

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: MEDELLÍN 1968

Martina Kaller-Dietrich (Instituto de Historia Moderna, Universidad de Viena, Austria)

La teología de la liberación, que tuvo su origen en Latinoamérica, es uno de los procesos intelectuales y prácticos de mayor importancia de los años 1960. A nivel teórico, influyó en la teología feminista y en la teología política. A nivel práctico, hizo un llamamiento a la Iglesia católica oficial a favor de la “opción para los empobrecidos” (Zulehner, Haas, Heller y Nowak von Patmos, 1990: 267). También le dio a la labor misionera una nueva orientación, vinculándola a la ayuda para el desarrollo, y le otorgó, nuevamente, prestigio e influencia como potente instrumento de ayuda para el desarrollo. La referencia a la teología de la liberación como “guerrilla de Dios” (Schermann, 1983) describe de forma exagerada su papel histórico, no obstante, este título hace recordar que el camino a la liberación era un camino que, en 1968, aún debía ser negociado.

1968 – EL POTENCIAL GLOBAL

Los hechos turbulentos del año 1968 que tuvieron lugar al mismo tiempo en París, São Paulo, en Praga y en la Ciudad de México, en Vietnam y en los Estados Unidos, demostraron que en el corazón del imperio dominaba la explotación social, la opresión institucional, la discriminación racista, la represión sexista, y que había asesinatos. Después de 123 días de huelga en la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México) el día 2 de octubre de 1968, diez días antes de que empezaran los Juegos Olímpicos en la Ciudad de México, cientos de estudiantes que estaban manifestándose junto a cien o doscientos mil simpatizantes en la Plaza de las Tres Culturas fueron asesinados en el barrio de Tlatelolco.

Además de la política de educación estatal, los estudiantes criticaban los brutales métodos que los militares usaban contra la oposición. Durante la manifestación, de repente empezaron a salir balazos desde el tercer piso de un edificio. Los militares respondieron al fuego y dispararon a la multitud (Vogel y Lang, 2002). Las circunstancias bajo las cuales se dio la orden de disparar en contra de los manifestantes no han sido aclaradas hasta el día de hoy. Tlatelolco se convirtió, después de la Revolución cubana, en un símbolo más, y para muchos, en el punto de partida personal de la –no solamente– resistencia estudiantil en Latinoamérica. Cronistas como Elena Poniatowska (1993) y Paco Ignacio Taibo II (1982) se encargaron de recordar los cientos de muertos que se produjeron, y cómo se hicieron desaparecer los cadáveres en el Golfo de México.

En esos años los gobiernos de Latinoamérica se encontraron cada vez más, como en México, en manos de las cúpulas de partidos civiles represivos. Como consecuencia de las protestas sociales, en los años 1970 proliferaron los regímenes militares. Sin pretender describir la compleja conexión posible, llama la atención que, precisamente al tiempo que las desacreditadas dictaduras militares en Latinoamérica se fortalecieron con el apoyo activo de Washington, las riendas autoritarias en el Atlántico Norte se fueron aflojando. Parecía como si la violencia militar hubiera sido trasladada hacia el sur.

De manera paralela a los movimientos de protesta de los años 1960, tuvo lugar un debate dentro de la Iglesia católica sobre el proyecto de la humanidad. La reflexión giraba alrededor de proyectos futuros y sobre el sentido de la vida. De esta discusión surgió en Latinoamérica la teología de la liberación. En contraste con la entonces todavía Iglesia colonial, la reunión de la Conferencia Episcopal de 1968 en Medellín (Colombia) significó el principio de una nueva Iglesia latinoamericana, arraigada en sus comunidades de base. Esta nueva orientación dentro de la Iglesia católica hizo posible, práctica y teóricamente, un cambio en el pensamiento respecto a las relaciones Norte-Sur, o como en aquel momento se decía, en la ayuda al desarrollo.

Es difícil de decir hasta qué punto los acontecimientos y el debate del año 1968 provocaron una “revolución mundial” o un “cambio mundial”, como sostiene Immanuel Wallerstein. Los acontecimientos en México recuerdan, en todo caso, que, dentro de los diferentes contextos nacionales, no se logró llevar a este posible nuevo comienzo global más allá de los límites conocidos: burocracias estatales rígidas, que encontraron temporalmente resistencia en la cúpula de las organizaciones marxistas-leninistas, así como el diverso ambiente contracultural. Igualmente, el mundo se encontraba más conectado que nunca antes en la historia a través del consumo masivo y de la unificación de los sistemas educativos, las universidades de masas y la liberación de la mujer. Una verdadera avalancha de información entró en la sala de las casas de una creciente clase media en forma de imágenes en movimiento, textos hablados y músicas nuevas, a través del aparato de televisión y los discos, que tenían un alcance global. Los protagonistas de estos hechos fueron los hijos de la primera generación del *babyboom*. En Estados Unidos y en Europa, las personas menores de 25 años representaban la mitad de la población total. Estos últimos se apiñaron en las escuelas y las universidades, propugnando una política radical que condenaba el racismo y la guerra, y luchaba por una nueva forma de relacionarse y comprender el Sur descolonizado.

