

perifèria

Número 8, junio 2008

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

## ***La Teología de la Liberación. Interrogantes sobre lo religioso y los procesos de cambio<sup>1</sup>***

María Carballo López y Carmen Salcedo Vereda – UAB<sup>2</sup>

### **Resumen**

El estudio de fenómenos religiosos en proceso de cambio, relacionados con el surgimiento de movimientos sociales, conlleva varias dificultades. Éstas se deben, en parte, a la misma complejidad del tema, pero también por el uso reiterativo de categorías simplificadoras con las que abordamos el hecho religioso. En el texto presentamos los interrogantes conceptuales que esto nos representa al analizar un caso de este tipo, como es la teología de la Liberación y su proyección latinoamericana desde la década de los años 70.

**Palabras clave:** Teología de la liberación – movimientos religiosos.

### **Abstract**

The study of changing religious movements, related with the emergence of social movements, faces some pitfalls. Part of them can be explained for the same complexity of the religious fact but also by the continuous use of simplifying categories used for understanding it. In the text we present the conceptual questions that arise using this category with the case-study of the Theology of Liberation and its LatinAmerican development in the 70'.

**Keywords:** Theology of Liberation – religious movements.

### **Introducción**

El dicho castellano, "*con la Iglesia hemos topado*", es muy oportuno para describir lo que le sucede a cualquier antropólogo/a que investiga los procesos sociales de la Latinoamérica contemporánea. La presencia e influencia del catolicismo y su despliegue institucional suelen ser tan intensas y recurrentes en el pulso social, que resulta ineludible prestarle una especial atención, aunque no figure en el índice previsto de nuestro estudio.

---

<sup>1</sup> Texto presentado en 'Cultura y política' 9<sup>a</sup> Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, (Barcelona, septiembre de 2002), dentro de la mesa de trabajo Religión, ritual y poder.

<sup>2</sup> Enviar correspondencia a: [marcarlop@gmail.com](mailto:marcarlop@gmail.com) y [salcedo.vereda@telefonica.net](mailto:salcedo.vereda@telefonica.net).

**perifèria**

Número 8, junio 2008

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

Sin embargo, no es una tarea sencilla, en parte por la misma complejidad del fenómeno, pero también por un déficit de capacidad y dedicación del quehacer antropológico en el estudio de lo "religioso" en las sociedades contemporáneas.

Quisiéramos detenernos en esta insuficiencia investigadora, ya que puede ser un punto de discusión interesante para el tema que nos ocupa en esta mesa. Insuficiencia que padecemos aquellas personas que nos hemos "*topado con la Iglesia*" en nuestras investigaciones. Concretamente, con una Iglesia convulsiva en un contexto no menos mutante, como es el caso de los sectores eclesiales católicos latinoamericanos que se suscribieron, a partir de los años setenta, a los postulados de Teología de la Liberación.

Nuestra intención es mostrar los interrogantes conceptuales y algunas propuestas de enfoque sobre el sentido y las formas del catolicismo en sociedades contemporáneas, a partir de apuntes sobre esta corriente teológica y sus exponentes eclesiales en Latinoamérica.

**Sobre el trabajo pendiente**

La falta de dedicación de la actividad antropológica a lo "religioso" no sólo responde a una mera cuestión de opción personal de los/as investigadores/as, sino a la percepción de la religión como un fenómeno exento de relevancia en estados no confesionales o en el orden internacional de finales de siglo.

Es por este motivo que la religión se aborda, generalmente, desde aspectos parciales, o se restringe a los estudios de los sistemas de creencias percibidos como "exóticos", como es el caso de aquellos de culturas lejanas o de iglesias y grupos minoritarios; sin olvidar el tan maltratado y actual tema de los denominados "fundamentalismos" islámicos.

Como señala María Cátedra (1997), la investigación antropológica de las llamadas "grandes religiones", el análisis contextual de manifestaciones religiosas en el ámbito urbano o en las sociedades contemporáneas, ha sido excepcionalmente trabajado.

**perifèria**

Número 8, junio 2008

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

El hecho es que no es un problema que se circunscriba sólo al ámbito americano, sino también al resto del mundo "no confesional". Siguiendo la cita de Cátedra, "Talal Asad ha sido muy crítico del hecho de que *"modern anthropology...has rarely though fit to adress itself to Christian history"*<sup>3</sup> cuando verdaderamente ha sido un tema clave en la historia y sociedad europea" (Cátedra, 1997:25).

