

LA OPCIÓN POR LOS POBRES: ANÁLISIS CRÍTICO DE SUS POSIBILIDADES Y LIMITACIONES EN UN MUNDO GLOBALIZADO

Carlos David Castro-Gómez¹

INTRODUCCIÓN

La opción por los pobres, fundamento doctrinal de lo que conoceremos en Latinoamérica y el Caribe, durante la segunda mitad del siglo XX, como la Teología de la Liberación, atraviesa, en este momento, por una profunda crisis de transformación, asediada, por un lado, por un sector importante de la Iglesia oficial que se resiste a hacer suyo el discurso transformador emanado del Concilio Vaticano II —de Medellín, de Puebla y de las conferencias del CELAM respecto a su compromiso por y con los pobres—, contraponiéndolo a la Doctrina Social de la Iglesia y a las enseñanzas bíblicas;² y, por otro lado, por una abierta descalificación de la Teología de la Liberación en cuanto reflexión teológica sobre la fe a partir de los más pobres, tanto desde el punto de

¹ Sociólogo de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia), con maestría en Sociología de la Victoria, University of Manchester (Reino Unido). Es profesor titular del Departamento de Sociología de la Universidad de Panamá y coordinador del Área de Democracia y Desarrollo Social del Instituto de Estudios Nacionales (IDEN) de la misma universidad.

² Esto, desde luego, no implica que el Vaticano, como máxima jerarquía de la Iglesia católica, desconozca la opción preferencial por los pobres o, incluso, todas las modalidades bajo las cuales se ha expresado la Teología de la Liberación. En el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, par. 182 y 449, la Iglesia asume como oficial la enseñanza de la opción preferencial por los pobres. La misma, además, ha sido reconocida en exhortaciones, cartas pastorales, pronunciamientos de los obispos y otras instancias declaratorias de la Iglesia.

vista eclesial como epistemológico, descalificación que se incubó no sólo desde dentro sino también desde fuera de la Iglesia católica (Berryman, 1987). Adicionalmente, nos encontramos, en el medio, con una lucha doctrinal intestinal entre los propios conductores de la opción por los pobres con respecto a si se debe hablar de *opción por los pobres* o de *opción preferencial por los pobres*³ (Casaldáliga, 1996; Vigil, 2007; énfasis propio).

No se trata, pues, de una simple crisis de crecimiento, desarrollo y fortalecimiento, como la que se experimentó desde la I Conferencia Episcopal en Río de Janeiro, y que se verificó entre 1955 y 1985, pasando por el Concilio Vaticano II, las encíclicas papales de Juan XXIII, Paulo VI y Juan Pablo II y, desde luego, por las profundas reflexiones emanadas de los sínodos de obispos del CELAM. De todas maneras, por la naturaleza de este artículo, no podríamos adentrarnos en detalle en el análisis pormenorizado de esta crisis, particularmente desde su ángulo eclesial. Nuestro interés es, básicamente, el de *contextualizar* esta situación de crisis e incertidumbre a la luz de las realidades actuales, con el ánimo de contribuir al debate sobre una *teología posible* desde la opción preferencial por los pobres, que ya ha empezado a tomar cuerpo en los foros sociales mundiales, así como en los Foros Mundiales de Teología y Liberación.

EL ABORDAJE TEÓRICO-METODOLÓGICO

El hilo conductor de este capítulo es el análisis crítico de las posibilidades y limitaciones de la opción por los pobres, en el contexto de un mundo globalizado. Sin embargo, el abordaje metodológico y teórico del tema merece algunas acotaciones. En este sentido, algunos interrogantes saltan a la vista: cuando nos referimos a las potencialidades de la opción por los pobres en Latinoamérica y el Caribe, ¿nos encontramos frente a un fenómeno cuyo significado y trascendencia se agota solamente, desde y a través de la reflexión puramente teológica? ¿Qué tan pertinente es hoy el discurso de la liberación, en tanto lectura crítica e integral de la pobreza y de la exclusión social? ¿Podría hablarse de un desgaste de la praxis liberacionista a la luz de los cambios recientes en la conducción

³ Si bien en los últimos años ha surgido una agria discusión sobre el alcance de los términos “opción por los pobres” (OP) y “opción preferencial por los pobres” (OPP), y aun reconociendo la rica discusión doctrinal y eclesial que se ha desarrollado alrededor de este tema, nosotros utilizaremos indistintamente los términos OP y/o OPP como términos intercambiables, sin que esto indique ninguna toma de posición al respecto. Creemos que el tratamiento de este tema rebasa los objetivos de esta ponencia. Adicionalmente, en casi todos los textos postconciliares, en los mensajes de las Conferencias Episcopales de América Latina, en las cartas pastorales y en las diversas exhortaciones del Papa Juan Pablo II sobre esta materia, se privilegia la expresión “opción preferencial por los pobres”.

doctrinal y dogmática de la Iglesia católica? Desde la Iglesia oficial, ¿existe, en este momento, un discurso alternativo al de la Teología de la Liberación en lo que respecta, específicamente, al compromiso evangélico de lucha contra la injusticia, la pobreza y la exclusión social? ¿Qué importancia crucial tiene este escrutinio hoy, tanto para las comunidades eclesiales de base como para la jerarquía vaticana? ¿En qué medida se puede hablar de un discurso evangélico de la liberación secularizado? ¿De qué se trata todo este ejercicio analítico y crítico con respecto a la opción por los pobres? ¿Frente a qué tipo de cuestionamiento estamos: teológico, sociológico o ideológico?

Empecemos por señalar que no pareciera existir ninguna duda respecto a que la opción preferencial por los pobres, proyectada en Latinoamérica y el Caribe como Teología de la Liberación, tiene un indiscutible fundamento bíblico, evangélico y teológico. En este sentido, la única manera entendible de comprender, en primera instancia y con propiedad, la Teología de la Liberación, es como teología, es decir, concibiéndola fundamentalmente como una profunda *“reflexión desde la fe sobre la realidad y la acción histórica de Dios que sigue la obra de Jesús en el anuncio y en la realización del reino”*. Se trataría, entonces, *“de poner en conexión vivida el mundo de Dios con el mundo de los hombres”* (Ellacuría, 1990, énfasis propio).

Para Gustavo Gutiérrez, a quien se ha considerado el fundador de la Teología de la Liberación, la pobreza es una cuestión teológica. En un documento reciente, titulado *Seguimiento de Jesús, opción por los pobres*, Gutiérrez señala que:

En efecto, por largo tiempo hemos visto la pobreza como alojada en el casillero de las cuestiones sociales. Hoy, la percepción que tenemos de ella es más honda y compleja. Su carácter inhumano y antievangélico, como dicen Medellín y Puebla, su condición, en última instancia, de muerte temprana e injusta, hacen aparecer con toda nitidez que la pobreza desborda el ámbito socio-económico y se convierte en un *problema humano global* y, por consiguiente, en un desafío a la vivencia y al anuncio del evangelio. *Es una cuestión teológica*. La opción por el pobre toma conciencia de ello y proporciona una vía para considerar el asunto. (Gutiérrez, 2007, énfasis propio)

Sin embargo, previamente a estas afirmaciones, Gutiérrez indicaba también que:

Postular, como lo hace la Teología de la Liberación —y otras reflexiones sobre el mensaje cristiano que parten del universo de la insignificancia social—, que el discurso sobre la fe significa reconocer y, en cierto modo, *acentuar su relación con la historia humana y con la vida cotidiana de las personas —estar alertas a la interpelación de la*

pobreza— supone un cambio importante en el quehacer teológico. (Gutiérrez, 2007, énfasis propio)

Entender esta aproximación al tema es importante no sólo para dimensionar su relevancia eclesial, sino también su impacto *terrenal y temporal*. Previo a cualquier análisis crítico, de lo que se trata es de reconocer que estamos frente a un fenómeno teológico con todas sus particularidades. *Este carácter teológico no ha sido plenamente reconocido por sectores importantes de la iglesia tradicional católica que rechazan su naturaleza como tal*, e incluso ha sido desconocido, inadvertida o implícitamente, por sectores ideológicamente radicalizados de la izquierda que entusiastamente la apoyan. En ambos casos los extremos se acercan, y la Teología de la Liberación se asume en muchos casos, básica, y casi exclusivamente, como praxis política, desvirtuando su naturaleza y alcance. Entonces, ubicar la naturaleza del fenómeno, en toda su complejidad, tiene un carácter crucial cuando se evalúan sus posibilidades como hecho social, histórico y eclesial.

El hecho religioso y/o teológico tiene una especificidad que emerge no sólo de la perspectiva eclesial, sino también de la realidad social. Y debe ser reconocido, no sólo como un hecho teológico con la connotación de hecho inmanente, *no-temporal o a-histórico*, sino también como un hecho social (Durkheim, 1968).⁴ Es esta última dimensión la que nos interesa abordar cuando analizamos la Teología de la Liberación como expresión concreta de la opción por los pobres. Misma que es asumida por los principales mentores de la Teología de la Liberación, con Gustavo Gutiérrez a la cabeza, y que no ha implicado, necesariamente, desde el punto de vista pastoral, el “desbordamiento” de la naturaleza eclesial y evangélica de la opción por los pobres.