Temas como la emancipación, el Tercer Mundo, el antirracismo, la paz y el rechazo al servicio militar obligatorio crearon un nuevo clima de resurgimiento y de renovación social. El año 1968 induce hoy en día a relacionar el halo del movimiento de defensa de los derechos cívicos en los Estados Unidos con el *Summer of Love* vanguardista, así como a equiparar el legendario festival de música de Woodstock con las protestas en contra de la guerra de Vietnam en los Estados Unidos y con las rebeliones en las universidades de las metrópolis occidentales. Sin embargo, no hay ninguna duda de que ha existido un movimiento común del 68. La historiadora contemporánea alemana, Ingrid Gilcher-Holtey se muestra convencida de que el movimiento del 68 era el último movimiento, hasta el momento, que disponía de “un modelo alternativo al orden económico, social y de poder existente” (2005: 115). Se podría agregar que, en los años 1960, no sólo fue discutido el modelo alternativo al orden social capitalista, sino también muchos otros diferentes. Lo global en este hecho fue que se refirieron unos a otros.

¿Se puede estar de acuerdo con Wolfgang Kraushaar cuando define el año 1968 como la “primera rebelión global”? A favor de esto hablan no tanto las rebeliones en las universidades en París, Berkeley, Berlín o México, sino los incisivos cambios sociales de los años 1960 en las ex colonias africanas y asiáticas. Latinoamérica jugó aquí un papel de vanguardia. Junto al asombroso y sostenible éxito de la Revolución cubana (1959), dos poderosas teorías a nivel global y modelos globales nacidos en Latinoamérica impactaron en el escenario mundial en la segunda mitad de la década: la teoría de la dependencia y la teología de la liberación.

1. LA TEORÍA DE LA DEPENDENCIA

Sin la teoría de la dependencia, las escuelas históricas del pensamiento y las explicaciones sobre fenómenos sociales tales como la teoría del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein no se podrían haber desarrollado de la forma en que lo han hecho. Las investigaciones básicas que llevaron a la teoría de la dependencia ofrecieron una nueva perspectiva sobre las relaciones sociales en Latinoamérica, permitiendo al mismo tiempo realizar deducciones respecto a otras regiones dependientes. Éstas fueron recogidas en muy corto tiempo por diferentes ciencias. La pedagogía revolucionaria estuvo muy pronto marcada por el concepto de alfabetización y *concientização* del brasileño Paulo Freire. Por primera vez, el uruguayo Eduardo Galeano presentó, con su obra *Las venas abiertas de Latinoamérica*, una perspectiva histórica que echaba luz sobre una gran región desde la perspectiva de su dependencia. En la sociología, Fals Borda discutió los nuevos enfoques y fue conocido internacionalmente. La explicación de la dependencia caracterizó también muy pronto las creaciones de teatro: el participativo *teatro do oprimido* de Augusto Boal contribuyó a discusiones sociales muy fructíferas en Latinoamérica, y es considerado, ahora como antes, una exitosa forma política artística.

A pesar de las diferencias entre las interpretaciones más bien nacionalistas de la dependencia de Latinoamérica del mercado mundial (por ejemplo, Oswaldo Sunkel y Celso Furtado) y el ala más marxista (especialmente André Gunder Frank), las reflexiones sobre la dependencia de Latinoamérica se basan en el vínculo entre elementos de interpretación sociológicos e históricos que, de manera simplificada, se presentan de la siguiente manera: el sistema económico capitalista está construido de manera jerárquica; sigue y es expresión de la expansión histórica del capitalismo, y por esta razón, las antiguas colonias permanecieron en la dependencia y el subdesarrollo.

Esta asimetría no se debe, sin embargo, a una serie de niveles de desarrollo que tendría que recorrer un Estado o economía nacional (teoría de los estadios del desarrollo), sino a la distribución del poder fundamentalmente desigual dentro del sistema capitalista mundial. Partiendo de este trasfondo, desarrollo y subdesarrollo están ligados entre sí, y son, inevitablemente, la expresión de una misma injusticia. Las sociedades subdesarrolladas de Latinoamérica sufren con diferente intensidad la misma explotación, como consecuencia estructural de su dependencia en la escala mundial. El resultado es una tensión insuperable entre los intereses nacionales y las estructuras del mercado internacional global. Como salida a la dependencia de Latinoamérica del mercado mundial causada por sus interdependencias históricas, los *dependentistas* propusieron que las economías nacionales latinoamericanas, y las naciones mismas, fueran rompiendo por etapas –o definitivamente– los vínculos con el mercado mundial y que no se pusieran más a disposición del mercado de manera activa. Con esto, proporcionaron indirectamente más argumentos a los ejércitos de liberación nacional o a las guerrillas, legitimando la prioridad fundamental de las economías nacionales e intereses sociales según la propia vía de desarrollo de cada país.

2. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En el verano de 1968, el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) se reunió en la ciudad de Medellín (Colombia). Los altos dignatarios de la Iglesia católica latinoamericana, en muchos países políticamente poderosa, enunciaron lo que bajo el título de “teología de la liberación” se convirtió en la segunda teoría prominente exportada desde Latinoamérica. Mientras la “teoría de la

dependencia” exigía la desvinculación de las regiones periféricas del mercado mundial, el modelo de la teología de la liberación latinoamericana se refirió a esta discusión, pero redefiniendo el concepto de liberación.

Desde un principio se pueden distinguir tres orientaciones diferentes de la teología de la liberación (Werz, 1995: 194). 1) Por un lado, la teología de la liberación evangelizadora, que era la más fiel a la institución de la Iglesia católica y a su labor misionera. Ésta entiende la liberación como un desarrollo íntegro del hombre, esquivando de esta manera la relación concreta con la dependencia histórico-sociológica experimentada en Latinoamérica. 2) Los primeros teólogos de la liberación conocidos con orientación marxista, Gustavo Gutiérrez (Perú, 1928) y Hugo Assmann (Brasil, 1933-2008), se declararon partidarios de los planteamientos explícitos de izquierda de la teoría de la dependencia. Ellos exigían la liberación mediante una revolución socialista. 3) La tercera teología de la liberación, la sociopolítica, explica detalladamente la orientación a la práctica pastoral. La concienciación liberadora debería conducir en Latinoamérica a formas políticas mixtas de socialismo, en las cuales aspectos como nación, democracia, humanismo, cristianismo e Iglesia tendrían diferente grado de importancia. También la típica religiosidad popular fue retomada y destacada en este contexto. Este tercer tipo de teología de la liberación obtuvo en Europa el mayor reconocimiento práctico-institucional, ayudando a la Iglesia católica a establecerse como una importante organización no gubernamental (ONG) y como precursora de la labor misionera de asistencia al desarrollo en Latinoamérica y a escala mundial.

3. LA IGLESIA CATÓLICA EN LOS AÑOS 1960: UN ACTOR IDEOLÓGICO GLOBAL

La Misión católica estuvo desde un principio orientada a la expansión. Con su conquista espiritual, la Iglesia católica cometió, junto con los invasores ibéricos, uno de los genocidios más grandes de la historia de la humanidad. Ideológicamente, esta Iglesia estaba exclusivamente marcada por Europa. No fue sino en el siglo XX que tuvo lugar una apertura. A partir de los años 1960 se podría definir al catolicismo como un “actor ideológico global”. La razón está en los cambios profundos que tuvieron lugar dentro de esta Iglesia. La encíclica *Pacem in Terris* de Juan XXIII, el Concilio Vaticano II (1959-65), la encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI y la sensación causada por la reunión del Episcopado latinoamericano, sacudieron los fundamentos de la Iglesia católica. Al mismo tiempo, la tarea social de la Iglesia se amplió considerablemente, sobre todo en América Latina.

En los orígenes de la teología de la liberación se encontraban el Concilio Vaticano II y las órdenes papales. En 1960, el Papa Juan XXIII pidió a los altos funcionarios católicos en los Estados Unidos y en Canadá que enviaran, dentro de los siguientes diez años, al diez por ciento de sus curas y monjas a realizar labor misionera en Latinoamérica. Aproximadamente 3500 curas norteamericanas tuvieron que ser enviados allí para contrarrestar la deficiencia de curas de allí. Juan XXIII siguió a su antecesor, el Papa Pío XII, quien en su última gran encíclica, *Fidei Donum* del año 1957, había pedido a los obispos europeos que, a solicitud de los obispos africanos, “prestaran” a sus curas para la Misión (Pius XII, 1957). La naturaleza de la Misión de la Iglesia católica empezó entonces a transformarse en los años 1950; al lado del concepto tradicional de la civilización cristiana, aparecieron por primera vez elementos retóricos de las civilizaciones extraeuropeas.

