



FACULTAD DE DERECHO

**TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y JUSTICIA SOCIAL**  
*¿Idoneidad de la Revolución? Nicaragua y Colombia*

**Autor: José Cubillo Castro-Girona**

**Titulación y Grupo: 5ºE3-Analytics**

Área de Conocimiento: Filosofía del Derecho

**Tutor: Luis Bueno Ochoa**

Madrid Abril 2024

# ÍNDICE

<b>1. INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>4</b>
<b>Breve Contexto Histórico</b> .....	<b>5</b>
<b>2. TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN</b> .....	<b>6</b>
1. QUÉ ES LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN .....	6
2. LA OPCION PREFERENCIAL POR LOS POBRES .....	6
3. TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y MARXISMO .....	9
<b>3. JUSTICIA SOCIAL</b> .....	<b>12</b>
1. ARISTÓTELES: LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA.....	12
2. LUIGI TAPARELLI: LA JUSTICIA SOCIAL.....	14
3. DE ARISTÓTELES A RAWLS: LA JUSTICIA EN LA EDAD CONTEMPORÁNEA. ...	15
<b>4. PARTIDARIOS DE LA JUSTICIA SOCIAL EN LA TL</b> .....	<b>15</b>
1. LEONARDO BOFF.....	15
2. RAFAEL AGUIRRE .....	16
<b>2.1 Concepción de la Justicia Social</b> .....	<b>16</b>
<b>2.2 Análisis de Pasajes Bíblicos</b> .....	<b>17</b>
2.2.1. La liberación de Egipto .....	17
2.2.2 La justicia en los reyes y profetas .....	18
2.2.3 Jesús de Nazaret .....	18
3. SÍNTESIS .....	20
<b>5. DETRACTORES DE LA JUSTICIA SOCIAL EN LA TL</b> .....	<b>20</b>
1. HAYEK: UNA VISIÓN LIBERAL ACERCA DE LA JUSTICIA SOCIAL .....	20
<b>1.1 Definición</b> .....	<b>20</b>
<b>1.2. Poder y Legitimación</b> .....	<b>21</b>
<b>1.3 Limitaciones de la Crítica</b> .....	<b>22</b>
2. RATZINGER: UNA CRÍTICA ECLESIAL .....	23
<b>6. PUESTA EN COMÚN: COINCIDENCIAS EN LA CONCEPCIÓN DE LA JUSTICIA SOCIAL</b> .....	<b>27</b>
<b>7. ESTUDIO DE CASOS</b> .....	<b>30</b>
1. LA REVOLUCIÓN DE NICARAGUA .....	30
<b>1.1 Antecedentes Históricos</b> .....	<b>30</b>
1.1.1. Imperialismo Americano.....	30
1.1.2 Dictadura y gestación de la Revolución.....	31
<b>1.2 Desarrollo de la Revolución</b> .....	<b>32</b>
1.2.1. Etapa del silencio. Crecimiento de la Revolución.....	32
1.2.2 Estallido Revolucionario. El terremoto de Managua .....	33

<b>1.3 Consecuencias de la Revolución.....</b>	<b>35</b>
1.3.1 Principales Logros del Gobierno revolucionario .....	35
1.3.2 Principales Fracasos del Gobierno revolucionario.....	36
1.3.3 La herencia de la Revolución: la Nicaragua Actual .....	38
<b>1.4 Síntesis en relación a la Justicia Social.....</b>	<b>38</b>
2. LA REVOLUCIÓN DE COLOMBIA.....	39
<b>2.1 Antecedentes Históricos.....</b>	<b>39</b>
2.1.1 El Bogotazo y La Violencia .....	39
2.1.2 Contexto Internacional y Nacimiento del Ejército Nacional de Liberación. ....	40
<b>2.2 Desarrollo de la Revolución .....</b>	<b>41</b>
2.2.1 Camilo Torres Restrepo .....	42
2.2.2. Operación Anorí.....	44
2.2.3 Manuel Pérez Martínez .....	44
<b>2.3 Consecuencias de la Revolución.....</b>	<b>45</b>
<b>2.4 Síntesis en relación a la Justicia Social.....</b>	<b>46</b>
<b>8. CONCLUSIONES.....</b>	<b>47</b>
<b>ANEXO I .....</b>	<b>51</b>
<b>ANEXO II.....</b>	<b>52</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>53</b>

**Listado de Abreviaturas**

**JS:** Justicia Social

**TL:** Teología de la Liberación

**FLNS:** Frente de Liberación Nacional Sandinista

**ELN:** Ejército de Liberación Nacional

**FU:** Frente Unido

## 1. INTRODUCCIÓN

En este trabajo se aborda la investigación de la concepción de la Justicia Social en la TL. En un mundo donde las desigualdades sociales se hacen cada vez más prominentes, la JS cobra paulatinamente, un mayor protagonismo. En este contexto, la TL aparece como una reinterpretación de la teología cristiana, que coloca precisamente la JS en el centro de la fe cristiana. Por ello resulta de gran interés abordar la cuestión de la JS y TL, para examinar si la propuesta filosófica de la TL puede guiar a la sociedad moderna a alcanzar la JS.

Para estudiar este asunto tan amplio, buscaremos alcanzar objetivos más concretos que nos permitan avanzar en el estudio de la cuestión general. Como primer objetivo, será necesario fijar, o al menos aproximar, la definición de la JS, ya que son muchos los contextos en los que se utiliza este concepto hoy en día. Para ello estudiaremos cuál es el su significado originario, acudiendo a la obra donde aparece por primera vez, recurriendo a autores clásicos y modernos de dentro y fuera de la TL, para ver si en todas estas concepciones hay una noción común sobre qué es la JS.

Como segundo objetivo, analizaremos la influencia del marxismo en la TL. Esto resulta de gran importancia, ya que una de las críticas más dirigidas contra la TL es la influencia del marxismo, y cómo esta influencia condiciona no sólo la concepción, sino también la respuesta que propone la TL ante la cuestión de la JS. Para estudiar esta influencia recurriremos a autores marxistas externos a la TL, así como a teólogos de la liberación que tratan de explicar la recurrencia al marxismo.

Como tercer paso, y en contraparte, resultará de interés examinar si la crítica principal que realizan los teólogos de la liberación a sus opositores intelectuales, que es la de su insensibilidad y negacionismo de la injusticia social sufrida por los pobres en América Latina, tiene fundamento real o no. Para ello examinaremos los desarrollos filosóficos de estos críticos, principalmente Hayek y Ratzinger, sobre la JS. Será importante ya que, si esta crítica es infundada y hay una preocupación y reconocimiento de la injusticia, podremos estudiar el cuarto objetivo.

Pues si descubrimos que tanto los partidarios como los detractores de la JS en la TL, reconocen una misma realidad como socialmente injusta, podremos apoyarnos en esa realidad para llevar a cabo un estudio empírico sobre qué propuesta filosófica permite combatir mejor esa realidad injusta que se reconoce. En la consecución de este estudio, abordaremos casos históricos como

los de Nicaragua y Colombia, donde la injusticia social era patente, y la TL consiguió traducir su filosofía en realidad política. Analizaremos si esta realidad política consiguió o no paliar la injusticia previa.

Finalmente, se responderá a la cuestión de si la TL propone una filosofía que pueda ayudar a la sociedad moderna a alcanzar la tan deseada y comentada JS.

Es importante señalar que en este trabajo se va a afrontar primero la persecución del segundo de los objetivos en lugar del primero. Esto será necesario debido a que, para comprender la concepción de la JS de los teólogos de la liberación, es necesario comprender primero algunos fundamentos previos que utilizan para explicar dicha concepción, concretamente, la Opción por los pobres, cuestión muy ligada a la influencia del marxismo en la TL. Así, comprender las ideas fundamentales de la TL nos permitirá entender su idea concreta de la JS.

En cuanto al resto de objetivos, se estudiarán en el orden antes expuesto, y tras haber fijado la noción común acerca de la JS, y la coincidencia o no sobre la injusticia en América Latina, el estudio de los casos históricos nos permitirá finalmente responder a nuestra pregunta de si la TL puede ayudarnos a alcanzar la JS a día de hoy.

### **Breve Contexto Histórico**

Tras la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965), en el que los episcopados latinoamericanos fueron denominados “Iglesia del Silencio” debido a su escasa participación<sup>1</sup> comienza a gestarse una nueva conciencia eclesial a partir de un modo nuevo de vivir la fe de aquellos que están comprometidos con los pobres y su liberación<sup>2</sup>.

Esta nueva aproximación a la fe comienza a tomar forma en la Conferencia de Medellín (1968) cuyos temas nucleares fueron la pobreza, la justicia, la paz, y la dimensión política de la fe, y cristaliza en la obra *Teología de la Liberación* de Gustavo Gutiérrez que sienta los cimientos sobre los que se desarrolla la TL durante la década de los 70, con grandes aportaciones como las de Leonardo Boff, Jon Sobrino, Enrique Dussel o Carlos Mesters, entre otros, culminando el proceso en el Sínodo regional de Puebla de 1979.

---

<sup>1</sup> Oliveros, R. (1990). Historia de la teología de la liberación. En I. Ellacuría & J. Sobrino, *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (p. 30). Trotta.

<sup>2</sup> Muñoz, R. (1974). *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca

## 2. TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

### 1. QUÉ ES LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Antes de estudiar la concepción de la justicia en la TL, es preciso entender primero qué es la TL, y que ideas defiende. Tras el breve contexto histórico referido anteriormente, podemos entender la TL como una nueva corriente de la teología cristiana surgida en América Latina en la década de los 60.

Para comprender en qué consiste, conviene examinar la Opción por los pobres, idea esencial de este movimiento, hasta tal punto que Leonardo Boff llegó a afirmar que “El que no se dé cuenta de esta realidad escandalosa no puede entender el discurso de la TL”<sup>3</sup>. Asimismo, es prudente examinar también su relación con el marxismo, ya que este será fuente de influencia en la concepción de la justicia en el movimiento de liberación, y origen de gran parte de la crítica que recibirá la TL durante su evolución.

### 2. LA OPCION PREFERENCIAL POR LOS POBRES

La Opción Preferencial por los pobres es sin duda el elemento más caracterizador de la TL. Tal y como reconoce uno de sus más eminentes teólogos, Gustavo Gutiérrez, “los pobres ocupan un lugar central en la TL”.

Esencialmente, este término refiere al amor preferencial que los cristianos han de mostrar por los pobres, tal y como lo muestra Jesús en el Evangelio. En consonancia con ello, se sostiene que la Iglesia ha de ser la Iglesia de los pobres.

Como primer apunte, cabe decir que la expresión Iglesia de los pobres no es original de la TL, pues es empleada por el papa Juan XXIII para manifestar su deseo de protagonismo de los más desfavorecidos en la renovación eclesial fruto del Concilio Vaticano II.

Unos años después, los teólogos de la liberación utilizarán la misma terminología, a la que llegan por el camino inverso. Mientras que el papado toma este concepto como punto de partida desde el que La Iglesia puede reflexionar para evolucionar y acoger mejor a los pobres, desde Latinoamérica, el movimiento de liberación parte de la observación de la miseria en la que

---

<sup>3</sup> Boff, L. y Boff, C. (1982). Libertad y liberación. (A. Ortiz García, Trad.). Ediciones Sígueme. (Trabajo original publicado en 1979).

viven los pobres, y llega a la conclusión de que la Iglesia debe cambiar necesariamente para ser una Iglesia de los pobres.

Más allá de esta diferencia en la aproximación, resulta conveniente precisar exactamente el significado que otorgan los Teólogos de la liberación a estas categorías de Iglesia de los pobres y opción por los pobres. Para ello seguimos el discurso de Gustavo Gutiérrez, uno de los teólogos más influyentes en el movimiento.

En relación con la Iglesia de los pobres, Gutiérrez aclara que en ningún caso debe entenderse como una concepción de Iglesia exclusiva de los pobres, ya que ello sería contrario al amor universal de Dios por la humanidad. Lo que resalta esta fraseología, según Gutiérrez, es “la predilección de Dios por los últimos de la historia”.<sup>4</sup> Plantea así la vida del cristiano como el desafío en el que hay que mantener las dos exigencias, el amor universal y la predilección, para que así, desde los pobres, la Iglesia pueda ser para todos.

Por lo que respecta a la Opción preferencial por los Pobres, Gutiérrez advierte del equívoco al que puede llevar la palabra Opción. Según él, este amor preferencial por los pobres no debe concebirse como algo facultativo en la vida del cristiano. Establece un paralelismo entre el amor que debe un cristiano a toda persona humana por el mero hecho de serlo y este amor preferencial. Apunta así a la solidaridad preferencial hacia el pobre, como una decisión obligada por la fe para todo cristiano.

Para sostener esta postura, Gustavo Gutiérrez refiere algunos pasajes evangélicos en los que Jesús demuestra esta predilección hacia los pobres y la injusticia de la miseria en la que viven. Mas no conviene ahora ahondar sobre este punto, que examinaremos en mayor detalle en apartados posteriores.

Juan José Tamayo, teólogo español cercano a la TL, describe también la Opción por los pobres como un mandato evangélico en su obra *Para Comprender la Teología de la liberación*, mandato que ha de plasmarse en una praxis liberadora, es decir, un compromiso activo en la transformación de las estructuras injustas<sup>5</sup> que oprimen a los más necesitados. Tal y como el

---

<sup>4</sup> Gutiérrez G. (1990). Pobres y opción Fundamental. En I. Ellacuría & J. Sobrino, *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (p. 308). Trotta.

<sup>5</sup>Tamayo Acosta, J. J. (sin fecha). *Para comprender la teología de la liberación*. Recuperado de <https://issuu.com/virginia1061/docs/tamayo-acosta-juan-jose-para-compre> (p. 232).

mismo ha reconocido en alguna de sus entrevistas “El principio ético de dicha teología es la opción por los pobres”.<sup>6</sup>

En definitiva, podemos observar la centralidad de la opción por los pobres para los teólogos de la liberación. Tal y como ellos mismos expresan, la opción por los pobres consiste en “dar preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados”<sup>7</sup>, ya que “los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en la que se encuentren”<sup>8</sup>.

Es importante señalar que la opción preferencial por los pobres no fue una preocupación exclusiva de la TL. Cabe destacar la figura del Padre Pedro Arrupe, Superior General de la Compañía de Jesús entre 1965 y 1983, quien, durante su dirección, mostró su profundo amor por los pobres y los marginados, facilitándoles la enseñanza, la atención médica y el alimento, y alentando a los jesuitas a luchar por la justicia social.

