica y los cambios democráticos en otras partes del continente fueron posibles solamente después de un cambio ideológico en los EE. UU. Cuando la amenaza comunista y el marco de la Guerra Fría desaparecieron, los EE. UU. permitieron procesos limitados de democratización en su asumido patio trasero.

Quinto, no se puede menospreciar la importancia de los diferentes movimientos sociales en América Latina y el Caribe. Movimientos por la defensa de los derechos humanos, los sindicatos, los movimientos de reforma agraria, los movimientos de mujeres, la Iglesia popular, y en muchos casos, los grupos armados insurgentes, todos desempeñaron un papel importante en

el proceso de la democratización, otra vez de manera parecida a, por lo menos algunos, antiguos países socialistas. Así pues, hay razones externas e internas para la democratización de los países latinoamericanos y caribeños, y éstas no deberían ser separadas demasiado fácilmente. El ignorar la relevancia de estos cambios en el contexto de los cambios en la TL —y cómo ellos deberían ser evaluados— es un ejemplo más del tipo “ideológico” de explicación, en la cual se da más peso a una abstracción del “marxismo” que a los cambios políticos y sociales locales, inclusive las interpretaciones del marxismo que no pueden sin más ser identificadas con los regímenes comunistas de la Unión Soviética y Europa del Este.

A veces se dice que después de la desaparición del socialismo histórico, la TL no ha creado teorías y prácticas sociopolíticas capaces de ofrecer una alternativa creíble al capitalismo global de hoy.

Primero, aunque fuese cierto, no lo es únicamente en el caso de los teólogos de la liberación latinoamericanos y caribeños, sino de todos los intelectuales en cualquier parte del mundo, y no menos de nosotros en Europa Occidental o en América del Norte.

Segundo, en el caso específico de la TL latinoamericana y caribeña, lo que llegó a ser y lo que no, también refleja las expectativas que se ponían en ella en los años setenta. Todas las esperanzas (románticas) de un cristianismo revolucionario se pusieron en un grupo de teólogos que trabajaban en situaciones extremadamente difíciles de exilio forzado, represión política y, con frecuencia, falta de apoyo de la jerarquía de la Iglesia.

Tercero, los enormes problemas globales que todos compartimos de una forma u otra —desigualdad global, pobreza, racismo, militarización, sexismo, destrucción ecológica—, presentan un desafío para todos nosotros, seamos intelectuales o no. Los resultados más serios e inmediatos de estos problemas se sienten en el Sur, tornando los argumentos clásicos de la TL más relevantes que nunca.

Cuarto, los teólogos de la liberación e intelectuales cercanos a ella han, por lo menos, asumido la responsabilidad de pensar en serio en, y desde, esta situación global, algo que no se puede decir de muchos teólogos del Primer Mundo. Los teólogos de la liberación tratan de pensar críticamente la presente situación. Estos intentos los llevan cerca del movimiento mundial de críticos de la globalización y proponentes de formas alternativas de ella (*otro mundo es posible*, según el Foro Social Mundial). Los trabajos de intelectuales latinoamericanos como Franz Hinkelammert, son intentos serios de reconsiderar de manera crítica la crisis actual, aunque no pretendan ser soluciones totales a ella. El reducir la masiva producción de Hinkelammert a algunos textos separados (como lo hace Bell), simplemente pierde lo esencial —sobre teología e Iglesia,

García Guerra en Duque & Gutiérrez (eds.), 2001: 97.

⁹ El libro de Long (2000) se publicita en la primera página como “primer libro directamente dirigido a la necesidad de un diálogo activo entre teología y economía”, sin la añadura necesaria “en

sobre economía, sobre el Estado, sobre el capitalismo de cara al socialismo y sobre la TL.

Y quinto, el que no se conozcan y aprecien suficientemente trabajos como los de Hinkelammert (y de muchos otros) en los EE. UU. y Europa Occidental, nos dice quizás más de nosotros mismos en el Norte que de cualquier “crisis actual” en la TL latinoamericana y caribeña.

