

Ángel Esteban

Una calandria de luz

*La presencia de la teología
de la liberación
en la poesía latinoamericana*

CÁTEDRA

CRÍTICA Y ESTUDIOS LITERARIOS

1.ª edición, enero de 2026

Ilustración de cubierta: Maximino Cerezo Barredo,
mural de Nuestra Señora de la Asunción
(catedral de la prelatura de São Félix do Araguaia, Brasil)

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeran o comunicaran públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.



© Ángel Esteban, 2026
© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2026
Valentín Beato, 21. 28037 Madrid
Depósito legal: M. 22.584-2025
ISBN: 978-84-376-4963-4

Printed in Spain

Índice

A MANERA DE PRÓLOGO. Gioconda Belli	13
INTRODUCCIÓN. Teología de la liberación y poesía latinoamericana:	
una visión panorámica	17
¿Teología o teologías, «la» teología o «una» teología?	17
De la doctrina social de la Iglesia a la teología de la liberación	19
¿Por qué en América Latina?	23
¿Por qué la poesía?	28
CAPÍTULO PRIMERO. Teología de la liberación: de la teoría a la praxis	33
Los años sesenta y setenta: el Concilio y las reuniones del CELAM	35
Las «Instrucciones» de 1984 y 1986	40
Principales tesis y autores de la teología de la liberación	43
Teología de la liberación y poesía latinoamericana	52
CAPÍTULO 2. César Vallejo en Gustavo Gutiérrez como precursor de la teología de liberación	57
La amistad de Gutiérrez con José María Arguedas, el otro precursor	61
La poesía y la poética de Vallejo en las tesis liberadoras de Gutiérrez	63
El valor teológico del sufrimiento	64
Dios y el hombre, el hombre y Dios: el acento y el matiz	67
La opción preferencial y el compromiso	71

CAPÍTULO 3. Ernesto Cardenal: el Dios del amor y de la revolución necesaria	77
Infancia y primera formación	78
El legado de Pablo Antonio Cuadra	80
Poesía exteriorista	83
La hora más temprana y los inicios del compromiso	86
Gethsemani y la influencia de Thomas Merton	90
Cuernavaca y La Ceja, México y Colombia	96
Solentiname, la nueva teología, la escritura febril	98
En Cuba, 1970: la actualización definitiva	106
Leonel Rugama, el símbolo perfecto	110
Casaldáliga y Coronel Urtecho, a examen	114
La santidad y la concientización	117
El fin de Solentiname y el triunfo de la revolución	119
 CAPÍTULO 4. Cintio Vitier y Fina García Marruz: conversos con versos	 123
Cintio Vitier: de la zozobra espiritual al convencimiento revolucionario	123
Formación intelectual y primeros acercamientos a la religión	127
La conversión al catolicismo desde la militancia originista	135
El triunfo de la Revolución y las dudas	140
La entrega final a la teología de la liberación	146
Fina García Marruz: tanto monta, monta tanto	161
Primeras noticias de Dios	162
Católica, apostólica, cubana	170
Teología de la liberación: las mismas preocupaciones y un enfoque distinto	173
 CAPÍTULO 5. Pedro Casaldáliga y Rubem Alves: los modelos brasileños	 183
Pedro Casaldáliga, obispo y poeta, voz de los <i>posseiros</i> y los pobres de la selva	183
La llamada de la selva, de los pobres, indígenas y <i>posseiros</i>	185
Un doble compromiso: hacer y decir	188
Ernesto Cardenal, Nicaragua, el marxismo, el Evangelio ...	197
Cerrando un milenio y abriendo otro	206
Rubem Alves: una teopoética liberadora	210
Primeras influencias y la tesis doctoral en Princeton	210

Una liberación total	217
Teopoesía liberadora, lúdica, estética, utópica	219
CAPÍTULO 6. Julia Esquivel y el teofeminismo de la liberación	229
Teopoesía de la liberación	233
La ecoteología de la liberación	236
La mujer, el feminismo y la teología de la liberación.....	238
Los pobres, los indígenas, los marginados	243
CAPÍTULO 7. Música popular para la teología de la liberación	249
Sergio Méndez en México y el espíritu del Concilio	251
Argentina, Colombia, Chile	254
La apoteosis centroamericana	258
Las misas de Casaldáliga en Brasil	264
BIBLIOGRAFÍA	269