En palabras de Ignacio Ellacuría “los postulados fundamentales de la opción preferencial por los pobres, de la causa de la justicia, de la liberación integral, los tenía muy en su corazón y orientaban muchas de sus decisiones”.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Lozano Pino, J. (24 de septiembre de 2023). Juan José Tamayo, descolonizador de la teología: Entrevista a Juan José Tamayo (Parte I: La tea-teología). *Religión Digital*. Recuperado de [https://www.religiondigital.org/hacer\\_realidad\\_lo\\_posible-jesus\\_lozano\\_pino/Juan-Jose-Tamayo-descolonizador-teologia\\_7\\_2599610027.html](https://www.religiondigital.org/hacer_realidad_lo_posible-jesus_lozano_pino/Juan-Jose-Tamayo-descolonizador-teologia_7_2599610027.html)

<sup>7</sup> Medellín, *Pobreza*, 9. La Conferencia de Medellín de 1968 fue una reunión de obispos de América Latina que tuvo lugar en Medellín, Colombia. estacó especialmente la preocupación por la pobreza y las desigualdades sociales, y se adoptó una postura más comprometida hacia la promoción de la justicia social.

<sup>8</sup> Puebla, 1142. La Conferencia de Puebla, se llevó a cabo en Puebla, México, en 1979. Al igual que la Conferencia de Medellín de 1968, esta reunión de obispos latinoamericanos fue un evento significativo para la Iglesia Católica en la región. Se hizo especial énfasis en la Justicia Social con la reafirmación del compromiso de la Iglesia con la justicia social y la promoción de los derechos humanos. Se enfocó en la importancia de abordar las desigualdades económicas y sociales en la región, así como en trabajar hacia la construcción de una sociedad más justa y equitativa.

<sup>9</sup> Ellacuría, I. (s/f). Pedro Arrupe, renovador de la vida religiosa. Recuperado de [http://fundacionellacuria.org/wp-content/uploads/2013/10/pedro\\_arrupe\\_renovador\\_de\\_la\\_vida\\_religiosa.pdf](http://fundacionellacuria.org/wp-content/uploads/2013/10/pedro_arrupe_renovador_de_la_vida_religiosa.pdf). En este escrito el jesuita Ignacio Ellacuría ensalza el liderazgo del Padre Arrupe, especialmente su labor en la renovación de la espiritualidad y la acción social de la Compañía de Jesús, así como su defensa de los derechos humanos y su compromiso con los más vulnerables.

Ese mismo compromiso en la lucha por los derechos de los más necesitados que Ellacuría alabó en Arrupe, también lo vivió él mismo hasta sus últimas consecuencias.



Es importante destacar, sin embargo, que este amor del Padre Arrupe por los necesitados, no coincidía del todo con la postura de la TL, pues en ella veía dos problemas: <sup>10</sup>

En primer lugar, siempre defendió que había que rechazar la violencia por no ser evangélica, y por ello siempre se opuso a que los religiosos tomaran parte activa como combatientes en los conflictos armados.

En segundo lugar, rechazó la praxis marxista puramente política que llevara a la lucha u odio de clases, pues esta estaba llamada a desembocar en la violencia.

Vemos así que la opción preferencial por los pobres era también compartida por Arrupe, pero que él rechazaba la praxis política marxista y la violencia como solución a la injusticia de los oprimidos. Para comprender mejor esta diferencia, conviene ahora examinar la relación entre TL y marxismo.

### 3. TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y MARXISMO

Resulta sumamente interesante seguir el discurso de Michael Löwy, uno de los principales intelectuales del marxismo actual, analizando la relación entre el Marxismo y TL. Su perspectiva resulta propicia debido a la profundidad de su conocimiento del marxismo y a su mayor imparcialidad hacia la TL, en comparación con otros intelectuales más cercanos al movimiento.

Así pues, siguiendo su obra *Cristianismo de Liberación*, vemos que Löwy destaca que rompiendo con el muro de hostilidad que había separado a los fieles de la Iglesia y a los movimientos marxistas durante la primera mitad del siglo XX, la TL surge como una confluencia novedosa entre cristianismo y marxismo.

Precisamente un análisis de esta convergencia fue realizado en los informes de Santa Fe (1980,1988) por parte de equipos especialistas al servicio de los presidentes Reagan y Bush

---

Ellacuría, junto con otros cinco jesuitas españoles (Joaquín López y López, Ignacio Martín-Baró, Segundo Montes, Amando López y Juan Ramón Moreno), así como Elba Ramos, una empleada doméstica, y su hija Celina Ramos, fueron brutalmente asesinados el 16 de noviembre de 1989 por un escuadrón militar salvadoreño. Fueron asesinados por desafiar abiertamente las políticas represivas del gobierno salvadoreño y abogar por reformas sociales y económicas que favorecieran a los pobres.

<sup>10</sup> Ellacuría, I. (s/f). Pedro Arrupe, renovador de la vida religiosa. Recuperado de [http://fundacionellacuria.org/wp-content/uploads/2013/10/pedro\\_arrupe\\_renovador\\_de\\_la\\_vida\\_religiosa.pdf](http://fundacionellacuria.org/wp-content/uploads/2013/10/pedro_arrupe_renovador_de_la_vida_religiosa.pdf) (p.15)

respectivamente. Dichos equipos llegaron a la conclusión de que desde los Estados Unidos debía combatirse esta nueva TL, la cual describieron como "una doctrina política disfrazada de creencia religiosa"<sup>11</sup> fruto de la habilidad de los marxistas en el uso de la religión y cultura de un pueblo como medio de llegar al poder.

Para Michael Löwy este análisis resulta demasiado simplista y poco riguroso, ya que desde su punto de vista no es razonable reducir esta convergencia a una mera maniobra política marxista, sino más bien a una evolución desde la misma Iglesia que se abre hacia el marxismo. En consecuencia, la pregunta lógica a plantearse, según él, es el porqué de esa confluencia entre dos planteamientos que llevaban medio siglo en las antípodas.

Para contestar esta pregunta, Löwy recurre al concepto de *Wahlverwandtschaft* (afinidad electiva) utilizado por Max Weber, el cual establece que la atracción entre dos estructuras culturales puede explicarse por ciertas analogías entre ambos que resultan en la afinidad entre los dos sistemas. Löwy se desmarca así del planteamiento de los informes de la Santa Fe, que explicaban todo como una influencia unidireccional del marxismo, para describir la convergencia entre el cristianismo y el marxismo en la TL como una interacción de influencia bilateral entre ambos.

Como ejemplos de estas similitudes entre ambas estructuras, aparecen su rechazo del individuo como fundamento de la ética, su proselitismo orientado a toda la humanidad, o su crítica al capitalismo fundamentada en la contemplación de bienes universales para la humanidad superiores a los intereses individuales del propietario.

Sin embargo, la fusión de marxismo y cristianismo en la TL no puede explicarse únicamente ateniendo a estas similitudes a ojos de Löwy, quien otorga gran importancia al factor circunstancial en el nacimiento de esta nueva teología: "Lo que convirtió esas homologías estructurales en una relación dinámica de afinidad electiva fue una situación histórica determinada"<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Michael Löwy, *Cristianismo de liberación* (El viejo topo, 2019), 186, citando CF Santa Fe II.

<sup>12</sup> Löwy, M. (2019). *Cristianismo de liberación* (p. 189). El Viejo Topo. Löwy enfatiza la importancia del factor circunstancial, como elemento materializador de la afinidad. Destaca la importancia de la revolución cubana, así como de los golpes militares que se producen en Latinoamérica en la década de los sesenta y setenta, que abren

Una vez establecida la causa de la aproximación entre ambas esferas, resulta pertinente preguntarse qué clase de marxismo exactamente es el que adoptan los teólogos de liberación, pues ellos mismos sostienen, por ejemplo, que el materialismo dialéctico de Gueorgui Plejánov y sus posteriores evoluciones soviéticas no resultan aceptables desde el punto de vista de cualquier teología cristiana. “Ninguno de los Teólogos de la liberación acepta el materialismo de Engels en la Dialéctica de la Naturaleza”<sup>13</sup>

Siguiendo a Enrique Dusell, teólogo de la liberación que trata de subsumir las corrientes marxistas más influyentes en la nueva teología, vemos que la respuesta a esta pregunta no es unívoca. Dusell destaca influencias teóricas como las de Antonio Gramsci, Althusser, la Escuela de Frankfurt o Giuilo Girardi, así como de teólogos latinoamericanos como Jose Carlos Mariategui o Sánchez Vázquez.

Asimismo, el teólogo menciona la preponderancia del marxismo sociológico latinoamericano de Orlando Flás Borda o Cardoso, entre otros, sobre las influencias teóricas antes mencionadas, si bien reconoce que esta enumeración es insuficiente para abarcar las distintas influencias, ya que “no existe una historia del marxismo latinoamericano contemporáneo”

A pesar de reconocerse incapaz de dar una respuesta compacta, resalta esta amplitud de influencias marxistas como prueba de la estrechez de miras de aquellos críticos que rechazan la teología de liberación por ser “marxista”, calificativo muy superficial a su entender.

Para superar este escollo, recurrimos de nuevo a Michael Löwy, que, como marxista desvinculado de la TL, sintetiza las distintas influencias marxistas en una doble vertiente:

- 1) Por un lado, sostiene, se encuentran aquellos teólogos influidos por Althusser que adoptan el marxismo únicamente en una dimensión instrumental, como ciencia de la que la teología ha de servirse para el análisis.

---

las puertas a la renovación y a la influencia del pensamiento marxista. Asimismo, destaca por otro lado la evolución interna del marxismo, hasta entonces monolítico de carácter estalinista, pero que a raíz del XX Congreso del partido Comunista soviético (1956), de la escisión chino-soviética y del nacimiento del marxismo cubano, adquiere un cariz más pluralista, de pensamiento abierto, y por lo tanto accesible a una nueva interpretación cristiana.

<sup>13</sup> Dusell.E. (1990). Teología de la liberación y marxismo. En I. Ellacuría & J. Sobrino, *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (p. 124). Trotta.

- 2) Por otro, están aquellos teólogos que no reducen la relevancia del marxismo a un plano puramente técnico, sino que reconocen que tiene un significado mucho más amplio para la TL.

En relación con este segundo grupo, Löwy, al igual que Dusell, reconoce la variedad de influencias tanto europeas como latinoamericanas, si bien destaca que todos estos teólogos coinciden en su aceptación de ciertas partes del marxismo y su rechazo total de otras.

Como ejemplos de ideas del marxismo que son rechazadas unánimemente por todos los teólogos, Löwy cita la ideología materialista y el ateísmo. Por otro lado, señala ideas marxistas abrazadas por la TL, tales como el humanismo y la utopía, haciendo especial hincapié en la aceptación de la teoría de la dependencia por parte de los teólogos de la liberación.<sup>14</sup>

### 3. JUSTICIA SOCIAL

Una vez comprendida la Opción por los Pobres y la influencia del marxismo, es el momento de abordar la concepción de la JS en la TL. Para ello, primero vamos a realizar una aproximación a la JS de la mano de autores clásicos. Posteriormente, se expondrán las concepciones de la JS desde el movimiento de liberación, y a continuación, los planteamientos que se oponen a tales concepciones.

Resulta conveniente examinar primero algunas de las concepciones de la JS previas a la TL, para comprender mejor el origen del concepto y así comprender mejor su protagonismo en la TL. Para ello acudiremos primero a Aristóteles, filósofo griego que en su obra *Ética a Nicómaco* reflexiona acerca de la justicia distributiva, y en segundo lugar a Luigi Taparelli, jesuita italiano del siglo XIX que fue el primero en usar el término Justicia Social.

#### 1. ARISTÓTELES: LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA

En su obra *ética a Nicómaco*, Aristóteles (Grecia; 384-322 a.C.) dedica el libro V a desarrollar su teoría de la justicia. Son muchas las ideas que el filósofo expone en este libro, pero nos

---

<sup>14</sup> La teoría de la dependencia, nacida en la CEPAL en la década de los 50, trata de explicar la pobreza económica de los países latinoamericanos como resultado del sistema capitalista mundial, en el que los países centrales se sirven de los países satélites e imposibilitan su desarrollo. Esta teoría caló en gran parte de los teólogos de la liberación ya que explica la pobreza como el resultado de un sistema estructural que es necesario cambiar, en línea con lo establecido por la Opción por los Pobres.

centraremos ahora en la Justicia Distributiva, explicada en el capítulo III como la primera especie de justicia.<sup>15</sup>

Para hablar acerca de esta justicia distributiva, Aristóteles comienza estableciendo que lo injusto es lo desigual. Razona seguidamente en la desigualdad existe un medio, aquello que hay entre el más y el menos, siendo ese medio la igualdad. Por lo tanto, deduce que como lo injusto es lo desigual, entonces lo justo ha de ser lo igual. Así pues, realiza una aproximación a la justicia a través de la igualdad.

Continúa estableciendo que para que haya igualdad han de examinarse dos esferas, la de las cosas y la de las personas. Establece que la igualdad, y por lo tanto la justicia, se da cuando entre dos personas iguales se reparten las cosas a partes iguales, y sostiene que la relación que hay entre las personas es la misma que ha de haber entre las cosas, ya que, por ejemplo, si las personas no son iguales, entonces tampoco deberán serlo sus partes.

Afirma entonces que “todos están de acuerdo en reconocer, que, en las particiones, lo justo debe acomodarse al mérito relativo de los contendientes.” El problema, explica Aristóteles, es que no hay un consenso acerca de qué consiste dicho mérito, ya que en función de la teoría política que se profese se defenderá una diferente concepción del mérito, y por lo tanto una diferente concepción de lo justo.<sup>16</sup>

En cualquier caso, Aristóteles afirma que, en esta distribución o repartición de los bienes, la justicia es proporcionalidad, que él llama geométrica, ya que, a pesar de las diferencias entre las concepciones del mérito, todas esas concepciones determinan un criterio para estudiar la igualdad entre los aspirantes y las partes de los bienes que en consecuencia les corresponden a los mismos.

Así pues, con relación a la justicia en la distribución de los bienes, Aristóteles afirma que la justicia está en la proporción determinada por la igualdad entre quienes recibirán esos bienes, que vendrá determinada por los méritos de esas personas para recibirlos.

---

<sup>15</sup> *Aristóteles. (2019). Ética a Nicómaco (C. Akram, Trad.). Plutón Ediciones.* En este pasaje Aristóteles continúa ahondando en la justicia distributiva introducida por su maestro Platón en la República. Aristóteles lleva a cabo un estudio más extenso sobre la justicia, hablando de otras especies como la represiva y reparadora, pero que, a efectos de este trabajo, no interesa exponer ahora.

<sup>16</sup> Así los demócratas colocan el mérito en la libertad, los oligárquicos en la riqueza, y los aristócratas en la virtud.

## 2. LUIGI TAPARELLI: LA JUSTICIA SOCIAL

Corresponde ahora examinar brevemente la obra *Saggio teoretico di dritto naturale, appoggiato sul fatto* ya que en ella aparece por primera vez en la historia el término justicia social.

Tras realizar una aproximación iusnaturalista a la definición del Derecho, Taparelli (Italia, 1793-1862) afirma que “de la idea del derecho nace espontáneamente la justicia social”, ya que la justicia según él es la igualdad que busca establecer el alma recta entre los derechos y deberes que se reconocen en el orden existente, siendo concretamente la JS “justicia entre hombre y hombre”.

