



Estilos de vida, interacciones sociales y desarrollo humano

Conferencistas
invitados:

Adela Cortina
Universidad de Valencia

Jay Drydyk
Universidad de Carleton

Ori Heffetz
Universidad de Cornell

David Crocker
Universidad de Maryland

VI CONFERENCIA DE ALCADECA

Asociación Latinoamericana y del Caribe para el Estudio de las Capacidades Humanas
Organizada por el grupo Ética, Justicia y Economía de la Universidad de la República

30 de mayo al 1^o de junio de 2016, Montevideo
Facultad de Ciencias Económicas y de Administración - Av. Gonzalo Ramirez 1926



Información disponible en www.iecon.ccee.edu.uy / Consultas: alcadeca2016@iecon.ccee.edu.uy

Las Iglesias y el Desarrollo Humano en América Latina

Montevideo, Mayo 31 al 1 de Junio del 2016

Dr. Jairo Alfredo Roa Barreto

1. Introducción

Las diferentes teorías del desarrollo generaron un espacio propicio para la discusión e interacción con respecto al desarrollo en las iglesias en América Latina. Los teólogos latinoamericanos asumieron los planteamientos y las discusiones relacionados con el desarrollo y subdesarrollo en la reflexión teológica. Durante los años sesenta aparecieron dos corrientes teológicas como respuesta a la realidad social y política de los países pobres. La primera, surgida fuera del contexto latinoamericano, fue denominada teología del desarrollo. La segunda, nacida en el seno del compromiso pastoral de las iglesias en América Latina, fue denominada teología de la liberación. Mientras la primera incorpora el desarrollo como preocupación central de su reflexión teológica, la segunda hará de la liberación el eje central del quehacer teológico.

Este artículo tiene como objetivo analizar la reflexión teológica en América Latina con respecto al tema del desarrollo. Por esta razón, se tomarán en cuenta sólo algunos autores y acontecimientos que hacen referencia directa a la temática planteada. El capítulo se divide en tres partes. La primera está dedicada a los antecedentes protestantes: Algunos documentos del Consejo Mundial de Iglesias que incidieron en América Latina, los encuentros ISAL (Movimiento de Iglesia y Sociedad en América Latina) y los aportes de Richard Shaull y Rubem Alves. En la segunda parte, se analizan los antecedentes católicos: El desarrollo integral armónico de Joseph Louis Lebreton, los documentos y acontecimientos oficiales de la Iglesia Católica, específicamente la *Populorum Progressio* y los documentos de la reunión del CELAM en Medellín y algunos de los teólogos representativos de la teología del desarrollo. En la tercera parte, se analiza la discusión en torno al desarrollo por parte de la teología de la liberación hasta los inicios de los años noventa. Particularmente se toman en cuenta las propuestas de Gustavo Gutiérrez y Franz Hinkelammert.

2. Antecedentes de la Teología del Desarrollo

El tema del desarrollo no es nuevo ni para la teología ni para la iglesia en América Latina. La

preocupación por el desarrollo en el siglo XX acompañará gran parte de la discusión teológica latinoamericana, tanto en los ámbitos católicos como protestantes. Sin embargo, la relación entre teología y desarrollo sufrirá un giro considerable a partir del nuevo paradigma teológico de los años setenta. Esta ruptura se agudizará de tal manera que la preocupación por el desarrollo casi desaparecerá del escenario teológico latinoamericano. En los últimos años las iglesias en América Latina han tratado de retomar el tema, específicamente el desarrollo humano, pero no cuentan con una articulación teológica que enriquezca la discusión, como si lo fue en los años 60. En este artículo se propone retomar el tema del desarrollo tomando como marco el enfoque de las capacidades de Amartya Sen.

2.1. Antecedentes Protestantes

2.1.1. El Desarrollo dentro del Consejo Mundial de Iglesias

El Consejo Mundial de Iglesias fue fundado en 1948, teniendo como objetivo la unidad de la iglesia, sobre la base de una “sociedad responsable”. Sus criterios permitían a las iglesias determinar el tipo de compromiso con los procesos sociales, políticos y económicos en la sociedad. El interés inicial por el desarrollo en el Consejo Mundial de Iglesias se inicia con el estudio de áreas de “rápidos cambios sociales” entre los años 1954 y 1961. La concepción de desarrollo predominante en esta institución era de corte humanista y progresista, la modernización y la industrialización eran caminos para el desarrollo, según el sendero marcado por los países desarrollados. En el documento preparatorio para la II Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias en Evanston (1954) se planteó lo siguiente: “En la vida de estos países se está desarrollando, y debe tener lugar, una enorme revolución social y económica. En particular debe haber inversiones industriales como medios de levantar el nivel de vida de los pueblos, debe haber reformas agrarias, y deben derribarse las barreras a la oportunidad económica y social”¹. El énfasis en la tecnología para el desarrollo también fue expresado por el Consejo Mundial de Iglesias, cuando afirma que “En la situación de rápida transformación social, la tecnología proporciona la esperanza fundamental para la liberación de la humanidad de la pobreza y la enfermedad. La organización económica y política desempeña un importante papel en la erradicación de la pobreza, pero las herramientas que emplea implican los poderes de la tecnología. Sin sus poderes para producir y sanar, pocas perspectivas de escape tendrán los millones que en las tierras de rápidos cambios sociales

¹La Iglesia en el Mundo. Subtemas de la II Asamblea General del CMI, Evanston, Buenos Aires: Imprenta Metodista. 1954, p. 27.

viven en un mero nivel de subsistencia o por debajo de él.² Pese al papel que cumple la tecnología, el Consejo Mundial de Iglesias no deja de advertir los problemas que ésta puede ocasionar en términos del bienestar general y de la deshumanización. Por esta razón, insta a los cristianos a luchar para que la tecnología contribuya a la dignidad y a la libertad del ser humano³. En el mismo sentido se refiere con respecto a la industrialización, cuando afirma: “Pero ahora, con el moderno desarrollo industrial y económico, están a su alcance los medios más elevados. Esto desde luego, no garantiza la paz espiritual o la libertad, porque la calidad de vida humana no puede ser medida por la abundancia de posesiones”⁴.

Esta concepción del desarrollo será duramente criticada después de 1961 con la participación de un mayor número de personas del Tercer Mundo en los distintos foros de discusión sobre el desarrollo. Quizás el momento decisivo se dará a partir de la Conferencia Mundial de Iglesia y Sociedad en Ginebra en 1966. Refiriéndose a este acontecimiento Julio de Santa Ana refiere que “En esta ocasión el espíritu revolucionario que crece en el Tercer Mundo en forma paulatina, desafió abiertamente las posiciones reformistas que hasta entonces habían predominado en el Consejo Mundial de Iglesias, reaccionando contra un sistema de opresión cuya manifestación más evidente es el sistema del comercio internacional mundial que determina la pauperización creciente de los países subdesarrollados, los portavoces del cambio radical señalaron que el desarrollo no significa modernización, a la vez que tampoco puede ser alcanzado mediante la implementación de la tecnología moderna en las áreas donde el crecimiento económico no ha podido ser impulsado, dado que dicha tecnología tiende a sostener un sistema de dominación social que hasta ahora sólo ha llegado a aumentar las posibilidades para preservar el orden establecido”.⁵

De esta forma, la Conferencia sobre Iglesia y Sociedad sirvió para replantear la concepción sobre el desarrollo. En esta perspectiva, este último no podía estar reducido ni a lo económico, ni a lo tecnológico, ni a la modernización. El desarrollo guarda una estrecha relación con las luchas revolucionarias, donde las naciones del Tercer Mundo juegan un rol protagónico. Esta aproximación al desarrollo coincide con la propuesta presentada por Arent Th. van Leeuwen, quien en la Cátedra Carnahan en la Facultad Evangélica de Teología de Buenos Aires, en 1966 decía: “Entre desarrollo y revolución existe una interdependencia esencial en la medida en que el desarrollo encierra las semillas

²Op. Cit., p. 16.

³Ibid., p. 17.

⁴Ibid., p. 63.

⁵SANTA ANA, Julio De. “*Los Cristianos, las Iglesias y el Desarrollo*”. En: *Cristianismo y Sociedad*, n. 21, año VII, 1969, p. 57.

de la revolución y que el significado de la revolución es que es en potencia el principio del desarrollo”⁶.

Un acontecimiento previo a la IV Asamblea del Consejo Mundial en Uppsala (1968) es la Conferencia sobre Cooperación Mundial para el Desarrollo, celebrada en Beirut en de 1968. Aquí nuevamente se retoma la concepción inicial del desarrollo en términos de modernización e industrialización. Julio de Santa Ana plantea al respecto: “Desgraciadamente, la voz revolucionaria de la Conferencia Mundial de Ginebra casi ni se oyó en Beirut, dando así el movimiento ecuménico un paso en retroceso que no puede ser sino lamentado”⁷.

Aunque la concepción del desarrollo del Consejo Mundial de Iglesias estuvo muy influenciada por seguir el camino de los países desarrollados, no dejó de mantener una actitud crítica frente a los reduccionismos economicistas tecnológicos del desarrollo. Para el Consejo era necesario tener en cuenta las estructuras de la injusticia que toman formas más opresoras y arraigadas. Es evidente que los cristianos y todas las personas de buena voluntad deben acentuar sus esfuerzos y dar pasos audaces en el futuro inmediato. ¿Qué pasos, qué medidas diferentes podrían intentar las iglesias?”⁸.