Es importante percatarse de que hay problemas internos e insuficiencias en la TL. Algunos de los más desafiantes, en general, han sido reconocidos por los propios teólogos de la liberación. Asimismo, la ola global de conservadurismo en la Iglesia Católica los ha golpeado muy duro. No sólo han sido censurados y silenciados, sino que hoy prácticamente no existe ningún apoyo institucional de la Iglesia a ellos, una situación distinta a la de los decenios de los setenta y ochenta. Entre los teólogos de la liberación hay consenso sobre el hecho de que cualquier cosa que llamemos TL, no es la misma hoy que aquella hace treinta o veinte años. Cualquier diálogo crítico con la “TL” debe aclarar si está discutiendo trabajos escritos hace décadas, conversando con intelectuales contemporáneos, o las dos cosas. La falta de esta aclaración es un problema central en muchos trabajos académicos sobre la TL, incluidos los libros de Daniel Bell y D. Stephen Long⁹.

Bell cita a algunos teólogos de la liberación para apoyar su argumento de que ellos mismos perciben y reconocen la crisis “de su visión”¹⁰, no tomando en cuenta que las personas a las que cita no están hablando del mismo asunto. Aún más, ellos nunca estarían de acuerdo con el análisis de Bell sobre las razones y soluciones de la “crisis” (de la TL). Si uno lee con suficientemente amplitud y atención lo que los teólogos de la liberación de hecho están diciendo de la “crisis”, el resultado es muy distinto a lo planteado por Bell. Los teólogos de la liberación hablan de una crisis global, más agudamente experimentada en el Sur empobrecido, una crisis producida por varios factores. Él interpreta lo que los teólogos de la liberación dicen acerca de los intelectuales latinoamericanos y caribeños “encontrándose en una crisis” como un diagnóstico de una crisis específicamente de la TL, cuando en verdad lo que tratan de hacer es analizar una crisis más amplia

inglés” (incluso en inglés, esto no es cierto). Lo más importante que debería mencionarse, sin embargo, es que los libros que discuten TL y economía eluden los textos más importantes de la TL sobre el tema, como los de Franz Hinkelammert, Hugo Assmann, Jung Mo Sung, y otros. Parece que esto es aceptado en las universidades del Norte, únicamente en el caso de evaluaciones sobre intelectuales del Tercer Mundo.

⁹ Bell, 2001: 42s.

¹¹ *Ibid.*, 42.

¹² *Ibid.*, 3, 42.

¹³ Del mismo modo, Stephen Long, refiriendo a John Milbank, critica

de la cultura, religión, economía y política. En otras palabras, los teólogos de la liberación reconocen que algo está fatalmente mal en nuestra situación como seres humanos. Es sencillamente falso interpretar esta confirmación como un reconocimiento de los “liberacionistas” mismos de que su visión esté en crisis¹¹.

En resumen, mis respuestas a la cuestión de la crisis de la TL latinoamericana y caribeña son las siguientes:

—Primero, si hay una crisis, todos la compartimos con los teólogos de la liberación.

—Segundo, la TL de hoy no es la misma que era hace treinta años —y no debería o pudiera ser, dados los enormes cambios en América Latina y el Caribe.

—Tercero, las formas actuales más importantes de la TL no son (bien) conocidas fuera de América Latina y el Caribe, para lo cual ya he propuesto varias razones. Es un error suponer que la TL no exista o que esté en crisis, cuando sus proponentes contemporáneos no han sido traducidos tan extensamente al inglés como sus clásicos de los años sesenta y setenta.

—Cuarto, cualquiera que declare que la TL está en crisis o muerta, debería ser capaz de plantear argumentos detallados y bien fundamentados para su afirmación.

4. ¿Demasiado radical o demasiado conservador para la ortodoxia radical?

Al respecto, tomaré algunos asuntos que Daniel Bell discute en su libro. Él tiene como objetivo una versión mejorada de la TL que sería suficientemente radical (siendo ahora “insuficientemente radical”¹²) y se volvería una “terapia de perdón como una forma de resistencia al capitalismo”¹³. Además de las razones ya mencionadas de la supuesta crisis de la TL (Bell no necesariamente está de acuerdo con todas ellas), Bell tiene sus propias tesis de la crisis de la TL. Según él, la TL está en crisis porque su esperanza está desviada (en el Estado)¹⁴, ya que los teólogos de la liberación “han sucumbido al orden capitalista” al abrazar la visión moderna Estado-céntrica de la política¹⁵. Para Bell, los teólogos de la liberación han defendido una

a la TL por su “incapacidad de teorizar *apropiadamente* la eclesiología”, por ejemplo “*fracasando* en desarrollar lo social eclesiológicamente”. Long, 2000: 130 (el énfasis es mío). Este tipo de lenguaje parece implicar que la respuesta ortodoxo-radical, cualquiera que sea, es la verdad apropiadamente teorizada.