En consecuencia, para examinar esta justicia entre los hombres, Taparelli, al igual que Aristóteles, estudia la igualdad entre los mismos, a través de un doble cauce.

En primer lugar, el sacerdote jesuita sostiene que existe una perfecta identidad entre dos hombres en tanto a su naturaleza, esto es, en relación con su humanidad. De aquí se sigue que todos los hombres son iguales con relación a dicha naturaleza humana, y, por lo tanto, la “justicia social debe igualar de hecho a todos los hombres con relación a los derechos de humanidad”.

Pero, por otro lado, Taparelli reconoce que dos hombres, en cuanto a individuos, son sumamente desiguales en sus características concretas, y por lo tanto afirma que los hombres son naturalmente desiguales entre sí en la individualidad. La pregunta derivada de esta desigualdad patente es qué dispone la justicia en el reparto de los bienes.<sup>17</sup>

Taparelli concluye que la justicia es paridad solo cuando existe igualdad, y por lo tanto en los casos en los que existe desigualdad, la JS estará en la equiparación del oficio con la capacidad, de la recompensa con el mérito y de los castigos con las faltas. Es evidente aquí la influencia aristotélica de la proporcionalidad como criterio de justicia. De hecho, una vez asentada así Taparelli subdivide la JS en la justicia conmutativa, que opera con relación a los bienes particulares, y la distributiva, que se corresponde con la proporcionalidad en el reparto de los bienes comunes, tal y como predicaba Aristóteles.

---

<sup>17</sup> Taparelli, L. (1841). *Saggio teoretico di dritto naturale, appoggiato sul fatto*. Madrid (1866). Recuperado de <https://archive.org/details/BRes092625/page/n181/mode/2up>

### 3. DE ARISTÓTELES A RAWLS: LA JUSTICIA EN LA EDAD CONTEMPORÁNEA.

Antes de estudiar la JS en la TL, es preciso referir brevemente la concepción de la Justicia Social expuesta por John Rawls (Estados Unidos; 1921-2002.) en su obra *Teoría de la Justicia* (1971) una de las más influyentes en la filosofía política contemporánea. Partiendo de la noción de la justicia distributiva presentada por Aristóteles, Rawls centra su foco en la distribución de oportunidades y recursos que maximizan el bienestar de todos los miembros de la sociedad, centrándose especialmente en los más necesitados, a diferencia de Aristóteles, que atendía más al mérito o virtud que a la necesidad.

Para hallar los principios más justos para regir la distribución, Rawls recurre al “velo de la ignorancia” que consiste en elegir dichos principios olvidando el lugar que uno mismo ocupa en la sociedad, para así no condicionar la elección de los principios en función del resultado que vamos a recibir en la distribución. Así Rawls argumenta que los dos principios que la mayor parte de la gente escogería bajo el velo de la ignorancia serían el principio de igualdad en los derechos básicos, según el cual los derechos y libertades básicas deben ser garantizados para todos por igual, y el principio de diferencia según el cual “las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse para el mayor beneficio de los menos aventajados”.

Estos principios que han de regir la justicia distributiva, conforman la noción que Rawls llama “justicia como equidad” que brinda protagonismo a la situación de los más desfavorecidos en la sociedad, algo que, como ahora veremos, también hace la TL en su planteamiento de la JS.

## 4. PARTIDARIOS DE LA JUSTICIA SOCIAL EN LA TL

### 1. LEONARDO BOFF

#### 1.1 Concepción de la Justicia Social

Conviene comenzar nuestro estudio siguiendo a Leonardo Boff (Brasil; 1938-presente), uno de los más célebres y prolíficos teólogos de la liberación, en su obra *Teología del Cautiverio y de Liberación*. En ella, el autor parte de la Injusticia Social como realidad. Identifica la Injusticia Social con la Pobreza, entendida según su concepción en la Opción Fundamental por los pobres que se ha expuesto previamente. Así, la Injusticia Social queda definida como el despojo y la miseria que sufren los pobres como consecuencia de la explotación y del enriquecimiento a su costa. Podemos apreciar aquí una coincidencia con Rawls, en tanto en cuanto los pobres se convierten en el centro de la definición de la justicia social.

## **1.2 Relación con la Teoría de la Dependencia**

Para explicar la causa de dicha injusticia, Boff recurre precisamente a la teoría de la dependencia <sup>18</sup> que hemos analizado anteriormente. A partir de la misma explica la pobreza como consecuencia del sistema económico establecido, de explotación de los países subyugados por parte de los imperialistas. Este mecanismo generador de la pobreza lo califica como Escándalo Social y afrenta a las enseñanzas de Cristo.

En consecuencia, Boff aboga por la liberación de este yugo opresor mediante la realización de la verdadera JS, concretamente en lo que se refiere a la distribución más equitativa de los bienes y al disfrute de los derechos humanos.

Para alinear toda esta concepción de la justicia con el mensaje de Cristo, Boff realiza un análisis de algunos pasajes de los Evangelios y del Antiguo Testamento que respaldan su concepción de la JS, como aquella deseada por Dios.

## **2. RAFAEL AGUIRRE**

Sin embargo, conviene ahora embarcarnos en el estudio de algunos de estos pasajes de la mano de Rafael Aguirre (España; 1941-presente), otro gran teólogo, ya que su análisis de la justicia en las Escrituras es más extenso y profundo que el que realiza Boff y añadir la perspectiva de otro autor más puede enriquecer nuestra comprensión global sobre la JS en la TL.

### **2.1 Concepción de la Justicia Social**

Como punto de partida, en lugar de definir o realizar un acercamiento al concepto de justicia a través de su etimología, él toma la justicia como un atributo central de Dios y elemento nuclear de la Salvación. Este acercamiento resulta en una apreciación de la justicia interhumana como “la exigencia central que Yahvé inculca y debe caracterizar esencialmente a su pueblo”, esto es como obligación fundamental de la humanidad en su Alianza con Dios.

En consecuencia, sostiene que una verdadera fe no puede ser ajena a la injusticia social, y particularmente en Latinoamérica, a la opción por los pobres. Así pues, para sostener la

---

<sup>18</sup> Boff, L. (1978). *Teología do cativoiro e da libertagáoi* (A. Ortiz, Trad.). Ediciones Paulinas. (Obra original publicada en 1975, p. 45)



cuestión radical de los pobres como reclamo de la justicia tal y como la revela Dios en la historia de la Salvación, Aguirre realiza un interesante análisis de diferentes pasajes bíblicos.

## **2.2 Análisis de Pasajes Bíblicos**

### *2.2.1. La liberación de Egipto*

Como primer pasaje de análisis, Aguirre nos ofrece la salvación de Israel de los egipcios a través de su enviado Moisés. Dios escucha el clamor de los hebreos oprimidos, “como proletarios al servicio del faraón” (con una terminología de evidente influencia marxista). Ante la *Sea'qah*<sup>19</sup> de los israelitas Dios interviene y salva a su pueblo de Egipto y le otorga el Decálogo a través de Moisés, con intención de promover esa justicia interhumana entre los israelitas para que aprendan a vivir en paz pues “El fruto de la justicia es la paz”.

Para subrayar la concepción social de la justicia del pueblo de Israel se citan además ejemplos de instituciones como al año sabático y el año jubilar. En el año sabático (que acontecía cada 7 años) se debían perdonar todas las deudas, mientras que en el jubilar (cada 49 años), se dejaba sin cultivar la tierra y cada judío recuperaba la propiedad familiar de la tierra. Es decir, no se vendían terrenos, sino cosechas hasta la llegada del siguiente año jubilar, en el que la propiedad del terreno volvía a la familia que originalmente tenía derecho sobre el mismo.

Estas instituciones denotan, según Aguirre, la preocupación del pueblo elegido por la justicia, y la subordinación de la propiedad al bienestar general de la población. Afirma incluso que poco importa la implementación real de estas instituciones, ya que su existencia refleja la concepción de JS del pueblo de Israel.

Aguirre va incluso más allá en su análisis del Éxodo y la justicia, pues sostiene que Dios se revela a su pueblo en el Éxodo, en la liberación, y por lo tanto la noción de Dios Creador aparece de manera secundaria y “en todo caso subordinada al Dios liberador”<sup>20</sup>. De ahí extrae que por lo tanto el desarrollo y creación del hombre debe quedar supeditada a su liberación, y

---

<sup>19</sup> *Sea'qah* es un término hebreo que designa el clamor del oprimido, un quejido de dolor y sufrimiento. Aguirre, R. (1990). Justicia. En I. Ellacuría & J. Sobrino, *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Vol. 2, p. 542). Trotta.

<sup>20</sup> Aguirre, R. (1990). Justicia. En I. Ellacuría & J. Sobrino, *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Vol. 2, p. 542). Trotta.

que por ende los avances en la ciencia, la técnica y el dominio del hombre sobre la naturaleza son sólo legítimos en la medida en que se produzca un crecimiento en justicia y fraternidad.

### 2.2.2 *La justicia en los reyes y profetas*

Desde la perspectiva de la TL, la idea de la justicia es central a lo largo de todo el Antiguo Testamento. Las palabras *mispat* y *sedaqah* son utilizadas para describir el buen obrar de los reyes David y Salomón. También se resalta la justicia en el anuncio de Isaías de la llegada del Mesías. El profeta Jeremías lo presenta como el realizador de la justicia. En estos y muchos otros pasajes se muestra la relevancia de la justicia en la Alianza con Dios.

Una vez mostrado el carácter nuclear de la justicia en el Antiguo Testamento, Aguirre va más allá para señalar que el contenido de dicho concepto es precisamente el que defienden los teólogos de la liberación. Se apoya en las palabras de Jeremías en su condena al rey Joaquín. Este es condenado por el profeta debido al trato injusto que tiene con quienes le edifican grandes construcciones, pues no les paga su salario.

“Si tu padre comió y bebió y le fue bien, es porque practicó la justicia y el derecho; hizo justicia a pobres e indigentes, y eso sí que es conocerme -oráculo del Señor-” (*Jer 22,13-16*)

Lo que Aguirre destaca de este oráculo es la equiparación que se establece entre conocer a Dios y hacer justicia a los pobres e indigentes. Respalda además esta equiparación con referencias al profeta Oseas y al Evangelio de San Juan.<sup>21</sup>

Con este fundamento, el hilo discursivo continúa lógicamente criticando a aquellos que observan escrupulosamente reglas religiosas, pero que luego obran injustamente. Este rechazo a la hipocresía se realiza de nuevo por boca de profetas como Amós e Isaías. Para Aguirre este ataque al legalismo encorsetado y vacío se debe a que los profetas entienden “el concepto de ley como instrumento de liberación y de justicia”. Resulta, pues, hipócrita cumplir la letra de las leyes sin cumplir con su espíritu.

### 2.2.3 *Jesús de Nazaret*

---

<sup>21</sup> Para mayor detalle consultar (Os 4, 1-6; 6,4-6;2,21-22) y (1 Jn 4,7). Cabe decir que estos pasajes a diferencia del de Jeremías no hacen una referencia expresa hacia los pobres o la explotación, sino que transmiten la idea de que Dios es amor, y que el hombre ha de amar para poder conocerlo.

Finalmente, después de haber analizado el Antiguo Testamento se procede a señalar que la justicia anunciada en el Nuevo también avala lo que se defiende en la opción por los pobres.

Por ejemplo, Aguirre recurre a las Bienaventuranzas en las que Jesús declara dichosos a los pobres, a los hambrientos, a los afligidos. La razón, según Aguirre, por la que Dios hace esto, no es porque dichas personas sean más virtuosas, sino porque son los que más sufren por la situación en la que se encuentran. Y con las bienaventuranzas, Jesús lo que realiza es el anuncio de la terminación de dicho sufrimiento. Por lo tanto, la existencia de personas en esta situación es una afrenta a Dios, en palabras del autor, “expresión viva del antirreino”.

En este sentido, establece que lo que conmueve a Dios es precisamente la pobreza entendida como “situación histórica de despojamiento e injusticia” y no como mera limitación en la vida de los hombres.

Acude posteriormente al Evangelio de san Mateo, donde se describe que, en el día del Juicio Final, Jesús dará de comer al hambriento, y de beber al sediento, vestirá al desnudo, pero apartará de sí a quienes hablando en su nombre han sido "agentes de injusticia". Con base en esto, enlaza la idea de la injusticia antes presentada con el análisis de las bienaventuranzas, junto con la de la vacuidad de una religiosidad hipócrita y meramente formal, observada anteriormente en su estudio del Antiguo Testamento.

En base a esta conjunción, Aguirre sostiene que la conversión a Dios, a una fe verdadera, pasa necesariamente por la conversión al amor y a la justicia, que tiene en los pobres su referencia por antonomasia. Establece así que la relación con Dios se fragua en nuestras acciones hacia el prójimo necesitado.

Va incluso más allá, introduciendo la noción de amor estructural. Lo define como aquel amor que busca acabar con las causas históricas y sociales de la pobreza. Dirige así el amor a los pobres como grupo social y no en un plano individual.

De hecho, sugiere que ciertas de estas acciones de asistencia realizadas en un nivel interpersonal, pese a ser generosas, pueden colaborar en la pervivencia de la injusticia al no contemplar la dimensión estructural de la pobreza.

Como contrapunto y volviendo a Leonardo Boff, cabe decir que, si bien su concepción de injusticia social es similar a la de Aguirre, él no lleva a cabo el rechazo de las acciones interpersonales y a nivel individual en la lucha contra la pobreza.

Es más, en esta lucha el distingue entre lo que denomina Microcaridad, que se corresponde con el cuidado del alma propia y del amor hacia el necesitado, y la Macrocaridad, que se corresponde con esas reformas estructurales que es preciso llevar a cabo, más en línea con la noción de amor estructural proclamada por Aguirre. Y Boff señala que es preciso cuidar primero la Microcaridad, ya que, sin esta, la verdadera Macrocaridad es inalcanzable.

### 3.SÍNTESIS

En definitiva, si bien apreciamos diferencias en las respuestas que han de darse, el problema de la injusticia social queda identificado por los teólogos de la liberación como la miseria y el despojo que padecen los oprimidos. Para apoyar su concepción recurren a los textos bíblicos, en los que fundamentan su discurso de la Opción por los pobres como verdadero mensaje del Evangelio, y a teorías económicas como la de la dependencia que demuestran la injusticia del sistema existente. La JS queda indirectamente identificada, pues, con la implementación de un sistema garante de la redistribución de la riqueza y de los derechos humanos.