2.1.2. El Desarrollo como Preocupación Teológica: ISAL

Las preocupaciones del Consejo Mundial de Iglesias por el desarrollo encuentran eco en los teólogos latinoamericanos. La situación de América Latina y la pregunta por cuál debe ser el papel de la iglesia en este contexto llevó al surgimiento de tres movimientos ecuménicos a principios de la década del ‘60: El Movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), en 1961, La Comisión Evangélica Latinoamericana para la Educación Cristiana (CELADEC), en 1962, y el Movimiento Pro- Unidad Cristiana (UNELAM) en la misma época⁹. Aunque estos tres movimientos ecuménicos tendrán un papel significativo en la vida de las iglesias protestantes, será el ISAL el movimiento más representativo de entonces en lo que se refiere a la relación de la iglesia y la sociedad. Forman parte de este movimiento algunos de los teólogos latinoamericanos más representativos como Julio de Santa Ana, José MiguezBonino y Rubem Alves y, el teólogo norteamericano Richard Shaull, entre otros. Sin embargo,

⁶LEEUEEN, Van Aren Th. *Desarrollo y Revolución*. Buenos Aires: La Aurora, 1967, p. 130

⁷Op. Cit., p. 58.

⁸DICKINSON, Richard. *Tiempos de Liberación*. Buenos Aires: Tierra Nueva, 1976, p.13.

⁹La importancia de este movimiento es señalada por varios historiadores de la Iglesia en América Latina como: SILVA GOTAY, Samuel. *El Pensamiento Cristiano y Revolucionario en América Latina y el Caribe*. Salamanca: Sígueme. 1981, DUSSEL, Enrique. *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme. 1983, entre otros.

también participan intelectuales protestantes de otras disciplinas, como es el caso del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda.

El tema del desarrollo es una preocupación fundamental desde el inicio de las reuniones del ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina). En la primera reunión efectuada en Huampaní, en Perú, del 23 al 27 de Julio de 1961, de los tres temas planteados, uno estuvo dedicado al desarrollo en América Latina. Desde el principio, el tema del desarrollo se abordó desde un marco bíblico teológico acerca de la responsabilidad cristiana y sobre la acción profética de la iglesia. El ISAL consideraba que: “Hoy en día hay en América Latina una demanda de rápidos cambios económicos. Los pueblos quieren participar en los beneficios de una tierra rica en recursos y en las ventajas de la tecnología moderna y el desarrollo económico. Están despertando a la realidad de que una vida abundante no tiene por qué ser privilegio de unos pocos, y que el estado y la sociedad tienen los medios para lograr ese ideal para todos. Están cautivados por una visión del hombre y la sociedad que ha sido llamada “la revolución de las esperanzas crecientes”¹⁰. Esta cita expresa por un lado la toma de conciencia frente a la realidad, la necesidad de participar en los procesos de transformación, la crítica al privilegio de algunos que niega la vida de la población, el papel del estado y la sociedad y la confianza en un proceso de revolución. La acción de la iglesia por el desarrollo surge del discernimiento de que Cristo está obrando en la realidad económica y social y de que la iglesia debe estar preocupada por los seres humanos, la solidaridad y la búsqueda del bienestar y felicidad de las personas.

La economía juega un papel muy importante para el desarrollo, y la iglesia está en la tarea de interpretar los datos y las estadísticas. Sin embargo, la economía es sólo un instrumento para comprender e interpretar la realidad. Los datos estadísticos y económicos permiten entender a la iglesia la existencia de dos males principales que hacen imperativo el cambio económico. Por un lado, el bajo nivel de vida de la población expresado en la pobreza y desnutrición de millones de latinoamericanos. Por otro, la desigualdad en la distribución de la riqueza y los ingresos. Para el ISAL es importante el crecimiento económico siempre y cuando éste garantice los cambios estructurales que permitan una mejor distribución de la riqueza. Al respecto el ISAL dice: “No basta la aceleración del desarrollo económico. Ella debe ir acompañada por nuevas estructuras sociales basadas en la comprensión cristiana de la justicia, en la distribución de la riqueza y de los ingresos. Esto exige cambios radicales en las clásicas concepciones latinoamericanas del derecho de propiedad, especialmente en lo que hace a la propiedad

¹⁰ISAL. *Encuentro y Diálogo*. Montevideo: Iglesia y Sociedad en América Latina, 1961, p. 51.

de la tierra¹¹.

Para el ISAL, estos problemas de la tierra exigen de una reforma agraria mediante la cual se mejoren las condiciones de vida de las personas, además de superar la desigualdad y la baja productividad. Pese a lo difícil y complejo de una reforma agraria, es importante tener en cuenta la urgencia y las demandas de la mayoría de la población. El ISAL considera que la negativa a la reforma agraria es generada por la ineficiencia del gobierno y por la mala disposición de las clases dominantes¹².

El ISAL señala varios obstáculos para el desarrollo. Dentro de ellos menciona algunos de carácter económico, como la falta de capitales, los bajos niveles de producción per cápita, las pocas posibilidades de ahorro, el consumismo de las clases de altos ingresos y la falta de tecnología adecuada. Junto con estos, el ISAL señala varios factores de carácter político, como la inestabilidad política que produce un desplazamiento de los capitales. A lo anterior se deben sumar los factores humanos, como la falta de una mano de obra calificada, la falta de responsabilidad social y de una ética económica y administrativa. Además, el problema es aún mayor cuando se carece de una planificación adecuada del desarrollo¹³.

El concepto de desarrollo del ISAL está caracterizado por el reconocimiento de la importancia de la economía en la interpretación de la realidad latinoamericana, pero con la salvedad de que ésta no se convierta en un fin en sí mismo, sino que por el contrario sea un medio eficaz para el desarrollo. El fin del desarrollo es una sociedad más justa y responsable, donde predomine la libertad y la justicia como valores centrales. El desarrollo debe ser una preocupación de los diferentes sectores de la sociedad y el estado está en la obligación de la planeación y en el reconocimiento de la libertad y la justicia. Esta concepción toma distancia de los sistemas dominantes y busca un camino alternativo, donde no se desconozca la importancia de la ayuda extranjera, pero donde sí se rechace toda forma de dependencia, de control político y económico.

La segunda asamblea del ISAL en Tabo, Chile, en 1966, y la tercera asamblea en Piriápolis, en 1967, señalan la transición entre el énfasis en el desarrollo de la primera asamblea y el proceso de liberación de la cuarta asamblea. En la reunión de Tabo se enfatizó el papel profético de la iglesia y el papel del cristiano en la revolución. Así lo expresa, Julio de Santa Ana, uno de los participantes de la asamblea:

¹¹Ibid., p. 52.

¹²Ibid., p. 54.

¹³Ibid.

“En el Tabo, si bien se reserva para la iglesia una función profética, desacralizadora de cualquier absoluto en la marcha del proceso revolucionario, se entiende también que el cristianismo está exigido en su acción por el contexto revolucionario”¹⁴. En la Asamblea de Piriápolis los intereses del ISAL giran en torno a la participación política de la iglesia. Para Julio de Santa Ana: “En Piriápolis ISAL se definió a sí misma como un ‘grupo intermedio’ de formación para la acción política en los grupos de vanguardia en la sociedad latinoamericana”¹⁵.

Es interesante observar como el desarrollo juega un papel importante para la iglesia en la primera reunión del ISAL en 1961; sin embargo, el énfasis en el desarrollo cambiará diez años después, durante la cuarta asamblea del ISAL, celebrada en Ñaña, Perú, en 1971. A diferencia de la primera asamblea, marcada por el “Encuentro y Diálogo”, donde se reflexionó sobre la responsabilidad cristiana frente a los rápidos cambios socio-culturales, la actuación profética del cristiano en la vida política latinoamericana y la preocupación cristiana por el progreso y el desarrollo económico, la cuarta asamblea considera como temas principales de la agenda lo siguiente: El desarrollo del proceso de liberación y la participación cristiana, el rol del intelectual cristiano frente a la relación entre ideología y política, y las metodologías para la acción popular¹⁶. La cuarta asamblea estuvo marcada por la “Acción y Movilización”. Este cambio de paradigma dentro del ISAL se produce por varios factores. En primer lugar, en los inicios de los años sesenta se respira un aire de optimismo y confianza en la realización de los procesos de desarrollo y en las transformaciones que se están viviendo en América Latina. En segundo lugar, el fracaso, y por consiguiente la frustración de las propuestas de desarrollo. En tercer lugar, la agudización de la crisis socio-política que afecta todos los aspectos de la vida. En este sentido se expresa la presentación de la Revista “Cristianismo y Sociedad” en 1970: La década del 60 en América Latina puede ser caracterizada como un período agónico en el que las grandes esperanzas quedaron hechas añicos, otras fueron semidestruidas, y una gran frustración fue tomando cuerpo, especialmente en el último lustro de la misma. El auge del militarismo, el fracaso de un tímido programa reformista como la Alianza para el Progreso, el distanciamiento de los países latinoamericanos frente a Cuba, y las dificultades de la acción revolucionaria en su propósito de una pronta toma de poder, fueron algunos de los elementos que llevaron, no ya a una actitud pesimista de las fuerzas progresistas de América Latina, pero sí en cambio a una posición más cauta frente al desarrollo de un proceso histórico

¹⁴SANTA ANA, Julio. *Protestantismo, Cultura y Sociedad*. Buenos Aires: La Aurora, 1970, p. 168.

¹⁵Ibid.

¹⁶ISAL. *América Latina: Movilización Popular y Fe Cristiana*. Montevideo: ISAL, 1971, pp. 139-140.

de nuestros países¹⁷.

Este cambio de paradigma producido en ISAL se halla en consonancia con el deseo de reorientar las prácticas del Movimiento hacia las bases populares y lograr una mayor inserción política. Por ello, es comprensible la crítica en ISAL en torno al “desarrollismo”. Julio de Santa Ana considera que el “desarrollismo” se caracteriza por una visión tecnocrática del desarrollo, desconociendo la importancia de los factores políticos y populares¹⁸. Esta concepción conlleva a la ausencia de las denuncias al sistema de dominación imperial. Para él, incluso ciertos sectores de la Iglesia, entre ellos el CELAM, han sido influenciados por este tipo de propuestas.