¹⁴ Bell, 2001: 43.

¹⁵ *Ibid.*, 44. En el original, “embracing the modern vision of politics as statecraft”.

Iglesia apolítica y enganchado la revolución al Estado, reflejando esto “una falla para percibir el carácter verdadero tanto de la lucha como de los recursos que Dios pueda tener”¹⁶. Bell coloca la causa así como la solución potencial de la crisis en “la comprensión que los liberacionistas tienen de la Iglesia”¹⁷, un punto que indica por que él probablemente se siente afiliado al movimiento ortodoxo-radical que desea restaurar la centralidad de la Iglesia en las sociedades contemporáneas. A diferencia de la crítica que acusa a la TL de politizar la Iglesia, la crítica de Bell es exactamente lo contrario: la errada visión de los teólogos de la liberación de la política y la Iglesia, les ha llevado a privar a ésta de una franca presencia política¹⁸.

Lo que pone a cualquier TL (incluso a la teología feminista y la negra) epistemológicamente tan en contra de la visión ortodoxo-radical de la Iglesia, es que el nacimiento y la *raison d'être* mismos de la TL se basan en el entendimiento crítico de cómo la Iglesia y la teología dominante han sido construidas para apoyar y legitimar el sexismo, racismo, capitalismo y colonialismo. En vez de “la franca presencia política” de la Iglesia, lo que se necesita marcadamente en sociedades como las de América Latina y el Caribe es más bien la privación a la Iglesia Católica de su presencia política actual, que es una continuación de su rol colonial.

En el tipo de crítica de la TL que yo misma he realizado, junto con muchos más¹⁹, se toma en serio el contexto histórico del cristianismo en América Latina y el Caribe, no para introducir un nuevo estatus de autoridad para la Iglesia en la sociedad, sino al contrario: cuestionar su papel tanto en el pasado como en el presente. Una teología crítica puede servir para construir un espacio discursivo que cuestione el papel político de facto de la Iglesia Católica en la América Latina y el Caribe de hoy. La TL lo ha hecho con amplia repercusión, mientras al mismo tiempo ha omitido algunas áreas de conflicto, siendo la más importante la directa influencia política, moral y financiera de la Iglesia Católica en los gobiernos y organizaciones internacionales (incluso las Naciones Unidas) en cuanto a los asuntos de sexualidad y reproducción. La cuestión de los derechos de las mujeres es especialmente importante, porque son ellas las más pobres entre los pobres y, además, gran número de los proyectos de

“restauración de la verdad” y “regreso a las raíces (auténticas)” en varias religiones mantienen el control de los cuerpos y las capacidades reproductivas de las mujeres como su foco principal. Bell ignora totalmente la intervención activa, a menudo agresiva, de la Iglesia Católica en la política de hoy, de la cual tenemos ejemplos en casi todos los países del continente.

Bell rastrea la evolución de la opinión de los teólogos de la liberación sobre la Iglesia apolítica —según él, problemática— hasta la enseñanza social de la Iglesia Católica y su movimiento laico, la Acción Católica, ambos con mucha influencia en América Latina y el Caribe en la primera mitad del siglo XX. La influencia más significativa, según Bell, en el desarrollo del modelo de Nueva Cristiandad (compromiso con una Iglesia apolítica y concepción Estado-céntrica de la política) se encuentra en las obras del filósofo católico laico, el francés Jacques Maritain²⁰. Con todo, Bell no brinda ningún argumento detallado sobre cómo las visiones e ideas de Maritain fueron asumidas por los teólogos de la liberación. Es obvio que Maritain fue importante para la generación anterior a la TL, en especial en Chile, Argentina y Brasil. No obstante, resulta problemático rastrear el legado intelectual de las ideas de los teólogos de la liberación sobre la Iglesia y la política hasta (sólo o principalmente) él. Maritain tuvo asimismo mucha influencia en la formación de intelectuales y políticos católicos en otros lugares —incluso los EE. UU.—, surgiendo la pregunta de si la supuesta relación entre Maritain y los teólogos de la liberación es cierta también en este país. ¿Por qué habría de ser únicamente en América Latina y el Caribe? En cualquier libro de historia de la Iglesia y la teología en América Latina y el Caribe se menciona a Maritain, pero la mayoría de las veces junto con otros pensadores influyentes y con dos precisiones importantes: primero, que Maritain fue relevante sobre todo en los tres países arriba mencionados; y segundo, que hubo serias discusiones acerca de la validez de sus ideas para la realidad latinoamericana y caribeña²¹.