## 5. DETRACTORES DE LA JUSTICIA SOCIAL EN LA TL

### 1.HAYEK: UNA VISIÓN LIBERAL ACERCA DE LA JUSTICIA SOCIAL

Como perspectiva crítica de la JS, seguimos a Friedrich Hayek (Austria;1899-1992) eminente filósofo y economista liberal del siglo XX, quien condenó duramente la JS, no desde la perspectiva concreta de su concepción en la TL, sino más bien desde un enfoque más general, en cuanto al propio concepto. Resulta de mucho interés esta aproximación a la cuestión, ya que la crítica de Hayek, en tanto en cuanto es general, resulta también de aplicación a la concreción del concepto en el seno de la TL. Además, precisamente por no estar enfocada esta crítica en dicha concreción, su punto de vista crítico con relación a la justicia social está libre de sesgos contra el movimiento de liberación, cosa que no siempre sucede en críticas más centradas en la realidad de la JS en la teología.

#### 1.1 Definición

En primer lugar, Hayek define la justicia social siguiendo las proposiciones de John Stuart Mill, como equivalente de la justicia distributiva, ya que según él "es el sentido que suele emplearse,

y al que constantemente se recurre en las discusiones públicas"<sup>22</sup>. Así, siguiendo las palabras de Mill, la JS quedaría definida como el trato que la sociedad debe dar al individuo en función de lo que merece.

Hayek señala que esta definición se dirige a la sociedad como agente que debe realizar la realización de dicha justicia, y señala que esto es algo que la sociedad en sentido estricto (a la que diferencia del gobierno) no puede hacer. Ello se debe a que la sociedad no es un grupo o institución que actúe de manera armónica y uniforme.

Por tanto, él deduce como consecuencia lógica que la concreción de ese deber de la sociedad debe realizarse por los individuos y grupos que la conforman. Mas eso solo sería realizable si esos esfuerzos individuales y colectivos estuvieran coordinados por un poder. En consecuencia, plantea que la pregunta a realizarse es si es moral que las acciones de los individuos estén sometidas a dicho poder necesario para poder ser definidas como justas o injustas.

## **1.2. Poder y Legitimación**

En el protagonismo de dicho poder, Hayek aprecia de manera diáfana el interés socialista que hay detrás del concepto de JS. Según él, el socialismo nacido en el siglo XIX, que promovía la colectivización de los medios de producción para una posterior redistribución de la riqueza, evoluciona en el siglo XX, ya que, manteniendo la idea de la redistribución, la pretende lograr a través de los impuestos y reformas sociales. Y es aquí, donde, a su entender, entra el concepto de JS como elemento legitimador de dichas reformas. Según Hayek esta idea está universalmente extendida, incluso en países autocráticos como Rusia en la cual según él "millones de hombres son víctimas de un terror que trata de ocultarse tras el eslogan de la justicia social".

En cualquier caso, la crítica central de Hayek al concepto de justicia social no se encuentra en las apuntadas raíces socialistas opuestas a su visión liberal, sino en la vacuidad del concepto. Afirma que la JS es solo un fuego fatuo, una superstición que puede suponer un peligro vital para los valores morales que constituyen la base de la civilización, desde que se usan como pretexto para forzar a los demás individuos. Para mostrar la falta de significado de la expresión

---

<sup>22</sup> Hayek, F. A. (2006). *Derecho, legislación y libertad* (p. 262). Unión Editorial. Además, es el sentido en el que la emplea Boff, como hemos visto antes, por lo que resulta idónea esta línea de aproximación. A su vez esta relación entre justicia social y distributiva es la que hemos observado en nuestro estudio de los autores clásicos.

justicia social Hayek recurre al terreno económico, en el que hay muchos que la emplean como motivo legitimador para la redistribución de la riqueza.

Así, para Hayek el concepto de JS es necesariamente un concepto vacío y sin sentido, en el contexto de un libre mercado donde cada individuo se guía por sus intereses y saberes individuales. La razón que el esgrime es que en el libre mercado no hay una voluntad que pueda determinar los ingresos relativos de las distintas personas, que inevitablemente dependen en parte del azar. Y por dicha ausencia de voluntad ordenadora resulta absurdo invocar la justicia social o distributiva, ya que una injusticia distributiva solo puede darse en el marco de un orden establecido que asienta una distribución, esto es, en el marco de una voluntad ordenadora.

Por lo tanto, en un mercado regido por acciones individuales que no pueden configurar un orden general no tiene sentido legitimar una intervención para paliar el resultado del modelo de distribución, pues tal modelo no existe. En consecuencia, resulta inmoral subordinar las acciones de los individuos a ese poder necesario desde la perspectiva de Hayek, ya que dicho poder carecerá de legitimación al no haber un sistema establecido que sea motor de la injusticia que se pretende paliar.

Para aclarar su argumento, Hayek establece una analogía entre la distribución de la riqueza y un juego. En el juego los jugadores acaban obteniendo diferentes resultados unos ganan y otros pierden, y nadie reclama justicia o injusticia en los resultados, sino en los métodos que se siguen para llegar a los mismos. Por ello le parece absurdo reclamar una justicia distributiva en el resultado de la riqueza, toda vez que el reparto de la misma queda sujeta a los principios del libre mercado que son iguales para todos. Lo realmente importante en esta analogía es la idea que defiende Hayek del liberal clásico de justicia según el cual, es sólo el modo de funcionar de la competencia, no el resultado, lo que determina qué es justo o qué no lo es.

### **1.3 Limitaciones de la Crítica**

Observemos que la crítica de Hayek en el terreno económico es extensible al concepto de JS en la TL con ciertas limitaciones. Es extensible puesto que la justicia social (redistributiva) es el elemento legitimador que los teólogos de la liberación emplean para promover una solución a la pobreza en Latinoamérica. Sin embargo, no es totalmente trasladable al caso latinoamericano puesto que el modelo de libre mercado del ejemplo de Hayek no se identifica totalmente con las situaciones históricas de los países en los que se implementa la TL, tal y como veremos más adelante.

Para salvar este obstáculo, conviene atender a otro punto de vista crítico con la concepción de la TL, pero que parta de unos mismos presupuestos, de manera que las ideas puedan confrontarse en una misma dimensión. Para ello vamos a estudiar el análisis realizado por el cardenal Ratzinger (posteriormente conocido como el papa Benedicto XVI) sobre la TL y la JS.

## 2. RATZINGER: UNA CRÍTICA ECLESIAL

### 2.1 Refutación a la concepción de la Teología de la Liberación.

Como advertencia previa, hay que aclarar que el examen que hace Ratzinger (Alemania; 1927-2022) de la TL va mucho más allá de su concepción de la justicia.<sup>23</sup> Así pues, de toda esta riqueza en el análisis, aquí solo vamos a seguir la crítica que el cardenal realiza sobre la obra *Teología de la liberación* de Gustavo Gutiérrez en un artículo publicado por la revista *Die Neue Ordnung* en agosto de 1984.

Tal y como el propio Ratzinger nos previene al comienzo de su exposición, su examen del discurso de Gutiérrez no abarca todos los matices de la teología de liberación, sino que restringe su significado al que propugnan aquellos teólogos “que han hecho suya la opción fundamental marxista”. La razón por la cual Ratzinger centra su atención en la obra publicada por el peruano en 1972 es porque, pese a evoluciones posteriores tanto del propio Gutiérrez como de las obras de otros teólogos de la liberación, en esta obra precursora se presenta una argumentación que es fundamento, y representación, de dichas evoluciones posteriores.<sup>24</sup>

Estudiando pues los postulados de Gutiérrez, el cardenal nos expone los pasos de su argumentación. En primer lugar, el sabio peruano comienza criticando el modelo para el desarrollo de los países subdesarrollados establecido por las potencias occidentales tras la

---

<sup>23</sup> El cardenal Ratzinger era entonces el Prefecto de la Congregación para la doctrina de la Fe, cuya misión es defender la doctrina cristiana que pelagra ante la aparición de doctrinas nuevas no aceptables. Así pues, estudió no sólo la filosofía y la justicia sino también las consecuencias teológicas del movimiento de liberación. Por ejemplo, criticó muy duramente la concepción de la Resurrección de Jon Sobrino, teólogo de la liberación. Sin embargo, por los objetivos de este estudio nos centraremos en el estudio que hace Ratzinger de la construcción conceptual de la justicia realizada por la Teología de la liberación.

<sup>24</sup> Ratzinger, J. (2017). Política y salvación. En C. Granados García (Ed.), Resurrección y vida eterna. Obras completas de Joseph Ratzinger (Vol. 10, pp. 504-518). Biblioteca de Autores Cristianos.

Segunda Guerra Mundial. A sus ojos, este modelo es un fracaso, ya que identifica el progreso con el consumo de las masas.

En segundo lugar, Gutiérrez afirma que el sistema establecido no sólo no ha llevado al desarrollo a los países pobres, sino que los ha hecho dependientes de los países desarrollados.

Vemos de nuevo, al igual que cuando estudiábamos los puntos de vista de Boff y de Aguirre, que nacen de esta concepción de Gutiérrez, como sale a relucir de nuevo la teoría de la dependencia. Aquí Ratzinger nos aportará donde Hayek ya no llegaba, ya que admitirá (aunque con ciertas reservas) los dos primeros puntos del teólogo de la liberación.

Coincide así con la crítica al modelo de desarrollo consumista implantado, y con la identificación del subdesarrollo de los países pobres con el subproducto del desarrollo de los países occidentales. Matiza eso sí, esta aceptación de la teoría de la dependencia, como una comprobación empíricamente demostrada y no como una ley general histórica.

Así pues, y situado en el marco de dicha dependencia, Gutiérrez da el tercer paso afirmando que las relaciones entre los países ricos y los dependientes sólo puede analizarse adecuadamente dentro del marco de la lucha universal de clases.<sup>25</sup> En consecuencia, la revolución social queda como única vía correcta para romper con la dependencia.

Gutiérrez, además, critica la idea de reforma como elemento para la evolución del sistema, e incluso las labores asistenciales de la Iglesia, pues ve en todo ello una perpetuación del sistema de la dependencia con el que es preciso romper para acabar con la injusticia inherente que esta entraña.

Finalmente, acaba con un cuarto paso volviendo al terreno de la teología, afirmando que el objetivo final de esta revolución es “buscar la construcción de un hombre nuevo”, caracterizando así la revolución que el propone como una revolución cultural.

Aquí Ratzinger critica la lógica propuesta por el teólogo de la liberación. Desde su perspectiva, Gutiérrez no demuestra la manera en la que la revolución social que él propone como única vía de escape de la dependencia de los países pobres, puede llegar a solucionar los problemas económicos políticos y sociales de una manera definitiva. Ante el cuarto paso de Gutiérrez, Ratzinger señala que es su forma de escamotear “la deficiencia en su argumentación empírica”

---

<sup>25</sup> Gutiérrez, G. (1973, p. 125). *Teología de la liberación: perspectivas* (3a ed.). Ediciones Sígueme.



ya que, ante la falta de idoneidad de la praxis de liberación para aportar soluciones en los niveles económico, político y social, elude la problemática afirmando la búsqueda del hombre nuevo como objetivo de esa revolución.

Además, el planteamiento de Gutiérrez a ojos del cardenal plantea la seria duda de como un proceso político puede tener como consecuencia un resultado teológico. Se plantea pues el problema lógico que supone establecer una afirmación teológica no fundamentada en la teología.

Según Ratzinger, el teólogo latinoamericano trata de superar este problema mediante la distinción de tres planos de liberación, que coexisten en una sola liberación:

- I) Liberación Económica, Social y Política: plano de la racionalidad científica
- II) Liberación para la creación del hombre nuevo: plano de la utopía como proyecto histórico.
- III) Liberación del pecado: plano de la fe.

Ratzinger comienza su contraargumentación abordando el tercer plano, el de la fe. Afirma que, visto desde el esquema definido por Gutiérrez, el plano de la fe es realmente un plano vacío que carece de significación antropológica. Para apoyar esto, el cardenal señala que la revolución social propuesta, está basada en un amor que se ha tornado político, ya que consiste en “la reestructuración de la sociedad desde la negación de la propiedad privada de los medios de producción” en palabras del propio teólogo latinoamericano.

Ello conlleva, según él, a que los criterios éticos queden ubicados en el campo de la política, y a que el “encuentro con Dios se produzca en el compromiso con el devenir histórico de la humanidad”. Para Ratzinger estos postulados tienen como consecuencia lógica que el plano teológico devenga superfluo. Incluso si es racional y coherente, está vacío de significado al no tener un fundamento en la realidad, ya que la realidad que le es propia (la comunión entre los hombres) es absorbida por el segundo plano, con la creación del hombre nuevo y la sociedad solidaria.

El cardenal prosigue entonces su análisis, volviéndose a examinar el primer plano propuesto por Gutiérrez, el correspondiente al de la racionalidad científica. En primer lugar, señala que, en su planteamiento, el teólogo de la liberación no plantea un concepto político nítido para llevar a cabo el proceso de liberación, si bien concede que realmente ese no es el objetivo de

Gutiérrez. Reconoce además que este sí que aporta puntos de partida para un análisis empírico.<sup>26</sup>

Con todo, vuelve a realizar la misma crítica fundamental antes efectuada contra el plano de la fe. Señala que a través de la sociología (la lucha de clases), la economía (teoría de la dependencia) es leída desde la utopía de una sociedad postrevolucionaria solidaria, y la llegada del “hombre nuevo”. Así, la racionalidad científica, desde la comprensión de Ratzinger, queda embebida también en el plano de la utopía.

Finalmente, Ratzinger se enfrenta con el plano de la utopía. Señala que Gutiérrez no provee una fundamentación para este proyecto del hombre nuevo en una nueva sociedad, sino que lo coloca como presupuesto de fe. En añadidura, critica que esta fe no es fe en Dios sino fe en la historia, identificando así la historia como la divinidad propia de la utopía propuesta por Gutiérrez, para la cual no se provee ninguna fundamentación razonada a ojos de Ratzinger.<sup>27</sup>

Finalizamos aquí con la crítica de Ratzinger a la construcción de Gutiérrez. Es preciso señalar, que, a diferencia de Hayek, quien rechaza frontalmente la noción de JS, la crítica de Ratzinger hacia la justicia social en el discurso de Gutiérrez se ha centrado en la solución propuesta para su realización (la revolución como solución a la injusticia), pero no en la concepción de la JS en sí misma.

Cabe pues preguntarse ¿Coincide el cardenal con el concepto planteado por los teólogos de la liberación? Esta es una pregunta fundamental que debemos hacernos con carácter previo al estudio de los casos históricos de las revoluciones inspiradas por el movimiento de liberación.

Porque si la respuesta es negativa, entonces el estudio de los casos históricos sería útil tan sólo para examinar con qué definición de la justicia encajan mejor los presupuestos fácticos. Si por ejemplo la concepción de Ratzinger se asemeja a la de Hayek, pero la coyuntura económico-social prerrevolucionaria no se corresponde con un libre mercado, entonces a lo sumo podemos decir que no podemos contraponer dicha concepción a la de los teólogos de la liberación, al no cumplirse las circunstancias exigidas para la aplicación de la concepción más liberal de la JS.