2.1.3. El Desarrollo como Revolución Nacional: Richard Shaull

Uno de los teólogos que puede considerarse como un precursor de la teología del desarrollo de la misma teología de la liberación es Richard Shaull, quien después de vivir por más de veinte años en América Latina (Colombia y Brasil), habló desde 1953 de una revolución social del cristianismo. Richard Shaull es uno de los teólogos protestantes más importantes, siendo también uno de los más influyentes en los primeros años del ISAL.

Frente a las propuestas de la Alianza para el Progreso, la cual buscaba el desarrollo para América Latina por medio del fortalecimiento de la cooperación externa, Shaull señala la inutilidad y las frustraciones de estos esfuerzos. Para este teólogo el camino del desarrollo no pasa por la adaptación del modelo de desarrollo de los países desarrollados, sino por una revolución nacional, por el esfuerzo de cada nación para alcanzar un futuro mejor y por la independencia de la dominación externa y la construcción de un nuevo orden social. Su propuesta toma como punto de partida los escritos de tres pensadores latinoamericanos, cristianos y comprometidos con la problemática social: El sociólogo Candido Mendes y el educador Paulo Freire de Brasil y el sociólogo Orlando Fals- Borda de Colombia.

Siguiendo a Candido Mendes, Shaull considera que cuando las personas de las naciones subdesarrolladas sean libres de ver su situación como realmente es, descubrirán que no solo están atrasadas con respecto al resto del mundo, sino que además son víctimas de un específico tipo de estructura de producción mediante la cual se crea y mantiene el subdesarrollo. Para Shaull: “...el subdesarrollo es un “hecho

¹⁷ Así se expresa el editor de la Revista Cristianismo y Sociedad, n. 24-25, 1970, p. 3.

¹⁸ Op. Cit., p. 66.

totalmente social”: estructuras que no permiten el desarrollo y actitudes humanas que contribuyen muy poco a él. El herodianismo de la pequeña elite orientada hacia y dominada por los valores de la metrópoli va acompañada del silencio y la inercia de las masas que permanecen “sumergidas” y dependientes en una sociedad altamente paternalista¹⁹”.

En este sentido, el desarrollo no depende de la implementación del modelo de los países industrializados, sino de la ruptura con el pasado. Para Shaull el viejo orden debe dar curso a uno nuevo. El desarrollo requiere de una nueva generación de líderes que busquen el desarrollo nacional y de gente que emerja y se transforme en protagonista del cambio. Shaull coincide con Mendes en que el auténtico desarrollo debe ser generado desde una dinámica interna, nacional, donde las personas se conviertan en las protagonistas del mismo. En este sentido se puede hablar de un desarrollo endógeno: “... cada nación –o en algunos casos, grupos de naciones– querrán determinar sus prioridades en el desarrollo y usar sus recursos así como también cualquier asistencia del exterior, de acuerdo con esas prioridades”²⁰. Sin embargo, Shaull no desconoce la importancia de los aportes exógenos, pero estos necesariamente deben responder a la dinámica interna. Para él: “La ayuda técnica y económica no se negará, pero ésta contribuirá al desarrollo nacional sólo en tanto es usada por aquellos que están encontrando su propio camino y desarrollando sus propias soluciones”²¹. Las propuestas de Shaull asumen también un carácter profético al señalar que los estados latinoamericanos han estado más interesados en la búsqueda del beneficio de grupos económicos ajenos al país.

Este primer énfasis del desarrollo, a partir de lo nacional, va unido a una segunda característica del desarrollo propuesto por Candido Mendes y seguido por Shaull, el papel de las personas para el desarrollo. Shaull considera que la situación socio- económica de América Latina ha producido la “revolución de expectativas crecientes” y el descubrimiento del Yo como sujeto: “El campesino analfabeto y el obrero no especializado en la ciudad están desarrollando una nueva auto-conciencia y una auto-identidad y se ven a sí mismos luchando contra su mundo y, al mismo tiempo, comprometidos en un proceso histórico dinámico con un futuro abierto. Entonces están comenzando a comprender no sólo que tienen un futuro, sino que deben crear su futuro, ya que nadie lo va a hacer por ellos. Y como sólo pueden tener un futuro si transforman la sociedad, su despertar los lleva directamente a participar

¹⁹SHAULL, Richard. “*Desarrollo Nacional y Revolución*”. En: *Cristianismo y Sociedad*, n. 16-17, año VI, 1968.

²⁰*Ibid.*, p. 34.

²¹*Ibid.*

en una lucha revolucionaria²².

Desde la perspectiva de Shaul, es fundamental el papel de las personas como sujetos de desarrollo. Sin embargo, éste debe estar acompañado de nuevos modelos de participación democrática. Este proceso requiere de un programa a largo plazo donde se concientice a las personas. Shaul ve la necesidad de articular la formación democrática con la “Educación como Práctica de la Libertad” del pedagogo Pablo Freire. Freire ofrece una formación cristiana humanista, a partir de la cual se busca la dignidad de las personas como sujetos del desarrollo. En este sentido la educación, para Shaul se convierte en un instrumento fundamental no sólo para la acción política sino también para el desarrollo.

Finalmente, la propuesta de un desarrollo nacional de Shaul se pregunta por el camino, por los medios para lograrlo. Frente a este dilema Shaul considera dos opciones: La Guerra de Guerrillas o la organización de un profundo esfuerzo sistemático y a largo plazo para destruir el orden establecido. El primero ha sido el camino seguido por el sacerdote colombiano Camilo Torres con el “Frente Unido”. La segunda opción es la presentada por Orlando Fals-Borda en su libro: *La Subversión en Colombia* (1967)²³. El análisis de la realidad colombiana lleva a Fals-Borda a preguntarse: ¿Qué sucedió precisamente en cada período de transición? ¿Cómo eran llevados a cabo los cambios? La investigación lo lleva a concluir que en Colombia han ocurrido muy pocos cambios significativos y cómo las propuestas de cambio han sido bloqueadas, han perdido sus metas originales o han terminado en la violencia. Por esta razón, Fals-Borda propone la utilización del concepto de “subversión” como una categoría sociológica y no en el sentido negativo que se le ha dado. El desarrollo exige adoptar una estrategia de subversión en sentido amplio, donde la guerra de guerrillas puede tener su lugar como estrategia necesaria para “acelerar el cambio”²⁴.

2.1.4. Apuntes para una Teología del Desarrollo: Rubem Alves

La preocupación por el desarrollo lleva a Rubem Alves a reflexionar inicialmente acerca del desarrollo. Sus aportes se hacen presentes desde mediados de la década del ‘60, sobre todo en su vinculación con el ISAL. Dentro de sus escritos, por los menos dos son las más importantes con respecto al desarrollo. El

²²Ibid., p. 37.

²³FALS-BORDA, Orlando. *La Subversión en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1967.

²⁴Op. Cit., p. 40.

primero: “Los Apuntes para una Reestructuración en la Teología”²⁵(1969) y el segundo, su obra más conocida, *Cristianismo: ¿Opio o Liberación?* (1970).

Para Alves, la teología del desarrollo es importante como herramienta eficaz para ayudar a los hombres a ser más humanos y a trabajar para la transformación de la tierra. La Teología ha estado más interesada por la verdad sin preocuparse por la eficacia. Alves considera necesario hacer un cambio en la teología de modo que: “ ... la teología del desarrollo implica un cambio en esta perspectiva, ya que la cuestión práctica (es decir, el proceso de la transformación y las actividades transformadoras) que es su origen y su meta llegan a ser el material básico para la reflexión. La teología del desarrollo es reflexión acerca de la praxis y ha de ser juzgada por su poder para hacerla más eficaz²⁶.

La teología del desarrollo desconfía de los lenguajes oficiales de la iglesia y de la teología para ayudar a resolver los problemas concretos del mundo. Para Alves los problemas de América Latina requieren de una herramienta que permita comprender e interpretar la realidad. Esto lo lleva a sugerir la palabra “desarrollo” no tanto en función descriptiva o analítica sino para señalar un nuevo fenómeno.

La tarea interpretativa de la teología del desarrollo debe ayudar a comprender que frente a la idea del desarrollo de las naciones ricas, donde el subdesarrollo es visto como una etapa en el camino, ha surgido una nueva interpretación del problema. Alves plantea que: “Una nueva hipótesis fue sugerida: el desarrollo y el subdesarrollo en lugar de ser fases sucesivas del mismo proceso de desarrollo son más bien polos de una estructura en la cual las naciones ricas llegan a ser más ricas y las pobres más pobres. Las naciones ricas, por consiguiente, no son parte de la solución sino más bien su causa. En nuestra fase histórica, el desarrollo tiene una íntima relación con la explotación²⁷.

Así que la propuesta de desarrollo de las naciones ricas – industrialización, modernización, tecnología–, antes que traer desarrollo amplían las distancias y los problemas de América Latina. Por otro lado, para Alves el desarrollo no puede reducir- se ni a lo tecnológico ni a lo económico. Verlo de esta manera es quedarse en lo cuantitativo y lo técnico desconociendo el papel de las personas para el desarrollo. Esta propuesta del desarrollo parte de la concepción del ser humano como un ser de consumo, cuyas necesidades son pasivas y receptivas.

²⁵ALVES, Rubem. “Apuntes para un Programa de Reconstrucción en la Teología”. En: *Cristianismo y Sociedad*, n. 21, año VII, 1969, pp. 21-31.

²⁶Ibid., p. 21.

²⁷Ibid., p. 24.