Sin embargo, en el centro se encontraba un grupo reaccionario con curas católicos y dignatarios en Latinoamérica, y con ellos también se desarrolló la discusión acerca de la labor misionera. Una comisión de la Curia Romana para Latinoamérica apoyó, junto con el Consejo Episcopal Latinoamericano, proyectos de ayuda para Latinoamérica de las Iglesias locales de Europa y de los Estados Unidos. La comisión para Latinoamérica del Vaticano afrontó la carencia de curas, declarando la formación de curas para Latinoamérica como una de las tareas vitales y problemas más urgentes del mundo católico (Moews, 2002: 183). Un centro de formación para curas en Latinoamérica, nominado *Collegium Pro America Latina* (COPAL) fue instalado en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). La capacitación preparatoria para la labor misionera duraba cuatro meses y se limitaba a dar conocimientos básicos sobre Latinoamérica. La mitad del tiempo se dedicaba a la enseñanza del idioma. En lo que restaba, por la tarde, había cursos de historia, geografía y cultura de la región. El foco de estos cursos intensivos para curas estaba en la situación de la Iglesia y la labor pastoral en Latinoamérica (Moews, 2002: 177).

Ya desde el principio de la década de 1960, curas latinoamericanos también adquirieron las calificaciones necesarias en el COPAL europeo. Para algunos como el colombiano Camilo Torres, el peruano Gustavo Gutiérrez y el brasileño Clodovis Bof, los cursos comunes en el COPAL significaron el principio de su exitoso vínculo posterior para el desarrollo de la teología de la liberación. A partir de 1965, estos jóvenes teólogos se reunieron con algunos de los más tarde protagonistas de esta corriente ideológica en diferentes ciudades de la región. A este grupo pertenecían Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Lucio Gera y Segundo Galilea¹.

4. MEDELLÍN 1968

La presidencia de la Conferencia organizada por CELAM, en Medellín, la tenía el Cardenal Landazuri Ricket, de Lima. Tres años antes, aquel grupo de teólogos que se conocía, en parte de Lovaina, en parte de diferentes reuniones en el continente y de sus respectivas publicaciones en la *Colección Andina*, comenzaron a preparar esta reunión: “Segundo Galileo [fue] encargado de la construcción de un instituto pastoral. Él jugó también un papel importante en la conformación del Instituto Pastoral de Quito (IPLA), que estuvo funcionando entre 1968 y 1973. G. Gutiérrez y L. Gera tuvieron una influencia marcada en la reunión de Medellín. De alguna manera, este grupo de Medellín había transmitido sus propios conceptos teológicos, o por lo menos la mayor parte de ellos. Se puede decir que la teología de la liberación surgió en primer lugar de este grupo, aunque en realidad el mismo nunca fue institucionalizado o definido como tal” (Comblin, 1981: 20).

En el Concilio Vaticano II los representantes de la Iglesia latinoamericana sorprendieron con sus posiciones independientes. Se sintieron apoyados por la encíclica social del Papa Pablo VI, en la que decía que sólo a través de una repartición justa de los bienes sería posible lograr la paz en el mundo. Como su famoso antecesor Juan XXIII, el Papa Pablo VI también enfatizó la función moralmente dudosa de la propiedad privada: “[Él] rechazaba equiparar desarrollo con crecimiento económico, en lugar de eso recalca que no sólo existe un subdesarrollo económico que causa necesidad económica, sino que también existe un ‘subdesarrollo moral’ y un ‘materialismo asfixiante’ que impiden el crecimiento interior” (Remele, 2007: iv).

¹ De estos encuentros salieron algunas publicaciones conjuntas en la “Colección Andina” de la editorial Nova Terra de Barcelona.

El ala latinoamericana de la Iglesia católica desempeñó un papel histórico; con sus análisis sobre la situación social latinoamericana, los autores de la teología de la liberación recurrieron de forma autónoma a una teoría marxista de la dependencia: “La pretensión de pregonar el mensaje de un Dios humanitario que quiere la salvación de todos los seres humanos en el contexto latinoamericano, marcado por una injusticia social extrema, condujo a la ‘opción por los pobres’ que [se] convirtió en la llave teológica-hermenéutica para interpretar la propia tradición, así como en la máxima ético-social de una práctica ‘liberadora’ que propugna reformas sociales estructurales” (Kruip, 2007: 214). Con esto quedaba también asentado que no debía surgir ninguna revolución según el modelo de Cuba.

Sin embargo, algunos participantes de Medellín estaban abiertos al argumento de que también una revolución armada podría contribuir al desarrollo y a la paz social en Latinoamérica. La mayoría de los participantes en Medellín no negaban que entre un nuevo orden social y la lucha por ese orden existe una relación dialéctica. Sin embargo, se dudaba en poner los medios sobre los fines. Finalmente se trataba de una minoría entre los obispos latinoamericanos que se preguntaban qué formas de resistencia eran dignas de ser tomadas en consideración para la autodefinición de la Iglesia católica.