Sin embargo, creemos que el estudio holístico de una tradición religiosa como la católica, de gran peso histórico en Europa y Latinoamérica, contribuye a la comprensión de aspectos fundamentales de la vida social a ambos lados del océano; y además, al conocimiento de la dinámica de transferencia, expansión y asentamiento del catolicismo en diferentes geografías socioculturales.

Por otro lado, no es sólo un problema de desinterés temático. Hay una dificultad importante para encajar las herramientas analíticas de la antropología en el estudio de las expresiones y el sentido de lo religioso en procesos de cambio. Los trabajos consultados de investigadores/as sobre la historia del cristianismo y su expansión misionera por los continentes (Rigby, 1981; Shapiro, 1981; Asad, 1983; Lehmann, 1996; Bernand y Gruzinski, 1992), muestran "la relatividad de la clasificación así elaborada y el desgaste de unas categorías que se reproducen incansablemente" en el estudio de los fenómenos denominados "religiosos" (Bernand y Gruzinski, 1992:218).

Aunque no de una forma explícita o consciente, la religión sigue siendo concebida como un sistema estático y hermético de creencias, símbolos y rituales.

Desde nuestra perspectiva, la religión en su expresión y estructura de sentido tiene un carácter dinámico y permeable, en cambio e interacción continua con los demás aspectos del contexto sociocultural. Se proyecta en varias dimensiones de la vida de los individuos y las organizaciones sociales, no reduciéndose exclusivamente a su expresión ritual, o a una cerrada historia institucional.

---

<sup>3</sup> Asad (1983)

**perifèria**

Número 8, junio 2008

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

El enclaustramiento de la categorización de lo "religioso" en compartimentos estancos debería ser analizado y cuestionado no sólo como un déficit académico, sino como expresión de un proceso de las sociedades occidentales. Como destaca T. Asad (1983:238), "Anthropologists, however, continue to offer such definitions whose plausibility today is strengthened by the characteristic displacements that have taken place in the distribution of the power, religion and knowledge in Western (Christian) society".

Aún con esta dificultad, el estudio antropológico del cristianismo, a juzgar por las investigaciones de esos/as autores/as, puede dar lugar a nuevos enfoques teóricos, que formulen conceptos más abiertos y adecuados al conocimiento de la religión en todas sus dimensiones y contextos.

Indudablemente, para solventar este trabajo pendiente, hay que partir de interrogantes sobre conceptos clave, más que de enunciados concluyentes sobre los mismos. En el caso que nos ocupa, el proceso de la Teología de la Liberación en los países latinoamericanos, apuntamos en esta exposición cuestiones sobre conceptos pertinentes al tema, tales como: *religión, ideología, institución y poder*.

Para ello, en esta exposición nos ha parecido oportuno recoger la definición de religión de Geertz (1973), una de las más recurrentes e influyentes en las investigaciones contemporáneas; a partir de la misma, planteamos los interrogantes y la dificultad de encajar este enunciado de Geertz con el carácter y las dimensiones de nuestro estudio.

### **Interrogantes abiertos**

El discurso de la Teología de la Liberación comenzó a forjarse en los años inmediatos al Concilio Vaticano II (1962-1965). Sus autores fueron sacerdotes, europeos y latinoamericanos, que desarrollaban su actividad misionera en diferentes países del continente. Estos fueron formados en los centros eclesiales centroeuropeos, en los que se impartían las nuevas tendencias del pensamiento católico, desarrolladas desde la década de los cincuenta y plasmadas en el Concilio por figuras destacadas, como el jesuita Karl Rahner. La formación de estos teólogos y el intento de implantar los enunciados conciliares en la misión católica

**perifèria**

Número 8, junio 2008

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

latinoamericana, fueron desencadenantes del nuevo discurso y de las propuestas de acción de la Teología de la Liberación.

La primera cuestión que nos planteamos respecto a esta corriente teológica es: ¿en qué aspectos concretos de sus postulados y propuestas de acción podemos decir que se ha producido un giro considerable para definirlo como cambio?

En nuestra opinión, ciertamente, *se produjo una transformación del significado de la empresa misionera católica en Latinoamérica a partir de 1965, con el objetivo de legitimar la propuesta de un nuevo orden social.*

Ahora bien, es preciso aclarar de esta afirmación. ¿En qué sentido hablamos de *empresa misionera*? ¿Cómo se justifica esta *transformación de significado*? ¿Cuál fue el proceso de apropiación ideológica del nuevo *orden social*?