*A Yannelys, palmera en el jardín,
lo más cerca que he estado
de tener un mar.*

A manera de prólogo

Este libro de Ángel Esteban ha significado un viaje por los pasadizos de mi memoria para revisitar la trascendencia que tuvo la teología de la liberación en la lucha contra la dictadura de Anastasio Somoza en Nicaragua.

Digo Nicaragua porque fue allí donde experimenté de manera directa sus efectos. Sin embargo, la influencia de la teología de la liberación se extendió por toda América Latina y generó una conciencia revolucionaria que creó vínculos y ecos en el impulso y desarrollo de movimientos sociales por el cambio, en toda la región. Podría decirse que coincidió con una época de ebullición popular que buscaba dejar atrás el miedo y la impotencia. Movimientos políticos y guerrillas aspiraban a «tomar el cielo por asalto» influenciados por el triunfo en 1959 de la Revolución cubana. Las ideologías marxistas y socialistas ajenas a la región se empalmaron con ese cristianismo activo y su opción por los pobres. La teología de la liberación aportó una ética humanista y urgente a las aspiraciones populares de justicia social, libertad y dignidad. La caridad cristiana dejó de entenderse como mera generosidad individual y aceptó la necesidad de cambios estructurales en lugar de remedios parciales. Este concepto de amor al prójimo imprimió una filosofía altruista a las luchas de grupos armados y movimientos sociales, y contribuyó al espíritu épico y noble que inspiró la participación masiva de personas de todas las clases sociales en la resistencia contra la dictadura somocista.

Fue definitivo el rol que jugaron los sacerdotes católicos que abrazaron los postulados de la teología de la liberación. En los barrios de Managua, por ejemplo, guiaron y fomentaron las comuni-

dades eclesiales de base. Una de las más activas fue la que se formó bajo la guía pastoral del sacerdote nicaragüense de la orden franciscana, Uriel Molina. Él había llegado de Roma, donde obtuvo su doctorado en Teología en la Pontificia Universidad de Propaganda Fide. Fue profundamente influenciado por el papa Juan XXIII y por el Concilio Vaticano II, celebrado en 1962. Tras la Conferencia de Medellín, el congreso de Cristianos por el Socialismo de Chile y el apogeo de la teología de la liberación, el padre Uriel volcó su trabajo pastoral a la concientización de sus parroquianos. Un buen número de dirigentes jóvenes que ocuparon cargos importantes en la lucha y luego en el gobierno sandinista provenía de las comunidades de base del Barrio Riguero adscritas a su parroquia. El padre Uriel pasó a ser conocido como uno de los «siete hermanos en Marx». Los otros seis —supongo— eran los jóvenes que trabajaban con él. Curiosamente, la mayoría provenían de familias pudientes de Managua, que, a falta de una vocación religiosa, hacían un voto de pobreza viviendo humildemente en la parroquia. Y es que esta ola de renovación idealista creó un puente inaudito entre el marxismo ateo y la Iglesia popular. La consigna «entre cristianismo y revolución, no hay contradicción» se popularizó en Nicaragua sobre todo con la prédica y voz de Ernesto Cardenal, sacerdote y poeta católico. Cardenal fundó en los años sesenta una comunidad cristiana en Solentiname, una isla en el Gran Lago de Nicaragua. Desde allí, a través de su poesía marcó el tono combativo de un discurso que, siendo revolucionario, era también el de la opción por los pobres de la Iglesia de esa época.

Para Cardenal, el marxismo funcionaba como una herramienta para cumplir el mandato cristiano de amor al prójimo y lograr la liberación de los oprimidos. Él proponía el cristianismo como un motor de transformación social. Su obra poética tuvo una enorme influencia entre la juventud nicaragüense y la de otros países por su contundencia para criticar el capitalismo, y su original manera de propugnar un socialismo cristiano y un poder de nuevo tipo.