El Papa Pablo VI tenía un intenso contacto con los valientes obispos latinoamericanos, por ejemplo con el obispo brasileño de los pobres, Dom Hélder Câmara. En el “Documento Dos”² de Medellín, en cuya elaboración participaron Hélder Câmara y el fundador de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez, los obispos latinoamericanos declararon sus intenciones de defender los derechos de los pobres y los oprimidos, denunciando la violencia estructural que provoca miseria social e injusticia. Los obispos denunciaron públicamente las intervenciones de las naciones poderosas en contra de la autodeterminación de los pueblos más débiles. Al mismo tiempo, condenaron a los gobernantes latinoamericanos que estaban sacando provecho de la carrera armamentista, quienes, a la sombra de ésta última, se dejaban financiar las guerras en contra de sus poblaciones por los Estados Unidos.

Sin embargo, al mismo tiempo se alejaban del nexo que se le imputaba a la política de desarrollo, bajo el manto de la *Alianza para el Progreso*, con los programas de contrainsurgencia de la política de seguridad de los Estados Unidos. Los obispos anunciaron que: “la verdadera guerra que nuestras naciones deberían llevar a cabo es la lucha contra la miseria”. En el caso de que exista una “evidente y permanente tiranía, en donde los derechos fundamentales de las personas y del bienestar común del país sean dañados”, un “movimiento revolucionario” podría ser legítimo. Sin embargo, el verdadero camino de cambio consiste en la “toma de conciencia” y la “organización del sector popular” (cit. en Suess, 1998: 16). La denuncia de la violencia estructural y arbitraria, la deman-

²Las declaraciones de los obispos de Medellín no están enumeradas, sin embargo se impuso una lista numerada que yo retomo aquí. En la primera parte se tratarán preguntas generales sobre la Iglesia en la realidad latinoamericana bajo la palabra clave “desarrollo humano”: las preguntas sobre Justicia (Cap. 1), Paz (Cap. 2), Familia y crecimiento demográfico (Cap. 3), Educación (Cap.4) y Juventud (Cap. 5). Aquí se reflexionará sobre las posiciones de la Iglesia con respecto a los problemas concretos del mundo latinoamericano. En la segunda parte del Documento de Medellín se tratarán problemas de naturaleza pastoral, litúrgica y catequista, por ej., la Pastoral popular (Cap. 6), la Pastoral de las clases dirigentes (Cap. 7), la Catequesis (Cap. 8) y la Liturgia (Cap. 9). La tercera parte se ocupa de “la Iglesia visible y sus estructuras” con los movimientos laicos (Cap. 10), con los Sacerdotes (Cap. 11), los Religiosos (Cap. 12), su Preformación (Cap. 13), con la pobreza de la Iglesia (Cap. 14), una Pastoral de conjunto (Cap. 15) y los medios de comunicación social (Cap. 16). Véase Dilloo-Heidger (1985), en particular el Capítulo 2.2. “Ekklesiologische Aussagen von Medellín”.

da del derecho a la autodeterminación y el llamamiento a los afectados a organizarse, se convirtieron en Medellín en el mensaje del magisterio.

5. LIBERACIÓN Y DESARROLLO: LOS TEMAS CENTRALES DE MEDELLÍN

La categoría teológica de la redención fue traducida en la categoría política de la liberación. En la recepción, esta interpretación de liberación fue entendida como el mensaje central de la Conferencia Episcopal de Medellín: “El concepto ‘liberación’ es, desde Medellín, o bien en relación con Medellín, el concepto que mejor caracteriza al catolicismo latinoamericano en sus mejores corrientes postconciliares. Medellín desató, más como una llamada que como un programa, un giro completamente inesperado dentro del catolicismo en todo el continente” (Borrat, 1971: 475).

Los obispos enunciaron que Occidente, veinte años después del fin de la Guerra Fría, se encontraba perfectamente equipado para comenzar una guerra sin armas en contra de la pobreza. Independientemente de lo comprometido y radical que pueda sonar el mensaje sobre el remedio de la pobreza a través del desarrollo, la Iglesia católica latinoamericana no se liberó de la política de desarrollo occidental, especialmente de la de Estados Unidos. Los obispos latinoamericanos no escaparon al desarrollismo que estaba siendo formulado, al mismo tiempo, durante la administración estadounidense de J. F. Kennedy a través de la *Alianza para el Progreso*, y participaron activamente en los proyectos para el desarrollo. En los años 1970, la optimista tercera década consecutiva de la política para el desarrollo estuvo caracterizada por el objetivo de la satisfacción de las necesidades básicas. Con esto, la teología de la liberación perdió su potencial político, y por consiguiente, de transformación social.