---

<sup>26</sup> Ratzinger, J. (2017). Política y salvación. En C. Granados García (Ed.), Resurrección y vida eterna. Obras completas de Joseph Ratzinger (Vol. 10, pp. 504-518). Biblioteca de Autores Cristianos.

<sup>27</sup> Ratzinger, J. (2017). Política y salvación. En C. Granados García (Ed.), Resurrección y vida eterna. Obras completas de Joseph Ratzinger (Vol. 10, p. 516). Biblioteca de Autores Cristianos.

Pero si por el contrario la respuesta es afirmativa, y la concepción de Ratzinger de la justicia social converge con la de la TL, quedando su crítica relegada a la solución propuesta por los teólogos de la liberación para alcanzar dicha justicia, entonces el estudio de estas revoluciones inspiradas por la TL servirá para ver si efectivamente son una solución idónea para alcanzar dicha JS, o si como dice el cardenal Ratzinger, carecen de fundamento, algo que podemos estudiar empíricamente.

Pero para ello debemos delimitar primero en qué coinciden las concepciones de la JS de unos y otros. Es necesaria una puesta en común para ver la similitud entre las ideas sobre la JS.

## **6. PUESTA EN COMÚN: COINCIDENCIAS EN LA CONCEPCIÓN DE LA JUSTICIA SOCIAL**

Como hemos visto anteriormente, Hayek denuncia que el concepto de justicia social carece de significado en sí mismo, desde la perspectiva del libre mercado. Por ello su concepción no puede tener puntos en común con las demás formas de concebir la JS, que son no vacías. Resulta por lo tanto adecuado centrarnos en encontrar las convergencias entre las otras posturas expuestas ya que no cabe esperar sinergias conceptuales entre una concepción y una negación del concepto.

Conviene pues fijarnos en la concordancia de la visión de Ratzinger y la de la TL. Tomando en consideración que ambas posturas pretenden ser defensoras de la idea de la justicia transmitida por Cristo y su Iglesia, es propicio examinar como concibe la Iglesia la JS, para ver como divergen las respectivas visiones de esta fuente común, y así encontrar que aspectos mantienen que sean iguales en sus respectivos conceptos.

La Iglesia católica define la JS como el respeto de la dignidad y los derechos del ser humano. Ello se traduce en la búsqueda del bien común y la contribución de todos a la vida pública, y la solidaridad con los pobres y marginados, tanto material, como, sobre todo, espiritual.<sup>28</sup>

Para ver el encaje concreto de esta contemplación de la JS por parte de la Iglesia en el contexto de la miseria y pobreza de la América Latina de los 60, conviene atender a lo establecido en *Populorum Progressio* carta encíclica publicada por el papa Pablo VI en 1967. En esta encíclica

---

<sup>28</sup> Catecismo de la Iglesia Católica. (1992). Artículo 3: La justicia social. En Tercera parte: La vida en Cristo. Primera sección: La vocación del hombre: la vida en el espíritu. Capítulo segundo: La comunidad humana (pp. 430-434). Asociación de Editores del Catecismo.

el papa habla precisamente sobre el desarrollo de los pueblos e incide sobre algunos aspectos que nos interesa examinar.

En relación al Capitalismo, realiza una crítica señalando que “por desgracia...la sociedad ha construido un sistema que considera el lucro como motor esencial del progreso económico...la prosperidad privada de los medios de producción, como un derecho absoluto”.<sup>29</sup>

Precisamente en esa misma encíclica, Pablo VI rechaza la propiedad privada como derecho absoluto del hombre, estableciendo que “el derecho de propiedad no debe jamás ejercitarse con detrimento de la utilidad común, según la doctrina tradicional de los Padres de la Iglesia y de los grandes teólogos”.

La propuesta de los teólogos de la liberación incluía precisamente la colectivización de los medios de producción para revertir la miseria y la pobreza, contrarias a la JS. ¿Podemos decir por lo tanto que su planteamiento está en línea con la doctrina social de la Iglesia, y en particular con lo establecido por *Populorum Progressio*?

Una lectura más atenta de la encíclica nos revela que esta apreciación no es del todo exacta, ya que rechaza la revolución como solución a la miseria en el marco de la teoría de la dependencia.<sup>30</sup> Esto se debe a que la revolución engendra nuevas y mayores injusticias, por lo que, "salvo en caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales" la revolución no es una vía solucionadora, pues en palabras del propio Pablo VI “no se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor”. A continuación, el papa propone seguidamente la Reforma como método para acabar con la injusticia social. Podemos extraer así dos ideas fundamentales de esta lectura de Pablo VI en relación a la justicia social:

La primera de ellas es que la postura de la Iglesia católica en lo relativo la denuncia de la injusticia social coincide, en un plano teórico, con la de la TL. Esto se puede apreciar en el propio Catecismo que en su párrafo 1938 reconoce la existencia de “desigualdades

---

<sup>29</sup> Pablo VI. (1967). *Populorum progressio*: Carta encíclica sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos. Libreria Editrice Vaticana.

<sup>30</sup> Pablo VI. (1967). *Populorum progressio*: Carta encíclica sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos. Libreria Editrice Vaticana (pp. 21-22). En el párrafo 30 Pablo VI señala la gran tentación que supone la violencia para aquellos pueblos que viven en una dependencia extrema y no tienen iniciativa propia. Sin embargo, rechaza la revolución como solución salvo en casos extremos en el punto siguiente.

escandalosas que afectan a millones de personas y que están en abierta contradicción con el Evangelio”. Esta es precisamente la visión de los teólogos de liberación, que defienden la liberación de esas personas mediante la revolución política.

La segunda es que es precisamente ahí, en la dimensión práctica o de solución del problema, donde la postura de la Iglesia no coincide con la de la TL. Recordemos que precisamente era el punto de partida de la crítica de Ratzinger. Tanto el cardenal como la Iglesia defienden la reforma como método para paliar la injusticia social existente, mientras que como hemos visto, Gutiérrez, Aguirre y otros teólogos de la liberación rechazan esta solución, e incluso las labores asistenciales a los pobres, por ser perpetuadoras del sistema que ellos ven como génesis de la injusticia.

Ante esta divergencia en la dimensión práctica o política cabe pues preguntarse: ¿Las revoluciones inspiradas por la TL solucionan la injusticia social que todas las partes denuncian? ¿O la agravan aún más?

Una vez que hemos asentado que las visiones sobre la injusticia social de Ratzinger, la Iglesia católica y la TL son coincidentes en una dimensión teórico-conceptual, podemos abordar sus divergencias en la praxis propuesta para la eliminación de dichas injusticias. Ello se debe a que la coincidencia en la manera de concebir la injusticia social nos permite apreciar si la puesta en práctica de una solución como la revolución aleja la realidad de dicha injusticia. Y la respuesta, al tener todo el mismo punto de referencia, será única, cosa que no tendría por qué ocurrir si existieran diferencias teóricas relativas a la JS.

Así, trataremos de responder empíricamente a las preguntas planteadas con el estudio de los casos históricos de las revoluciones sociales. Para ello estructuraremos nuestro estudio siguiendo este esquema:

1. Antecedentes de la revolución: estudiando las circunstancias previas trataremos de contestar a la pregunta ¿existía una tiranía evidente y extrema que justificase una revolución?
2. Desarrollo de la revolución: Trataremos de apreciar cómo de importante fue la influencia de la TL en el desarrollo de estas revoluciones.
3. Consecuencias de la Revolución: Examinaremos cuál fue el resultado de dichas revoluciones en relación con la justicia social.

## 7. ESTUDIO DE CASOS

### 1. LA REVOLUCIÓN DE NICARAGUA

#### 1.1 Antecedentes Históricos

##### 1.1.1. *Imperialismo Americano*

Durante el primer tercio del siglo XX, Nicaragua estuvo sometida de manera permanente a la influencia de Estados Unidos. Tras el estallido de un nuevo conflicto armado entre el Partido Liberal y el Conservador nicaragüense a finales de 1926, Henry Stimson fue enviado por el presidente Coolidge a Managua en abril de 1927 para buscar una solución pacífica al conflicto.<sup>31</sup>

Tras reunirse con el presidente conservador Adolfo Díaz, se entrevistó posteriormente con el jefe del ejército liberal José María Moncada en el pueblo de Tipitapa, el 4 de mayo de 1927. Fruto de esa reunión el ejército liberal aceptó entregar sus armas a las tropas estadounidenses, a cambio de que estas supervisaran las elecciones de 1928. Tan sólo Augusto C. Sandino, rechazó dicho acuerdo, y se internó en las montañas del norte de Nicaragua con 150 de sus hombres, para iniciar la resistencia armada contra la intervención estadounidense en el país.

Estados Unidos se retiró finalmente de Nicaragua en el año 1932. En dicho año Sandino alcanzó un acuerdo con el entonces líder de la Guardia Nacional, Anastasio Somoza. Los rebeldes fueron desarmados, y la Guardia Nacional pasó a tener el control absoluto de las armas. Posteriormente, ante los abusos de poder de este cuerpo, Sandino denunció el incumplimiento de los acuerdos.

Ante la relevancia de su figura, y con el beneplácito de los Estados Unidos, Somoza ordenó el asesinato de Sandino y de otros excombatientes en febrero de 1934.<sup>32</sup> Dos años después, Somoza lideró un golpe de Estado contra el presidente Juan Bautista Sacasa. Comenzaba así la dictadura en Nicaragua.

---

<sup>31</sup> Walter, K. (2004). El Régimen de Anastasio Somoza 1936-1956. *Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica*,

<sup>32</sup> Tünnermann Bernheim, C. (1979). Orígenes de la dictadura dinástica de los Somoza. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 5, 65-79. Recuperado de: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/anuario/article/view/3323/3230>

### 1.1.2 Dictadura y gestación de la Revolución.

Así pues, a partir de 1936 Nicaragua inició la etapa que a día de hoy se conoce como Dictadura Somocista. Se sucedieron distintos dictadores de la familia Somoza. Durante dichos años la economía nacional estuvo dirigida a beneficiar a los dueños de las grandes plantaciones dejando de lado a las clases más humildes. Además, se sucedieron numerosos asesinatos, torturas y abusos de derechos humanos.<sup>33</sup>

Tras largos años bajo la dictadura somocista surge el Frente de Liberación Nacional Sandinista en 1961.<sup>34</sup> Durante la década de los 60 el FLNS comenzó su lucha contra la dictadura.

Al principio trató infructuosamente de emplear la estrategia de las guerrillas a imitación de la revolución cubana, pero los guerrilleros fueron derrotados por la Guardia Nacional en Bocay (1963). Durante los cuatro años siguientes intenta implementar una estrategia más conciliadora y de concienciación social, pero con pocos avances. Vuelve entonces a la estrategia foquista, lo que de nuevo trae derrotas como la de Pancasán (1967) o el incidente de las Termópilas

---

<sup>33</sup> González Arana, R. (2009). *Nicaragua. Dictadura y Revolución*. Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde El Caribe. Recuperado de: [\(PDF\) Nicaragua. Dictadura y Revolución \(researchgate.net\)](#) Elaborando más en las bases del régimen represor de los Somoza, González señala que este fundamentaba su fuerza en el control absoluto de la Guardia Nacional, así como la complicidad de los Estados Unidos con la dictadura.

El por entonces presidente Roosevelt reconoció el gobierno de Somoza, ya que según él un no reconocimiento de ciertos de gobiernos de América Central suponía una colisión frontal con su programa del “Buen Vecino” que el implementaba en política exterior. Millett, R. (2006). *Guardianes de la dinastía. La historia de la Guardia Nacional de Nicaragua*. Grupo Editorial Lea.

La realidad es que a Estados Unidos le interesó apoyar la estabilidad del gobierno de los Somoza para mantener su influencia en Nicaragua. Ello le permitió el acceso, por ejemplo, a numerosas materias primas como el caucho la madera y los minerales. Por su parte Somoza además de ganar un poderoso valedor en el plano internacional, se enriqueció personalmente gracias a su relación con los Estados Unidos.

Por ejemplo, tras declarar la guerra a las potencias del Eje (mero gesto de apoyo a Estados Unidos ya que no llegó a participar en la guerra) utilizó la declaración de guerra como excusa para la incautación de propiedades pertenecientes a ciudadanos alemanes, que pasaron a enriquecer su patrimonio personal. (pág 320)

<sup>34</sup>Realmente el movimiento no incorporó el adjetivo de sandinista hasta el año 1963 por la insistencia de Carlos Fonseca, uno de los líderes del movimiento, quien veía en Sandino una figura histórica en la que inspirar la revolución nicaragüense. Salgado, M. M. (2018). Activismo de alto riesgo: El Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) ¡Patria libre o morir! *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 44. Recuperado de: [Activismo de alto riesgo: El Frente Sandinista de Liberación Nacional \(FSLN\) ¡Patria libre o morir! \(redalyc.org\)](#)

(1969). Ante la cosecha de fracasos, se opta por implementar una nueva estrategia: la acumulación de fuerzas en silencio.<sup>35</sup>

## 1.2 Desarrollo de la Revolución

### 1.2.1. Etapa del silencio. Crecimiento de la Revolución.

El desarrollo de la revolución posterior no podría explicarse sin la influencia de la TL. Hasta el año 1969, el FLNS gozaba de poco apoyo popular. La Iglesia católica nicaragüense hasta ese momento tenía más relación con las élites que con el pueblo. Pero tras la celebración de la conferencia de Medellín en el 1968, la iglesia nicaragüense atraviesa profundos cambios por la influencia de la TL.

Las ideas de Medellín entran en Nicaragua principalmente gracias un movimiento de sacerdotes jóvenes que son denominados como *Los Siete sacerdotes de Marx* por el diario Novedades, afín a la dictadura. Fruto de su labor se crean grupos de evangelización rural, así como instituciones como el Centro de Educación y Promoción Agraria (CEPA) y escuelas radiofónicas, que conectan la fe con el compromiso con el pueblo, y despiertan la conciencia crítica de la gente sobre la realidad social en la que viven.<sup>36</sup>

Esta influencia en la sociedad se da especialmente a través de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Estas son grupos de formación cristiana en los que se interpretan las escrituras desde la nueva perspectiva de liberación y donde la figura del sacerdote pierde protagonismo en favor de la comunidad. Manteniendo su orientación espiritual, las CEB comienzan a organizar cursos de concienciación social y política y a estimular la participación del pueblo

---

<sup>35</sup> Ágreda Portero, J. M. (2013). Una aproximación a la historiografía sobre el Frente Sandinista de Liberación Nacional, 1961-1979. *Historiografías*, 6, 77-103. ISSN 2174-4289. Recuperado de: [Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente \(unizar.es\)](#)

<sup>36</sup> Monroy García, J., (2015). *La Iglesia católica y su participación política en Nicaragua (1960-1979)*. Editor: Universidad Autónoma del Estado de México. Recuperado de: [La Iglesia católica y su participación política en Nicaragua \(1960-1979\) \(uaemex.mx\)](#)



en las cuestiones políticas, llegando finalmente a enfrentarse a la dictadura somocista de manera directa.<sup>37</sup>

Asimismo, Ramírez destaca la labor del Movimiento Cristiano Revolucionario (MCR) fundado por jóvenes universitarios de clase alta, que, inspirados por la TL, realizan un análisis marxista del evangelio y promueven la concienciación social sobre los problemas del régimen. Este discurso fue muy importante ya que era de “auténtico cristiano y a su vez de auténtico revolucionario”.