La teología del desarrollo tiene la tarea de señalar la importancia de lo cualitativo y cuantitativo, de las dimensiones existenciales y económicas del ser humano. Además debe señalar la necesidad de una concepción diferente del ser humano distinto al mero consumidor. Debe tomar como punto de partida el hecho de que el ser humano es un creador de mundo y de cultura. Construye su mundo para humanizarlo, a fin de que ya no sea ajeno y amenazador. Crea para vencer su enajenación, que en lenguaje teológico es reconciliarse con él²⁸.

2.1.5. Retomando el Desarrollo como Buen Vivir

El Consejo Latinoamericano de Iglesia (CLAI), dando continuidad a las preocupaciones de las iglesias históricas sobre los temas de economía y ecología, realiza una Consulta sobre Incidencia y Perspectiva Bíblico-Teológica del Paradigma del Desarrollo desde América Latina y el Caribe (ALC), en Bogotá, en agosto de 2014. Uno de los objetivos de la consulta fue: Analizar desde la perspectiva bíblica, teológica y la realidad de ALC el modelo económico de desarrollo que se ha implementado en nuestra región, para reflexionar sobre el papel de las iglesias y los sectores ecuménicos, que permita participar de experiencias y del debate sobre la construcción de alternativas que se realizan entre sectores comunitarios, sociales y políticos en la región²⁹.

Algunos de los aspectos que se señalaron que son importantes para la analizar el desarrollo humano dentro de las iglesias protestantes son³⁰:

La comprensión del desarrollo humano como el buen vivir y la felicidad sostenida y sustentable de todos y todas los habitantes de la casa común; la necesidad de darle un énfasis ético al desarrollo, donde el desarrollo humano debe estar por encima del desarrollo económico y centrado en la vida y la dignidad de las personas y debe ser igualitario/equitativo, democrático, estable y sustentable; el Desarrollo Humano debe necesariamente reconocer y enfatizar el papel de las mujeres; el modelo de desarrollo debe tener en cuenta el estructuralismo latinoamericano que señala las causas y las condiciones estructurales responsables del subdesarrollo y la teoría de la dependencia con su análisis crítico y énfasis en la necesidad de independencia.

Pese a la preocupación por el desarrollo, esta consulta del CLAI, aunque deja planteada la necesidad de

²⁸Ibid., p. 26.

²⁹MEJIA, Milton (Copilador) Perspectiva Ecuménica del Paradigma del Desarrollo. Bogotá, 20014

³⁰Ibid

concebir el desarrollo humano como buen vivir, no logra avanzar a una concepción de desarrollo humano que oriente la práctica de las iglesias. La consulta es importante en la medida que considera fundamental retomar el tema del desarrollo al interior de las iglesias en América Latina y el Caribe, quedándose solamente en la necesidad de articular los esfuerzos sobre el tema

2.2 Antecedentes Católicos

Al igual que en el protestantismo, la preocupación por el desarrollo formará parte de la reflexión teológica de la Iglesia Católica durante gran parte de la década del '60 y principios del '70. En este punto es importante destacar la figura del Joseph Louis Lebre, Vincent Cosmao, François Houtart, Joseph Comblin y Vicente Vetrano, quienes hicieron del desarrollo parte de su agenda de reflexión teológica. La reflexión de estos teólogos católicos estuvo animada por algunas de las encíclicas papales, el Concilio Vaticano II y las reuniones del CELAM en América Latina.

2.2.1. El Desarrollo Integral Armónico: Joseph Louis Lebre

Durante gran parte de los años sesenta, el sacerdote dominico Joseph Louis Lebre será una figura significativa para la teología del desarrollo de la Iglesia Católica³¹, e incluso para algunos sectores del protestantismo³². Fundará y motivará diversos centros de “Economía y Humanismo” como el Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH) de Uruguay. Su propuesta de desarrollo influenciará a Juan XXIII y Pablo VI. Esta influencia se encuentra presente en los diferentes documentos oficiales de la Iglesia Católica. La *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963) de Juan XXIII, la *Gaudium Et Spes* (1965) del Concilio Vaticano II y la *Populorum Progressio* (1967) de Pablo VI. Son sobre todo estos dos últimos documentos los que tendrán una notable influencia sobre el tema del desarrollo en América Latina. Sin embargo, su radio de influencia irá más allá de los ámbitos religiosos. Lebre es invitado por varios gobiernos del mundo a asesorar la planificación del desarrollo, como Colombia, Brasil y Vietnam. Incluso es citado por Denis Goulet³³ y Emilio Martínez Navarro³⁴ en las discusiones actuales sobre el desarrollo humano y sobre ética del desarrollo. La propuesta sobre el desarrollo de Joseph Louis Lebre está recogida en el texto *Dinámica Concreta del Desarrollo* (1966)³⁵. Allí define su propuesta como promoción de la Economía Humana por medio del desarrollo integral armónico.

³¹WINLING, Raymond. *Teologías del Siglo XX*. Salamanca: Sígueme. 1987, p. 216.

³²SANTA ANA, *Protestantismo, Cultura y Sociedad*. Buenos Aires: La Aurora, 1970, p. 156.

³³GOULET, Denis. *Ética del Desarrollo*. Madrid: IETAPA, 1999.

³⁴MARTINEZ NAVARRO, Emilio. *Ética para el Desarrollo de los Pueblos*. Madrid: Trotta. 2000.

³⁵LEBRET, Louis Joseph. *Dinámica Concreta del Desarrollo*. Barcelona: Herder, 1966.

Frente a una economía inhumana que favorece el despojo generalizado, la explotación del ser humano, la apropiación de los medios de producción, los excesos de las exacciones efectuadas por los distribuidores o los prestamistas o la influencia de la política sobre la economía y las conciencias, Le Bret propone una economía humana. Esta puede definirse como: “Los pasos necesarios a seguir por una población determinada y todas las subpoblaciones que la integran para pasar de una fase menos humana a otra más humana, al ritmo más rápido posible, teniendo en cuenta la solidaridad entre las poblaciones”³⁶.

En esta definición de la “economía humana”, el desarrollo es entendido como un proceso de mayor humanización. La propuesta de Le Bret mantiene que la concepción del desarrollo es de carácter evolutivo. Así lo expresa en la conferencia pronunciada en Vietnam: “La distribución de los bienes de subsistencia, de dignidad y superación puede entonces ampliarse, lo que permite la evolución de la civilización hacia formas más elevadas, con integración de nuevos valores como los valores científicos y técnicos”³⁷.

El desarrollo integral armónico concibe el desarrollo tanto en términos económicos como en términos humanos. Por esta razón se distingue de los términos valoración, crecimiento, expansión, maximización y producción. Para Le Bret, el desarrollo implica equilibrio económico dinámico, mejoramiento de la condición humana y establecimiento de un orden social durable. En este sentido el desarrollo es entendido como Economía Humana y no requiere de los adjetivos “integral” y “armónico”. Sin embargo, para Le Bret estos adjetivos son importantes en la medida que permiten distinguir al desarrollo del mero crecimiento económico.

El desarrollo desde esta perspectiva debe poseer por lo menos tres características: proporcionado, coherente y homogéneo. Proporcionado en el sentido de que los medios deben corresponder a los objetivos; coherente en el sentido de que todos los aspectos del desarrollo están creciendo simultáneamente³⁸; y homogéneo en el sentido de que todo el crecimiento se produce a partir de lo existente³⁹. Junto con estas tres características, Le Bret coloca dos más: la descentralización y la autopropulsión. La

³⁶LEBRET, Louis Joseph. *Frente a la Evolución del Mundo: Las Perspectivas de la Economía Humana*. En: Criterio, no. 1345, 1959, p. 943.

³⁷Ibid. □

³⁸Op. Cit., p. 83.

³⁹Ibid., p. 84.

descentralización busca tener en cuenta las particularidades regionales y la autopropulsión la combinación de la “base” a lo “global”⁴⁰. Dice Le Bret: “El desarrollo plenamente auténtico es sin duda un mito, pero un mito que conduce al más sano y al más eficaz de los realismos”⁴¹.

Aunque la propuesta de desarrollo de Le Bret está inspirada en el optimismo y en el progreso de las naciones cuyo desarrollo se dio después de la Segunda Guerra, no se puede desconocer la relevancia de algunos de sus aportes para una lectura teológica del desarrollo en la actualidad. La propuesta de un desarrollo integral armónico que tenga en cuenta a todos los seres humanos y a todo el ser humano, exige de un economía humana que supere los reduccionismos economicistas del desarrollo. El desarrollo plantea la necesidad de tener en cuenta las dimensiones económicas, políticas, sociales, culturales y éticas. Es fundamental el papel de la ética para el desarrollo. No se trata de un agregado más de la ética al desarrollo sino que ésta debe jugar un papel articulador. En este sentido son válidas sus palabras cuando dice, en su libro dedicado a la ética del desarrollo: “La ética del desarrollo, de la cual hemos percibido la necesidad en todas las escalas de la vida humana y social, y de la cual hemos esbozado la coherencia, debe convertirse en una disciplina fundamental”⁴². El desarrollo requiere del concurso de los distintos sectores de la sociedad. Es importante tener en cuenta el papel de la planeación y de las estrategias más adecuadas. Lo cual requiere tanto de equipos interdisciplinarios como de técnicos especializados.

2.2.2. El Desarrollo desde los documentos oficiales

El tema del desarrollo toma fuerza dentro de la Iglesia Católica a través de Juan XXIII y Pablo VI. El tema es motivo de preocupación en las encíclicas *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963) de Juan XXIII, del documento de Concilio Vaticano II sobre *Gaudium Et Spes*(1965), y en la encíclica *Populorum Progressio*(1967) de Pablo VI. Sin embargo, son la *Gaudium et Spes* y la *Populorum Progressio*, las que más repercusiones tendrán en América Latina con respecto al tema del desarrollo, cuya importancia se ve tanto en la reunión del CELAM en Mar del Plata, en 1966, como en la de Medellín, en 1968.