Debe entenderse, por lo tanto, que no intentamos realizar un análisis teológico *o desde la Iglesia* del fenómeno; el cual estaría, por demás, lo más alejado de los objetivos y posibilidades de esta reflexión. Hemos optado por un

⁴ *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) es, sin lugar a dudas, una de las obras más importantes de Émile Durkheim y uno de los textos esenciales para comprender el origen del hecho religioso. La religión es concebida por Durkheim como un fenómeno que va más allá de sus manifestaciones particulares, es consustancial al ser humano. La esencia de la religión es la división entre lo sagrado y lo profano: “La religión consiste en creencias y en prácticas relativas a las cosas sagradas”. El fenómeno religioso no mantiene para el autor una relación necesaria con los conceptos de divinidad, trascendencia o más allá. No atañe únicamente a determinados individuos y culturas, sino que debe concebirse como un fenómeno universal, inherente a la condición humana, más allá de sus manifestaciones particulares. Los seres humanos necesitan de una relación con una realidad absoluta o sagrada que les permita fundar y desarrollar la búsqueda de su identidad personal y colectiva. En este sentido, para Durkheim, “la religión estructura la sociedad” (Durkheim, 2003).

enfoque hermenéutico multidimensional e integral, que nos permita entender el fenómeno en toda su complejidad. Entendiendo la hermenéutica como interpretación de significados, un poco

[...] a la manera de Hermes, en tanto arte o ciencia de la interpretación —llevando, trayendo, perdiendo, encontrando, intermediando siempre. Precisamente porque la “materia” con que trabaja la hermenéutica son los textos, los mensajes, las comunicaciones y todos ellos están compuestos y operan a su vez como un *lenguaje*, en el sentido más amplio de este término. (Casalla, 2004, énfasis del autor)

Esta ciencia de la interpretación, sin embargo, la combinamos con fuentes cualitativas y testimoniales que nos permitan *contextualizar* y sustentar el lenguaje en el *tiempo y el espacio*. En este sentido, nuestra interpretación hermenéutica se encuentra muy distante de cualquier posible connotación bíblica o exegética, y se acerca más a una lectura socio-antropológica del contencioso.

De lo que se trata, entonces, es de acometer el examen de esta teología como un hecho social y desde una perspectiva objetiva dentro de sus límites. Esto supone una atención especial a los textos que derivan del Concilio Vaticano II, de las cartas pastorales y del sínodo de obispos latinoamericano. Pero también de la forma como se ha *vivido* esta fe en el contexto de estructuras sociales de dominación/subordinación imperantes (incluyendo las luchas, la represión, las persecuciones o el martirologio, entre otros hechos), particularmente, desde la perspectiva de la opción preferencial por los pobres.

El hecho religioso, como cualquier otro hecho social, se proyecta, entonces, en una doble dimensión. Por un lado, como *estructura* que se configura a través de un conjunto de creencias, valores, normas y conductas precodificadas, que pueden tener un origen sacro o profano y que modelan la personalidad social del individuo. Estamos hablando de la existencia de un orden institucional socialmente establecido. Esta personalidad se asume, entonces, como un *producto, criatura o fatalidad* de un orden establecido *anterior* al individuo. Pero el hecho social se proyecta también como *acción social*, como actos significativos y significantes, además de intencionales; es decir, como *condición humana* que le permite al hombre cambiar y alterar la estructura, en este caso específico, la condición humana de pobreza (Weber, 2000; Chinoy, 1966). En este sentido, no podríamos entender la estructura del hecho religioso si no se entiende al sujeto o la acción religiosa del sujeto (incluyendo sus aspiraciones y motivaciones de cambio, y su capacidad creativa de transformar el entorno). Nos abocamos, en definitiva, a convenir en que un hecho teológico, no obstante su naturaleza trascendente, puede ser analizado también como una categoría temporal. Esto nos habla de la importancia y relevancia de un *hecho trascendente* que no puede

ser reducido a una simple *praxis política* o a una *militancia irreductible*, y nos remite a subrayar su impacto en la vida día a día (cotidiana) de los sujetos, cristianos y no cristianos, con todas las implicaciones que esto tiene en las acciones de los hombres, incluyendo las de los clérigos y de los máximos representantes de la Iglesia (los pontífices y los obispos).

Este énfasis en el análisis del *hecho social* no debe confundirse, bajo ninguna circunstancia, con una postura *aséptica* o *neutral* en la mejor (o peor) tradición positivista lógica o neo positivista del término, y que pudiera derivar en lo que algunos definen, en nuestra opinión acertadamente, como un *falso objetivismo*. De igual manera, guardamos distancia de lo que supuestamente se define como *análisis científico de la realidad social* (erróneamente llamado enfoque sociológico), apuntalado en las llamadas categorías absolutas del materialismo histórico o del marxismo.

En definitiva, tampoco se trata de una aproximación ecléctica al problema. Estamos, básicamente, en el afán de no encasillarnos en esquemas metodológicos estereotipados y desfasados, mismos que han permeado, incluso, la lectura que ha hecho la Iglesia oficial de la Teología de la Liberación.⁵ De esta manera, se intenta recuperar una perspectiva hermenéutica y compleja, en los términos ya planteados, en el marco de una indagación básicamente cualitativa. Los criterios de validez interna y de representatividad emanan de la triangulación de fuentes secundarias (documentos y pronunciamientos) provenientes de los máximos representantes de la Iglesia, de los sínodos de obispos latinoamericanos, de teólogos europeos y latinoamericanos, de sacerdotes y de figuras representativas de la Teología de la Liberación; de la documentación de acciones concretas (*praxis política*, tanto desde la perspectiva de la Teología de Liberación como de quienes la consideran adversa, acciones y/o reacciones disciplinarias de la iglesia tradicional, etc.) y de observaciones independientes (analistas, teólogos, filósofos, sociólogos, etcétera).

EL OBJETO DE ESTUDIO

En lo que respecta a la definición concreta del objeto de estudio, se imponen algunas acotaciones finales. Aunque la Teología de la Liberación, que nace del Vaticano II, de los sínodos de obispos y de las encíclicas papales, puede considerarse como un movimiento único con características propias y con un signo

⁵ En definitiva, estaríamos apostando por un enfoque que reivindique el análisis de la realidad como un hecho complejo y multifacético, sin reduccionismos, generalizaciones abstractas o unidimensionalismos. Véase Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo* (1997).

latinoamericano y caribeño indiscutible, encontramos diversos énfasis y disímiles maneras de interpretar, en su seno, la opción preferencial por los pobres.

Esta situación de supuesto disenso/consenso ha sido considerada, desde la publicación en 1971 de la *Teología de la Liberación*, del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, como un flanco débil para atacar a la Teología de la Liberación desde sus fundamentos. En la conocida *Instrucción sobre ciertos aspectos de la Teología de la Liberación*, publicada en agosto de 1984, identificada también como la *Carta Ratzinger*, se hace un exhaustivo inventario de las principales objeciones a la Teología de la Liberación desde el punto de vista eclesial. En la misma, el futuro pontífice se refiere a *las teologías* de la liberación, en plural. Como señala Berryman, este énfasis en *las teologías* y no en *la teología*, lo inició, en su momento, el obispo ultra-conservador colombiano López Trujillo a inicios de los setenta, e implicaba la existencia de “*variedades aceptables e inaceptables* de la Teología de la Liberación” (Berryman, 1987, énfasis propio). Recordemos que el Cardenal López Trujillo ha insistido mucho en “purificar apostólicamente *la verdadera teología de la liberación* [ya que ésta] no puede ser reducida a una ley histórica y Jesús a una pálida prefiguración de Trotsky. La iglesia no puede ser un partido político” (Coley Pérez, 2004, énfasis propio). Sin embargo:

[...] los mismos teólogos —Gutiérrez, Segundo, Dussel, Sobrino, los Boff, Assman, Ellacuría, Vidales, Comblín, Richard y Muñoz— pueden diferir en estilo y enfoque y [aunque] pueden no estar de acuerdo en algunos asuntos [...] *se refieren a la teología de la liberación en singular*, ya que ven que sus propios esfuerzos apoyan lo que es esencialmente *un proceso histórico simple*. (Berryman, 1987, énfasis propio)

Debe entenderse que estas posibles diferencias en cuanto a énfasis o alcance deben ser tamizadas también a la luz del momento histórico en que éstas se expresan. Hay que recordar, por ejemplo, que nos encontraremos con un primer grupo de teólogos que virtualmente pueden ser considerados iniciadores del movimiento, y que aparecen durante el periodo crítico de *formulación y crecimiento de la Teología de la Liberación*, específicamente, entre 1968 y 1971, encabezados por Gustavo Gutiérrez y otros iniciados, tales como J. L. Segundo, H. Assman, S. Galilea, J. Comblín, R. Muñoz, E. Dussel, H. Borrat, J. C. Scannone, R. Poblete, R. Ames, C. Padín, L. Gera, A. Gunting, Rubén Alves y Míguez Bonino, entre otros. Posteriormente, y durante el periodo que ha sido definido como de *cautiverio y exilio*, entre 1972 y 1976, agregaríamos a la lista a una nueva generación de teólogos de la liberación, tales como L. Boff, C. Masters, J. Sobrino, I. Ellacuría, L. de Valle, Ávila, R. Vidales, A. Cussianovich,

R. Antoncich, H. Echeagaray, J. Marins, P. Richard, O. Maduro, C. Boff y J. de Santa Ana, entre otros (Codina, 1985).

El resultado neto de esta realidad es que se han podido identificar tres tendencias (Atria, 2005) dentro de la Teología de la Liberación, pero todas atravesadas por un mismo hilo conductor: “la relación entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre” (Gutiérrez, 1971; Oliveros Maqueo, 1990). Estas tendencias serían las siguientes, según Atria:

Una primera tendencia, en su método parte más bien de la noción bíblica de liberación, con todo su contenido *histórico, sociológico y profético*, para de ahí hacer un puente con la realidad latinoamericana y llegar a la praxis.