Bell ignora el hecho de que algunos de los teólogos de la liberación más influyentes —como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Juan Luis Segundo, José Comblin, Pablo Richard y Jon Sobrino— o no mencionan del todo a Maritain en sus trabajos, o nada más lo mencionan esporádicamente²². En su *Teología de la liberación*, Gutiérrez, de hecho, se distancia de Maritain y su visión de la iglesia diciendo que (en Maritain)

...la visión de la iglesia como poder frente al mundo se matiza fuertemente. Pero ella sigue estando

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ *Ibid.*, 42.

¹⁸ *Ibid.*, 44.

¹⁹ De la crítica feminista sobre la TL, ver por ejemplo Aquino, 1992; Althaus-Reid, 2001; Gebara, 1994 y Tamez et al., 1986. Sobre asuntos de raza y sincretismo en el contexto de la TL, ver por ejemplo Sathler & Nascimento, 1997.

²⁰ Bell, 2001: 45s.

²¹ Ver por ejemplo Saranyana (dir.), 2002: 26, 205, 227; Dussel (ed.), 1992: 13, 140. En su otro libro sobre la historia de la Iglesia latinoamericana y caribeña, Dussel menciona a Maritain sólo brevemente,

ver Dussel, 1984.

²² En las obras más importantes de Sobrino, Comblin, Richard, Boff y Segundo, ni se menciona a Maritain.

todavía, en cierto modo, en el centro de la obra de salvación. Un cierto narcisismo eclesástico permanece ²³.

Gutiérrez, igualmente, presta atención a la recepción limitada y controversial de Maritain entre los intelectuales católicos latinoamericanos y caribeños ²⁴. De este modo, la mayoría de los teólogos de la liberación parecen, o no prestar atención a Maritain, o verle en el contexto histórico correcto: fue un filósofo importante, quien vio el papel de la Iglesia (católica) en la sociedad en términos nuevos, sin embargo, en las décadas siguientes los teólogos de la liberación no se vieron a sí mismos abrazando su visión de la Iglesia, en gran parte irrelevante para la América Latina y el Caribe de los años posteriores a 1960.

De acuerdo con Bell, “el pensamiento liberacionista esta en crisis porque no capta que el capitalismo... no es simplemente un sistema económico” ²⁵. Porque los teólogos de la liberación no lo comprenden, “aprueban una concepción estado-céntrica de la política” ²⁶, fallando en ver que “el conflicto entre el capitalismo y el cristianismo no consta de otra cosa que un conflicto entre tecnologías contrarias de deseo” ²⁷. Ahora bien, sin entrar en detalles como lo que quiere expresar con conceptos como (tecnología de) deseo —no muy fácil de captar—, lo que sorprende en la afirmación de Bell es que, a pesar de haber leído a intelectuales como Hinkelammert, parece ignorar el hecho de que uno de los hilos conductores en el pensamiento de Hinkelammert es, justamente, el intento de ver el capitalismo (y, de hecho, también el socialismo) como algo más que un “mero” sistema económico.

Para Hinkelammert, en efecto, el socialismo y el capitalismo son dos caras de la modernidad occidental, “la sociedad sin alternativas”, que se representa en términos utópicos. Para él, el capitalismo y el socialismo (soviético) son profundamente modernos y occidentales, y ambos tienen una metaestructura teológico-religiosa, que analiza de manera crítica. No se trata apenas de la economía, se trata del futuro de la humanidad en relación con el futuro de la sociedad occidental. Es imposible comprender el pensamiento

²³ Gutiérrez, 1990: 106.

²⁴ *Ibid.*, 105 (nota 8), 107. En Gutiérrez, 1982 menciona a Maritain como una fuente de inspiración para los partidos social-cristianos, que tenían importancia en algunos países latinoamericanos (1982: 240s.). En general, los teólogos de la liberación se distanciaron de los partidos católicos en todo el continente.