“La Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual”, *Gaudium et Spes*, es uno de los

⁴⁰Ibid., p. 85.

⁴¹Ibid., p. 89.

⁴²LEBRET, Louis Joseph. *Ética y Desarrollo*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros, 1966, p. 37.

documentos más significativos sobre el papel de la iglesia en el mundo para la Iglesia Católica. Conservando el espíritu del progreso de la humanidad, la *Gaudium et Spes* dice: “La propia historia misma está sometida a un proceso tal de aceleración, que apenas es posible al hombre seguirla. El género humano corre una misma suerte y no se diversifica ya en varias historias diversas” (n. 5). Pese al progreso de la humanidad, el documento señala también los problemas: “Jamás el género humano tuvo a su disposición tantas riquezas, tantas posibilidades, tanto poder económico. Y sin embargo, una gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria, y son muchedumbres los que no saben leer y escribir” (n.4). Ante el desafío de la pobreza y miseria en el mundo, la Iglesia propone el desarrollo integral armónico como una salida, pues, “Entre tanto se afianza la convicción de que el género humano puede y debe no sólo perfeccionar su dominio sobre las cosas creadas, sino que le corresponde además establecer un orden político, social y económico que esté más al servicio del hombre y permita a cada uno y a cada grupo afirmar y cultivar su propia dignidad (n.9)”.

Aunque no se desconoce la importancia del progreso de la humanidad, tampoco es posible pasar por alto la situación en la que van quedando miles de seres humanos en el mundo. Por esta razón, la Iglesia llama a un nuevo orden político, social y económico que promueva la dignidad del ser humano. La propuesta de este nuevo orden tiene que enmarcarse desde una concepción diferente del ser humano. Necesariamente el desarrollo debe tener como presupuesto la dignidad humana, el carácter social y comunitario de las acciones de las personas. De esta manera el desarrollo estaría al servicio del ser humano y no de un grupo o una nación económicamente poderosos. El desarrollo debe ser el esfuerzo de todos los seres humanos y de todas las naciones. Al respecto dice la *Gaudium et Spes*: “No se puede confiar el desarrollo ni al sólo proceso casi mecánico de la acción económica de los individuos, ni a la sola decisión de la autoridad pública. Por este motivo hay que calificar de falsas tanto las doctrinas que se oponen a las reformas indispensables en nombre de una falsa libertad como las que sacrifican los derechos fundamentales de la persona y de los grupos en áreas de la organización colectiva de la producción (n. 65)”.

Este nuevo orden requiere de la eliminación de las enormes desigualdades económico-sociales de la humanidad. Por tal razón, la justicia y la equidad son un requisito indispensable para el desarrollo.

Comentando la *Gaudium et Spes*, François Houtart y Vicente Vetrano señalan que: “Así las cosas, el mundo actual, se presenta a la vez poderoso y débil, capaz de realizar lo mejor y lo peor, el camino le

está abierto a la libertad o a la servidumbre, al progreso o al atraso, a la fraternidad o al odio. Por encima de esto, el hombre es consciente de que a él pertenece dirigir rectamente las fuerzas que él mismo ha despertado y que puede oprimirle o servirle, de ahí que se interrogue a sí mismo⁴³.

La influencia de la *Gaudium et Spes* en América Latina no se hizo esperar. En la primera reunión extraordinaria del CELAM, después del Concilio Vaticano II, los obispos latinoamericanos se reúnen en torno a la: “Integración y Desarrollo”, del 11 al 16 de octubre de 1966 en Mar del Plata. La preocupación de la reunión, en sintonía con el espíritu del Concilio Vaticano II, es examinar la presencia de la iglesia en el desarrollo e integración de América Latina. El teólogo y sacerdote belga François Houtart y el sacerdote argentino Vicente Vetrano fueron invitados a participar en un grupo de trabajo para reflexionar acerca de la teología del desarrollo. Como resultado de la reunión, Houtart y Vetrano escribieron un pequeño texto titulado: *Hacia una Teología del Desarrollo* (1967)⁴⁴¹²⁸. Los autores, inspirados en el Concilio Vaticano II, desafiaban a la iglesia a pensar y actuar con celeridad a favor del desarrollo de América Latina. Esta tarea de la iglesia exige de la integración a nivel continental. Houtart y Vetrano decían al respecto:

Urge, por consiguiente, una reflexión sobre el desarrollo que ayude a establecer los fundamentos teológicos de la presencia activa de la iglesia en el desarrollo de América Latina. Indudablemente, en el campo de la teología todavía nos movemos en un terreno bastante nuevo y lleno de dificultades. Es evidente que la doctrina social de la Iglesia es una buena base para tal trabajo. Por su parte la teología de las realidades terrenas que desde hace veinticinco años está preocupando a los teólogos, debe ser bien conocida y profundizada aún para avanzar en este terreno⁴⁵.

La propuesta de Houtart y Vetrano de una teología del desarrollo es presentada como una necesidad fundamentada en los principios del cristianismo. Más que una teología sobre el desarrollo, la propuesta busca hacer una teología del desarrollo que tome en cuenta la Revelación, Cristo y la Iglesia. De no tener en cuenta estos tres tratados teológicos, no sería una verdadera teología.

A los pocos meses de la reunión del CELAM en Mar del Plata, el 26 de marzo de 1967, Pablo VI dio a conocer la encíclica sobre la promoción del desarrollo de los pueblos la *Populorum Progressio*. Este

⁴³HOUTART, François y VETRANO, Vicente. *Hacia una Teología del Desarrollo*. Bs. As: Latinoamericana-Libros, 1967, pp. 20-21.

⁴⁴Ibid.

⁴⁵Ibid., pp. 13-14.

documento tendrá profundas repercusiones no sólo para la teología del desarrollo sino también para la Teología de la Liberación. La *Populorum Progressio* está profundamente inspirada en el pensamiento sobre el desarrollo integral armónico de Lebrecht, como se ha mencionado anteriormente.

La encíclica está dividida en dos partes. La primera hace referencia al desarrollo integral del ser humano y la segunda al desarrollo solidario de la humanidad. Para la encíclica la iglesia posee una visión global del hombre y de la humanidad; por esta razón el auténtico desarrollo debe ser integral, es decir, debe promover a todos los hombres y a todo el hombre. Además, la encíclica hace un llamado a hacer transformaciones audaces, profundas e innovadoras. El desarrollo exige reformas urgentes. Frente a las propuestas del desarrollo como revolución y al uso de la violencia como un instrumento al servicio del desarrollo, el Papa hace un llamado a rechazar este camino como medio para el desarrollo de los pueblos: “Sin embargo, ya se sabe: la insurrección revolucionaria –salvo en los casos de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente contra los derechos fundamentales de la persona y damnificase el bien de la comunidad– engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas” (n. 31). Finalmente la encíclica hace un llamado a la solidaridad de la humanidad. El Papa aboga por un mundo solidario y equitativo, por un desarrollo que tenga como finalidad al ser humano en su totalidad.

Uno de los acontecimientos decisivos para la iglesia y la teología en América Latina es la reunión del CELAM en Medellín en 1968. La conferencia que contó con la presencia de Pablo VI, se dedica a reflexionar sobre las transformaciones de América Latina a la luz del Vaticano II. La discusión planteaba dos ejes fundamentales: El desarrollo y la liberación. En relación directa con estos dos ejes, se encuentra el tema de la violencia que ha comenzado a ser una preocupación muy seria para la Iglesia en América Latina. Como dice Hans Jürgen Prien: “En verdad, los documentos de Medellín no evitan por completo tales conceptos, pero ponen el acento en la palabra “liberación”, que presupone la existencia de opresión y de servidumbre y que implica algún tipo de revolución”⁴⁶.

Una de las características de la reunión del CELAM en Medellín es la tensión existente frente a la implementación del Vaticano II. Algunos vieron en la visita y discursos del Pablo VI una abdicación del papado de las propuestas del Vaticano II y de la misma encíclica *Populorum Progressio*, mientras que por otro lado, los obispos latinoamericanos, antes que optar por el desarrollismo, asumieron un compromiso

⁴⁶PRIEN, Hans Jürgen. *Historia del Cristianismo en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1985, p. 57.

decisivo con las propuestas de liberación. En este sentido lo expresa Dussel, para quien la reunión de Medellín marcó una fase de transición entre las propuestas “desarrollistas” y la Teología de la Liberación⁴⁷. De igual manera se expresan los documentos finales de la Conferencia:

América Latina está evidentemente bajo el signo de la transformación y el desarrollo. Transformación que, además de producirse con una rapidez extraordinaria, llega a tocar y conmover todos los niveles del hombre, desde el económico hasta el religioso.

Esto implica que estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los prenuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización. No podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo por una rápida transformación y desarrollo como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su vocación⁴⁸.

Esta cita todavía recoge el optimismo y la esperanza de la transformación de la realidad de América Latina. Una transformación que no puede reducirse únicamente a las dimensiones económicas del desarrollo, sino que necesariamente apunta a todos los seres humanos y a todo el ser humano. El Episcopado asume la concepción del desarrollo como el nuevo nombre de la paz, que ya se había expresado en la *Populorum Progressio* y comprende el subdesarrollo como una injusta situación que atenta contra la paz. De tal manera que el subdesarrollo genera tensiones entre las clases y el colonialismo interno, tensiones internacionales y neocolonialismo externo y tensiones entre los propios países latinoamericanos. Frente a esta realidad, los cristianos no pueden optar por la violencia. EL CELAM asume las palabras del discurso de Pablo VI a los nuevos sacerdotes y diáconos en Bogotá, el 22 de Agosto de 1968, cuando dice: “se- remos capaces de comprender sus angustias y transformarlas no en la cólera y violencia, sino en la energía fuerte y pacífica de obras constructivas”⁴⁹.