Aunque algunos de los sacerdotes más comprometidos pudieron sacar provecho de las discrepancias dentro de la idea dependencista. Los dependencistas planteaban la necesidad de la desconexión o desacoplamiento del mercado, y desarrollaron el conocido programa de “industrialización por sustitución de importaciones” (ISI); sin embargo, existía otra manera de entender el desacoplamiento que presuponía una disociación radical con la cultura del consumo masivo industrial. En esta segunda fórmula, ya perdida la definición radical, el desarrollismo significaba una amenaza para los países más pobres: “El desarrollo exporta la dicotomía típica de la sociedad industrial entre ‘nosotros’ y ‘ellos’. Esta difusión mundial de una nueva postura para consigo mismo, y con respecto a otras personas, representaba el triunfo de una misión de trabajo surgida hace 2000 años en Occidente. Una nueva definición de ‘desarrollo’ simplemente reforzaría la ambición hegemónica occidental” (Illich, 1979: 221).

6. PARA CONCLUIR

En resumen, se puede afirmar que la teoría de la dependencia y la teología de la liberación representan una crítica inmanente al sistema. Están orientadas a la reforma, mejoramiento y optimización de instituciones, y son, de este modo, consideradas como aportaciones a la crítica social emancipadora. La densificación de la interacción entre militantes durante la rebelión de 1968 creó redes globales; nuevas organizaciones surgieron e instituciones ya existentes de una parte importante de la cooperación global para el desarrollo fueron cooptadas y transformadas en cuanto a su contenido. Esto último es válido hasta principios de los años 1980, especialmente para el ala de la Iglesia católica que estaba dispuesta a reformarse.

BIBLIOGRAFÍA

- Borrat, Hector (1971) “Kirche und Politik in Lateinamerika”, *Herder Korrespondenz: Freiburg Breisgau*, 25, pp. 472-478.
- Comblin, Joseph (1981) “Kurze Geschichte der Theologie der Befreiung in Lateinamerika”, en H.-J. Prien (comp.): *Lateinamerika – Gesellschaft, Kirche, Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp.13-39.
- Dilloo-Heidger, Erik (1985) *Von Medellín bis Puebla* (en <http://members.aol.com/befreiungstheo/index.html>, consultada el 03/02/2007).
- Gilcher-Holtey, Ingrid (2005) *Die 68er Bewegung. Deutschland. Westeuropa. USA*, Munich, Ed. C. H. Beck [1ª ed. 2001].
- Illich, Ivan (1979) “Die Zukunft gehört der ‘heimischen’ Gesellschaft. (2. Folge von Alternative Technologien und dreidimensionale Option)”, *Orientierung*, vol. 43, nº. 20, pp. 221-224.
- Kruij, Gerhard (2007) “Kirchen und Religionen in Lateinamerika. Neue Ambivalenzen zwischen Modernisierungs- und Retraditionalisierungsprozessen”, en W. Bernecker, M. Kaller-Dietrich, B. Potthast y H.-W. Tobler (eds.): *Lateinamerika 1870-2000. Geschichte und Gesellschaft*, Viena, Proemdia, pp. 213-230.
- Moews, Andrea-Isa (2002) *Eliten für Lateinamerika. Lateinamerikanische Studenten an der Katholischen Universität Löwen in den 1950er und 1960er Jahren*, Colonial/ Weimar/ Viena, Böhlau.
- Pius XII (1957) *Fidei Donum. On the Present Condition of the Catholic Missions, Especially in Africa. 21st of April 1957* (en http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_21041957_fidei-donum_en.html, consultada el 19/12/2007).
- Poniatowska, Elena (1993) *La noche de Tlatelolco. Testimonios de historia oral*, México, Ed. Era [1ª. ed., 1971].
- Remele, Kurt (2007) “Als das ‘Wall Street Journal’ schäumte”, *Die Presse* (Spektrum), 24/03/2007.
- Schermann, Rudolf (1983) *Die Guerilla Gottes. Lateinamerika zwischen Marx und Christus*, Munich, Econ.

- Taibo II, Paco Ignacio (1982) *Héroes convocados: manual para la toma del poder*, México D.F., Grijalbo.
- Vogel, Wolf-Dieter, y Lang, Miriam (2002) “Vergangenheitsbewältigung oder Standortpolitik? Erinnerung an das Massaker vom 2. Oktober 1968 - Wie Mexikos Regierung versucht, ihr Image in Sachen Rechtsstaatlichkeit aufzupolieren”, *Telepolis* (en <http://www.heise.de/tp/r4/artikel/13/13343/1.html>, consultada el 04/12/2007).
- Suess, Paulo (1998) “Die Zeit der Propheten. 30 Jahre nach der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín”, *SoZ - Sozialistische Zeitung*, 22, p. 16.
- Werz, Nikolaus (1995) *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad.
- Werz, Nikolas (1995) *Pensamiento Sociopolítico Moderno en América Latina*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad.
- Zulehner, Paul M.; Haas, Johannes; Heller, Andreas, y Nowak von Patmos, Rosa (1990) *Pastoraltheologie*, Düsseldorf, Patmos (t. 4: “Pastorale Futurologie”).