Es por ello por lo que algunos cristianos deciden tomar parte en la revolución sandinista como guerrilleros, y otros muchos deciden colaborar de otras de otras formas, como en la ocultación de guerrilleros en sus casas, prestar estas para reuniones clandestinas del FLNS o el traslado de armas.<sup>38</sup>

En definitiva, gracias a la teología de liberación se expande la concienciación social y el activismo político por toda Nicaragua, no solo a los pueblos. Como consecuencia de la difusión del mensaje revolucionario a las comunidades urbanas y los barrios pobres, la lucha sandinista “da un salto cualitativo y cuantitativo”.

### *1.2.2 Estallido Revolucionario. El terremoto de Managua*

A este crecimiento sandinista se unió una progresiva pérdida de apoyos por parte de la dictadura, especialmente tras lo acontecido en el terremoto de Managua.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Ramírez Soriano, P. (2016). *Nicaragua: Sandinismo, revolución y religión* (Tesis de máster). Universidad de Barcelona. Recuperado de: [TFM Pau Ramirez.pdf \(ub.edu\)](#)

“El despertar de la consciencia cristiana y social las impulsa definitivamente a enfrentarse a la dictadura somocista, a través de protestas pacíficas (contra la subida de precios en servicios básicos, contra la tortura de presos políticos...) y de actos de resistencia también pacífica (con la ocupación de iglesias y catedrales). Es en esta coyuntura dónde se produce la confluencia.... Así la alianza estratégica entre cristianos y sandinistas pasa de ser teórica, esto es, una vía de soporte y ayuda, a ser de participación activa”.

<sup>38</sup> El MCR, en términos históricos, constituyó el punto de partida de la unión cristianos-sandinistas y fue una auténtica cantera de militantes y combatientes del FSLN. De allí salieron destacados líderes sandinistas, como Luis Carrión, fundador del MCR, miembro de la Dirección Nacional Conjunta del FSLN y comandante de la Revolución, o Mónica Baltodano, miembro del MCR y una de las principales comandantes del ejército sandinista.

<sup>39</sup> La noche del 23 de diciembre de 1972 se produjo un terremoto en Managua de 6.2 en la escala Richter. Murieron más de diez mil personas y en torno al 75% de las casas quedaron destruidas. El dictador Somoza se nombró a sí

En este clima de descontento general, el FLNS paso de nuevo a la acción con el secuestro de José María del Castillo, cercano a la dictadura, en 1974. Esta operación fue un gran éxito para los sandinistas ya que a cambio del rescate de Castillo lograron cinco millones de dólares, la excarcelación de 18 miembros del FLNS, y la publicación de varios comunicados del FLNS, que tuvieron cobertura por la prensa internacional.<sup>40</sup>

Los revolucionarios pasaron a la ofensiva, y en 1977 eran capaces de atacar posiciones de la Guardia Nacional, si bien la victoria militar aún parecía lejana.

El punto de inflexión llegó en enero de 1978, cuando Pedro Joaquín Chamorro, líder de la Unión Democrática de la Liberación (oposición a la dictadura, alternativa al FLNS), fue asesinado por orden de la dictadura somocista. Este hecho llevó al abandono definitivo de la dictadura por parte de las oligarquías, que ya había comenzado con el terremoto de Managua. Además, según algunos autores como Gilles Bataillon, el vacío de poder por la ausencia de Chamorro fue ocupado por los sandinistas, que se postularon como única alternativa al régimen.

En cualquier caso, el asesinato permitió un mayor acercamiento entre la oligarquía y los sandinistas, que llegaron a sellar su alianza con la creación del grupo de los doce (G12). En agosto de ese mismo año los guerrilleros toman con éxito el palacio Nacional. A todo ello hay que sumar la repulsa internacional a los abusos cometidos por la Guardia Nacional, que aísla a la dictadura aún más y lleva al abandono progresivo de sus aliados internacionales.

La victoria llegaría finalmente en 1979. El 20 de junio el periodista americano Bill Stewart fue asesinado por miembros de la Guardia Nacional pese a identificarse como periodista. El

---

mismo presidente del comité de reconstrucción. En lugar de destinar todas las ayudas internacionales a la reconstrucción de Managua se apropió de gran parte de las mismas. Ello generó, además del descontento en el pueblo, *debilitamiento en la unidad en torno al gobierno somocista pues muchos sectores se vieron desplazados en el control de sus intereses económicos.* (*Dictadura y Revolución Roberto González Arana*).

<sup>40</sup> Bataillon, G. (2008). *Génesis de las guerras intestinas en América Central (1960-1983)*. México: Fondo de Cultura Económica. pág. 127. Recuperado de: [Génesis de las guerras intestinas en América Central \(1960-1983\) - Archivo de Anna \(annas-archive.org\)](#) .Señala que fue este hecho el convirtió al FLNS en competidor por el poder. La otra alternativa, además de la dictadura era la Unión Democrática de Liberación encabezada por Pedro Joaquín Chamorro.

acontecimiento quedó registrado por su cámara, y la difusión de las imágenes provocó la conmoción y la indignación de la sociedad estadounidense.

A pesar de los intentos del régimen somocista de condenar lo acontecido y presentar un chivo expiatorio que negó ser el autor, el presidente Jimmy Carter retiró su apoyo al régimen de Somoza ante la gravedad de lo sucedido. Así, la dictadura de Somoza perdió a su último gran aliado, quedando muy debilitada. El propio dictador abandonó el país el 17 de julio, y su salida provocó a su vez el desmoronamiento inmediato de la Guardia Nacional. La Revolución había triunfado.

### **1.3 Consecuencias de la Revolución**

Al día siguiente de la salida de Somoza, se crea la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional, conformada no solo por sandinistas sino también por representantes de la burguesía nicaragüense. Sin embargo, a comienzos de 1980 los miembros de la Junta no sandinistas renunciaron a participar en la misma como símbolo de su protesta contra la injerencia de Cuba en el gobierno de Nicaragua.<sup>41</sup> Así todo quedó bajo el dominio revolucionario, que duraría toda una década. Esto nos permite estudiar cuales fueron los principales logros y los fracasos que alcanzó la Revolución.

#### *1.3.1 Principales Logros del Gobierno revolucionario*

- a. Alfabetización: Uno de los primeros objetivos del gobierno Revolucionario fue la alfabetización de un país en el que por aquel entonces tenía una tasa de analfabetismo en torno al 50%. En 1980, el FLNS promovió una campaña para resolver este hecho, que tomó el sobrenombre de "Cruzada Nacional de Alfabetización".

En torno a 60.000 personas se fueron a vivir brevemente a las zonas rurales más pobres del país, para enseñar a las personas que allí vivían a leer y a escribir. Además,

---

<sup>41</sup> Esto se debe a quienes realmente ostentaban el poder en Nicaragua eran los nueve comandantes de la revolución, dirigentes del FLNS y del verdadero gobierno. Ellos eran quienes tomaban las decisiones sobre el nuevo Ejército, la nueva fuerza policial y seguridad del Estado, economía, el asesoramiento de Cuba y las relaciones internacionales con otros países. Debido a esta circunstancia Violeta Barrios de Chamorro y Alfonso Roblelo, representantes empresariales en la Junta de Reconstrucción, decidieron abandonarla. Roblelo acabaría eventualmente involucrado en la Contrarrevolución, mientras que Violeta Barrios Chamorro sería quien finalmente derrotaría a los sandinistas en las elecciones de 1990. *Kruijt, D. (2011). Revolución y contrarrevolución: el gobierno sandinista y la guerra de la Contra en Nicaragua, 1980-1990. Desafíos, 23(2), 53-81. Recuperado de: [Redalyc.Revolución y contrarrevolución: el gobierno sandinista y la guerra de la Contra en Nicaragua, 1980-1990](#)*

profesores de más de quince países distintos les ayudaron en la organización y preparación de materiales para ayudarles en su cruzada.

Gracias a todo este esfuerzo colectivo la tasa de alfabetización se redujo del 50% a un 12% en tan solo cinco meses.<sup>42</sup>

- b. Sanidad: el gobierno sandinista también trató de mejorar la Salud nicaragüense mediante el fomento de campañas de vacunación para acabar con enfermedades como el dengue, la malaria o el sarampión. Asimismo, se incrementó el gasto en sanidad logrando un aumento del 10% en el número de camas disponibles en los hospitales y del 15% en el número de consultas médicas. Respecto a estas últimas cabe destacar que se diluyó la concentración en Managua, que pasó de acaparar un 50% de las consultas durante la dictadura somocista, a un 32% durante la etapa revolucionaria.<sup>43</sup>

### 1.3.2 Principales Fracasos del Gobierno revolucionario

- a. Fracaso Económico: En primer lugar, la tasa de inflación, que se había heredado alta de la dictadura somocista, se disparó enormemente durante el gobierno revolucionario, especialmente a partir de 1984. Tal y como señala el informe del Banco Nacional de Nicaragua la hiperinflación aumentó por factores tales como el embargo comercial estadounidense, pero principalmente por el aumento sostenido del gasto público.<sup>44</sup> Esta hiperinflación provocó el encarecimiento desmesurado de bienes esenciales dificultando su acceso a las clases más pobres. Como ejemplo la tasa de inflación en los alimentos se disparó de un 29,1% a un 993,8% de 1982 a 1988.

---

<sup>42</sup> UNESCO. (2024). National Literacy Crusade. Recuperado de: <https://www.unesco.org/es/memory-world/national-literacy-crusade>

<sup>43</sup> Apunta a que el mayor gasto social de Sanidad y Educación se financió gracias a la inversión internacional sobre todo de la URSS. En la década se mantuvo un al nivel de gasto público, aunque es cierto que se trasladó cada vez más de la educación y la sanidad a la financiación de la lucha frente a la Contra.

Forno Fernández, I., & Gómez Ochoa, F. (2017). *La Revolución Frustrada: Triunfo y derrota del sandinismo (Trabajo de máster)*. Facultad de Filosofía y Letras, Máster en Historia Contemporánea, Universidad de Cantabria. Recuperado de: [Microsoft Word - tfm definitivo \(unican.es\)](https://www.unican.es)

<sup>44</sup>Banco Central de Nicaragua. (2009). *50 años de estadísticas macroeconómicas* (p. 45). Recuperado de [https://www.bcn.gob.ni/publicaciones/estadisticas\\_macroeconomicas](https://www.bcn.gob.ni/publicaciones/estadisticas_macroeconomicas)

A la gran inflación hay que sumar otros problemas como la falta de un criterio único al dividirse el frente sandinista en diferentes facciones, cada una de las cuales seguía una lógica diferente para la consecución de sus objetivos propios, tal y como apuntan algunos autores como Jose Luis Coraggio. U otros como la excesiva sujeción a las ayudas soviéticas como explica Salvador Martí i Puig.

Especialmente nefasta fue la reforma agrícola. Se realizó un reparto de la tierra de manera que la mayor parte de estas quedaron en manos de cooperativas y empresas estatales, y se realizó un intento de modernización de las técnicas de cultivo. Sin embargo, estas fracasaron, y los precios de los productos manufacturados en comparación con los del campo aumentó enormemente.

Si a ello le sumamos que los campesinos tenían prohibida la venta de sus cosechas por cuenta propia, que debían ser vendidas al ENABAS organismo estatal, y que además el abastecimiento de las ciudades fue prioritario al de los mercados rurales, se comprende fácilmente el origen del descontento de los campesinos con la revolución y su posterior participación en las contras.

La conjunción de todas estas políticas económicas condujo a un periodo de descalabro económico que algunos autores como Orson Mojica identifican con el fracaso de la utopía revolucionaria.

- b. Fracaso Político y Social: el modelo de sistema político unipartidista que instauró tras el derrocamiento del dictador fue unilateralmente decidido por el FLNS sin el consenso de otras fuerzas. Se llevó a cabo una dura represión contra aquellas fuerzas políticas que podían llegar a eclipsar a los sandinistas.<sup>45</sup>

Se emplearon el ejército y la policía sandinista para desarticular las milicias de otros partidos políticos (milicias que habían luchado también para el derrocamiento de Somoza). A esto hay que añadir la represión que se llevó también contra la población civil, especialmente en el campo. Ante la dilución de apoyo al régimen entre la

---

<sup>45</sup> Tinelli, G. (2016). *La cultura política del sandinismo: nacimiento, desarrollo y realineamiento de una anomalía política centroamericana* (Tesis doctoral). Programa de Doctorado en América Latina Contemporánea, Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de: [La cultura política del sandinismo: nacimiento, desarrollo y realineamiento de una anomalía política centroamericana \(ucm.es\)](http://ucm.es)

población rural con la revolución se enviaron grupos armados sandinistas para contener y reprimir las protestas.

Esto, unido al descontento con la reforma agraria, explica la adherencia de la población rural a las *contras*, guerrillas opositoras al régimen que mantuvieron la lucha contra los sandinistas. Estas, financiadas por EEUU, desgastaron mucho al régimen sandinista, agravando la crisis económica y aumentando la represión. Todo ello llevaría a la derrota de los sandinistas en las elecciones de 1990 en las que venció Violeta Chamorro.

### *1.3.3 La herencia de la Revolución: la Nicaragua Actual*

Sin embargo, tras un periodo de reorganización, los sandinistas, liderados por Daniel Ortega ganaron las elecciones de 2007, y desde dicho año se mantienen en el poder. Bajo su dominio se ha extendido la represión, denunciada en un informe de Amnistía Internacional que muestra el uso continuo de la fuerza policial y de las leyes policiales contra la sociedad civil, así como los destierros forzados de los opositores al régimen o el encarcelamiento arbitrario de los mismos.<sup>46</sup>

## **1.4 Síntesis en relación a la Justicia Social**

Antes de proseguir conviene responder brevemente a las cuestiones que nos planteábamos y que pretendíamos contestar mediante el estudio de los casos históricos.

En respuesta a si existía una dictadura represiva que justificase una revolución, los antecedentes examinados apuntan claramente a dar una respuesta afirmativa. El régimen somocista, era oligárquico, represivo y dejaba de lado a las clases más pobres como se ha ve al conocer lo acontecido tras el terremoto de Managua.

En segundo lugar, la influencia de la TL en este caso es clara y necesaria. Gracias a las ideas de esta teología, los cristianos nicaragüenses colaboran y participan en el FLNS, y es ese salto cualitativo y cuantitativo en la lucha lo que permite avanzar a la revolución en la década de los 70.