²⁵ Bell, 2001: 44.

²⁶ *Ibid.* En el original, “politics as statecraft”.

²⁷ *Ibid.*, 2.

²⁸ Hinkelammert en una entrevista con Germán Gutiérrez en Duque & Gutiérrez (eds.), 2001: 38.

²⁹ Hinkelammert en una entrevista con Raúl Fonet-Betancourt en Duque & Gutiérrez (eds.), 2001: 59.

de Hinkelammert si se omite su tesis básica de la gran semejanza entre el capitalismo y el socialismo como expresiones de una modernidad occidental y cristiana. Frente a la crisis actual, que no simplemente consta de aquella de la TL o cualquier otra teoría, “no tenemos recetas... y ése es nuestro problema más profundo” ²⁸. El antihumanismo universal, junto con su antiutopismo universal, es hoy la ideología dominante, y es esta problemática la que debería ser la primera preocupación de la teología. Una teología crítica desde la perspectiva del Tercer Mundo, no sólo de América Latina y el Caribe y no sólo cristiana, reconsidera este antihumanismo universal y el antiutopismo del sistema dominante actual. Su importancia global consiste del hecho de que el futuro de la humanidad será determinado por lo que acontezca en el Tercer Mundo ²⁹.

De la misma forma, todas las discusiones sobre el papel del Estado, y las diferencias entre intelectuales cercanos a la TL sobre este papel, son sencillamente omitidas por Bell al dejarnos saber que (todos) los teólogos de la liberación tienen una visión “Estado-céntrica de la política” ³⁰. Esta afirmación es todavía más problemática cuando se toma en cuenta bajo qué tipos de Estados terroristas esta clase de política que los teólogos de la liberación habrían aceptado fue creada, cuál fue el papel de la Iglesia Católica durante las dictaduras militares y qué impacto ha tenido el proceso de democratización ³¹.

5. Justicia y perdón: aprendiendo de las víctimas

Está claro para cualquiera que conozca la América Latina contemporánea, que las democracias pos-dictaduras han fracasado en impartir justicia por los crímenes cometidos bajo las dictaduras. Las

³⁰ Véase el comentario de Hinkelammert en una entrevista con Germán Gutiérrez en Duque & Gutiérrez (eds.), 2001: 197-200 sobre el Estado, que es imposible interpretar como una visión demasiado estado-céntrica del Estado, que Bell afirma es el problema central en la TL. Según Hinkelammert, la forma contemporánea de globalización necesita Estados represivos y sometidos, combinado con un discurso ideológico antiestatista. “El stalinismo era antiestatista, el fascismo era antiestatista, la globalización es antiestatista. Crean los Estados más feroces, los Estados más absolutos. La ideología antiestatista es un mito que sirve para promover Estados ciegos, inoperantes, aunque sí muy operantes para los que necesitan el Estado para basar su estrategia de poder... El antiestatismo es una ideología de Estados absolutos”. *Ibid.*, 198.

³¹ Hay varios trabajos que no tratan de la formación del Estado y la historia específica de América Latina y el Caribe separadas, por ejemplo, trabajos de Aníbal Quijano. Guillermo Nugent habla de un “orden tutelar” como una manera de comprender el conflicto

comisiones de la verdad en países como Guatemala, Chile y Perú han intentado serias evaluaciones del pasado, no obstante en la mayoría de los países se han creado leyes especiales de amnistía para proteger a los responsables de las violaciones de derechos humanos durante los regímenes militares. En Chile, el proceso de la acusación contra el exdictador Augusto Pinochet duró años sin que se le procesara. Las organizaciones de derechos humanos recuerdan a las nuevas democracias la fragilidad de su base si sencillamente “se olvida” el pasado.