pagina 148
en blanco

TIRANÍA Y NARRATIVAS: UN PUNTO DE VISTA ANTROPOLÓGICO¹

Margarida Fernandes (Universidade Nova de Lisboa, Portugal)

Las novelas de dictadores son un subgénero reconocido en las literaturas latinoamericanas. A lo largo de la historia de la humanidad las dictaduras y las tiranías se extienden por todos los continentes y, a pesar de que siempre hay quien escriba sobre todas ellas, el concepto y la denominación de *novelas de dictadores* es exclusivamente latinoamericano. La recurrencia del tema en la literatura no es accidental y, sin intentar hacer de la ficción un documento histórico –que no lo es ni puede serlo–, la construcción de estos discursos sobre dictaduras en América Latina deja ver lógicas culturales, aspectos simbólicos y contornos ideológicos sobre las imágenes del poder y de la tiranía.

La línea que separa la ficción de la realidad es a veces tan estrecha que casi se confunden. Como argumenta el antropólogo y escritor Ruy Duarte de Carvalho, “[u]na acción que se invente es siempre una acción posible, real por lo tanto” (Carvalho, 1992 [1977]: 20). Gabriel García Márquez se refiere a José Félix Fuenmayor que tenía el “principio básico de que las diferencias entre la vida y la literatura eran simples errores de forma”² (García Márquez, 2003[2002]: 130).

Cualquier producto cultural puede ser entendido no solamente como una parte integrante del mundo real sino también como un elemento clave de la configuración del mundo (cf. Archetti, 1994: 13). Es precisamente una configuración del mundo que la literatura ayuda a construir. Como refiere Fowler, “tratar la literatura como discurso es ver el texto como mediador de relaciones entre utilizadores de la lengua: no solamente relaciones de habla, sino también de conciencia, ideología, papel y clase. El texto deja de ser un objeto y se transforma en acción o proceso”³ (Fowler, 1981: 66). La literatura –oral o escrita– como otras formas de expresión artística, de las más tradicionales a las más modernas, transporta en sí misma mensajes con contenidos culturales e ideológicos. Es en esta línea que se encuadran los análisis de la literatura desde el punto de vista de la antropología.

Los relatos tradicionales de las culturas amerindias, como todos los mitos de todos los pueblos del mundo, presentan aspectos estructurantes que son esenciales a la percepción de la realidad, pero son también formas de ordenar y dar perspectivas comunes al grupo que les dio origen y al que se aplican. Estos textos, de carácter religioso y mágico, con marcados contenidos simbólicos presentados y validados oralmente –hablados, cantados y gráficamente representados en dibujos, máscaras

¹ Agradezco a la Profesora María Fernanda de Abreu por haber sugerido este tema y por su ayuda al compartir un poco de su inmensa sabiduría sobre América Latina y sobre las literaturas hispánicas.

² Traducción propia

³ Traducción propia.

ras o esculturas— son, desde siempre, reconocidos por la antropología como elemento relevante para el estudio de las culturas tradicionales de los pueblos “sin escritura”. En estos textos no escritos, transmitidos de generación en generación, puede suponerse un origen marcadamente popular o una elaborada creación de las elites que detentan el poder (político, religioso, económico) y pretenden consolidarse al establecer y propagar a los demás formas de pensar, proceder y sentir adecuadas a sus expectativas. Estos relatos se presentan en formas diversas y están llenos de fantasía, metáforas, alegorías y fábulas, que configuran un hipertexto de las culturas de los pueblos. Para quien las quiere disfrutar y entender en su plenitud debe leerse tanto en las líneas como en las entrelíneas y quizás sobretodo en estas últimas.

También la literatura de viajes, y en particular la que describe los primeros contactos con las culturas del Nuevo Mundo, fue desde hace mucho considerada relevante por las diversas disciplinas de las ciencias sociales y de las humanidades.

1. LA LITERATURA ESCRITA DE FICCIÓN COMO FUENTE EN LA ANTROPOLOGÍA

La literatura escrita de ficción no es todavía una fuente común para la antropología. En algunos textos de antropólogos surgen algunas referencias literarias, sobretodo de contenido marcadamente etnográfico, como elemento casi decorativo para ilustrar otras fuentes. Sin embargo, la literatura escrita de ficción puede tener un papel central en el análisis antropológico, especialmente si lo que buscamos entender no es la verdad de los hechos —una categoría siempre ilusoria— sino la forma de entenderlos, interpretarlos y transmitirlos. Así, para validar la literatura de ficción como fuente, podemos entender el texto de la novela como un relato de un informante complejo, construido a partir de sus personajes y sus múltiples interacciones.