La segunda tendencia da más importancia al alma cultural del pueblo latinoamericano (que es bastante religioso y de una larga tradición ligada al catolicismo), a su *proceso histórico de opresión-liberación*; a la religiosidad popular como factor importante de la liberación.

La tercera tendencia insiste más en el factor económico, en el *conflicto de las clases sociales, en las ideologías a las que confronta críticamente con la fe*. Es la tendencia en que se dan coincidencias con algunos elementos del análisis marxista, principal fuente de críticas a la Teología de la Liberación, acusándola de una infiltración del marxismo en la teología, y por lo tanto en la iglesia. (Atria, 2005, énfasis propio).

No obstante estos matices, nuestra atención está dirigida, en cuanto objeto de estudio, a la lectura y análisis de lo que se ha llamado la *tercera tendencia*. Las razones son estrictamente metodológicas y de énfasis, y no tienen nada que ver con su contenido, ya que las tres visiones, como se puede ver, comparten un tronco común: *la historicidad del hecho teológico*. Sin embargo, las razones para este énfasis deben explicarse puntualmente, y serían las siguientes:

1. Encontrar, a partir de este énfasis, la primera exposición sistemática de la Teología de la Liberación, a través de las profundas reflexiones teológicas de Gustavo Gutiérrez, expuestas en 1971 en su obra *La Teología de la Liberación*.

2. Identificar, a través de este énfasis, el carácter conflictivo y confrontacional del mismo con la Santa Sede, desde el punto de vista eclesiástico y dogmático, mismo que ha generado un debate inédito y sin precedente, sobre la relevancia de la “cuestión social”, y que tiene sus orígenes en el siglo XIX con el Papa León XII, pero que sólo cobra profundidad y trato preferencial en acciones concretas de la Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX, expresadas a través de cartas pastorales, encíclicas y pronunciamientos de los sínodos de obispos, y finalmente sintetizadas en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*.

3. Reconocer la *invención social del concepto de pobre*, desde el punto de vista evangélico y pastoral, como producto y efecto de estructuras históricas de injusticia, exclusión, opresión y explotación, posibilitando una relectura crítica del concepto de *caridad cristiana*, más allá de criterios a-históricos, asistencialistas, de socorro o de beneficencia (es decir, tomando distancia de las nociones ancestrales de *indigencia y mendicidad*), pero también potenciándolo a través de una nueva manera de vivir la evangelización y la caridad como compromiso con los pobres. En otras palabras, vinculando la caridad cristiana con los derechos sociales y económicos del individuo (y por lo tanto con la historia) y, de esta manera, con la lucha por su reivindicación permanente, según lo reclama una adecuada lectura del catolicismo social; asistida esta visión, desde luego, por una crítica profunda del orden social establecido o *status quo* (González-Carvajal, 2005: 50).

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En 1967 es promulgada la *Encíclica Populorum Progressio* del Papa Paulo VI, la más avanzada para la época, y en donde se transita de la consideración puramente abstracta de los problemas sociales y de las confrontaciones doctrinales (socialismo *versus* capitalismo) hacia el tratamiento de los problemas concretos de la justicia social y la gravedad y efectos de las contradicciones sociales en los países del Tercer Mundo. En la encíclica se denuncian las situaciones de injusticia y la tentación de responder a las mismas a través de la violencia. Allí se señala textualmente: “Que se nos entienda bien: la situación presente debe ser enfrentada valerosamente y las injusticias que ella comporta combatidas y vencidas. El desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras” (*Populorum Progressio*, No. 30 y 32). De esta manera se estaban cimentando las bases que legitimarían la emergencia, desde la doctrina católica, de una acción revolucionaria. Un año después, en 1968, se realiza la Conferencia del Episcopado Latinoamericano, que tiene lugar en Medellín. Allanado el camino a través de la *Encíclica Populorum Progressio*, los documentos de Medellín implicarían un paso adelante, al menos en dos puntos: el reconocimiento de la “violencia institucionalizada” como respuesta a las estructuras de opresión y exclusión atribuibles a la estructura económica imperante; y el protagonismo de los propios sectores populares, organizados como fuerza dinámica de la transformación social (Cáceres *et al.*, 1983). De esta manera, quedaban claramente establecidos los fundamentos para la legitimación del concepto de liberación y de una teología de la liberación.

La Teología de la Liberación nace en un espacio histórico y geográfico muy concreto: Latinoamérica y el Caribe, en la segunda mitad del siglo XX. Esto

define algunos rasgos propios, únicos y específicos de la propuesta. Sin embargo, la originalidad de la teología liberacionista no radica solamente en esta temporalidad, sino, básicamente, en la construcción y reconstrucción permanente de una metodología que permite “[...] sacar las conclusiones de principios oficializados en la Iglesia, probablemente no comprendidos ni compartidos por la mayoría del personal eclesiástico” (Cáceres *et al.*, 1983: 67-68). Esta metodología permite explicitar y concretizar una nueva manera de entender la relación entre lo social y lo religioso. Los contenidos religiosos se diseñarían tamizados por el análisis de las estructuras sociales y de la historia. Por esa razón, el hecho religioso se entenderá sólo como una instancia inmersa en la práctica social y el compromiso con las tareas sociales, en este caso, la liberación de los más pobres. A partir de esta asunción, ya no será posible entender la fe cristiana fuera de esta praxis social. La religión existe, entonces, como una experiencia mediada por la realidad social y su comprensión, y se expresaría a través de una práctica pastoral concreta.

Desde la Teología de la Liberación la evangelización sería un proceso crítico, opuesto a las prácticas tradicionales, que no admiten la discusión, el cuestionamiento o el disenso; se expresaría como una “opción preferencial por los pobres”; el centro de la evangelización sería el Reino de Dios basado en la solidaridad y la confraternidad humanas; finalmente, la misma debe llamar a la construcción anticipada de ese Reino “aquí en la tierra”, mediante la lucha liberadora por una sociedad más justa (Gutiérrez, 1971; Cáceres *et al.*, 1983; Muñoz, 1974).

Esta nueva manera de formular, entender y practicar el mandato bíblico y evangélico de la opción por los pobres, en su momento le dio legitimidad suficiente a la Teología de la Liberación como para que amplios sectores de la Iglesia (principalmente entre obispos influyentes) la endosaran y respaldaran, lo que permitió que las acusaciones tempranas de “contaminación marxista” no se convirtieran en un obstáculo para su vertiginoso crecimiento como movimiento, a partir de los primeros años de la década del setenta. De esta manera se institucionalizaba la Iglesia Popular, a contrapelo de las descalificaciones iniciales, provenientes de importantes instancias de la Iglesia, principalmente del CELAM.

Sin embargo, habría que decir también que esta fortaleza inicial, expresada en una nueva forma de entender y practicar la opción preferencial por los pobres, pero desde otro paradigma, también sirvió como pretexto para los duros embates y críticas que recibiría la Teología de la Liberación en el transcurso de las décadas del ochenta y del noventa, tanto en el interior de la Iglesia católica, como desde fuera de la misma, principalmente por su confrontación directa con estructuras sociales representativas del *status quo*. Esto es muy fácil de en-

tender, si comprendemos que la Teología de la Liberación apostó por un cambio radical de estructuras con las cuales la Iglesia tradicional, de una manera u otra, se identificó (Opazo, 1978; Houtart, 1983). Analicemos cómo se da esta inserción de la Teología de la Liberación, tanto en el seno de la Iglesia como en la sociedad, y veamos cuáles han sido su impacto y sus consecuencias.

OPCIÓN POR LOS POBRES Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: EL PROBLEMA DE FONDO

La opción por los pobres se inserta en la milenaria tradición pastoral de la Iglesia católica. El documento *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, elaborado por encargo del Papa Juan Pablo II, sintetiza toda esta extensa tradición de enseñanza social y actualiza su contenido: “La doctrina social halla su fundamento esencial en la revelación bíblica y en la tradición de la Iglesia” (Conferencia Episcopal de Colombia, 2005: par. 74).⁶ Adicionalmente, el *Compendio* se ha visto fortalecido por la publicación de las encíclicas *Laborem excersens*, *Sollicitudo rei socialis* y *Centesimus annus*, hechas por el Papa Juan Pablo II. Esta tarea de actualización se ha enriquecido con el aporte de obispos de todo el mundo, no sólo de Latinoamérica y del Caribe, aunque el aporte de estos últimos ha jugado un papel protagónico, a través de la formulación de la Teología de la Liberación.

En su exhortación apostólica postsinodal, *Ecclesia in America*, del Papa Juan Pablo II, en la perspectiva de la nueva evangelización, y que estuvo dirigida a los obispos, presbíteros, diáconos, consagrados y laicos, se hace expresa mención a la opción por los pobres:

La iglesia en América debe encarnar en sus iniciativas pastorales la solidaridad de la iglesia universal hacia los pobres y marginados de todo género. Su actitud debe incluir la asistencia, promoción, liberación y aceptación fraterna. La Iglesia pretende que no haya, en absoluto, marginados.