La *empresa misionera* hace alusión al plan institucional que la Iglesia católica ha desarrollado para llevar a cabo la expansión internacional de la fe y la estructura eclesial, a través de la movilización de las organizaciones religiosas y las comunidades de fieles adscritos. Esta empresa misionera trasciende el ámbito institucional y se inscribe en un movimiento social más amplio, definido por Lehmann como "multi-leveled phenomena operating in the spheres of ideas, institutions, power struggles, the state, civil society and more" (Lehmann, 1996:27).

El movimiento social implica, además de los representantes eclesiales, a las agrupaciones y agentes civiles que actúan en las diferentes esferas sociales, desde su vinculación con la Iglesia católica y con los modelos de existencia que ésta propone.

Pero cabe señalar que, la dinámica de toda esta red social que configura la Iglesia, no conlleva una proyección cultural monolítica del catolicismo. Siguiendo la noción de William Christian, el catolicismo se manifiesta como un mosaico de culturas e intenciones, en el que la Iglesia se entiende como "a decentralized, collective, articulated process" (Christian, 1997).

**perifèria**

Número 8, junio 2008

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

Ahora bien, esta concepción del catolicismo que exponemos presenta ciertas discordancias con la definición de sistema religioso elaborada por C.Geertz (1973). El autor, consecuente con su concepto de cultura, define religión como "1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único." (Geertz, 1973:89).

En principio, parece que esta definición recoge los elementos esenciales del catolicismo, concebido como una serie de símbolos compartidos por una extensa comunidad. Pero entonces, ¿cómo explicar que este mismo sistema común de símbolos, establece diferentes "estados anímicos y motivaciones en los hombres", en relación con las expresiones culturales de las diversas comunidades católicas? ¿Qué ocurre cuando este sistema de símbolos genera "concepciones de un orden general de existencia" contrario, incluso, a la formulación establecida en la misma comunidad? Y, ¿cómo abordar el hecho de que en el propio sistema se quiebre esa "aureola de efectividad" que reviste a las concepciones del orden existencial? Porque de hecho, esto es lo que podemos detectar cuando observamos el proceso de la esta corriente teológica, el de sus autores y comunidades eclesiales de bases.

El problema de este enunciado, como señala Talal Asad, proviene de la misma definición de cultura que Geertz propone y en la que basa su conceptualización de religión:

"La cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida." (Geertz, 1973:88).

**perifèria**

Número 8, junio 2008

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

Recogiendo la reflexión de T. Asad sobre los problemas detectados en esta definición y sobre sus efectos en la conceptualización de la religión, "there is no concept of the relationship of culture so conceived to 'life' itself, or to the material conditions and activities for maintaining (or changing) life. Indeed the very expressions 'knowledge *about*' and 'attitudes *towards*' life suggest a distanced spectator-role, as compared to 'knowledge from' and 'attitudes in' living. A consequence of this general formulation is that when religion is conceptualised later in terms of communal symbols, it will be isolated from social practices and discourses, and regarded primarily in terms of consciousness." (Asad, 1983:238-239)

Desde nuestra perspectiva, concebimos que la *empresa misionera* se sustenta en un discurso religioso que emana de los símbolos católicos esenciales. Pero este discurso tiene un grado considerable de permeabilidad a las propuestas ideológicas del entorno cultural en el que se desarrolla, hasta tal punto, que es incomprensible su elaboración sin atender a las coordenadas contextuales; de la misma manera que su poder efectivo sólo es verificable en su manifestación concreta en cada comunidad. Podríamos decir que la línea de separación entre ambos discursos es muy tenue o prácticamente indistinguible.

Además, este discurso es generado por los propios individuos y las comunidades católicas, desde y en la misma realidad que conforma su existencia; se apoya y se expresa dialécticamente en el conocimiento y en la práctica de estos sujetos activos.

Esta visión es aplicable, incluso, en el caso de los sujetos que integran el clero, como sucede en el grupo de teólogos de la Liberación. Aún siendo miembros de la férrea institución eclesial, su desarrollo como representantes sólo es comprensible desde su itinerario vital. Así, podemos ver en el caso de los teólogos de la Liberación, que su posicionamiento ideológico estuvo relacionado con el contacto personal con los medios intelectuales marxistas, con los acontecimientos y movimientos políticos de la convulsionada Latinoamérica y de la Europa de mediados del siglo XX. Asimismo, sus acciones y actitudes se moldearon en su

**perifèria**

Número 8, junio 2008

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

experiencia en contacto con las culturas y sociedades latinoamericanas.