Finalmente, tomando la concepción de justicia social presentada anteriormente, parece claro que la victoria del FLNS no conllevó una mayor JS para los nicaragüenses. Durante su gobierno

---

<sup>46</sup> Amnesty International. (2023, April 18). *Nicaragua: Un grito por la justicia: Cinco años de opresión y resistencia* (Número de índice: AMR 43/6679/2023). Recuperado de <https://www.amnesty.org/es/about-us/permissions/>

en la década de los 80 los alimentos alcanzaron precios prohibitivos, y pese a algunos aciertos en educación y sanidad, dejaron de lado a la gente más pobre, los campesinos de los pueblos, que por ello se sumaron a la lucha de las contras.

Por último, pero sumamente importante, la represión de la dictadura de Ortega en el siglo XXI ha empeorado incluso la que se vivía bajo el régimen somocista. Ya no hay libertad política, e incluso sandinistas tienen que exiliarse por miedo al régimen.<sup>47</sup> Además, en los últimos años la represión ha tomado un cariz también religioso con el secuestro de varios sacerdotes, y el asesinato y destierro de periodistas críticos con el régimen.

Dadas las circunstancias, resulta difícil sostener que la Revolución ha acrecentado la justicia social en el país, y, más bien al contrario, parece que la ha empeorado enormemente, como muestra la represión sufrida no solo por los opositores políticos, sino especialmente por la Iglesia y parte de algunos sandinistas, que, de ser colaboradores y participantes activos en la Revolución contra Somoza, han pasado a ser perseguidos por el régimen de Ortega.

## 2. LA REVOLUCIÓN DE COLOMBIA

### 2.1 Antecedentes Históricos

Desde finales del siglo XIX se asienta en Colombia un sistema político caracterizado por el bipartidismo del Partido Conservador y el Liberal. Al igual que sucedía en Nicaragua, mientras que el primero de ellos buscaba favorecer más a las oligarquías y mantener el statu quo, el segundo proponía una agenda más reformista, centrada en mejorar la situación de los más desfavorecidos. Esta antítesis ideológica se manifestó en varios enfrentamientos durante la primera mitad del siglo XX, y desembocaría en el período que se conoce como “La Violencia”.

#### 2.1.1 *El Bogotazo y La Violencia*

---

<sup>47</sup> Estepa, H. (2018, 1 de mayo). Sandinistas contra oposición: la peligrosa deriva autoritaria de Ortega en Nicaragua. El Confidencial. Recuperado de [https://www.elconfidencial.com/mundo/2018-05-01/sandinistas-oposicion-daniel-ortega-nicaragua\\_1557074/](https://www.elconfidencial.com/mundo/2018-05-01/sandinistas-oposicion-daniel-ortega-nicaragua_1557074/)

Ballesteros, C. (2024, 17 de febrero). Mónica Baltodano: “La dictadura de Ortega tiene rasgos más brutales que la de Somoza”. El País Internacional. Recuperado de <https://elpais.com/internacional/2024-02-17/monica-baltodano-la-dictadura-de-ortega-tiene-rasgos-mas-brutales-que-la-de-somoza.html>

El 9 de abril de 1948, el candidato liberal a la presidencia, Jorge Eliécer Gaitán, fue asesinado en la ciudad de Bogotá. Este hecho desencadenó lo que se conoce como “el Bogotazo”, un estallido de la violencia en la ciudad que pronto se extendió por todo el país.

Si bien nunca se llegó a declarar la Guerra Civil de manera oficial, la lucha entre ambas facciones en los campos colombianos perduró durante la siguiente década, hasta la Firma del Tratado de Benidorm en 1956, y posteriormente el de Sitges en 1957, que estableció el Frente Nacional como ente para dirigir el país.<sup>48</sup>

### *2.1.2 Contexto Internacional y Nacimiento del Ejército Nacional de Liberación.*

A este contexto nacional, es preciso también sumarle el internacional para comprender el nacimiento de las guerrillas, y en concreto, del Ejército de Liberación Nacional (en adelante ELN) en Colombia.

El triunfo de la revolución cubana de 1958 inspiró a gran parte de las izquierdas latinoamericanas del momento a cambiar su estrategia para lograr la transformación social, tal y como nos explica Carlos Medina Gallego en su libro *Ejército de Liberación Nacional, Historia de las Ideas Políticas*, quien también señala la marginalidad social, la exclusión y la represión política como factores que crearon el caldo de cultivo propicio para que la Revolución cubana generara un gran impacto en cada país latinoamericano.

En el caso de Colombia, y en concreto en el de El ELN, es preciso apuntar a la importancia de “La Brigada de Jose Antonio Galán” que refleja la importancia de los jóvenes en el proceso

---

<sup>48</sup> El Pacto de Benidorm fue un acuerdo alcanzado en julio de 1956 entre los líderes conservador y liberal colombianos (Laureano Gómez y Alberto Lleras) a fin de sentar las bases para finalizar la etapa de crisis y establecer un nuevo sistema político. Este acercamiento estuvo motivado también por el deseo mutuo de desbancar al general Gustavo Rojas Pinilla, quien se había hecho con el poder en 1953 mediante un golpe de Estado y pretendía perpetuarse en él. Tras la caída del régimen a comienzos de 1957, en ese mismo julio, se firmó el Pacto de Sitges el cual estableció el Frente Nacional, el cual establecía un sistema de gobierno de coalición entre los partidos liberal y conservador, los cuales pactaban entre sí quien debía ser el presidente, así como el reparto de ministerios y de cargos públicos. Esto dotó a Colombia de estabilidad, pero generó descontento entre aquellos partidos más pequeños.

Estos veían el nuevo sistema como un duopolio de quienes habían firmado el acuerdo, que los dejaba al margen y sin capacidad de intervenir en la política colombiana. Este Inconformismo sería germen del nacimiento de algunas de las guerrillas. *Señal Memoria* (2023, 8 de agosto) *¿Qué fue el frente Nacional?*

<https://www.senalmemoria.co/articulos/que-fue-el-frente-nacional>



revolucionario. En 1962 un grupo de cerca de sesenta estudiantes colombianos viajó a Cuba gracias a las becas ofrecidas por el gobierno de la isla.

Ante el bloqueo de Estados Unidos en octubre de ese año por la crisis de los misiles, el gobierno cubano ofreció a los estudiantes repatriarlos a Colombia, ante la posibilidad de una inminente invasión. Sin embargo, 22 de los estudiantes resolvieron quedarse a condición de que se les diera preparación militar para defenderse. Esto generaría un gran impacto en ellos en un doble sentido: su preparación militar para la lucha, y su experiencia en la entrega de sus compañeros cubanos en defensa de la Revolución, por la que estaban dispuestos a dar sus vidas.

Tanto es así, que, tras la resolución del conflicto y la no invasión de la isla, la mitad de los estudiantes pidió recibir formación específica para la lucha de guerrillas, a fin de comenzar una insurrección armada foquista en su regreso a Colombia. Los siete que completaron el curso constituyeron en Cuba la Brigada Pro-Liberación Nacional Jose Antonio Galán, eligiendo a Fabio Vásquez Castaño como jefe a sugerencia de Víctor Medina Morón, quien sería su segundo en el mando. Era el comienzo del Ejército de Liberación Nacional.

## **2.2 Desarrollo de la Revolución**

A su vuelta a Colombia la brigada decide establecer su centro de operaciones en el Cerro de los Andes.<sup>49</sup> Además de los miembros de la brigada se unieron también campesinos de la zona hasta llegar a ser 26 hombres. Tras unos meses de entrenamiento en su base de operaciones, el Ejército de Liberación Nacional se da a conocer con la toma y el manifiesto de Simacota a comienzos de 1965.

La acción guerrillera se saldó con la muerte de 4 policías y 3 miembros del ejército de Colombia y la de un guerrilleo. Si bien consiguieron cierto armamento y recursos económicos de la Caja Agraria y la sucursal Bavaria (unos 60 mil pesos en total) lo más relevante para el ELN fue el manifiesto que realizó. Se dio a conocer al resto del país llamando a la lucha revolucionaria y

---

<sup>49</sup> Arenas, J. (2009). *La guerrilla por dentro*. Ediciones Códice. Arenas, miembro de la guerrilla señala que escogieron esa zona debido a la orografía del terreno (zona selvática de difícil acceso) la facilidad para encontrar agua y comida, la afinidad de los campesinos de la zona con la causa guerrillera y la ausencia de otras bandas armadas que pudieran confundirse con la lucha revolucionaria.

al derrocamiento del gobierno, reivindicando la lucha de clases y la necesidad de liberación nacional.<sup>50</sup>

Este manifiesto permite al ELN darse a conocer y a lo largo de 1965 ir ganando poco a poco ciertos apoyos a la par que mantener sus pequeñas escaramuzas. Sin embargo, también sufrió percances como el desmantelamiento de algunas redes urbanas de apoyo a la guerrilla o la interceptación de correos, que permitieron al Ejército colombiano confirmar la relación entre el ELN y el sacerdote Camilo Torres Restrepo.

### *2.2.1 Camilo Torres Restrepo*

Camilo Torres Restrepo es una figura que conviene analizar con mayor detenimiento. Joven sacerdote colombiano, construyó la Plataforma del Frente Unido, que pretendía ser un movimiento político en el que debían converger las fuerzas de la izquierda distintas al Partido Liberal a fin de lograr el alcance del poder de la clase popular y la solución de los problemas que esta padecía bajo el turnismo establecido.

Este proyecto, el cual dio a conocer el 12 de marzo de 1965 en la Universidad de Medellín, le supuso un enfrentamiento directo con algunos intelectuales y sobre todo con la jerarquía eclesiástica encarnada en la figura del obispo Luis Concha Córdoba, quien no veía con buenos ojos la participación activa en la política del sacerdote. Ante esta situación, y pese a la buena acogida de su proyecto por parte de las bases de los movimientos de izquierda, Camilo se decidió a partir a Lovaina en viaje de estudios, frustrado también por las disensiones ideológicas entre los dirigentes de los movimientos que debían converger en la plataforma.

Sin embargo, El ELN contacta con Camilo a través de su red urbana, explicándole las propuestas del grupo y animándole a participar. Aunque el sacerdote no se compromete, decide posponer su viaje y continuar con su proselitismo por las Universidades Colombianas, lo que lleva a acrecentar aún más su enfrentamiento con el obispo Córdoba, hasta que finalmente en junio de 1965, Camilo decide finalmente abandonar las funciones sacerdotales solicitando al obispo su reducción al estado laico.

---

<sup>50</sup> Medina Gallego, C. (2019). *Ejército de Liberación Nacional (ELN). Historia de las ideas políticas (1958-2018)*. (Spanish Edition)

El ya exsacerdote, comunica a través de los medios de comunicación que mantiene su fe, en la que ve el compromiso con el prójimo como más importante que el compromiso con la Iglesia. Viaja entonces a Perú donde realiza una gira en la que da a conocer la plataforma del FU que él ha creado.

A su vuelta Camilo manifiesta su compromiso de no abandonar Colombia hasta el triunfo de la revolución y accede a reunirse con El Estado Mayor del Ejército de Liberación Nacional. Tras mantener esta reunión Camilo vuelve con ánimo renovado a su misión evangélica por el FU, si bien esta vez más radicalizado. Por ejemplo, tras el inicio de su colaboración con el ELN llama al abstencionismo político, elemento nuevo en su discurso, y que partidos como el Comunista, el de La Alianza Nacional Popular y Movimiento revolucionario liberal que antes le apoyaban no comparten al ser contrario a sus intereses partidistas.

Esta desmembración del FU se confirma en el Primero Encuentro Obrero Nacional Estudiantil y Campesino, en el que el enfrentamiento entre Camilo y los representantes del Partido Comunista Colombiano y con los demócratas cristianos, especialmente en torno al abstencionismo beligerante, lleva al abandono definitivo de ambas fuerzas de la plataforma.

Además de este fracaso en lo político, el desmantelamiento de la red urbana de Bogotá y el consecuente desvelo de su vinculación a la guerrilla empujan a Camilo, animado por los dirigentes del ELN a dejar su activismo y convertirse en guerrillero el 18 de octubre de 1965.

Tras una breve formación militar, Camilo toma parte en un combate guerrillero en Patio de Cemento el 15 de febrero de 1966, en el que pierde la vida.<sup>51</sup>

Su muerte tuvo un impacto profundo, especialmente en el clero latinoamericano, siendo varios los sacerdotes que encontraban en el Evangelio la justificación de su compromiso y lucha por los obreros y sectores marginados. Algunos ven en él un precursor de la TL<sup>52</sup>. En los años posteriores numerosos sacerdotes se vincularon al ELN como militantes. Por ejemplo, fueron

---

<sup>51</sup> Tal y como nos cuenta Carlos Medina, la muerte de Camilo se produjo en una acción que se había instaurado como *bautismo guerrillero*, costumbre según la cual un guerrillero debía ganarse su fusil derribando a un soldado en combate. En este intento Camilo encontró la muerte. Hay quienes apuntan a las élites del ELN como responsables del acontecimiento, por dejar participar a Camilo en una operación para la cual no contaba aún con suficiente entrenamiento.

<sup>52</sup> Gilly, A. *La Rosa Roja*. Recuperado de: <https://larosaroja.org/la-revolucion-y-la-fe-el-mensaje-de-camilo-torres/>

muy conocidos los sacerdotes españoles José Antonio Jiménez, Domingo Laín y especialmente Manuel Pérez Martínez, que se unieron al ELN en 1969 inspirados por el ejemplo de Camilo y las ideas surgidas el año previo en la Conferencia de Medellín.

### *2.2.2. Operación Anorí*

Hasta el año 1973 el ELN continuó con su táctica guerrillera con pequeños triunfos y derrotas, pero todo cambiaría con la Operación Anorí. En el invierno de 1973, un grupo de unos 75 guerrilleros del ELN se interna en la región de Antioquía a fin de ganar control sobre más municipios, pero el Ejército Colombiano rápidamente realiza un cerco estableciendo controles y tropas en los municipios circundantes al lugar donde se había localizado la guerrilla.<sup>53</sup>

A pesar de trazar un plan de huida, el frío, el desabastecimiento y la deserción de dos compañeros que proporcionan información detallada al ejército, hacen imposible romper el cerco. Así entre septiembre y octubre se suceden combates que dejaron al ELN al borde de la extinción. Además de las veintisiete bajas, las numerosas capturas y deserciones debilitaron enormemente a los guerrilleros. Fabio Vásquez, líder del movimiento desde sus comienzos y que había perdido a dos hermanos en la Operación Anorí, fue destituido por los pocos supervivientes y partió al exilio a Cuba por temor a ser ajusticiado por sus propios compañeros.

### *2.2.3 Manuel Pérez Martínez*

Tras un período de crisis el ELN comienza a recuperarse bajo el nuevo liderazgo de Manuel Pérez Martínez que asume la comandancia del ELN en 1978, y la mantiene hasta su fallecimiento en 1998. Bajo su dirección el ELN crece en recursos militares y económicos. Estos últimos se consiguieron principalmente mediante la extorsión a grandes multinacionales que tenían intereses en la zona y no querían ver sus oleoductos atacados.