Sin embargo, en lo que pareciera una especie de toma de alguna distancia con respecto a las posiciones más contundentes de los teólogos de la liberación, particularmente en lo relativo a *suprimir* las estructuras de opresión y discriminación (Gutiérrez, 2007), la *Exhortación* subraya un lenguaje conciliador cuando indica que:

⁶ “En el transcurso de su historia, y en particular en los últimos cien años, la Iglesia nunca ha renunciado —según la expresión del Papa León XII— a decir la ‘palabra que le corresponde’ acerca de las cuestiones de la vida social” (Conferencia Episcopal de Colombia, 2005: 7).

El recuerdo de los capítulos oscuros de la historia de América relativos a la existencia de la esclavitud y de otras situaciones de discriminación social ha de suscitar un sincero deseo de conversión que lleve a la reconciliación y a la comunión. (Papa Juan Pablo II, 2005: par. 58, énfasis propio)

De cualquier manera, la opción preferencial por los pobres puede ser considerada en este momento como *enseñanza oficial* de la Iglesia católica (ver, por ejemplo, par. 182 y 449, respectivamente, del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*); y, en ese sentido, la pertinencia de su análisis nos obliga a ubicar la emergencia de la Teología de la Liberación en ese contexto y a identificar las áreas de encuentros o desencuentros, o de críticas y confrontaciones tanto entre quienes la confrontan, desde la Iglesia, e incluso desde la Doctrina Social de la Iglesia, como entre quienes la promueven y difunden, desde diversas posiciones doctrinales o ideológicas.

A diferencia de la naturaleza y esencia fundacional, eclesial y pastoral de la opción por los pobres, la Teología de la Liberación es un fenómeno contemporáneo e histórico, que para muchos es la síntesis actual de los fundamentos evangelizadores de una nueva Iglesia, concebida en el seno de estructuras de dominación y de represión históricamente construidas; para otros, es una “moderna sedición”, un intento herético no sólo de romper el poder temporal de la Iglesia, sino también de reivindicar una nueva manera de *vivir* la religión.

Realmente no parecen existir razones bien fundadas para decir que nos encontramos frente a un nuevo Cisma religioso, equiparable al del siglo XVI; sin embargo, en muchos casos, la reacción contra la Teología de la Liberación, proveniente de obispos, teólogos y autoridades del Vaticano, pareciera acercarse mucho al tono vertical y dogmático de los *desideratum* absolutos del *Concilio de Trento*, guardadas las proporciones. Especialmente cuando se compara, desde esta perspectiva, la fuerte presión que recibió la Teología de la Liberación desde sus tempranos inicios, por parte de obispos e incluso de la Santa Sede y, seguidamente, los significativos movimientos *restauradores*, particularmente en materia litúrgica, ostensiblemente orientados a eliminar, parcial o totalmente, algunas de las novedosas instituciones que en esa materia se establecieron durante y después del *Concilio Vaticano II*, y que hoy parecieran colapsar frente a acciones puntualmente dirigidas a reforzar las posiciones más ultra-conservadoras y dogmáticas de la Santa Sede.⁷

⁷ En contra de lo que muchos pensarían, la Contrarreforma no fue una muestra de debilidad pasiva y defensiva de la Iglesia frente al embate de la Reforma Protestante. Por el contrario, la Contrarreforma fue una magnífica oportunidad para que la Iglesia católica afianzara su poder eclesial jerárquico y vertical, reforzara la figura del Papa y mantuviera intacta su

Podemos identificar una primera fase en la evolución de la Teología de la Liberación, que ha sido definida como su *Génesis*: 1969-1971. Estaría caracterizada por una “relectura sistemática del saber teológico” (Oliveros Maqueo, 1990, énfasis propio). Esta fase encontraría en la obra de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación* (1971), su primera fuente de inspiración. Con respecto a su naturaleza, Gutiérrez señalaría: “Hablar de una Teología de la Liberación es buscar una respuesta al interrogante: *¿qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre?*” (énfasis propio). Sin embargo, los antecedentes de esta primera fase tienen que ser interpretados a la luz de los importantes cambios producidos en Latinoamérica y el Caribe entre 1959-1967. Por ejemplo, el triunfo de la Revolución Cubana (1959), que abre las puertas al socialismo en la región; el apoyo de Washington a la Democracia-Cristiana en Chile como modelo alternativo al socialismo cubano; el golpe militar en Brasil, en 1964, que echa por tierra las posibilidades de experimentos democráticos en la región; el nacimiento del mito de Che Guevara, tras su asesinato en Bolivia, en 1967. Desde la Iglesia, el hecho más importante será la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965), que implicó una apertura de la Iglesia a los problemas del mundo y una relectura de la posición tradicional de la Iglesia. En 1967, Paulo VI nos entrega su carta pastoral sobre el progreso de los pueblos (*Populorum Progressio*), en la que plantea la imposibilidad de alcanzar la paz sin el progreso. Bajo este espíritu se estimula, desde la Iglesia, la necesidad de impulsar reformas (educativas, agrarias, urbanas y otras), pero al margen de un abordaje crítico de los conflictos sociales y económicos existentes, e incluso silenciándolos en alguna forma (Codina, 1985). Aun así, las compuertas empezaron a abrirse, como se demostraría tempranamente en Medellín y Puebla.

Posteriormente, encontraremos un periodo de *ascenso y crecimiento* (1972-1979), pero que también ha sido definido por algunos como de *cautiverio y exilio*, por los temores y las esperanzas que significó el mismo (Codina, 1985). La esperanza de una rápida transformación política y social de la región se estrelló con el sembradío de sangrientas dictaduras militares y de derecha en el Cono Sur: Chile (Pinochet, 1973), Argentina (Videla, 1976), Bolivia (Banzer, 1971), Uruguay (Bordaberry, 1973). El aliento anticomunista impulsado desde la Escuela

vigencia cultural y religiosa, ya no sólo en Europa, sino especialmente en los nuevos territorios conquistados de América. De esta manera, al descubrimiento del Nuevo Mundo y a la inauguración de una nueva era de conquista, colonización y explotación sin paralelos en la historia, se sumaría la expansión de la civilización occidental a las nuevas tierras, y con ella del catolicismo, incorporándose de alguna manera el patrimonio científico-cultural y tecnológico del Viejo Mundo. Todo esto a contrapelo del lamento de Carlos Fuentes, quien señala que “somos hijos de la Contrarreforma Española, esa muralla levantada contra la expansión de la modernidad” (Castro, 2003: 25; véase también Fuentes, 1990).

de las Américas, ubicada en las riberas del Canal de Panamá, favoreció el clima de represión en Centroamérica (Guatemala, El Salvador, Nicaragua y Panamá), extendiéndose también a Brasil, Perú y Paraguay. Para los seguidores fervorosos de la Teología de la Liberación, esto significó persecución y muerte.

En la Iglesia, comienzan a dejarse oír las voces más ultra-conservadoras contrarias a la Teología de la Liberación. La mesa estaba servida. Empiezan a aparecer López Trujillo, Veckemans, Kloppenburg y Hengsbach, entre otros. En el año de 1976, la Comisión Teológica Internacional, reunida en Roma, escribe un informe sobre la Teología de la Liberación, que bien puede considerarse como importante antecedente doctrinal y dogmático de la *Libertatis Nuntius* (*Instrucciones sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación*, 1984) y de la *Libertatis Conscientia* (*Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación*, 1986).

Entre 1979 y 1987 la Teología de la Liberación transitaría hacia una fase de maduración en medio de conflictos y dificultades. Esta fue una de las fases más duras para la Teología de la Liberación, en el sentido de que nos encontraremos frente a una lucha ya no sólo desde fuera, sino desde dentro de la Iglesia, que ya había empezado a incoarse desde finales de los años setenta. Es el momento del “silencio obsequioso” exigido a L. Boff al calor de la publicación de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en 1984, y que ya hemos citado, conocida también como “Carta Ratzinger”. Sin embargo, el espíritu de Puebla, expresado a través de la rica reflexión teológica latinoamericana sobre la *opción preferencial por los pobres*, apoyada en el trabajo permanente de las comunidades eclesiales de base, fueron creando un ambiente que permitió, hacia finales de los años ochenta, una relativa apertura del Vaticano hacia la Teología de la Liberación. En 1986, a través de la *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, observaremos una perspectiva más positiva y abierta, “aunque tímida” (Oliveros Maqueo, 1990).

La opción por los pobres fue una magnífica oportunidad para la Iglesia en un momento de mucho caos. Sin embargo, la guerra fría fue un elemento retardatario de la lucha, ya que la promesa de una opción socialista fue vista con mucho recelo desde la perspectiva geopolítica de las grandes potencias, e incidió sobre su desarrollo posterior. Obviamente, la misma pobreza se constituyó en un obstáculo insalvable, en la medida en que el mantenimiento de estructuras injustas y de marginación conduce básicamente a la desmovilización de los pueblos. Este fue un reto importante, que hizo estremecer los cimientos de la Teología de la Liberación. Desde luego que la aplicación compulsiva de las metas del Consenso de Washington, en un momento en que la guerra fría empezaba a desmantelarse, y en que el *socialismo real* de la Unión Soviética comenzaba a colapsar, configuraron un escenario dentro del cual el movimiento de la Teo-

logía de la Liberación estuvo envuelto y no podía dejar de comprometerse. En cierta manera, y en términos de *realpolitik*, con la caída de la opción *socialista real* mucho del entusiasmo revolucionario inicial que acompañó a los sectores políticos y pastoralmente comprometidos con la opción preferencial por los pobres y con la revolución, entró, virtualmente, en un periodo de hibernación, por lo menos pasajero.