En relación a las tesis de Bell sobre la TL, surge la pregunta de cómo cualquier discurso sobre la justicia y el perdón en la región puede ignorar estos eventos tan recientes. Aun cuando se estuviese de acuerdo con su teoría de la necesidad de “cambiar las demandas de justicia por el don de perdón” (presentadas por Bell como polaridades contrarias), hay que preguntarse qué significaría eso exactamente en el caso de la mayoría de las sociedades latinoamericanas. “La negativa a cesar el sufrimiento”³² es la respuesta de Bell a las víctimas de la tortura, las desapariciones y los exilios forzados, los genocidios de comunidades indígenas enteras y otras atrocidades de represión total. No presta atención a cómo las sociedades e iglesias latinoamericanas han tratado de enfrentarse con su pasado horroroso, y cómo, en este proceso, tal vez hayan concedido un nuevo significado a conceptos como pecado (social), perdón, sufrimiento y reconciliación. Durante años, la TL y la teología feminista han tratado de repensar la justicia y el pecado en relación con sistemas tan anónimos como racismo, sexismo, pobreza o capitalismo. Lo que leemos en el libro de Bell, es que ningún intento de este tipo es suficiente(mente bueno):

La justicia de ellos [de los liberacionistas] no fue capaz de romper el círculo de violencia que atormenta a la humanidad. Específicamente, fue incapaz de eliminar el conflicto que surge del inevitable conflicto de derechos y legitimó la violencia en nombre de la justicia³³.

¿Supone Bell que los teólogos de la liberación ha-

entre los asuntos de sexualidad y políticas públicas en América Latina y el Caribe, basada en la creencia de la necesidad de representación: grupos vistos incapacitados para la representación de sus intereses, necesitan la tutela de otro. En América Latina y el Caribe, las instituciones cuya razón de ser está marcada por esta vocación tutelar son las Fuerzas Armadas y la Iglesia Católica. Nugent, 2002 y 2004.

³² En el original, “the refusal to cease suffering”, que además es el subtítulo de su libro.

³³ Bell, 2001: 149.

³⁴ *Ibid.*, 194.

brían podido romper el círculo de violencia—para toda la humanidad? ¿Por qué (sólo, principalmente) ellos? Lo más asombroso es que él parece responsabilizar a la TL por el ciclo de violencia en su continente.

Como dije antes, hasta las formas más modestas de democratización en la región sólo fueron posibles después de los cambios en la política exterior de los EE. UU. Esto no significa menospreciar el papel de la resistencia latinoamericana y caribeña, de los movimientos guerrilleros y sociales. Es cierto que “la justicia de los teólogos de la liberación” no fue capaz de romper el círculo de violencia, pero eso es simplemente porque no poseían de ese poder. A mucha gente, por lo menos en América Latina y el Caribe, las ideas de Bell sonarán claramente a “echar la culpa a la víctima”, lo que muestra cómo los intelectuales estadounidenses muy rara vez pueden tomar distancia crítica del hecho de que varias de las peores atrocidades contemporáneas en esta región fueron patrocinadas y planificadas por sus gobiernos. La magnitud de esa violencia no es comprensible para quienes no la hemos experimentado. Las personas que han vivido bajo estados terroristas deberían ser vistas como maestros del perdón, de las cuales los demás podríamos aprender algo en nuestra teorización sobre la justicia y el perdón. Lo que es todavía más complicado, es ¿cómo, exactamente, deberían los pobres “perdonar al capitalismo”, las mujeres “al sexismo”, los no blancos “al racismo” y a la esclavitud, etcétera?

Así, hacia el final del libro de Bell, leemos que ni siquiera se quería decir que el perdón tomara lugar, porque

...la verdad de la terapia de perdón como una forma de resistencia al capitalismo, para hacer eco de Foucault, está en el futuro. Está en un futuro en el que las lágrimas estén secadas, en que los que tienen hambre, estén llenos... Esto quiere decir que la veracidad del perdón como una forma cristiana de resistencia al capitalismo es contingente de la consumación de redención, cuando el sufrimiento en efecto cese³⁴.

Conclusión: estado(s) de miedo

Como una persona con larga experiencia tanto de los países exsocialistas, los EE. UU. y varias partes de América Latina (de Centroamérica, en especial), desde principios de los años ochenta en adelante, concluiré mi ensayo reflexionando sobre algunas raras semejanzas entre Estados tan diferentes como los Estados

militares derechistas centroamericanos del decenio de los ochenta (Guatemala, El Salvador, Honduras), Estados comunistas de vigilancia unipartidarios (la Unión Soviética, la antigua República Democrática Alemana) y el actual Estado antiterrorista de *Patriot Act* de los EE. UU., y cómo se parecen a una visitante con pasaporte finlandés. A pesar de todas las diferencias en las ideologías y los fines expresados (antirrevolución y anticomunismo, anticapitalismo, antiterrorismo) de estos regímenes, existen semejanzas asombrosas entre ellos. Sólo en estas tres regiones he sido sospechada, inspeccionada y documentada con tanta escrupulosidad al entrar en un país. Sólo en los EE. UU. de hoy, me obligan a ser fotografiada y me toman las huellas digitales.