La concepción de los documentos señalados, pese a conservar el optimismo y la confianza en el desarrollo, enfatiza la importancia del ser humano como fin del desarrollo. Así que los documentos oficiales de la Iglesia Católica durante gran parte de la década del ‘60 y ‘70 permiten señalar algunos elementos significativos para una lectura teológica del desarrollo en la actualidad, los cuales están en

⁴⁷DUSSEL, Enrique. *Caminos de Liberación*. Buenos Aires: Latinoamérica de Libros. 1973, p. 110.

⁴⁸CELAM. *Documentos Finales de Medellín*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas. 1968, pp. 17-18.

⁴⁹Ibid., p. 53.

profunda relación con los expresados en el punto correspondiente a Joseph Louis Lebreton, quien es uno de sus máximos inspiradores.

2.2.3. Hacia una Teología del Desarrollo

Previamente se ha mencionado a François Houtart y Vicente Vetrano quienes, invitados por la reunión del CELAM en Mar del Plata (1966), reflexionaron sobre la teología del desarrollo. Dentro de esta misma línea es posible ubicar a otros teólogos católicos de significativo rol en la discusión sobre el desarrollo. Entre ellos cabe mencionar a varios teólogos europeos como Joseph Louis Lebreton, Vincent Cosmao, François Houtart, Jean- Yves Calvez⁵⁰, e incluso a Joseph Comblin, quienes promovieron en América Latina la teología del desarrollo. Anteriormente mencionamos el texto de Houtart y Vetrano, *Hacia una Teología del Desarrollo* (1967), en el cual se recoge el espíritu de la *Gaudium et Spes* y su aplicación en América Latina a través de la teología del desarrollo.

Pocos años después Joseph Comblin publica un texto sobre teología del desarrollo titulado *Cristianismo y Desarrollo* (1970)⁵¹. En la primera parte del libro, Comblin reflexiona sobre algunas notas características de la teología del desarrollo. La preocupación de Comblin es que las propuestas de desarrollo de la iglesia no permanezcan en la utopía; por esta razón es necesario preguntarse por los caminos más adecuados para llegar a lograrlo. Las concepciones del desarrollo, tanto de los técnicos como de los moralistas, están de acuerdo en la necesidad de una “vida mejor”, como una finalidad; pero: ¿Cuál es esa “vida mejor” que es posible en las circunstancias históricas actuales? y ¿Cuál es el camino?⁵² Estas preguntas planteadas por Comblin señalan una preocupación que se hará realidad en los años siguientes. Efectivamente la teología de los años setenta quedó atrapada en la utopía tal como lo plantea Comblin, y aunque avanzó en la crítica y la denuncia profética, pasó desapercibida la necesidad de definir unas líneas de acción con respecto al desarrollo y a un tipo de vida mejor dentro de las circunstancias de América Latina.

Otro de los teólogos que reflexionó sobre la teología del desarrollo fue el sacerdote Vincent Cosmao. Aunque su texto *Desarrollo y Fe* (1974) es posterior al surgimiento de la teología de la liberación, su

⁵⁰WINLING, Raymund. Op. Cit., p. 216.

⁵¹COMBLIN, Joseph. *Cristianismo y Desarrollo*. Quito: Don Bosco, 1970.

⁵²Ibid., p. 8.

interés por la teología del desarrollo es anterior. En este texto, Cosmao reflexiona sobre la importancia del desarrollo para la iglesia y para la teología. Sin embargo, señala los alcances y las limitaciones que ha tenido la teología del desarrollo, señalando que: “Desde hace varios años ha aparecido la cuestión de una teología del desarrollo en la iglesia y en las iglesias, aunque no se haya impuesto, o porque estaba mal planteada o porque otras cuestiones más urgentes o más familiares a los teólogos la relegaban al margen de la investigación teológica. Tal vez eclipsó por la búsqueda de una teología de la revolución, de una teología de la liberación, que estaba ante los mismos problemas en otras perspectivas o en otros lenguajes⁵³.”

Esta cita es interesante porque señala la crisis generada en la teología del desarrollo como consecuencia del surgimiento de la teología de la liberación. Para algunos teólogos latinoamericanos la teología del desarrollo es diferente a la teología de la liberación. La primera es una teología reformista y desarrollista, nacida en el seno del mundo burgués desarrollado. La segunda surge de la praxis pastoral, de los países que han sido dominados y explotados y con una concepción distinta del desarrollo. Pese a las críticas de los teólogos latinoamericanos a la teología del desarrollo, Cosmao va a insistir en la convergencia de las dos cuando precisa: “Contrariamente a lo que pudiera pensarse en América Latina, desde que se ha llevado a cabo la crítica al “desarrollismo”, la problemática del desarrollo, tal como ha evolucionado en Europa simultáneamente entre los teóricos, los prácticos y los militantes, se encuentra en efecto, en una profunda convergencia con la problemática de la liberación⁵⁴”.

La teología del desarrollo conserva el espíritu progresista y humanista tanto de Lebreton como de la *Gaudium et Spes* y la *Populorum Progressio*, sin embargo, se van a plantear unos interrogantes que marcarán las fronteras entre la teología del desarrollo y la teología de la liberación. Los aportes de Comblin y de Cosmao, desde una teología del desarrollo, que todavía no asume el cambio de paradigma de la teología de la liberación, dejan planteados algunos cuestionamientos importantes para una lectura teológica del desarrollo en la actualidad.

2.2.4. Retomando la *Populorum Progressio*: El Auténtico Desarrollo Humano

⁵³COSMAO, Vincent. *Desarrollo y Fe*. Madrid: Sígueme. 1974, p. 9.

⁵⁴COSMAO, Vincent. “*De una Práctica del Desarrollo a una Teología de la Conversión*”. En: *Liberación y Cautiverio*. México: Encuentro Latinoamericano de Teología, 1975, p. 297.

La Iglesia Católica ha mantenido la Encíclica *Populorum Progressio* como un documento central con respecto al desarrollo por parte de la iglesia Católica. Por esta razón, el Papa Juan Pablo II escribe la Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (*SRS*), con motivo de vigésimo aniversario de *Populorum Progressio*, donde considera que la actualidad de esta encíclica. Dice la carta: “Convencido de que las enseñanzas de la Encíclica *Populorum Progressio*, dirigidas a los hombres y a la sociedad de la década de los sesenta, conservan toda su fuerza de *llamado a la conciencia*, ahora, en la recta final de los ochenta, en un esfuerzo por trazar las líneas maestras del mundo actual, —siempre bajo la óptica del motivo inspirador, « el desarrollo de los pueblos », bien lejos todavía de haberse alcanzado— me propongo prolongar su eco, uniéndolo con las posibles aplicaciones al actual momento histórico, tan dramático como el de hace veinte años”⁵⁵.

Manteniendo la continuidad con lo propuesto por la encíclica, la iglesia católica aboga por un auténtico desarrollo humano. La iglesia católica ve fundamental su papel sobre el desarrollo y considera necesario que en esta tarea participen las demás iglesias y religiones. La búsqueda de un auténtico desarrollo debe ser un imperativo en el que se involucran todos los seres humanos, incluidas las iglesias y religiones. Dice el documento:” En efecto, la cooperación al desarrollo de todo el hombre y de cada hombre es un deber de *todos para con todos* y, al mismo tiempo, debe ser común a las cuatro partes del mundo: Este y Oeste, Norte y Sur; o, a los diversos « mundos », como suele decirse hoy”⁵⁶. Pero también es importante para la iglesia que el desarrollo este en relación con derechos humanos de las personas, de tal manera que se respete la dignidad de todos y de todo el ser humano. También para la Iglesia es importante tener en cuenta el carácter moral del desarrollo, donde se tenga en cuenta: La conveniencia de tomar mayor conciencia del respeto por los seres humanos que constituyen la naturaleza visible; el cambio en la convicción, de la limitación de los recursos naturales, algunos de los cuales no son renovables y finalmente tener en cuenta las consecuencia de cierto tipo de desarrollo sobre la calidad de vida en las zonas industrializadas.

La Iglesia Católica sigue manteniendo la vigencia del desarrollo integral propuesto por la Encíclica *Populorum Progressio*, que es finalmente la propuesta de desarrollo integral armónico planteado por Joseph Louis Lebet. La Iglesia mantiene su actitud crítica frente a los reduccionismos económicos y tecnológicos del desarrollo, abogando un desarrollo que tenga en cuenta la dignidad y los derechos

⁵⁵SRS, n. 4

⁵⁶SRS, n. 32

humanos de las personas. Más explícitamente que en los años 60s, la iglesia considera que la tarea por el desarrollo integral es una tarea en la que deben participar las demás iglesias y religiones.

3. El Desarrollo y la Teología de la Liberación

Lo visto previamente ha permitido analizar el papel que jugó el desarrollo para la iglesia y la teología en América Latina. Pero también fue posible analizar cómo la concepción del desarrollo va entrando en conflicto con el concepto de liberación. La teología de la liberación nace en medio de la discusión entre el desarrollo y la liberación. En este punto, no se pretende hacer un análisis exhaustivo de la teología de la liberación, sino retomar algunos autores representativos en la discusión establecida entre desarrollo y liberación. Por esta razón, en un primer momento se tendrán en cuenta las relaciones entre la teología de la liberación y la teoría de la dependencia, marco en que se da la discusión de desarrollo y liberación; y posteriormente se analizarán las reflexiones de Gustavo Gutiérrez y Franz Hinkelammert.