La obra de Cardenal produjo una poesía histórica de fácil acceso que se propagó en el trabajo musical de dos cantautores: Carlos y Luis Enrique Mejía Godoy, cuyas canciones se convirtieron en la banda sonora de la Revolución sandinista.

El hermano de Ernesto, Fernando Cardenal, protagonizó misiones de denuncia de las atrocidades de la dictadura somocista en foros internacionales como el Congreso de Estados Unidos.

Los años de lucha antidictatorial en Nicaragua produjeron un *boom* en la literatura y el arte del país. Con el triunfo de la Revolu-

ción sandinista en 1979, Ernesto Cardenal fue nombrado ministro de Cultura. Su hermano Fernando organizó la hermosa Cruzada de Alfabetización que redujo el porcentaje de analfabetos del 60 al 12 % enviando hasta a los sitios más remotos del país a jóvenes que convivieron con pobladores y campesinos, a quienes enseñaron a leer.

El método de educación para la libertad de Paulo Freire fue una guía que contribuyó a dotar de metodología la labor evangelizadora que tanto influyó en la concientización del pueblo nicaragüense.

Otro sacerdote de la orden Maryknoll, Miguel d'Escoto Brockman, se unió en secreto al sandinismo y desde 1984 hasta 1990 fue ministro de Relaciones Exteriores de la Revolución sandinista.

La llegada del papa Juan Pablo II al Vaticano y su oposición a la teología de la liberación tuvo como consecuencia para los sacerdotes que asumieron cargos de gobierno, la suspensión *a divinis* que les impidió ejercer el sacerdocio del 4 de febrero de 1984 al 4 de agosto de 2014 cuando el papa Francisco derogó ese castigo.

Ángel Esteban logra darnos en este libro un panorama latinoamericano de la influencia que la teología de la liberación llegó a tener en toda la región.

Como testigo de uno de los procesos donde tuvo una relevancia fundamental, puedo dar fe del impacto que ejerció en mi país y en la región.

Me honra acompañar con estas breves palabras el valioso trabajo de Ángel Esteban por recordar y poner en perspectiva la huella de esa revolución en el pensamiento cristiano. Ahora, cuando otras fuerzas en la sociedad y dentro de la misma Iglesia, niegan la trascendencia y la validez que tuvo, coincido con el párrafo final de la introducción del autor de este libro:

La TL significó no solo un método de trabajo o un impulso de la praxis social, sino también una de las últimas utopías que han convivido con el siglo xx y el fin del segundo milenio, cuyo eco continúa temblando en nuestra sensibilidad actual, gracias a los teólogos, pero también gracias a los poetas que inventaron, para las ideas sublimes, formas sublimes.

GIOCONDA BELLI

INTRODUCCIÓN

Teología de la liberación y poesía latinoamericana: una visión panorámica

¿Qué es o qué fue la teología de la liberación¹? ¿Qué relación tiene o ha tenido con la poesía? ¿Y por qué en América Latina? Estas son las tres preguntas que vamos a tratar de contestar a lo largo de todo este ensayo que se va a centrar en el qué y, sobre todo, en el cuándo, cómo y dónde para llegar a la conclusión de que la respuesta nunca será tres veces «quizás» —como en la famosa canción de 1947 del bolerista cubano Osvaldo Farrés, interpretada por decenas de cantantes famosos, como Nat King Cole, Sara Montiel, Antonio Machín, Los Panchos, Celia Cruz, Andrea Bocelli, Carlos Rivera, Jennifer López, Gaby Moreno o Soleá Morente—, sino la convicción de que esas tres variables de la ecuación —teología de la liberación, poesía y América Latina— son elementos de un entramado de cohesión histórica, cultural, espiritual, identitaria y política perfectamente identificables.

¿TEOLOGÍA O TEOLOGÍAS, «LA» TEOLOGÍA O «UNA» TEOLOGÍA?