Al decir esto en el contexto de una evaluación crítica de algunos puntos de vista de la ortodoxia radical sobre la TL latinoamericana y caribeña, quiero destacar que en cualquier análisis (teológico, ético) sobre la globalización, la TL, la religión, la política o la economía, no se debería dejar de lado una evaluación crítica del papel hegemónico contemporáneo de los EE. UU. En particular sería imprescindible para los intelectuales estadounidenses —teólogos y otros— asumir esta tarea. En el proceso, podrían aprender algo de sus colegas en otras regiones, en especial América Latina y el Caribe, la tierra prometida de las intervenciones militares de los EE. UU. durante décadas. Sería de esperar que los teólogos estadounidenses respondieran a las mismas preguntas que investigadores como Bell hacen a los teólogos de la liberación. En fin, los EE. UU. de hoy es un país que combina un Estado débil (en servicios públicos) con un Estado fuerte (en vigilancia y militarismo) y que ofrece un papel abiertamente público a (cierto tipo de) doctrinas religiosas.

Únicamente la ceguera a las partes destructivas de nuestras democracias liberales, nuestras versiones “occidentales” del cristianismo y nuestro eurocentrismo, puede llevar a intelectuales a declarar un nuevo estatus “radicalmente ortodoxo” a (algunas formas de) el cristianismo y la teología cristiana, y afirmar que otros intentos de tomar en serio el cristianismo en el mundo actual son insuficientes o están muertos.

Bibliografía

- Althaus-Reid, Marcella (2001). *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. London and New York, Routledge.
- Aquino, María Pilar (1992). *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. San José, Editorial DEI.
- Bell, Daniel, Jr. (2001). *Liberation Theology After the End of History. The Refusal to Cease Suffering*. London and New York, Routledge.
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London, University of Chicago Press.
- Castro-Gómez, Santiago & Eduardo Mendieta (coords.) (1998). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México D. F. Miguel Ángel Porrúa, y San Francisco, University of San Francisco.
- Duque, José & Germán Gutiérrez (eds.) (2001). *Itinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus setenta años*. San José, Editorial DEI.
- Dussel, Enrique (1984). *Historia de la iglesia en América Latina*. Bogotá, Universidad Santo Tomás.
- Dussel, Enrique (2000). “Europe, Modernity, and Eurocentrism”, en *Nepantla: Views from South*, 1:3, págs. 465-478.
- Dussel, Enrique (ed.) (1992). *The Church in Latin America: 1492-1992*. New York, Orbis Books.
- Gebara, Ivone (1994). *Teología a ritmo de mujer*. Madrid, San Pablo.
- Gutiérrez, Gustavo (1982). *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, Gustavo (1990). *Teología de la liberación. Perspectivas*, 14ª edición. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Hinkelammert, Franz (1984). *Crítica a la razón utópica*. San José, Editorial DEI.
- Hinkelammert, Franz (1987). *Democracia y totalitarismo*. San José, Editorial DEI.
- Hinkelammert, Franz (1988). *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José, Editorial DEI.
- Hinkelammert, Franz (1990). *La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda*. San José Editorial DEI.
- Hinkelammert, Franz (1991). *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. San José, Editorial DEI.
- Hinkelammert, Franz (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, Editorial DEI.
- Hinkelammert, Franz (1996a). “La teología de la liberación en el contexto económico y social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado”, en J. Duque (ed.), *Por una sociedad donde quepan todos*. San José, Editorial DEI, págs. 53-85.
- Hinkelammert, Franz (1996b). *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. San José, Editorial DEI.
- Hinkelammert, Franz (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José, Editorial DEI.
- Hinkelammert, Franz (2002a). “El sujeto negado y su retorno”, en *Pasos* No. 104, págs. 1-12.
- Hinkelammert, Franz (2002b). *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Hinkelammert, Franz (2003a). “La guerra de Iraq: el asalto al poder sobre el mundo”, en *Pasos* No. 107, págs. 17-31.
- Hinkelammert, Franz (2003b). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José, Editorial DEI.
- Lander, Edgardo (2000). “Eurocentrism and Colonialism in Latin American Social Thought”, en *Nepantla: Views from South*, 1:3, págs. 519-532.
- Long, Stephen D. (2000). *Divine Economy. Theology and the Market*. London and New York, Routledge.