3.1 La Teoría de la Dependencia y la Teología de la Liberación

Las críticas al desarrollo mecanicista, lineal y evolutivo por parte de la teoría de la dependencia habían comenzado antes del surgimiento de la teología de la liberación. En muy poco tiempo la teoría de la dependencia se convirtió en un instrumento fundamental para la teología de la liberación. Así lo expresa Ignacio Ellacuría cuando dice: “Planteada en términos generales, la teoría de la dependencia no sólo ofrece posibilidades nuevas a la teología, sino que da pautas para encontrar la unidad sin confusión de una praxis cristiana y de una praxis secular política”⁵⁷. Para Ellacuría, la teoría de la dependencia obliga a la teología a plantearse dos tareas fundamentales: la primera es la de repensar críticamente cuántas de las formulaciones teológicas y de las prácticas cristianas son dependientes, sin saberlo de estructuras económicas de dominación y; segundo, la de replantear positivamente cómo deben considerarse la fe y la praxis cristiana en un momento histórico y en una situación como la descrita por la teoría de la dependencia.

La conflictividad entre desarrollo y liberación planteada por la teoría de la dependencia es heredada por la teología de la liberación. Para la teoría de la dependencia el problema del desarrollo no puede ser planteado en términos de subdesarrollo, sino en términos de dependencia. Por esta razón antes de hablar de desarrollo es necesario hablar de liberación de la dependencia. En este sentido se expresa Jung Mo

⁵⁷ELLACURIA, Ignacio. “*Relación entre Cristianismo y Socialismo*”. En: Concilium, n

Sung, para quien la teología de la liberación no toma en cuenta las dos tendencias que existían al interior de la teoría de la dependencia⁵⁸: Una caracterizada por la oposición dependencia/ estancamiento a ruptura/desarrollo y la otra, caracterizada por tres polos: subdesarrollo/atraso dependiente, el desarrollo dependiente y el desarrollo autónomo volcado hacia la mayoría. Sin embargo, es la primera tendencia la que influye en los teólogos de la liberación y la que incide en la oposición entre desarrollo y liberación. Pese a esto, Sung considera que la causa más importante hace referencia a la pérdida dentro de la teología de la liberación de una sociedad socialista. Al respecto dice el autor: “Se sabía, bien o mal, que la liberación apuntaba a la construcción de una sociedad alternativa que pudiese propiciar un desarrollo económico y social para todos, por lo tanto para los pobres. La liberación, o revolución, aspiraba a la construcción de una sociedad alternativa, de otro modelo institucional”⁵⁹.

El texto sobre: *Dominación y Dependencia* (1975), producto de las reuniones entre pensadores y teólogos del Tercer Mundo de 1973 a 1975, en donde participan Julio de Santa Ana y Hugo Assmann, menciona algunos elementos importantes para la discusión sobre el desarrollo. En primer lugar el texto señala que el desarrollo es asequible cuando en un pueblo o en una nación se encuentran las condiciones para utilizar plena y libremente sus aptitudes y su capacidad potencial. En este sentido muchas de las propuestas de desarrollo no responden a las necesidades reales de las personas puesto que han reducido el desarrollo al crecimiento económico. En segundo lugar, el texto muestra la necesidad de ver el desarrollo en su relación con la dominación y la dependencia. Por esta razón y en concordancia con la propuesta de la teología de la liberación, el desarrollo debe ser entendido como liberación. Como indica Julio de Santa Ana en la presentación del texto: “Para algunos de los pueblos de Asia, África, América Latina y el Oriente Medio, liberación significa cambios sustanciales capaces de crear las condiciones necesarias para un auténtico desarrollo, imposible de lograr dentro de un sistema en el cual los factores determinantes son las estructuras de dominación y dependencia. El paso previo indispensable consiste en terminar con la situación de dependencia y conquistar la confianza en las propias fuerzas. Sólo allí donde prevalezca esta tentativa de liberación de la opresión podrá el pueblo tener una participación real en el proceso de desarrollo”⁶⁰.

Las críticas al desarrollo por parte de la teoría de dependencia, a las que se une la teología de la liberación, son al “desarrollismo” y no al desarrollo propuesto tanto por católicos como por protestantes.

⁵⁸Op. Cit., p. 95.

⁵⁹SUNG MO, Jung. *Economía: Tema Ausente en la Teología de la Liberación*. San José: DEI, 1994, p. 95.

⁶⁰ASSMANN, Hugo, SANTA ANA, Julio de y otros. *Dominación y Dependencia*. Buenos Aires: La Aurora. 1975, p. 14.

Por esta razón, Gustavo Gutiérrez mantiene la necesidad de un desarrollo global social y Hugo Assmann y Julio de Santa Ana se unen a la exigencia de un desarrollo auténtico donde se tengan en cuenta las capacidades, potencialidades y la libertad de las personas y de los pueblos.

Aunque la teoría de la dependencia se convirtió en un instrumento clave para la teología de la liberación, fueron muy pocos los teólogos que señalaron sus limitaciones. Ignacio Ellacuría es uno de los pocos teólogos que le encuentra límites a la teoría de la dependencia cuando afirma: “Las teorías económicas ofrecen de por sí una grave problematización del quehacer teológico. La teoría de la dependencia en particular, por describir en términos socio-económicos una realidad que en términos histórico-teológicos la ha descrito una y mil veces la historia de la salvación. Lo que sucede tanto a la teoría de la dependencia como a la teología de la liberación es que de momento no son suficientes como modelo de acción; la teología de la liberación, porque no le compete primariamente esta tarea, y la teoría de la dependencia porque está más en el terreno del diagnóstico y de la denuncia que en el de las soluciones⁶¹”. Si bien es cierto que la teoría de la dependencia facilitó y fortaleció la ruptura entre el desarrollo y liberación, esto no significa necesariamente que deba darse una ruptura entre los dos, lo cual plantea la necesidad de un marco teórico que posibilite esta articulación⁶².

3.2. La Liberación como Desarrollo: Gustavo Gutiérrez

El segundo capítulo del libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación* (1970), está dedicado al tema de la liberación y el desarrollo. Gutiérrez parte de la necesidad de ver al desarrollo desde la teoría de la dependencia y no desde la perspectiva del desarrollismo⁶³ y desde un análisis de los diferentes enfoques del desarrollo. Con respecto a este último punto, Gutiérrez distingue dos enfoques diferentes. El primero reduce el desarrollo al crecimiento económico de modo que: “El grado de desarrollo de un país se mediría, por ejemplo, comparando su producto real o su renta per capita con las de un país considerado desarrollado. Se puede afinar y hacer al mismo tiempo más compleja esta medida, pero el esquema de fondo que la sustenta sería el mismo: el desarrollo es ante todo un aumento de riqueza, o a lo sumo, una elevación de niveles de bienestar⁶⁴”.

⁶¹Ibid., pp. 289-290.

⁶²Ibid., pp. 12-13.

⁶³El desarrollismo es visto como la propuesta de los países desarrollados para los países subdesarrollados.

⁶⁴GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación*. Salamanca: Sígueme, 1994, p. 76.

Este es un enfoque reduccionista del desarrollo. Un segundo enfoque⁶⁵ considera al desarrollo como un proceso social global. En este sentido el desarrollo es visto como un proceso que toma en cuenta los aspectos económicos, sociales, políticos y culturales. Para Gutiérrez esta concepción del desarrollo es importante en la medida que tiene en cuenta la necesidad de interdependencia de los diferentes aspectos y la necesidad de los condicionamientos internos y externos para el desarrollo. Por otra parte, este enfoque le da importancia a la dimensión ética del desarrollo.

Gutiérrez ve en este segundo enfoque valores cristianos y humanos muy cercanos al marxismo. Pese a la simpatía con el desarrollo como proceso social global, Gutiérrez considera necesario hacer algunos ajustes. Así, considera que: “Este enfoque de tipo humanista intenta colocar la noción de desarrollo en un contexto más amplio: en una visión histórica, en la que la humanidad va asumiendo su propio destino. Pero esto lleva justamente a un cambio de perspectiva, que –previas algunas correcciones y la inclusión de otros elementos– preferiríamos designar con el término liberación⁶⁶”.

Para Gutiérrez, las razones por las cuáles se debe dar un nuevo significado al desarrollo son que éste ha sido entendido en términos meramente economicistas y modernistas; muchas veces promovido por organismos internacionales en estrecha relación con los grupos y gobiernos que tienen el control de la economía mundial. De tal manera que no se atacan los intereses económicos de las naciones dominantes, ni de sus aliados nacionales. En estos términos el desarrollismo pasó a ser un sinónimo de reformismo y modernización, es decir, de medidas ineficaces y falsas que no apunta a la causa del problema. Frente a esta propuesta, los países subdesarrollados toman conciencia de que su situación es el resultado de la relación de dependencia y explotación de los países desarrollados. El auténtico desarrollo debe atacar las causas de esta situación, siendo la dependencia económica, social, política y cultural la más profunda de ellas. Los aportes de la teoría de la dependencia, llevan a que Gutiérrez plantee la necesidad de una reconceptualización del desarrollo, por ello: “... hablar de un proceso de liberación comienza a parecer más adecuado y más rico en contenido humano. Liberación expresa, en efecto, el ineludible momento de ruptura que es ajeno al uso corriente del término desarrollo. Sólo entonces, en el contexto de ese proceso, una política de desarrollo puede realizarse eficazmente, cobrar sentido y evitar una formulación engañosa⁶⁷”.

⁶⁵Esta segunda concepción del desarrollo, proveniente más desde la ciencias sociales e influenciada por F. Perroux y a L. J. Lebret.

⁶⁶Op. Cit.

⁶⁷Ibid., p. 79.

En esta cita, Gutiérrez señala la ruptura con las propuestas que concebían el desarrollo en términos meramente economicistas y modernistas. Es muy interesante notar como en la edición decimocuarta, Gutiérrez hace una aclaración a pie de página sobre el párrafo citado anteriormente. En ella expresa lo siguiente: “...Pero indudablemente la perspectiva, asumida por nosotros, de la liberación (que se opone al desarrollismo no al desarrollo) da mayor profundidad y dinamismo al proceso de los pueblos pobres”⁶⁸.