Entendemos así la literatura de ficción como una representación de la realidad y una propuesta de configuración del mundo de un autor que quiere transmitir a sus lectores un mensaje. Los textos literarios presentan puntos de vista, no necesariamente elitistas, de una elite letrada (observadores/autores/narradores), como si fueran informantes en el campo de estudio antropológico. Las literaturas pueden aprovecharse, entonces, como formas de expresar ideas y de transmitir puntos de vista sobre las realidades sin que, por supuesto, podamos entenderlas como otra cosa que no sean formas de representar e interpretar el mundo.

Para Bourdieu, “la relación entre el mundo social y las obras culturales en la lógica del reflejo, liga directamente las obras a las características sociales de los autores (a su origen social) o grupos que eran sus destinatarios reales o supuestos, y cuyas expectativas se cree que cubren las obras”⁴ (Bourdieu, 1996[1994]: 40). Efectivamente, el sujeto creador de una obra literaria es como un “artesano que elabora una obra a partir de materiales que son propiedad de una colectividad: una lengua, una Historia, unos mitos, una literatura, toda una herencia cultural, en el sentido más amplio de la palabra, un modo de vivir, de sentir, de pensar” (Esquerro, 1987: 64).

En las novelas de dictadores la densidad de los personajes de los dictadores que cada uno de los escritores nos presenta es riquísima, los contextos son perfectamente posibles, cuando no iden-

⁴Traducción propia.

tificables de inmediato con situaciones reales, y la trama está llena de detalles verosímiles que nos inducen una increíble mezcla de sensaciones. *El Señor Presidente de Asturias* expresa su posición ambigua: “¡Soy la mentira de todas las cosas reales, la realidad de todas las ficciones!” (Asturias, 2005[1946]: 133). Los hechos y los personajes son ficticios, sin embargo, no podemos dejar de sorprendernos con la similitud y con la coincidencia entre estos dictadores “en papel” y los otros, tan siniestramente reales.

Al presentar aquí algunas de las novelas consagradas no se agota ni el tema ni el conjunto de obras posibles, incluyendo novelas, cuentos, poesía y otras formas de expresión literaria y artística. El corpus seleccionado incluye algunas obras clásicas de este subgénero como *Tirano Banderas, una novela de tierra caliente* de Ramón del Valle-Inclán; *Yo el Supremo* de Roa Bastos; *La fiesta del chivo* de Vargas Llosa; *El señor Presidente* de Miguel Ángel Asturias; *El otoño del patriarca* de García Márquez; y *El recurso del método* de Alejo Carpentier.

Algunas de las novelas de dictadores refieren ocurrencias, lugares y personajes históricos claramente definidos, presentados de forma realista, como es el caso de *La fiesta del chivo* de Vargas Llosa. Otras hablan de dictadores sin nombrar específicamente ningún caso concreto, como, por ejemplo, *Tirano Banderas*, de Valle-Inclán. A pesar de presentar estilos muy distintos estas novelas exhiben características comunes que cumplen una función social de denuncia del terror de las dictaduras. En eso están acompañadas de otros tipos literarios y también de otras formas de expresión artística.

Trazar el decurso de cada uno de estos autores sería un ejercicio sin duda curioso: ¿quiénes escriben sobre dictadores?, ¿qué les mueve a buscar sentido literario y estético para describir los horrores de sus patrias, de su continente, de su mundo? Para Miguel Ángel Asturias, “[e]l novelista debe ser un testigo de su época, debe buscar las realidades vivas de su país, sus aspiraciones y marchar a su lado para dejar hablar a la consciencia de su propia expresión a través de personajes y situaciones” (cit. en Lanoë d’Aussenac, 2005: 75). La opción de escribir sobre las dictaduras es una toma de posición política de quienes asumen ser los portadores del sentir de los que no tienen voz.

Indicaciones claras de que la ficción —como otras formas de expresión artísticas— es políticamente relevante son, de una parte, la importancia de la literatura y de las artes como elementos de propaganda para todo tipo de regímenes políticos y, de otra, la represión que ejercen todos los regímenes antidemocráticos sobre los intelectuales disidentes. La prensa, los radios y las televisiones, y ahora también Internet, son objeto de censura o bloqueo total. Como dice García Márquez en *El coronel no tiene quien le escriba*: “Es difícil leer entre líneas lo que permite publicar la censura” (García Márquez, 2005: 23) y, en todos los casos, está “[p]rohibido hablar de política” (*ibidem*: 53). Hay límites respecto a lo que se puede decir, ver, oír e incluso pensar.

La censura en la mayoría de los casos impide la publicación no solamente de obras de autores nacionales, sino también todos los libros que se consideran peligrosos por atentar contra el orden establecido. Cuando los libros son producidos en el exterior el control pasa a ejercerse sobre las