- Mignolo, Walter D. (2000). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, Princeton University Press.
- Milbank, John (1994). *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford, Blackwell.
- Nugent, Guillermo (2002). "El orden tutelar. Para entender el conflicto entre sexualidad y políticas públicas en América Latina". Lima, inédito.
- Nugent, Guillermo (2004). "De la sociedad doméstica a la sociedad civil. Una narración de la situación de los derechos sexuales y reproductivos en el Perú", en C. Dides (comp.), *Diálogos Sur-Sur sobre Religión, Derechos y Salud Sexual y Reproductiva. Los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú*. Santiago, Ed. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Programa de Estudios de Género y Sociedad, págs. 105-124.
- Quijano, Aníbal (2000). "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America", en *Nepantla: Views from South*, 1:3, págs. 533-580.
- Richard, Pablo (2002). "La iglesia y la teología de la liberación en América Latina y el Caribe: 1962-2002", en *Pasos* No. 103, págs. 29-39.
- Saranyana, Josep-Ignasi (dir.) (2002). *Teología en América Latina. Vol. III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*. Madrid & Frankfurt am Main, Iberoamericana & Vervuert.
- Sathler, Josué A. & Amós Nascimento (1997). "Black Masks on White Faces. Liberation Theology and the Quest for Syncretism in the Brazilian Context", en D. Batstone, E. Mendieta, L. A. Lorentzen & D. N. Hopkins (eds.), *Liberation Theology, Postmodernity, and the Americas*. London and New York, Routledge.
- Tamez, Elsa et al. (1986). *El rostro femenino de la teología*. San José, Editorial DEI.
- Vuola, Elina (2000). "El derecho a la vida y el sujeto femenino", en *Pasos* No. 88, págs. 1-12.
- Vuola, Elina (2002a). *Limits of Liberation. Feminist Theology and the Ethics of Poverty and Reproduction*. Sheffield and New York, Sheffield Academic Press and Continuum.
- Traducción al español (2001). *La ética sexual y los límites de la praxis. Conversaciones críticas entre la teología feminista y la teología de la liberación*. Quito, Ed. Abya-Yala.
- Vuola, Elina (2002b). "Remaking Universals? Transnational Feminism(s) Challenging Fundamentalist Ecumenism", en *Theory, Culture and Society*, Vol. 19, Nos. 1-2, págs. 175-195.
- Vuola, Elina (2003). "Option for the Poor and the Exclusion of Women. The Challenges of Postmodernism and Feminism to Liberation Theology", en J. Rieger (ed.), *Opting for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology*. Oxford and New York, Oxford University Press, págs. 105-126.
- Vuola, Elina (2005). "El ecumenismo fundamentalista, los feminismos transnacionales y el orden tutelar y de la sociedad latinoamericana", en *Pasos* No. 117, págs. 30-36.
- Vuola, Elina (2006). "Seriously Harmful for Your Health? Religion, Feminism, and Sexuality in Latin America", en M. Althaus-Reid (ed.), *Liberation Theology and Sexuality. New Radicalism from Latin America*. London, Ashgate, págs. 137-162.

NUEVA LIBRERÍA VIRTUAL DEI www.dei-cr.org

Con la nueva Librería Virtual es más fácil, cómodo y seguro comprar nuestros libros y revistas.

Simplemente ingrese a nuestra página web: www.dei-cr.org y haga click en la imagen de la Librería Virtual que aparece en la parte superior de la página o en el enlace "Librería Virtual" del menú que aparece en la parte izquierda de la página.

En nuestra Librería Virtual usted podrá comprar todos nuestros libros y revistas, además de conocer las novedades y promociones de nuestro Fondo Editorial.

Usted podrá realizar compras desde cualquier lugar del mundo y efectuar el pago de forma segura con cualquier tipo de tarjeta de crédito.

Visite nuestra Librería Virtual y adquiera estas y otras novedades de nuestro Fondo Editorial.