Adicionalmente, tendríamos que tener en cuenta que el discurso sobre la pobreza, desde la década de los años ochenta, inspirado en la opción preferencial por los pobres, también tendría un eco desde el Vaticano, pero ya no exclusivamente desde la perspectiva de la reflexión teológica sobre la Teología de la Liberación. Sorpresivamente, nos encontraríamos frente a un hecho aparentemente insólito, y es el de la relativa secularización de los conceptos teológicos de la opción por los pobres, pero esta vez desde la perspectiva de los derechos humanos (y no desde la *sociología* o el *marxismo*); un terreno en donde la Iglesia tradicional había incursionado de manera tímida, e incluso reacia, y que los sectores más radicalizados de la Teología de la Liberación no concibieron, por lo menos hasta finales de los años ochenta, como un frente explícito de batalla. Con esto, la Iglesia tradicional se ponía momentáneamente por delante, y habría un nuevo espacio de discusión, que contribuiría a neutralizar la efectividad del discurso de la Teología de la Liberación, por lo menos en lo que hace a la lucha contra la pobreza. Como veremos más adelante, el tratamiento de la pobreza desde la perspectiva de los derechos humanos (incorporada ahora al discurso de la doctrina social de la Iglesia tradicional) ha sido más efectivo para enfrentar a la Teología de la Liberación como movimiento, que las posiciones más retrógradas y ultramontanas de los obispos de derecha de la Iglesia católica.

LA OPCIÓN POR LOS POBRES Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN EL CONTEXTO DE LA LUCHA CONTRA LA POBREZA: LA SECULARIZACIÓN DE LOS CONCEPTOS

Durante la década de los años ochenta el discurso evangelizador fue tomando cuerpo, quizás sin proponérselo, en el terreno práctico de la elaboración de políticas y programas alternativos para la erradicación de la pobreza, la exclusión social, la discriminación y la injusticia, o la conservación del medio ambiente, *vis a vis* las propuestas neoliberales dimanantes tanto del “pensamiento único”, expresión práctica del Consenso de Washington, como de las recetas asistencialistas basadas en el auxilio, el socorro o la satisfacción de los “mínimos biológicos”. De esta manera el lenguaje de algunos sectores representativos de la Teología de la Liberación coincidiría con las burocracias estatales com-

prometidas con la erradicación de la pobreza, pero sin concesiones. En este último caso, tomando distancia e incluso posturas antagónicas con respecto a la ancestral herencia medieval de la Iglesia católica de atender a los indigentes, inválidos o a los “sin trabajo”, sobre la base de la “caridad cristiana”.

Un hecho que vale la pena destacar ha sido la evolución que se ha dado desde las tempranas propuestas radicales de una opción hacia el socialismo, caracterizadas inicialmente por alternativas virtualmente revolucionarias, tales como las del “Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo” en Argentina, “Sacerdotes por el Socialismo” en Chile, o las del Grupo Golconda en Colombia, abiertamente confrontadoras del *status quo*, hasta la incorporación a las agendas de Estado de muchas de las propuestas que nacieron en el seno de las iniciativas de opción por los pobres, inspiradas en las conclusiones del Concilio Vaticano II, como es el caso del Movimiento de los Sin Tierra (MST) en Brasil, los movimientos solidarios o los movimientos ambientalistas. Los mismos parecieran validar el proyecto, así como explicar la inserción del paradigma de la opción por los pobres en la formulación de políticas públicas del Estado.

Sin embargo, tendríamos que observar el giro positivo de la Iglesia católica tradicional con respecto a los derechos humanos; Iglesia que había mostrado una “insensibilidad inicial frente a los derechos civiles y políticos” de los ciudadanos (González-Carvajal, 2005: 50, énfasis propio), pero que a partir de la *Encíclica Pacem in Terris* (1963) del Vaticano pareció acoger como propio lo fundamental de los principios básicos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Este asunto será tratado más adelante, cuando hagamos referencia explícita al discurso social sobre la pobreza y la exclusión social desde la perspectiva de la Iglesia.

Pero, por otro lado, y desde una perspectiva externa a la Iglesia, se han venido construyendo discursos que en la práctica se acercan a la *utopía* de la opción por los pobres, y que para algunos pudieran interpretarse como una validación de la misma, a nivel del Estado y de la sociedad civil en su conjunto. Por ejemplo, el paradigma de los derechos humanos, impulsado en la última década por representantes importantes del sistema de las Naciones Unidas, como el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OHCHR), la UNESCO y sectores de la sociedad civil (OHCHR-ONU, 2004; Pérez Bustillo, 2001; Øyen, 2002), ha ido tomando un sitio importante en el debate sobre la formulación de políticas públicas para la erradicación de la pobreza, de manera que el lenguaje oficial contra la exclusión social y la injusticia se acerca mucho al lenguaje liberacionista. ¿Qué hechos han llevado a que la perspectiva de la opción por los pobres, tanto desde la Teología de Liberación como desde la Iglesia en su conjunto, pueda coincidir en aspectos singularmente sensitivos con el discurso, muchas veces burocrático y tecno-

cratizante, de organismos como los del sistema de las Naciones Unidas? ¿Qué significado tiene esto para el desarrollo ulterior de la Teología de la Liberación y de la Iglesia? Examinemos algunos hechos.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LOS DISCURSOS SOBRE POBREZA Y EXCLUSIÓN SOCIAL

DESDE LOS ORGANISMOS INTERNACIONALES Y EL ESTADO: CRECIMIENTO ECONÓMICO, ASISTENCIALISMO Y DERECHOS HUMANOS

A partir de la década de los años sesenta se inició la aplicación de recetas emanadas del Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Interamericano de Desarrollo, orientadas a mitigar la pobreza y sus efectos perniciosos. Estos ensayos se realizaron desde una perspectiva neoclásica o neoliberal. Este modelo, a todas luces, colapsó, y ya desde inicios de la década de los años noventa mostró su total incapacidad para hacerle frente a la creciente miseria y exclusión social, así como al descenso en la calidad de vida de amplios sectores de la población en Latinoamérica y el Caribe. La distancia entre los países pobres y los ricos se incrementó exponencialmente. Sonia Álvarez señala que:

[...] en 1960 los países del norte eran 20 veces más ricos que los del sur. En 1980 lo eran 46 veces más. En 1970 el 20% más rico tenía ingresos equivalentes al 70% del producto social bruto y en 1991 pasó al 85%. Mientras que el 20% de la población más pobre pasó de un ingreso del 2,3% en 1970 al 1,4% (NNUU, 1996). Las 358 personas más ricas entre los terrícolas tienen un ingreso anual equivalente al que percibe el 45% de la población mundial de mayor pobreza, que equivale a mil trescientos millones. (Álvarez Leguizamón, 2005)

James Wolfensohn, presidente del Banco Mundial, señala que “en los últimos 20 años hay 40 millones de pobres más en el mundo” (Wolfensohn, 2000). El informe de la CEPAL sobre la situación de América Latina en los años ochenta dice: “El costo social del ajuste recayó, de manera desproporcionada, sobre los trabajadores y los estratos de ingresos medios, quienes absorbieron el grueso de los sacrificios” (1990: 26-28). En los años noventa los efectos de los planes de ajuste y las políticas neoliberales intensificaron y diversificaron la pobreza, surgiendo además nuevas formas de exclusión. La dependencia de los centros de mayor desarrollo económico se intensificó, tomando nuevas modalidades vinculadas sobre todo con la creciente transferencia de riquezas, provocada por los flujos de la deuda. En relación con los efectos sobre la creciente pobreza de

estos procesos a nivel latinoamericano, un documento reciente de la CEPAL (2004: 6-7) sobre el *Panorama social de América Latina* afirma que

[...] en esta región, en el 2002 convivíamos con 221 millones de personas pobres (44% de la población), de las cuales 97 millones se encontraban en condiciones de pobreza extrema o indigencia (19,4%), condenados a una muerte muy pronta porque no cuentan con los recursos mínimos de alimento y salud que permitan su sobrevivencia. En países que habían aplicado las recetas del Consenso y con una larga tradición de extensión de derechos sociales, como el caso de Argentina, la pobreza aumentó; al igual que en Bolivia, sin tradición en la cobertura de derechos, pero uno de los países estrellas en la aplicación de las recetas. América Latina es el continente con mayor desigualdad.⁸

Ante la incapacidad manifiesta de los modelos del Consenso de Washington para hacerle frente a la mitigación o reducción de la pobreza surgen, al final de la década perdida, o de los años ochenta, los llamados enfoques de *desarrollo social* o enfoques *humanos*, fundamentados en programas sociales dirigidos exclusivamente a las *personas más pobres*, los *beneficiarios* o *social targets* (Boltvinik y Damian, 2005: 11-42). Esta aproximación es conocida también como enfoque *focalista*, ya que pone el énfasis en la satisfacción de los *mínimos biológicos*, dirigido sólo a los grupos que se encuentran en la indigencia o *pobreza extrema* y en el umbral de la ciudadanía (ciudadanos de tercera y cuarta categoría), y que, por lo tanto, aún no han logrado insertarse en la sociedad. Vinculado con este paradigma está el énfasis en distinguir entre pobreza y pobreza extrema o indigencia, y, consecuentemente, la relevancia que se le da a la medición de la misma, sobre todo desde el punto de vista de los ingresos y del consumo (Franceschi, 2005). Si bien la *medición* de la pobreza parece estar asociada a evaluar el logro de objetivos previamente establecidos, como, por ejemplo, los *Objetivos del Milenio*, en la práctica se ha convertido en un fin en sí mismo, que pareciera referirse cada vez más a la medición de la eficiencia y eficacia en la asignación y administración de recursos y/o a establecer los niveles óptimos de gestión en los programas destinados a erradicar la pobreza, y no tanto a conocer el grado en que los beneficiarios del desarrollo evalúan su propia satisfacción (Boltvinik, 2005: 437-475; Damian, 2004: 481-518; Fresneda, 2005: 476-480; Ringen, 2005: 519-534).