La primera aclaración, la más básica, es que se trata de «una» teología. Dentro del contexto del catolicismo, en el que la TL nació,

¹ En adelante referida como TL.

junto con sus variantes en el mundo protestante, el concepto de «teología» había sido unívoco y estructurado desde un magisterio jerárquico, en el que, al menos hasta el siglo xix, se había propuesto como forma unánime de entender el estudio de Dios partiendo de la experiencia de la Biblia —el texto que comprende la revelación divina— y de su interpretación por parte de los teólogos formados al calor de la ortodoxia eclesiástica, pero también en armónica conexión con los procedimientos y los contenidos de la filosofía. Es decir, la teología nació dentro de un ámbito más bien especulativo en el que el «saber» sobre Dios prevalecía sobre la «experiencia personal» de la divinidad. Platón es el primero que utiliza el término, en la *República*, y Aristóteles lo aplica al estudio de los primeros principios o «metafísica». A partir de ahí, numerosas religiones elaborarían un camino teológico que en el cristianismo/catolicismo seguiría unas pautas muy concretas al calor de teólogos insignes, como san Agustín, san Anselmo de Canterbury, santo Tomás de Aquino y una larga lista de apologetas, sancionados positivamente por los documentos oficiales de los papas.

Ese magisterio se plantea siempre, dentro del ámbito del catolicismo, como un corpus armónico y unitario que rebate continuamente proposiciones teológicas que se consideran desviaciones del concepto correcto de la divinidad y su acción en el mundo, ya sean herejías internas, escisiones en la órbita del cristianismo (protestantes, anglicanos, orientales separados, etc.) o versiones no cristianas. Es decir, «la» teología es una, aunque se pueda trabajar desde distintos aspectos, como el dogmático, el apologetico, el social, el espiritual, el místico o el moral. En este contexto, la TL venía a proponer un nuevo concepto de teología, una forma actualizada de enfrentarse al fenómeno de la naturaleza y la presencia de la divinidad en el mundo. Se presentaba como un proyecto moderno, adecuado a las circunstancias históricas, y no como uno más de los campos —el social, por ejemplo— en los que la teología clásica pudiera manifestarse. Es decir, la TL deseaba ser una alternativa a «toda» la teología, una vía de pensamiento, y sobre todo de acción, que sustituyera a todo lo anterior y respondiera definitivamente a los problemas que plantea la humanidad en la segunda mitad del siglo xx, cuyo tronco fundamental es el de la igualdad y la justicia social, para terminar con las enormes diferencias económicas y de clase, erradicar la pobreza institucionalizada y construir, de esa forma, el Reino de Dios en la tierra, necesario para entender y alcanzar el del Cielo. En ese sentido, se podría definir la TL como una corriente teológica nacida

en los años sesenta del siglo xx en América Latina, al calor del ámbito católico pero también con arraigo en algunas teologías protestantes. Esta corriente prioriza una opción preferencial por los pobres, basándose en enseñanzas inscritas en los evangelios, y que no solo maneja ideas y propuestas teóricas sobre cómo afrontar la relación de la humanidad con Dios, sino que basa su naturaleza teológica en la acción concreta que consiga revertir la tendencia a mantener grandes bolsas de pobreza estructural en numerosas zonas del planeta a fin de instaurar el verdadero Reino de Dios en este mundo.

DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

La TL nace en un contexto determinado, pero no se trata de un fenómeno puntual, generado por una eclosión, una erupción volcánica inesperada, o una idea novedosa fruto de una genialidad visionaria de figuras como el teólogo presbiteriano Rubem Alves o el sacerdote dominico Gustavo Gutiérrez. Los antecedentes se remontan a la mitad del siglo xix, cuando se acuña en teología la expresión «justicia social», alrededor de un ensayo del jesuita italiano Luigi Taparelli, de 1843, acerca del derecho natural, y en el cual se indica la necesidad de que la Iglesia reconozca desde el punto de vista de la teología la igualdad de derechos en el contexto social, de la misma forma que se presupone la equiparación *esencial*, como personas, de todos los humanos, creados a imagen y semejanza del Padre y elevados a categoría de hijos de Dios por la muerte y resurrección de Cristo. Dos décadas más tarde, en 1864, el papa Pío IX, en la encíclica *Quanta Cura*, entraba directamente en materia económica y social a propósito de la situación que se estaban generando en Occidente a causa de la Revolución Industrial, y condenaba, desde un horizonte teológico, los dos extremos que impedían la libertad y el respeto a la dignidad del hombre: el liberalismo, que obstaculizaba el recto uso de la libertad, mediante la justificación del acopio indiscriminado de riquezas y de la elusión de la solidaridad y la caridad como ejes del comportamiento básico entre los humanos; y el socialismo, emplazado en el margen opuesto, que niega la libertad en aras de una igualdad mal entendida, por la que instancias superiores, como el Estado, sustituto de la providencia divina, pueden decidir sobre lo que le corresponde a cada individuo. Se enfrentaba así el papa a los dos teóricos más influyentes del momento: Adam Smith,

con su teoría del valor-trabajo, y Carlos Marx, que defendía el intervencionismo absoluto para terminar definitivamente con las clases sociales, las cuales provocan diferencias económicas y fronteras infranqueables entre las diversas capas de la sociedad, y abocan a un esquema social de dominantes y dominados.

En 1891, el papa León XIII publicó la encíclica *Rerum Novarum* que marcó un hito en los temas sociales. La implantación de las doctrinas del liberalismo económico en el marco de la Revolución Industrial había arrastrado a las sociedades más avanzadas a un ensanchamiento de las diferencias de poder adquisitivo entre empresarios con capital y medios, cuyas ganancias eran desorbitadas, y trabajadores, que no tenían más remedio que aceptar las condiciones abusivas de trabajo en un espacio político y social en el que no había regulaciones salariales ni delimitación de derechos, aunque sí de deberes. Frente a ello, la reacción de los colectivos anarquistas, socialistas o comunistas pretendía acabar con ese Estado mediante una revolución absoluta que derribara el sistema e impusiera un ordenamiento igualitarista de las sociedades. La nueva encíclica aspiraba a ser más emprendedora que crítica, a diferencia de la anterior. No se trataba solo de condenar los extremos, sino de dar soluciones que respetaran la dignidad humana y a la vez protegieran las libertades de todos: empresarios y asalariados. León XIII alentaba a los cristianos a asociarse en uniones o sindicatos para luchar por todos los derechos posibles, pero también refrendaba el apoyo a la propiedad privada y a la libre elección de trabajos, proyectos, creación de empresas o iniciativas laborales. Por otro lado, León XIII pretendía analizar con espíritu armónico la relación del Estado con los individuos para equilibrar las fuerzas del capital con las del trabajo, evitar abuso o explotación, y encontrar un punto medio entre el intervencionismo y el respeto a las libertades.

Diez años más tarde, el mismo papa dio a conocer una nueva encíclica, la que inauguraba el siglo xx, la *Graves de Communi Re*, en la que elaboraba el concepto de democracia cristiana, que sería ampliamente secundado por algunos partidos políticos occidentales durante toda la nueva centuria. Además, el papa alertaba, ya de una forma muy abierta y beligerante, desde su atalaya, del peligro de las doctrinas que estimulaban la lucha de clases, en una oposición abierta al marxismo que, además de soslayar la libertad, en un sentido general y absoluto, significaba vicariamente la negación de la existencia de Dios. León XIII oponía el método marxista, basado exclusivamente en el beneficio material como única fuente de felici-