Nos queda aún dos cuestiones abiertas acerca de nuestro enunciado inicial: ¿cómo se justifica esta *transformación* de significado? Y, ¿cuál fue el proceso de apropiación ideológica del nuevo *orden social*?

Creemos que la transformación del significado de la misión católica con respecto a los términos que se formulaban en los años preconciarios, se proyecta en los siguientes aspectos del nuevo discurso teológico:

- *El carácter del objetivo de la acción misionera.* En los años cincuenta se perseguía la instauración universal del *reino de Dios*, que se constataba en la presencia de las estructuras eclesiales, y en la adhesión de los individuos y los pueblos a la doctrina de la fe católica, verificada a través del comportamiento moral y de la participación ritual. Desde la nueva corriente teológica, el *reino de Dios* sigue siendo un propósito universal, pero esta vez formulado como la implantación de un orden social en el que impera los valores bíblicos de justicia e igualdad, y en el que se revela la fe católica.
- *La visión de la realidad social en Latinoamérica.* La preocupación de la Iglesia de los cincuenta era el avance del comunismo y protestantismo, al que se le atribuía las causas del desorden social y religioso; a partir de la teología de la Liberación se formula un análisis de la problemática socioeconómica, que conlleva un cuestionamiento del sistema capitalista y de su impacto en los países latinoamericanos.
- *La definición de los frentes de misión.* Si la Iglesia preconciaria atendía a las grupos empobrecidos por un ejercicio de caridad y del tutelaje a unos sujetos incapacitados socialmente, la Teología de la Liberación basa toda acción eclesial en la *opción preferencial por el pobre*, al que le confiere una condición de sujeto activo.

**perifèria**

Número 8, junio 2008

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

- *El rol del sacerdote.* Conforme a las coordenadas iniciales, al papel del misionero sacerdote se le adjudicaba las funciones sacramentales y doctrinales, como claves de la evangelización universal. Desde los planteamientos posteriores, se considera al sacerdote como un agente de cambio social y político, aunque no se le confiera ningún poder de actuación más allá de los ámbitos de trabajo marcados por la institución.

Sin embargo, estos cambios visibles en la argumentación teológica no comportaban la pérdida del poder significativo de los símbolos católicos, ni el valor sacral de la empresa evangelizadora o de las instituciones eclesiales. En los casos en que los individuos cuestionaron la carga simbólica de este discurso teológico (Iglesia, reino de Dios, Jesucristo, cruz, evangelización, revelación de la Palabra...) o la limitación de la práctica religiosa, el sentido de ser misionero se desvanecía. De hecho muchos integrantes de las instituciones religiosas, hombres y mujeres, se secularizaron por este motivo, al no precisar de ningún revestimiento religioso para llevar a cabo su actividad o militancia en los movimientos sociales a los que se adscribieron.

De cualquier modo, en la teología de la Liberación no se cuestionaba la imagen bíblica de Dios y del mundo, ni la función de la Iglesia como ejecutora del plan providencial. Al contrario, el análisis importado de otras ideologías, que condujeron a un replanteamiento de la actuación misionera, era legitimado por la exégesis bíblica y las bases de la eclesiología. Como dice Shapiro (1981:149), "it is worth emphasizing that traditional legitimation, to use Weber's term, can function not only to preserve the status quo, but also to validate or even propose a new order."

La cuestión siguiente es saber cómo fue el proceso de apropiación ideológica del *nuevo orden*, que les condujo al replanteamiento de su existencia y de su papel como miembros activos de la Iglesia católica.

A juzgar por el proceso de este grupo de teólogos, el cambio de visión de la realidad social fue un aspecto crucial, y en ello fue determinante el itinerario formativo que estos intelectuales católicos siguieron en Europa y en las universidades civiles; fue el medio por el cual pudieron conocer y adaptar el análisis

**perifèria**

Número 8, junio 2008

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

marxista a la realitat latinoamericana, en consonància amb els moviments esquerristes amb els que entraren en contacte a partir dels anys setanta.

En aquest sentit, sí sembla oportú el plantejament de Geertz: "El punt central de la perspectiva religiosa no és, ni la teoria de que més allà del món visible existeix un altre invisible, ni la doctrina de que una presència divina se cinge sobre el món, ni tampoc la opinió més tímida de que existeixen coses en el cel i a la terra mai somnades per les nostres filosofies. Més bé, és la convicció de que els valors que un manté se troben connectats amb la estructura inherent a la realitat, que entre el mode en que un ha de viure i el mode en que les coses són realment hi ha una irrompible connexió interna" (Geertz, 1994:122).