Adicionalmente, la búsqueda de vías alternativas a las recetas neoliberales ha permitido el desarrollo de esquemas interpretativos de la pobreza, que se podrían agrupar bajo el título de *cultura de la pobreza*, según la cual lo que es-

⁸ Véase Castro-Gómez *et al.* (2006); Álvarez Leguizamón (2005).

tamos indicando es que la pobreza sería básicamente la causa de la pobreza y que hay que romper ese círculo vicioso (Lewis, 1988; Nivón y Mantecón, 1994: 5-7). Si bien los antecedentes de esta manera socio-antropológica de abordaje de la pobreza datan de los años cuarenta, cuando Oscar Lewis y Ruth Lewis desarrollaron en México, por casi dos décadas, sus planteamientos, la indigencia conceptual que ha caracterizado el abordaje neoliberal de la pobreza ha permitido que este enfoque antropológico de mediados del siglo XX sea *revisitado*, y en cierta manera recuperado, en este momento. No obstante, es poco lo que se ha podido aprovechar desde el punto de vista práctico, y ya parece haber sido superado por nuevos planteamientos sobre la naturaleza de la pobreza y la manera de abordarla (Sen, 2002).

Así, encontramos el enfoque promovido por las Naciones Unidas, conocido como el *abordaje* de la pobreza, desde la perspectiva de los derechos humanos (OHCHR-Naciones Unidas, 2004; Castro-Gómez *et al.*, 2006), en lugar del punto de vista focalista o minimista de la pobreza, que ponía el énfasis en los bajos ingresos, los grupos vulnerables, los subsidios, las transferencias o las políticas asistencialistas como herramientas básicas para erradicar la pobreza. De tal manera que la pobreza ya no es concebida como un asunto de carencias o necesidades, sino como una negación de los derechos humanos. Esto de ninguna manera implica que los aspectos materiales de la pobreza se desconozcan o se subestimen; se trata de que la metodología para abordar la erradicación o mitigación de la pobreza parta de una visión holística, en donde la eliminación de los indicadores materiales de pobreza sean una consecuencia del reconocimiento de los derechos humanos. Los programas de transferencia, de subsidios o de asistencia caritativa, por muy buenas que sean las intenciones que los impulsen, están condenados al fracaso, si impera el clima de discriminación en cualquiera de sus formas, si se carece de sólidas redes solidarias que aseguren la integración social, si no se garantiza la participación ciudadana, si no hay rendición de cuentas, si se desconoce el marco internacional y nacional bajo el cual se amparan y garantizan los derechos humanos, si no existe la voluntad política de buscar el empoderamiento de la población empobrecida, y si no se establece la plataforma social que permita la transformación de los pobres, de objeto a sujeto de su propio desarrollo.

El enfoque de derechos humanos supone una visión integral e intersectorial del desarrollo. La distinción entre pobreza extrema y pobreza sólo es útil para diagnosticar realidades, pero no para establecer prioridades, toda vez que los derechos humanos son indivisibles y universales. No existe tal cosa como *derechos básicos*. En este sentido, la caridad y el asistencialismo no tienen cabida desde la perspectiva de los derechos humanos, y los programas de erradicación de la pobreza deben alcanzar no sólo a los indigentes, es decir, a la *gran pobreza*,

sino a *todos* los pobres (OHCHR-Naciones Unidas, 2004; Castro-Gómez *et al.*, 2006; énfasis propio). Más explícitamente, como lo señala Sonia Álvarez:

[...] el enfoque actual, promovido por las Naciones Unidas, el llamado “abordaje” de los derechos humanos para el desarrollo y la reducción de la pobreza, no pone énfasis en intervenciones asistenciales o caritativas transitorias, como la mayoría de los programas compensatorios y focalizados de desarrollo social, sino que vincula la reducción de la pobreza con cuestiones de derechos y obligaciones, reforzando la fusión entre derechos sociales, culturales, civiles y políticos, por oposición a la tendencia de las políticas compensatorias focalizadas. Kofi Annan, Secretario General de las Naciones Unidas, expresa: “*wherever we lift one soul from a life of poverty, we are defending human rights. And whenever we fail in this mission, we are failing human rights*”. La pobreza, en este paradigma, es entendida no sólo como falta de ingresos, sino como negación de los derechos humanos y como carencia de capacidades, según el abordaje de Amartya Sen. (Álvarez Leguizamón, 2005)

En ese sentido, el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas define la pobreza como una

[...] condición humana que se caracteriza por la privación continua y crónica de los recursos, la capacidad, las opciones, la seguridad y el poder necesarios para disfrutar de un nivel de vida adecuado y de otros derechos civiles, culturales, económicos, políticos y sociales. (PNUD, 2006)

LOS LÍMITES DEL DISCURSO OFICIAL SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS

Sin embargo, hay asuntos de institucionalidad y de método que deben ser atendidos cuando se habla de la convergencia entre *justicia social* y *derechos humanos*. Tomemos en cuenta que el marco conceptual de los derechos humanos, formulado oficialmente por las Naciones Unidas en el 2004 como respuesta a un mandato de la Secretaría General, es, básicamente, un desarrollo de la “Declaración americana de los derechos y deberes del hombre”, aprobada el 2 de mayo de 1948, y de la “Declaración universal de los derechos humanos”, proclamada el 10 de diciembre de 1948 por la Asamblea General de las Naciones Unidas. De esa fecha para acá, las Naciones Unidas han sido pródigas en la elaboración de convenios, acuerdos, tratados y foros permanentes, que han contribuido a crear un marco legal internacional sobre derechos humanos que ha sido acogido por las legislaciones locales de los países miembros. En muchos casos los convenios suscritos tienen el carácter de ley en los países signatarios y, por lo tanto, poseen la naturaleza de materia vinculante.

Ocurre, no obstante, que el cumplimiento efectivo de estas normas y disposiciones jurídicas pasa por un sinnúmero de mediaciones que tienen que ver con la correlación de fuerzas políticas y económicas a nivel mundial, con la alineación de los Estados hacia corrientes ideológicas diversas —e incluso contrapuestas—, con la capacidad institucional y financiera de las Naciones Unidas para poder cumplir con sus compromisos y, desde luego, con un número indeterminado de situaciones que tienen que ver con el nacimiento de otras fuerzas regionales y mundiales que gravitan sobre los ejes centrales del poder en un mundo globalizado, tales como la Unión Europea, la Organización Mundial del Comercio (OMC), las grandes corporaciones económicas transfronterizas y los centros rectores del poder financiero internacional, sin dejar por fuera el “Poder Global”, unipolar, unilateral y absorbente de Washington.

Estas nuevas realidades le han restado fuerza resolutoria a las decisiones de las Naciones Unidas, obligándolas, como en la coyuntura internacional de fin de siglo, a asumir un papel mucho más beligerante y protagónico desde el punto de vista político. De hecho, desde el 11 de septiembre de 2001, la doctrina de las *guerras preventivas*, seguida después por el envolvente programa de *lucha global y frontal contra el terrorismo*, impulsados por el presidente norteamericano George W. Bush, han puesto el paradigma de los derechos humanos a la defensiva. De paso, se ha tendido un manto de sospecha sobre las acciones comprometidas con la “justicia social” y la promoción de un nuevo mundo, respaldado no sólo por los católicos, sino también por la Iglesia ecuménica mundial y otros actores sociales, viejos y nuevos, sobre la base de una geopolítica de guerra (Küng, 2007).

De todas maneras, las Naciones Unidas siguen atendiendo aspectos sensitivos que requieren un *poder blando* —para muchos, su ámbito natural de acción—, valorando cada vez más el multilateralismo y la diplomacia para afrontar las crisis. Quizás sea difícil de comprender, dadas las dimensiones y el carácter un tanto errático y confuso de las Naciones Unidas en algunas crisis, como las de Oriente Medio. Sin embargo, las demandas son cada vez mayores en todos los frentes, desde el mantenimiento de la paz hasta la asistencia humanitaria y la salud, pasando por los problemas del medio ambiente, y hoy más que nunca se les exige a las Naciones Unidas su intervención, a pesar de que los recursos para hacer estos trabajos siguen siendo proporcionalmente escasos y limitados.

DESDE LA OPCIÓN POR LOS POBRES Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: CARIDAD Y DERECHOS HUMANOS

Este marco conceptual permite establecer puntos sensitivos de coincidencia y convergencia entre el discurso de la Teología de la Liberación, que exalta

el concepto de *justicia*, y la noción de *derechos humanos*, desarrollada por los organismos internacionales de cooperación y desarrollo, impulsada, particularmente, por el Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas y la UNESCO, desde mediados de la década de los años noventa del siglo pasado. Como ya se ha señalado, esta confluencia o afinidad pareciera validar y reforzar mutuamente estas formas de apreciación del problema de la pobreza, proveyéndola, por un lado, de un fuerte soporte moral y religioso que nace del compromiso de luchar contra la exclusión, la marginación y la desigualdad social; por el otro, apunta a consolidar y legitimar ante el Estado la necesidad de incluir la perspectiva de la justicia y de los derechos humanos, como un solo discurso, en la formulación y ejecución de políticas públicas para la erradicación de la pobreza.