dad, debido a un concepto de autoridad asociado a la masa o pueblo, representado por un Estado en el que no existen las clases ni la propiedad privada, al procedimiento de la democracia cristiana. Este se apoya directamente en la fe, que trata de solucionar las carencias de los necesitados desde una perspectiva de justicia social, de respeto a la propiedad privada y a la posesión libre de bienes, y supone que el bienestar material es solo un complemento o un medio para alcanzar la verdadera beatitud, que es la del alma. Desde la aparición de las doctrinas de Marx, a mitad del XIX, la Iglesia había analizado con mucho espíritu crítico el contenido de esa filosofía, debido a su negación de la vida espiritual y de la divinidad, y a resultados de una interpretación determinista de la historia, que reduce la acción del hombre a procesos materiales en los que la libertad queda anulada por el funcionamiento de los modos de producción a través de las escasas posibilidades de iniciativa que proporciona el uso de los medios de producción. A partir de ahí se establece una línea de hostilidades entre marxismo y teología que solo encontrarán puntos de encuentro alrededor de la TL, como iremos explicando a lo largo de este ensayo.

Fue más adelante Pío XI, a los cuarenta años de *Rerum Novarum* y treinta de *Graves de Communi Re*, el pontífice que continuó la senda de anteriores documentos oficiales de la teología católica, dando a conocer su encíclica *Quadragesimo Anno* en 1931. En ella reiteraba todos los puntos fundamentales de la *Rerum Novarum* e intentaba ponerla al día teniendo en cuenta que, en el transcurso de esas décadas, había sobrevenido una cadena de hechos que obligaban a ser un poco más concretos en la búsqueda de soluciones para el problema social y económico. La guerra del 14 significó la puesta en práctica de nuevas formas de destrucción, más letales, por lo que el número de muertos se había multiplicado con respecto a contiendas anteriores, más convencionales. Además, el alcance internacional del conflicto había provocado que los historiadores lo hubieran apellidado «guerra mundial». Pocos años después, y en plena recuperación económica, se produjo el hundimiento de la bolsa neoyorkina, crisis que afectó a las estructuras del mercado occidental. Por otro lado, el ascenso de los fascismos, el nazismo y la consolidación del proyecto soviético aumentaban los riesgos de totalitarismos peligrosos para el correcto desarrollo de las libertades individuales, la estabilidad social, y el equilibrio de los diferentes colectivos sociales y étnicos. La nueva encíclica insistía en la necesidad de la propiedad privada, tanto de la tierra como de los medios de producción; en el

alcance de los cometidos del Estado; en el derecho del obrero a participar de los beneficios de las empresas, pues este contribuye a engrandecerlas; en la justa distribución de las riquezas, en función del trabajo que se realiza y no simplemente de una cuota igualatoria; en la elevación del proletariado para que pueda responder no solo a las cargas familiares, sino a la prosperidad paulatina, contando con la posibilidad de ahorro y de mejoramiento de su condición; en los salarios justos y en la armonía entre las clases.

La encíclica no es solo propositiva, también se entrega a las críticas a los aspectos económicos y sociales que se han deteriorado en las sociedades del momento si se compara la situación que describía León XIII cuarenta años antes. En primer lugar, Pío XI habla en *Quadragesimo anno* de la «dictadura económica» (§ 39) del capitalismo con su «prepotencia» «despótica», que controla absolutamente el dinero, gobierna el crédito y distribuye a su antojo. Son muy pocos, y muy ricos, los que manejan ese sistema y consiguen que nadie pueda «respirar contra su voluntad», lo que provoca el descrédito del Estado —que ha perdido mucho poder—, la sublevación del pueblo, la lucha por el control de lo público, y las ambiciones y conflictos en el orden internacional. Esta crítica acerba al capitalismo no supone un acercamiento al socialismo, ya que este, según el espíritu de la encíclica, ha perdido su unidad inicial como doctrina «definida y bien sistematizada», y se ha dividido en dos alas, sensiblemente «contrarias entre sí y llenas de odio mutuo» que continúan manifestando un «fundamento anticristiano» (§ 42), que son el comunismo o «partido de violencia» (§ 43) y el socialismo o «partido moderado» (§ 44), ambos procedentes, en mayor o menor medida, de arquetipos de origen y metodologías marxistas.