Després de l'anàlisi sociològic que importaren els teòlegs des de altres disciplines (Sociologia, Economia i Història), el repte que se plantejava era fonamentar aquesta connexió interna entre "el mode en que un ha de viure" i "el mode en que les coses són *y deben ser* realment". La reafirmació dels valors catòlics, davant el gir de la interpretació de la realitat social, exigia l'elaboració d'una proposta de canvi estructural.

Els conceptes d'aquests teòlegs innovadors, com *praxis liberadora*, *opció preferencial pels pobres*, *pobles oprimits* i *pecado estructural*, entre d'altres, tenien com a marc referencial la realitat dels països latinoamericans. Resulta significatiu, sense embargo, que el canvi del discurs religiós sorgís de les aules universitàries europees, malgrat l'èmfasi que posaren aquests intel·lectuals catòlics en la determinació de la realitat i la pràctica de la missió americana. No obstant, aquesta paradoxa és coherent amb el plantejament anterior de Shapiro sobre la "legitimació tradicional", i amb la mateixa dinàmica històrica que l'empresa missionera ha seguit des de fa cinc segles, des del primer desembarcament evangelitzador.

**perifèria**

Número 8, junio 2008

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

La misión en los otros continentes, sobre todo en la empresa religiosa en América, ha conllevado reformulaciones históricas sobre la propia tradición religiosa, en confrontación con la visión de las ajenas (Bernand y Gruzinski, 1992; Pagden, 1988). Ya en las primeras experiencias misioneras en el Nuevo Mundo, la tarea conceptual consecuente era afrontada desde el logos grecolatino, como el único sistema clasificatorio posible para usar<sup>4</sup>. Como demuestra Pagden (1988:24-25), el lenguaje que entonces usaron los misioneros pioneros para registrar y clasificar la experiencia, era la creación de intelectuales universitarios europeos que nunca habían abandonado el continente.

Sin ánimo de establecer correlaciones anacrónicas, sí insistimos en el hecho que la construcción de un discurso intrainstitucional debía hacerse desde el propio sistema legitimador. Los factores que confluyeron en la posibilitación de una nueva orientación, como la teología de la Liberación, fueron el cambio metodológico de la exégesis bíblica y el análisis marxista vigente, gracias a los cuales se formuló una nueva visión de la realidad latinoamericana.

El interrogante final de esta exposición tiene que ver con la caracterización de este nuevo discurso teológico y sus efectos en la práctica misionera de Latinoamérica.

Si la teología de la Liberación es percibida desde su función de legitimación de la práctica misionera, vinculada a una situación sociopolítica histórica, podríamos definirla como una *ideología*, siguiendo la propuesta de Mannheim (1958:59-83). O bien, desde la perspectiva del mismo autor, si consideramos la propuesta teológica de un cambio radical del orden vigente y de la praxis expresada en términos de liberación, iniciada pero no acabada (Sols, 1999: 187-190), pareciera adecuado hablar de la formulación de una *utopía*<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> No podemos olvidar que la teología escolástica, basada en este sistema, se impartía aun en los centros católicos de formación religiosa del siglo XX.

<sup>5</sup> Término que, por otra parte, es utilizado por estos teólogos en su enunciado de "utopía cristiana".

**perifèria**

Número 8, junio 2008

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

Sin embargo, además de la problemática conceptual y analítica que plantea los términos de Mannheim, señalada por Geertz (1973:171-176) y Bêteille (1978:51-52), la cuestión es que, desde esa perspectiva, el carácter ideológico y/o utópico es aplicable a todo el marco simbólico del catolicismo en todas sus manifestaciones históricas.

Por otro lado, podríamos insistir en el carácter ideológico de la religión, atendiendo a la teoría de la tensión sobre la ideología<sup>6</sup>. Para ello, subrayaríamos la convulsión institucional que genera estos postulados teológicos, o la percepción de los mismos como una reacción ante los poderes estructurales, relacionada con la visión de la problemática social y la necesidad de una redefinición del rol eclesial.

O incluso, podríamos suscribir que la aparición de posturas plurales dentro de la "misma comunidad moral", como denomina Durkheim (1968:49), transformaría el sistema de creencias en ideología.