Todos estos elementos son de un gran valor heurístico y contextual, para entender la evolución de la opción por los pobres en Latinoamérica y el Caribe, especialmente durante la última década. Sin embargo, hay que proceder con alguna cautela cuando hacemos referencia a estas coincidencias y afinidades, las cuales no deben sobredimensionarse o exagerarse, si queremos evaluar en su justa medida, el impacto real de esta significativa interacción y sus verdaderas implicaciones, en este caso, a la luz de los acontecimientos que se han desarrollado, tanto en el interior de la Santa Sede, en materia de jerarquía y dogma, como del mismo movimiento sacerdotal inspirado en la Teología de la Liberación. Pero también en el interior de las agencias internacionales de cooperación y desarrollo, como las del sistema de las Naciones Unidas, que por su origen (recordemos los antecedentes de Batton Rouge), de alguna manera mantuvieron alianzas estratégicas con el FMI, el BID y el BM, iconos representativos de las erráticas políticas neoliberales para la erradicación de la pobreza en Latinoamérica y el Caribe.

En primer lugar, habría que indicar que mucho se ha dicho acerca de que el Vaticano no ha hecho suyo el discurso contemporáneo sobre los derechos humanos que patrocinan las Naciones Unidas, ni en su forma ni en su contenido. Por ejemplo, José María Castillo, comentando un artículo aparecido el 1° de enero de 1995, en el *Human Right Law Journal*, suscrito por Jean-Bernard Marie, director de investigaciones de la Secretaría General del Instituto Internacional de Derechos humanos de Estrasburgo, señala que:

[...] el total de pactos o protocolos suscritos por Naciones Unidas, en cuanto se refiere al cumplimiento de los derechos humanos, es de 103, que se clasifican en cuatro categorías: convenciones generales, convenciones específicas que se refieren a ciertos derechos en particular, convenciones que protegen a determinados grupos o colectivos de personas y convenciones relativas a las múltiples discriminaciones que se practican

en todo el mundo [...]. Pues bien, *de estos 103 convenios internacionales sobre derechos humanos, la Santa Sede ha suscrito solamente 10. Esto quiere decir que la Santa Sede, en cuanto se refiere a compromisos públicos de carácter internacional por la defensa y promoción de los derechos humanos, está en los últimos lugares de la lista de Estados a nivel mundial, más abajo que Cuba, China, Irán o Ruanda, por citar algunos ejemplos. Esto no significa que en Cuba o China se respeten los derechos humanos mejor que en el Vaticano. Se trata de que la Santa Sede es uno de los Estados que menos se han comprometido, a nivel internacional y mediante la firma de documentos públicos, en la defensa de los derechos humanos.* (Castillo, 1999: 1-6; énfasis propio)

Más en concreto, y siguiendo la cita de José María Castillo:

[...] la Santa Sede no ha ratificado ninguna de las convenciones sobre la supresión de las discriminaciones basadas en la sexualidad, la enseñanza, el empleo y la profesión. Tampoco las relativas a la protección de los pueblos indígenas, los derechos de los trabajadores, los derechos de las mujeres, la defensa de la familia y el matrimonio. Como tampoco las convenciones que se han firmado contra los genocidios, los crímenes de guerra, los crímenes contra la humanidad o contra la *apartheid*. Ni las que se refieren a la supresión de la esclavitud o los trabajos forzados. Ni las que prohíben la tortura y la pena de muerte.

Sin embargo, el asunto no es tan sencillo. En muchos aspectos, esta lectura de la posición del Vaticano con respecto a los derechos humanos podría resultar no sólo superficial y engañosa, sino incluso irresponsable. En este momento la Iglesia católica considera que “la promoción de los derechos humanos es requerida por el Evangelio y es central en su ministerio” (Sínodo, 1976). Para el cumplimiento de esta tarea cuenta con una organización específica, conocida como Comisión Pontificia de *Justicia y Paz*, que fue creada a petición del Concilio Vaticano II (Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*). Sin embargo, la misma Comisión Pontificia de *Justicia y Paz* señala que el reconocimiento de los derechos humanos “no ha sido siempre una constante en el curso de los siglos” (Comisión Pontificia *Justitia et Pax*, 1976):

La postura de la iglesia fue ambivalente: positiva en lo referente a los que hoy llamamos *derechos de la segunda generación* (es decir, los derechos económicos y sociales) y muy negativa con respecto a los *derechos de la primera generación* (es decir, los derechos civiles y políticos), a los que se opuso apasionadamente *durante casi ciento cincuenta años* [es decir, durante casi todo el siglo XIX y la mitad del siglo XX]. (González-Carvajal, 2005: 49, énfasis propio)

Ahora bien, esta situación habría que matizarla, tomando en cuenta que los primeros movimientos reivindicatorios de los derechos humanos estuvieron acompañados de una profunda hostilidad hacia lo religioso, y que encuentran sus raíces en la misma Asamblea Nacional francesa que promulgó la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano (Locke, 1985). De acuerdo con Hamel, el descubrimiento de los valores humanos y cristianos contenidos en las Declaraciones del Hombre y el Ciudadano y su inclusión en la enseñanza social de la Iglesia fue una tarea lenta y dolorosa (Hamel, 1984).

En este transitar, tendríamos que esperar hasta la llegada de Juan XXIII para que la Iglesia se uniera en la defensa explícita de los derechos humanos, pero con reservas y *objeciones fundadas* que no comprometían, sin embargo, este apoyo (Juan XIII, *Pacem in terris*: 11-27). Este respaldo se mantuvo durante todo el papado de Paulo VI y el Papa Juan Pablo II lo incorpora doctrinalmente a la iglesia:

El reconocimiento de que la persona humana es por naturaleza sujeto de ciertos derechos que ningún hombre, grupo o Estado pueden violar constituye un logro jurídico significativo y debe ser considerado como un principio esencial de la ley. (Juan Pablo II, 1982)

Esta relectura en defensa de los humillados y ofendidos, pero desde la perspectiva de los derechos humanos, doctrinalmente incorporada a la enseñanza social de la Iglesia, y que comienza a tener su mayor beligerancia a partir de la década de los ochenta, ha permitido que las autoridades del Vaticano encuentren un asidero más para distanciarse del discurso fundante de los teólogos de la liberación de la década de los años setenta, pero también para reinterpretar la Teología de la Liberación desde la nueva perspectiva.

El elemento de contexto, en un mundo globalizado, es también muy importante para calibrar este hecho en toda su dimensión. Y es que, como ya lo hemos visto, el discurso sobre la pobreza y la exclusión, desde la perspectiva de los derechos humanos, ha estado permeando todas las esferas, eclesiásticas y no eclesiásticas, llámese el Estado, la sociedad civil, los nuevos movimientos sociales, etcétera. Pero también es cierto que se abre un nuevo escenario de enfrentamiento y conflicto, habida cuenta de que las ideologías de las guerras preventivas y la cruzada contra el terrorismo podrían envolver y comprometer ya no sólo a los seguidores radicales de la Teología de la Liberación, sino también a la misma Iglesia oficial, en un mundo en que también los fundamentalismos se globalizan.

A MANERA DE CONCLUSIÓN: LA IGLESIA, LA OPCIÓN POR LOS POBRES Y LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN HOY

A la luz de estas realidades podríamos resumir de manera puntual y breve algunas de las posibilidades y limitaciones de la opción preferencial por los pobres encarnada, en Latinoamérica y el Caribe, en la Teología de la Liberación, de acuerdo con las siguientes reflexiones.

Para el Papa Benedicto XVI, la Teología de la Liberación, por lo menos en su versión supuestamente más beligerante, crítica e iconoclasta, es un capítulo cerrado. Desde luego que no puede decirse lo mismo de la opción preferencial por los pobres en cuanto tal, que es un mandato bíblico y evangélico que trasciende la temporalidad de la Teología de la Liberación, en tanto compromiso históricamente condicionado. Sin embargo, la impronta dejada por la teología liberacionista en las comunidades eclesiales de base, en la promoción de una “nueva metodología evangelizadora”, en la remembranza de mártires, sujetos y actores comprometidos en la lucha por una sociedad más justa, según esta “teología posible”, ha ido decantando en la construcción de modelos alternativos de sociedad que reclaman una nueva utopía en plena época de globalización. De alguna manera, la herencia intangible ha sido el surgimiento de nuevas utopías revolucionarias que hacen que no sea tan fácil desligar el espíritu original de la opción preferencial por los pobres de la praxis concreta de la Teología de la Liberación, si lo vemos desde la perspectiva del profundo mensaje postconciliar que emanó de Medellín. Sin embargo, el compromiso con el cambio es ineludible.