A partir de este diagnóstico, el texto llama la atención sobre un asunto que va a estar en la base del origen de la TL, treinta años antes de que esta aparezca oficialmente. Por primera vez se hace referencia a una posible alianza entre el socialismo y el cristianismo. El papa alerta acerca de esa posibilidad, argumentando que los dos términos son contradictorios porque, para socializar el ámbito de lo público, se debe utilizar una gran violencia, porque se le obliga al individuo a entregar su libertad para que el Estado le distribuya a su albur las ventajas materiales que considere oportunas (§ 47). Cuando nace la TL, a finales de los sesenta, se arma, como veremos más adelante, alrededor de ciertas ideas y, sobre todo, de disposiciones prácticas, de acción social contundente, cuyo origen es marxista, aspecto que contribuye a que, en el contexto teológico general cató-

lico, se experimente un palmario rechazo por parte de la jerarquía eclesiástica.

¿POR QUÉ EN AMÉRICA LATINA?

La TL nace ligada al concepto de Tercer Mundo, producto de la división geopolítica del orden internacional que se realiza al término de la Segunda Guerra Mundial. Se crean dos bloques, antagónicos, enfrentados por el poder global y muy bien diferenciados por sus formas de concebir la organización social y económica, los cuales se identifican con las dos lacras descritas por las encíclicas sociales de los papas desde mitad del XIX: el capitalista, o Primer Mundo, heredero del liberalismo, que engloba a Estados Unidos, Europa Occidental, Corea del Sur, Australia, Canadá, Nueva Zelanda y Japón, y el socialista, o Segundo Mundo, legatario de la ideología marxista, compuesto por la Unión Soviética, China, Cuba, Corea del Norte y el Este de Europa. Son dos conjuntos disímiles, porque uno tiende al desarrollismo y el consumismo ilimitados, y el otro al control absoluto de los recursos, los medios de producción y el poder adquisitivo de cada individuo o núcleo familiar, a expensas del criterio de una entidad superior, omnipotente y omnipresente, el Estado, generándose no solo distintos tipos de sociedades, sino diferentes tiempos y velocidades de progreso.

El resto del planeta correspondería entonces a esas franjas y países que no pertenecen a los bloques, y que no generan curiosidad por parte de ninguno de ellos, porque no intervienen en el orden mundial, debido a su escasez de recursos, su pobreza, en muchos casos extrema, sus problemas internos (analfabetismo, delincuencia, Estados fallidos, hambre, enfermedades, mortalidad infantil elevada) y su imposibilidad de establecer un diálogo de tú a tú con el contexto internacional. Este sería, según el economista francés Alfred Sauvy, el Tercer Mundo, en el que se incluirían amplias zonas de Asia (países árabes, la India, el Sudeste), casi toda África y toda la América situada al sur de los Estados Unidos. Lo lógico, entonces, es que una teología de los pobres del mundo, los desvalidos, los desheredados de la Tierra, los que necesitan una liberación de los yugos y las cargas que les infligen los poderosos de los otros dos mundos, hubiera nacido de un consenso entre los países del Tercer Mundo. Sin embargo, el movimiento teológico tuvo un sesgo netamente latinoamericano.

Son varias las causas que llevaron a América Latina a liderar una tendencia espiritual, social y económica que podría haberse aplicado en todo el contexto internacional de los países pobres, y que finalmente se convirtió en una doctrina de alcance universal, al menos durante algunas décadas. En primer lugar, América Latina es un continente católico, es quizá el área del planeta donde el catolicismo se ha vivido en un grado más elevado que en el resto del mundo, tanto en cantidad como en calidad. Actualmente, en la tercera década del siglo *xxi*, el número de católicos en el subcontinente es de 425 millones, lo que significa un 40 % de la población católica de todo el mundo, y un 70 % de la población completa de los países latinoamericanos, proporción que en los primeros 60 años del siglo *xx* llegó a rebasar el 90 % en muchas ocasiones. En segundo lugar, América Latina ya no era, en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, una zona totalmente deprimida, pues algunos países como Argentina, Uruguay, Venezuela, Chile o Cuba (hasta 1958) habían conseguido unas cotas elevadas de desarrollo económico, educación generalizada, y tenían capacidad para negociar materias primas, módulos empresariales, iniciativas políticas y económicas con países de los dos bloques.