Gutiérrez mantiene la importancia del desarrollo que había venido siendo planteada por la teología del desarrollo influenciada por Lebrecht, la *Gaudium et Spes* y la *Populorum Progressio*. Sin embargo, considera importante hacer una recontextualización del desarrollo. Los aportes de Gutiérrez aportan elementos significativos para una lectura teológica del desarrollo en la actualidad.

3.4. Una Teoría de la Dependencia Renovada: Franz Hinkelammert

Uno de los pensadores de gran significación en lo que respecta a la discusión acerca de la teología de la liberación y la teoría de la dependencia es Franz Hinkelammert. Este autor es quizás una de las personas que más ha insistido, en América Latina, sobre la necesidad del diálogo entre economía y teología, desde sus primeros y hasta sus últimos escritos. En su texto *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia* (1968) analiza cómo el desarrollo ha ido ampliando su concepción desde un enfoque economicista, pasando a un análisis de las estructuras políticas, para llegar a una concepción global vinculada con todas las estructuras de la sociedad. Para Hinkelammert es importante que el análisis del desarrollo esté acompañado de un análisis de las ideologías que lo sustentan. Dice al respecto lo siguiente: “Sin menospreciar los análisis de las estructuras propiamente dichas, el problema clave parece ser la formación de una conciencia social y cultural adecuada al proceso estructural del desarrollo. En cuanto a este problema, hablaremos de las ideologías del desarrollo”⁶⁹.

Franz Hinkelammert ha producido una densa y extensa obra en la cual aborda problemas fundamentales para la teología y la economía. En sus bibliografía –y en lo que respecta a este trabajo– son de interés: *Cultura de la Esperanza y Sociedad sin Exclusión* (1995)⁷⁰, especialmente los capítulos II y III donde menciona el tema del desarrollo, y *La vida o el Capital* (2003), escrito juntamente con Ulrich Duchrow,

⁶⁸Nota a pie de página en la decimocuarta edición del texto de la Teología de la Liberación, de editorial Sígueme, 1994, p. 79.

⁶⁹HINKELAMMERT, Franz. *Ideologías del Desarrollo y Dialéctica de la Historia*. Buenos Aires: Paidós, 1970, p. 8.

⁷⁰HINKELAMMERT, Franz. *Cultura de la Esperanza y Sociedad sin Exclusión*. San José: DEI, 1995.

especialmente el capítulo VI, sobre la teoría de la dependencia renovada.

El análisis del desarrollismo latinoamericano lleva a Hinkelammert a señalar dos tipos de crisis de este modelo. En primer lugar, la política de industrialización por sustitución de importaciones no logró una inserción de la industria a los mercados mundiales y, en segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, falló en el objetivo de integrar a la totalidad de la población en la división social del trabajo⁷¹. Para Hinkelammert “El concepto de desarrollo subyacente al desarrollismo, era de armonía. Se suponía la posibilidad de un desarrollo económico rápido, cuya consecuencia inerte sería la integración económica de toda la población. Una política adecuada aseguraría la integración económica de la población en una integración social, lo que crearía la base para un consenso democrático que sustentara la democracia liberal de masas emergentes⁷²”.

Las expectativas del desarrollismo generaron una frustración y ello trajo como consecuencia una cultura de desesperanza. Parte del problema está en la concepción del desarrollo como crecimiento económico, capaz de arrastrar consigo la totalidad de la población. Frente a la crisis de este modelo, no se discute el concepto del desarrollo sino las maneras más adecuadas para lograrlo. Para Hinkelammert, la crisis del modelo desarrollista no sólo fracasó en América Latina, sino que ha significado un fracaso para los mismos países desarrollados.

Frente al panorama actual de América Latina y del dominio de la economía neoliberal, Hinkelammert considera que no es sorprendente que la teoría de la dependencia vuelva a tener relevancia en América Latina. La teoría de la dependencia acompañó gran parte de los proyectos de desarrollo. La crisis de estos proyectos también significó una crisis para las teorías que lo acompañaban. Esta crisis le permite al neoliberalismo implantar una propuesta de desarrollo dependiente y sometido a la lógica del mercado. La represión, la censura y la marginación de la que fue objeto la teoría de la dependencia, no significa para Hinkelammert, que se haya demostrado su invalidez. Frente a las actuales circunstancias de opresión y dominación, la teoría de la dependencia vuelve a tener relevancia. Esto no implica el retorno de la misma con la importancia que tuvo en los años sesenta, sino su debida reformulación, teniendo en cuenta sus debilidades y el contexto cambiante de América Latina. La teoría de la dependencia renovada debe considerar los actuales problemas: la política de desarrollo como una política de crecimiento, la

⁷¹Ibid., p. 131.

⁷²Ibid., p. 132.

nueva polarización del mundo y las perspectivas de una política de desarrollo generalizado⁷³.

Esto significa, en primer lugar, que sí bien en los años setenta, la teoría de la dependencia compartió la idea de que el crecimiento económico era capaz de garantizar y financiar la integración social de la fuerza de trabajo, hoy existe la convicción de que las tasas de crecimiento no son las locomotoras del pleno empleo. En segundo lugar, si bien es cierto que la teoría de la dependencia compartió la idea de polarización entre Primer y Tercer Mundo, esta situación ya no describe la situación actual. Ahora se habla, incluso de un Tercer Mundo en el Primer Mundo y éste se ve como un gran archipiélago que se asoma por todos lados. Siguen existiendo centros y sigue habiendo periferia, pero ahora el mercado mundial globalizado engloba a todos estos centros. Dice Hinkelammert al respecto: “Esta globalización se basa en la libertad de los flujos de mercancías y capitales, frenando la libertad de migración de los seres humanos”. En tercer lugar, la teoría de la dependencia de los años setenta no tomó en cuenta los problemas correspondientes al medio ambiente y a los límites del crecimiento económico; en la actualidad es imposible pasar por alto esta realidad.

Sin desconocer las limitaciones de la teoría de la dependencia, Hinkelammert se mantiene dentro de este marco teórico, lo cual significa asumir una actitud crítica frente a las propuestas que reducen el desarrollo al mero crecimiento económico. La propuesta de Hinkelammert sigue aportando elementos significativos para una lectura teológica del desarrollo en la actualidad.

4. Conclusiones

El desarrollo ha sido una de las principales preocupaciones para la reflexión teológica en América Latina, especialmente durante la década del '60. Esta reflexión se dio dentro del ámbito de las discusiones de las distintas teorías del desarrollo. Inicialmente, las reflexiones teológicas tomaron en cuenta los aportes de la teoría reformista-estructuralista sobre el desarrollo. A finales de la década del sesenta, algunos de los teólogos latinoamericanos tomaron como referente fundamental a la teoría de la dependencia. Ésta le aportó una nueva comprensión de las causas del desarrollo y subdesarrollo a la teología. Pero además, significó la incorporación del lenguaje de la liberación en contraposición al lenguaje del desarrollo, ocasionando una ruptura entre desarrollo y liberación; generando, a su vez, un distanciamiento entre la teología del desarrollo y la teología de la liberación. El hecho de no haber clarificado suficientemente las diferencias entre el desarrollo (como el desarrollo integral armónico,

⁷³HINKELAMMERT, Franz y DUCHROW, Ulrich. *La Vida o el Capital*. San José DEI, 2003, p. 168.

entre otras) y el desarrollismo no facilitó las relaciones entre la teología del desarrollo y la teología de la liberación. Posteriormente, el énfasis en el desarrollo prácticamente desaparecerá de la reflexión teológica en América Latina, al ser reemplazado por el lenguaje de la liberación, el cual perdurará durante gran parte de los años setenta.

Sin embargo, el nuevo contexto latinoamericano, caracterizado por las persecuciones, desapariciones forzadas, las torturas, el exilio y la violación sistemática de los derechos humanos ocasionados por las dictaduras militares y la doctrina de seguridad nacional, entre otros factores, plantearon nuevos desafíos para la reflexión teológica desde los primeros años de la década del 70. De esta manera la preocupación inicial por la liberación perdió el énfasis que había adquirido. La implementación del modelo neoliberal a principios de los años ochenta llevó a que ciertos sectores de la teología de la liberación fijaran su atención en los problemas del mercado y de la exclusión social.

La realidad actual del continente latinoamericano exige de la recuperación de la problemática del desarrollo a partir de retomar el tema de la libertad en la reflexión teológica. Ello significa plantearse la necesidad de un nuevo marco teórico y metodológico que permita no sólo recuperar la problemática del desarrollo, sino también superar las rupturas entre éste y la liberación. Sin embargo, es importante tener en cuenta que la reflexión teológica ha asumido una actitud crítica frente a las propuestas de desarrollo que no han tenido en cuenta a todo y a todos los seres humanos. Estas críticas han estado fundamentadas en los presupuestos antropológicos de la teología cristiana, en especial en el reconocimiento y respeto a la dignidad humana y la libertad, así como en la necesidad de una sociedad justa y equitativa. Estos aspectos antropológicos son importantes no sólo como puerta de entrada en las discusiones sobre el desarrollo, sino también como criterio para evaluar las propuestas de desarrollo en la actualidad.

Ante la necesidad de retomar el tema del desarrollo por parte de la teología en América Latina, el enfoque de las capacidades de Amartya Sen se convierte en un instrumental fundamental para la reflexión teológica. Si la teología de la liberación se vio en ante la alternativa de desarrollo o liberación, en enfoque de Sen de desarrollo como liberación plantea un camino diferente, donde es posible no una disyunción sino una articulación entre desarrollo y libertad-liberación. Por otro lado, la concepción de desarrollo humano de Amartya está en sintonía con la concepción de la iglesia católica en la Populorum Progressio y Joseph Louis Lebreton y con la reflexión teológica protestante, tanto del ISAL como de Schull y Alves.