El Vaticano considera resuelta la *cuestión social*, expresada en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, las cartas pastorales, las instrucciones, las exhortaciones o los sínodos de obispos, ahora reforzados con la incorporación de la idea de los derechos humanos a la doctrina de la Iglesia. De hecho, la posición de la Iglesia con respecto a los derechos humanos es considerada, en este momento, como uno de los fundamentos para una respuesta idónea y definitiva en el terreno social y, particularmente, para enfrentar los flagelos de la pobreza y la exclusión social. Desde luego, también es considerada como una alternativa a la Teología de la Liberación. Sin embargo, como señala Berryman:

Las autoridades eclesiásticas pueden ser capaces de limitar el impacto de la Teología de la Liberación restando importancia a lo que se ha convertido ya en enseñanza oficial y calificándola con otro tipo de discurso (“*comunión*” y “*participación*”, como opuesto a “*liberación*”). Más aún, una política congruente con el nombramiento de obispos conservadores y que mantenga un rígido control sobre los seminarios puede asegurar que los sectores radicalizados del clero y de la jerarquía sigan siendo una

minoría. [...] Sin embargo, mi intuición me dice que los mismos acontecimientos pueden muy bien sobrepasar esas estrategias. Muchos latinoamericanos creen que sus actuales luchas son nada más que una segunda independencia: al luchar por la liberación, están continuando el asunto inconcluso de sus orígenes como naciones. (Berryman, 1987, énfasis propio)

Esto, desde luego, es aplicable a la lucha por la erradicación de las diversas formas de pobreza y de las estructuras sociales, económicas y políticas que la sustentan.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Leguizamón, Sonia (2005a). “Revisión sobre el estado del arte de la literatura sobre pobreza y derechos humanos en América Latina”. Ponencia presentada en el seminario Small Grants Programme on Poverty Eradication, San José, Costa Rica, agosto.
- _____ (2005b). “Los discursos minimistas sobre las necesidades básicas y los umbrales de la ciudadanía como reproductores de la pobreza”, en Alberto Cimdamore (comp.), *Trabajo y producción de la pobreza en Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO-CROP.
- Atria, Raúl (2005). *La Teología de la Liberación*. Santiago: Universidad de Chile-Carrera de Administración Pública.
- Berryman, Phillip (1987). *Teología de la Liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. México: Siglo XXI.
- Benedicto XVI (2007). “Benedicto XVI: la Teología de la Liberación fue un milenarismo que no se justifica hoy”. Disponible en <www.eclesiales.org/noticia.php?id=000955>.
- Bolvinik, Julio (2004). “Métodos de medición de la pobreza: una tipología”, en *La pobreza en México y en el mundo*. México: Siglo XXI.
- Bolvinik, Julio y Araceli Damián (2004). “Introducción. La necesidad de ampliar la mirada para enfrentar la pobreza”, en *La pobreza en México y en el mundo*. México: Siglo XXI.
- Cáceres, Jorge et al. (1983). *Iglesia, política y profecía: Juan Pablo II en Centroamérica*. San José: EDUCA.
- Casaldáliga, Pedro (1996). “La esperanza de los pobres”, en *Umbrales* N° 70.
- Casalla, Mario (2004). *Hermenéutica y subjetividad. Historia del concepto de interpretación*. Buenos Aires: Homero.

- Castillo, José M. (1999). "Iglesia y Derechos Humanos: 103 convenios internacionales sobre derechos humanos". Disponible en <www.sedas.org/spanish/castillo.htm-34k>.
- Castro-Gómez, Carlos David *et al.* (2006). *Juventud, pobreza y derechos humanos en asentamientos urbanos periféricos de la ciudad de Panamá, Arraiján, La Chorrera y San Miguelito*. Panamá: Universidad de Panamá-IDEN-UNESCO.
- Castro-Gómez, Carlos David (1977). *Pensamiento sociológico, funcionalismo y dialéctica*. Panamá: Centro de Estudios Económicos y Sociales.
- _____ (2003). *Repercusiones de la presencia hispánica en América Latina en la actualidad*. Panamá: Universidad de Panamá-Facultad de Humanidades.
- Chinoy, Ely (1966). *La sociedad. Una introducción a la sociología*. México: FCE.
- Codina, Víctor (1985). "¿Qué es la Teología de la Liberación?". Disponible en <www.cajamarca.de/theo/codina.pdf>.
- Conferencia Episcopal de Colombia (2005). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Bogotá: Conferencia Episcopal de Colombia-Pontificio Consejo de Justicia y Paz.
- Coley Pérez, Juan Gabriel (2004). "La Teología de la Liberación: un Edipo del siglo XX", en *SENCAMER: comunicación popular para la construcción del socialismo del siglo XXI*. Disponible en <www.aporrea.org>.
- Comisión Pontificia de Justicia y Paz (1976). *La Iglesia y los derechos del hombre*. Ciudad del Vaticano: Comisión Pontificia de Justicia y Paz.
- Damián, Araceli (2004). "La pobreza de tiempo: conceptos y métodos para su medición", en *La pobreza en México y en el mundo*. México: Siglo XXI.
- Durkheim, Émile (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Barcelona: Alianza.
- Ellacuría, Ignacio (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. El Salvador: UCA.
- Franceschi, Paulina (2005). "La pobreza y su incidencia en Panamá", en *Cuadernos Nacionales*, 3ª época, N° 4.
- Fresneda, Oscar (2004). "Una caracterización conceptual del método de medición integrada de la pobreza", en *La pobreza en México y en el mundo*. México: Siglo XXI.
- Fuentes, Carlos (2003). "Valiente Nuevo Mundo", en Carlos David Castro-Gómez, *Repercusiones de la presencia hispánica en América Latina en la actualidad*. Ciudad de Panamá: Universidad de Panamá-Facultad de Humanidades.
- González-Carvajal, Luis (2005). *En defensa de los humillados y ofendidos. Los derechos humanos ante la fe cristiana*. Santander: Sal Térrea/Presencia Teológica.
- Gutiérrez, Gustavo (1971). *La Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme.
- _____ (2007). *Seguimiento de Jesús, opción por los pobres*. s. l.: ADITAL.

- Hamel, Edouard (1984). *L'Église et les droits de l'homme*. Paris: Gregorianum.
- Houtart, François (1983). "Introducción", en Jorge Cáceres *et al.*, *Iglesia, política y profecía: Juan Pablo II en Centroamérica*. San José: EDUCA.
- Küng, Hans (2007). "El Papa aprende una lección". Ponencia presentada en el II Foro Mundial de Teología y Liberación, Nairobi, Kenia.
- Lewis, Oscar (1988). *La cultura de la pobreza. Antología de sociología urbana*. México: UNAM.
- Locke, John (1985). *Cartas sobre la tolerancia*. Madrid: Tecnos.
- Mantecón, A.R. y E. Nivón (1994). "Oscar Lewis revisitado", en *Alteridades*, N° 4-7.
- Morin, Edgar (s. f.). "Introducción al pensamiento complejo". Disponible en <<http://cibereconomia.iespana.es/carpetas/introduccion%20al%20pensamiento%20complejo.doc>>.
- Muñoz, Ronaldo (1974). *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme.
- OHCHR-ONU (2004). *Los derechos humanos y la reducción de la pobreza: un marco conceptual*. New York-Ginebra: ONU. Disponible en <http://www.ohchr.org/spanish/about/publications/docs/Broch_Esp.pdf>.
- Oliveros Maqueo, Roberto (1990). *Historia breve de la Teología de la Liberación (1962-1990)*. Madrid: Trotta.
- _____ (2007). "Antecedentes de la V Conferencia Episcopal en América Latina", en *El mensajero del corazón de Jesús*. Bogotá: El Mensajero. Disponible en <www.emensajero.com/abril-2007/teo.html>.
- Opazo Bernal, Andrés (1988). *Panamá: la Iglesia y la lucha de los pobres*. San José: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Øyen, Else (2002). *Producción de la pobreza, un enfoque diferente para comprender la pobreza*. Bergen: Centre for International Poverty Research, University of Bergen y CROP Comparative Research Program on Poverty, International Social Science Council.
- Pérez Bustillo, Camilo (2001). "Preface", en Willen van Genugten y Camilo Pérez-Bustillo (eds.), *The Poverty of Rights. Human Rights and the Eradication of Poverty*, London-New York: Zed Books.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2006). *Informe de Desarrollo Humano*. New York: PNUD.
- Ringen, Stein (2004). "El problema de la pobreza. Algunas recomendaciones para su definición y medición", en *La pobreza en México y en el mundo*. México: Siglo XXI.
- Robinson, Mary (2001). *Los derechos humanos y la pobreza*. Nueva York: UN-OACDH.
- Sen, Amartya (2002). *La desigualdad económica*. México: FCE.

- Sínodo (1975). *Mensaje del Papa y los padres sinodales acerca de los derechos humanos y la reconciliación*. Madrid: ACE.
- Telmo, Daniel (s. f.). *Algunas consideraciones acerca del concepto de hermenéutica*. Disponible en <www.fhumar.unr.edu.ar/escuelas/3/materiales%20de%20catedras/trabajo/%20campo/html>.
- Valenti Camp (1922). *Ideología, teorizantes y videntes*. Disponible en <www.filosofia.org/aut/auc/1922/p437.html>.
- Vigil, José María (2007). “La opción por los pobres es opción por la justicia y no es preferencial”, en *El mensajero del corazón de Jesús*. Bogotá: El Mensajero. Disponible en <www.emensajero.com/abril-2007/teo.html>.
- Weber, Max (2000). *Economía y sociedad*. México: FCE.
- Wolfensohn, James (2000). Discurso presentado en el III Foro de Ministros de Finanzas de Occidente, 4 de febrero, Cancún, México.