En tercer lugar, había un sustrato revolucionario en la América hispánica que provenía de los primeros intentos de emancipación durante las colonias, sobre todo en la segunda mitad del *xviii*, y del proceso de independencia de las primeras décadas del *xix*, que no se había extinguido, porque la creación de las repúblicas no devino en espíritu realmente igualitario y plenamente libertador, pues el poder criollo continuó manteniendo a las clases bajas y a los indígenas en condiciones deplorables, en régimen de semiesclavitud, el cual se agravó a finales del siglo *xix* y comienzos del *xx* con el triunfo de los métodos abusivos generados por la Revolución Industrial, algo tardía en el subcontinente pero muy eficaz en cuanto a la implantación de un sistema en el que la burguesía no tuviera la pujanza suficiente para subvertir el rígido esquema de dominantes y dominados, ricos y pobres, dueños de los medios o capital y asalariados o proletarios. Una diferencia sustancial entre el bosquejo de las clases sociales en América Latina y en los países desarrollados de Europa y América descansaba en el papel de las clases medias. En Europa o los Estados Unidos, ya en la segunda mitad del *xx*, la calidad de vida de las clases medias, el acceso a una formación integral elevada, las posibilidades de adquisición de bienes y la capacidad de influir en el curso político mediante el voto, conferían el poder de decidir el curso de

los gobiernos de los países, y sobre todo de establecerse como bisagra entre las clases elevadas y las más deprimidas. En América Latina nunca había existido hasta entonces una clase media que fuera más numerosa que las otras dos clases y, además, la grieta económica entre los ricos y los pobres era escandalosamente visible, lo que hacía casi imposible cambiar o mejorar la estructuración social, excepto con una revolución o un movimiento contundente que cambiara de golpe el *statu quo*.

Las revoluciones en Latinoamérica, por solo hablar del siglo xx, han sido numerosas, largas a veces y muy sangrientas. La primera de todas fue la mexicana, a partir de 1910, claramente indigenista, para reivindicar la posesión de la tierra que se trabajaba en grandes latifundios cuyos dueños eran blancos o extranjeros, y la libertad, en una franca lucha de clases. La segunda más importante de esa mitad de siglo, la boliviana de 1952, declaró su carácter obrero e impuso una reforma agraria con polémicas y violentas expropiaciones, al tiempo que nacionalizó las minas. Pero antes de ella ya se habían producido varias más, pues en 1925 tuvo lugar la Revolución guna o Revolución de Tule, en Panamá, cuando los indígenas gunas se rebelaron contra la occidentalización del país. Llegó incluso a proclamarse una República Independiente de Tule para salvaguardar los derechos, las costumbres y la identidad de los pueblos indígenas, pero tuvo una corta duración. Fue también notable la Revolución guatemalteca, del 20 de octubre de 1944, que terminó felizmente con la elección, el 15 de marzo de 1945, de Juan José Arévalo, a quien siguió Jacobo Árbenz, otro de los revolucionarios de 1944, quien imprimió a la política de su país un marchamo progresista para acabar con la dependencia del exterior, sobre todo de los Estados Unidos. Y en 1948 tuvo lugar en Colombia el «Bogotazo», un estallido social provocado por el asesinato del candidato progresista y que generó una ola de revoluciones, violencia, guerrillas y semillas terroristas que duró hasta el final del siglo. Ese mismo año se produjo una breve revolución en Costa Rica, que duró poco más de un mes, cuando las fuerzas del Ejército de Liberación Nacional, liderado por José María Figueres, atacaron con éxito al Ejército Nacional y lo tuvieron en jaque hasta que el 19 de abril el Gobierno se rindió a Figueres, quien fue presidente de la Junta Fundadora de la Segunda República hasta finales de 1949, periodo en el que promovió iniciativas como la revisión de la Constitución para liquidar el ejército permanente.

En los años cincuenta, después de la boliviana, varios países se sumaron a la ola contestataria, envuelta en matices revolucionarios,