De cualquier modo, estos moldes de interpretación resultan inadecuados por un doble motivo: los conceptos de ideología, utopía, la división entre creencias e ideas, son demasiados ambiguos e imprecisos, aunque recurramos a ellos por el uso común; pero además, y lo que destacaríamos sobre todo, es que no llegan a explicar el proceso vital de los individuos y grupos católicos que se adhirieron a esta empresa reformulada. El planteamiento teológico de la Liberación implicó también un proceso experiencial de sus seguidores, en el que las motivaciones, el modo de ser y relacionarse, las aspiraciones por extender un modelo existencial, son elementos esenciales para su comprensión.

Desde esta ampliación de perspectiva, pueden ser pertinentes los conceptos de *communitas* y *liminalidad* de Turner (1988).

---

<sup>6</sup> Según el estudio de Geertz (1973, p. 177-182) sobre los enunciados de esta teoría.

**perifèria**

Número 8, junio 2008

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

La *communitas* es definida como un modo de "relación entre individuos concretos, históricos y con una idiosincrasia determinada, que no están segmentados en roles y *status* sino enfrentados entre sí, un poco a la manera del "Yo y Tú" de Martin Buber" (Turner, 1988:138). Como señala este autor, "esta confrontación directa y total de identidades humanas, suele dar un modelo de sociedad, una especie de *communitas* homogénea y sin estructurar" que, en el caso de nuestro estudio, trasciende los ámbitos de la institución religiosa, aunque esté dentro del dominio de la misma.

Desde esta concepción, es explicable el impacto de la teología de la Liberación en sus seguidores/as, como un "proceso dialéctico que comprende una vivencia sucesiva" (Turner, 1988:104) de la *communitas* y la estructura, del pueblo de Dios y de la institución eclesial.

El potencial evocativo del lenguaje simbólico del catolicismo hizo posible que se formulara esta *communitas* a través del sentido de Liberación y de reino de Dios de los teólogos latinoamericanos.

Ciertamente, es como si esta brecha intrainstitucional, que se abrió con los nuevos posicionamientos teológicos y prácticos, hubiera posibilitado la continuidad de la empresa misionera. "Los resquicios, los intersticios que quedan entre las posiciones, son necesarios para la estructura. Sin intervalos no habría estructura, y son precisamente tales resquicios los que se reafirman en esta clase de liminalidad." (Turner, 1988:204).

**perifèria**

Número 8, junio 2008

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

Somos conscientes de que esta exposición precipitada de interrogantes abiertos, no es más que una sugerencia de frentes de trabajo por realizar. Trabajo que debe ir acompañado de un análisis exhaustivo de fenómenos tan complejos y apasionantes, como son los efectos y la imbricación de la teología de la Liberación en varios movimientos sociales latinoamericanos de las décadas finales del siglo XX.

Y en este sentido consideramos que, el desarrollo de las investigaciones etnográficas sobre este tema, puede ser un modo privilegiado de ir avanzando en adecuar el armazón teórico de la antropología al estudio de la religión en nuestras sociedades.

**Bibliografía**

Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

(1983) "Anthropological Conceptions of Religion. Reflections on Geertz", en *Man*, nº18, pp. 237-259.

Bernard, C., y Gruzinski, S. (1992) *De la idolatría: una arqueología de las ciencias sociales*. México: FCE.

Béteille, A. (1978). Ideologies: Commitment and Partisanship, en *l'Homme XVIII*, pp. 46-67.

Cátedra, M. (1997). *Un santo para una ciudad*. Barcelona: Editorial Ariel.

Christian Jr., W. (1997). *Las visiones de Ezkioga: La Segunda República y el Reino de Cristo*. Barcelona: Ariel.

Durkheim, E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.

Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Ehmann, D. (1996). *Struggle for the Spirit. Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*. Cambridge: Polity Press.

Mannheim, K. (1958). *Ideología y Utopía*. Madrid: Aguilar.

**perifèria**

Número 8, junio 2008

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

Pagden, A. (1982). *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rigby, P. (1981). Pastors and Pastoralists: The Differential Penetration of Christianity among East African Cattle Herders, en *Comparative Studies in Society and History*, vol.23, nº1. p.96-129.

Shapiro, J. (1987) From Tupã to the Land without Evil: The Christianization of Tupi-Guarani cosmology. *American Ethnologist* 14, nº. 1, pp. 126-139.

- (1981). Ideologies of Catholic Missionary Practice in a Post-Colonial Era. *Comparative Studies in Society and History* 23, no. 1, pp. 130-149.

Sols, J. (1999). *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Trotta.

Turner, V. (1988). *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.