En el planeo ideológico, el Cura Pérez, nombre con el que le conocía la guerrilla, hizo mucho más evidente la presencia de la TL en el ELN al que él mismo renombra como Unión Camilista -Ejército de Liberación Nacional, ensalzando así la figura de Camilo Torres.

---

<sup>53</sup> Según algunos testimonios el ejército llevó a cabo una dura represión contra la población civil de la zona. A la menor sospecha de colaboración con la guerrilla, se empleaban métodos de tortura y se sometía a los campesinos a campos de reclusión y duros interrogatorios. Incluso algunos de estos campesinos fueron arrojados desde helicópteros, y sus cuerpos fueron utilizados para amedrentar a los colaboradores de la guerrilla. Medina Gallego, C. (2018). *Ejército de Liberación Nacional (ELN). Historia de las ideas políticas (1958-2018)* [Ejército de Liberación Nacional (ELN): una lección histórica, 1974 -5 p. 37]

Manuel Pérez abrazó la idea de la Opción por los Pobres, y aunó su vida guerrillera a su cristianismo en la idea de amor eficaz, que era aquel que luchaba por cambiar la realidad social de Colombia. Este totalitarismo revolucionario marcó profundamente su concepción del cristianismo, tal y como podemos apreciar en el asesinato del Obispo de Arauca.

Sucedió en 1989, y tuvo como consecuencia la excomunión de Manuel Pérez de la Iglesia Católica. Al obispo lo detuvieron en un camino rural y lo fusilaron miembros del ELN que lo identificaban como amigo cercano a la Mannesmann (multinacional alemana), al Gobierno, defensor del ejército y enemigo de la guerrilla.

El liderazgo en la década de 1990 de Manuel Pérez se caracterizó por la defensa de la revolución como camino a la liberación del pueblo colombiano y por su férrea oposición al narcotráfico como método para obtener financiación para la guerrilla. Esto derivó en un progresivo debilitamiento del ELN en comparación con otras guerrillas como las FARC que sí recurrieron al narcotráfico.

El cura aragonés falleció finalmente el 14 de febrero de 1998 fruto de la hepatitis C que había contraído. Dejaba tras de sí una hija que había tenido con una exmonja vinculada a la guerrilla, y un preacuerdo firmado en el Palacio de Viana en Madrid tan sólo una semana antes, en el que se había comprometido a buscar la paz con el gobierno de Colombia.

### **2.3 Consecuencias de la Revolución**

Sin embargo, los acuerdos de paz no fructificaron. En gran medida este fracaso en las negociaciones se debió a los secuestros realizados por el ELN, ya que las autoridades colombianas han exigido siempre como primer punto la liberación de estos rehenes como requisito previo a las negociaciones.<sup>54</sup>

Pero el ELN no ha renunciado a esta estrategia. Ya en el mismo 1999 secuestraron a 186 personas en la Iglesia de Cali en el secuestro más grande de la historia reciente de Colombia. Posteriormente también secuestraron un avión con 40 pasajeros, y tras la pérdida del cura Pérez

---

<sup>54</sup> Combata, N. (9 de noviembre de 2023). ELN: la guerrilla que ha usado el secuestro como arma de guerra en Colombia por más de 50 años. *El Tiempo*. Recuperado de: [ELN: la guerrilla que ha usado el secuestro como arma de guerra en Colombia por más de 50 años - Canal 1](#)

que siempre se había opuesto al narcotráfico, la organización se abrió al mismo creando sus propias redes de distribución.

Así durante el siglo XXI, la organización ha seguido operando. A su paso ha dejado además de los secuestros, numerosos asesinatos, desplazamientos forzados y reclutamiento de niños.<sup>55</sup> A todos estos actos hay que sumar también la descentralización de la organización, dividida en pequeños núcleos guerrilleros, como factor que ha dificultado las negociaciones.

Con todo, en agosto de 2023 se inició un alto el fuego bilateral, que se ha prorrogado el 6 de febrero de este 2024, por un periodo de seis meses. Cabe destacar además que el ELN se ha comprometido a no realizar ningún secuestro durante este período, compromiso nunca antes visto en la historia de la guerrilla, por lo que cabe lugar para la esperanza en estas negociaciones por la paz.

#### **2.4 Síntesis en relación a la Justicia Social**

Cabe ahora preguntarse si la Revolución armada del ELN ha logrado avanzar en la lucha contra la injusticia social. Como primer punto podemos ver que la postura del ELN se corresponde con la presentada por los teólogos de la liberación puesto que identifican la injusticia social con la pobreza y la marginación que sufren los campesinos colombianos, y ven la Revolución armada, como única solución a la injusticia.

En segundo lugar, cabe matizar que a diferencia del caso nicaragüense no podemos realizar un análisis directo sobre el avance o retroceso de la JS tras el triunfo de la Revolución porque en el caso colombiano la revolución no ha triunfado. El fracaso de la Revolución armada impide juzgar si ha sido una solución eficaz o no frente a la injusticia, puesto que, al no producirse, no ha sido una solución en absoluto, y al quedar en lo hipotético no se puede comprobar la idoneidad de la solución empíricamente.

Lo que sí que podemos hacer es señalar ciertas actuaciones del ELN que no están en línea con la idea de luchar por la liberación del pueblo de Colombia. Por ejemplo, en relación a los secuestros del ELN, el año pasado el máximo líder, Antonio García, justificó estos actos como modo de financiación de la organización, que según él era “pobre como la mayoría de los

---

<sup>55</sup> Human Rights Watch (2022) Colombia. En *Informe Mundial*. Recuperado de <https://www.hrw.org/es/world-report/2022/country-chapters/colombia>

colombianos”. Sin embargo, poco después la fiscalía general de Colombia incautó bienes del ELN por valor de 1,6 billones de pesos, restando credibilidad a las afirmaciones del dirigente del ELN.<sup>56</sup>

Además de esta pretendida pobreza, los asesinatos, secuestros, y reclutamientos de niños, dificultan la comprensión de la población colombiana, que solo ve hipocresía y dolor, en los actos realizados por el ELN.

Finalmente cabe señalar que, desde el punto de vista de un revolucionario, todas las acciones quedan justificadas por la creación del hombre nuevo y la nueva sociedad, y todas las desviaciones o hipocresías pueden ser defendidas como errores que se alejan de la verdadera Revolución.

Es decir, hemos visto que la aplicación de la propuesta planteada por los teólogos de la liberación sólo ha llevado sufrimiento a los colombianos, pero desde el punto de vista de la TL este caso particular puede rechazarse aduciendo a que es un ejemplo de mala aplicación de la revolución, pero que no demuestra la invalidez de la Revolución como respuesta general a la injusticia social.

Con todo, el caso colombiano, nos muestra como una aplicación de esta solución política trae sufrimiento a quienes pretendía liberar, y nos ayuda a dar un paso más en la comprobación de la revolución como solución a la injusticia social. Porque si bien un caso solo puede descartarse como particularidad, al alinearlo con otros casos, si la evidencia empírica acumulada apunta en una dirección, no podrá rechazarse por su particularismo. Así, el caso colombiano ayuda en este efecto acumulativo en nuestro estudio.

## 8. CONCLUSIONES

Antes de presentar las conclusiones del trabajo, conviene recordar brevemente cuales eran los objetivos que nos planteábamos al principio. Primero, buscábamos aproximarnos a la

---

<sup>56</sup> Benito, L. (15 de noviembre de 2023). El ELN no es una “organización pobre” como dijo Antonio García: Fiscalía le ha incautado bienes por 1,6 billones de pesos. *Infobae*. Recuperado de <https://www.infobae.com/colombia/2023/11/15/que-tan-pobre-es-el-eln-fiscalia-le-ha-incautado-bienes-por-16-billones-de-pesos/>

definición de JS, explorando su significado original y su interpretación en diversos contextos. Segundo, queríamos analizar la influencia del marxismo en la TL, crucial para comprender su enfoque hacia la JS. Tercero, examinar la crítica de los teólogos de la liberación a sus opositores sobre la insensibilidad ante la injusticia social, contrastándola con las perspectivas de críticos como Hayek y Ratzinger. Cuarto, contrastar la solución de la Revolución política, utilizando casos históricos como Nicaragua y Colombia. Finalmente, dar contestación a nuestra pregunta central: ¿puede la TL ofrecer una filosofía que ayude a la sociedad moderna a alcanzar la JS?

**1.** En primer lugar, pese a no haber una definición unívoca asentada de la justicia social, sí que podemos decir que la noción aristotélica de justicia distributiva es transversal a todas las alternativas presentadas por los diferentes autores. Así lo hemos visto en Taparelli, en las concepciones de los teólogos de la liberación, de Ratzinger y de la Iglesia, ya que todos emplean este término al reflexionar acerca de la justa distribución de la riqueza entre los hombres. Incluso Hayek, que critica la JS por considerarla vacía, define en su argumentación la justicia distributiva como sinónimo de la JS. Así pues, a pesar de los matices personales en cada concepción, y de otros posibles usos del término, podemos concluir que esencialmente la JS se refiere a la justa repartición de los bienes entre los hombres.

**2.** En segundo lugar, la concepción de la Justicia Social en la TL defiende una redistribución de la riqueza que haga justicia a los más desfavorecidos, tal y como defiende en la Opción por los pobres. Pero a su vez, su visión sobre la pobreza está condicionada por las influencias marxistas, reflejadas en el uso de conceptos como la lucha de clases y la recurrencia a teorías como la de la dependencia. Esta comprensión de la pobreza desde el marxismo y la lucha de clases determina la Revolución como única posibilidad para la realización de la justicia. Esta influencia es nuclear en la TL, ya que su mensaje fundamental deviene político: la liberación de los pobres mediante la Revolución.

**3.** Ante la cuestión de la posible pasividad de la Iglesia, y su negación de la injusticia social padecida por los pueblos latinoamericanos, podemos deducir de la postura de Ratzinger y de la Iglesia, que tal negación es infundada, puesto que la injusticia es abiertamente admitida tal y como hemos visto en el apartado de las sinergias conceptuales. La discrepancia no está en la realidad apreciada sino en la respuesta que unos y otros proponen ante dicha realidad, la



contraposición entre Revolución y Reforma, que hemos podido estudiar empíricamente mediante los casos históricos.

En cuanto a Hayek, no puede decirse que niegue esa realidad directamente, sino más bien que centra su estudio en una realidad diferente, la de la sociedad capitalista, por lo que el estudio empírico no nos ha ayudado a profundizar más en su postura, limitada a un contexto diferente.

**4.** El análisis de las revoluciones políticas de Nicaragua y Colombia nos han servido para contrastar si la Revolución es elemento solucionador de la injusticia social, y hemos podido concluir que:

En el caso de Nicaragua, la represión política y religiosa que sufren sus ciudadanos hoy, así como el fracaso económico y la pobreza para los campesinos que se instauró desde la toma del poder por los sandinistas en 1980 hacen difícil sostener que la Revolución haya solucionado la injusticia social que se pretendía combatir. El triunfo de la acción política no ha llevado a la realización de la anhelada justicia.

En el caso colombiano sería posible defender que el fracaso en la consecución de la justicia es meramente un fracaso político, pero no filosófico, ya que el ELN nunca ha llegado a ostentar el poder. Pero frente a esta pretensión, se presentan hechos como los numerosos secuestros y asesinatos, incluso de gentes humildes y miembros del clero que hacen difícil sostener que la Revolución ha traído justicia a esas mismas personas contra las que se ha atentado.

Es cierto que podrían rechazarse estos casos históricos como excepciones, o ejemplos de Revoluciones mal realizadas, que no invalidan la Revolución como respuesta general a la injusticia. Para poder salvar ese escollo sería necesario un estudio mucho más abundante de las revoluciones inspiradas por la TL, que por motivos de extensión no es posible realizar en este trabajo.

**5.** Finalmente, tenemos que tener muy presente que en la actualidad la desigualdad aún pervive y es nuestro deber preguntarnos cual es la mejor manera de solventar esa situación.

Como primer paso necesario hay que extender el reconocimiento de la injusticia social como realidad, que tal y como hemos visto ha sido la principal aportación de la TL, pues su denuncia del problema ha extendido la apreciación del mismo por gran parte del mundo.

Como segundo debemos plantearnos cual es la mejor manera de solventar el problema. Es aquí, donde, a la luz de la evidencia empírica estudiada, las proposiciones políticas de la TL tienen que ser superadas por propuestas más novedosas, fundamentadas y sobre todo más

conciliadoras que la revolución política. Concluimos así este trabajo, del que hemos extraído fundamentalmente la noción de justicia social que la política ha de perseguir, y la prueba empírica de que las proposiciones de la TL no parecen la estrategia adecuada para alcanzar dicha justicia.

## ANEXO I

Cuadro II-3  
Tasas de inflación Managua según capítulos  
(promedio anual)

Años	Inflación general <sup>1/</sup>	Alimentos y bebidas	Vestuario y calzado	Vivienda
1960	-	-	-	-
1961	0.30	0.05	0.10	1.41
1962	0.50	(0.71)	0.07	0.00
1963	0.80	0.99	0.03	0.00
1964	4.70	5.02	5.14	3.88
1965	2.90	2.89	2.89	2.89
1966	3.30	3.29	3.29	3.29
1967	2.10	2.06	2.06	2.06
1968	6.10	6.11	6.11	6.11
1969	1.50	1.55	1.55	1.55
1970	3.10	3.13	3.13	3.13
1971	1.90	1.91	1.91	1.91
1972	1.30	1.34	1.34	1.34
1973	27.00	27.02	27.02	27.02
1974	13.30	6.08	(25.21)	(18.45)
1975	7.54	7.75	8.96	7.60
1976	2.81	1.14	0.59	4.22
1977	11.40	14.83	2.85	6.90
1978	4.57	3.50	3.34	6.19
1979	48.18	63.43	26.13	30.12
1980	35.30	49.11	31.83	13.93
1981	23.41	29.00	21.10	20.64
1982	25.26	29.11	27.27	21.26
1983	31.07	38.82	18.10	15.96
1984	35.45	44.23	45.01	28.57
1985	219.46	246.76	126.37	158.40
1986	681.63	884.21	226.32	260.66
1987	911.22	993.77	354.74	284.51
1988	14,315.78	-	-	-
1989	4,708.99	4,334.94	2,521.35	5,219.22
1990	7,485.24	6,499.01	4,035.08	16,056.44
1991	2,945.02	2,636.87	2,684.99	3,750.88
1992	23.67	21.55	17.89	47.57
1993	20.39	13.71	12.83	24.94
1994	7.77	9.01	2.42	9.54
1995	10.94	11.96	5.22	18.75
1996	11.62	11.43	(0.55)	28.30
1997	9.22	9.04	(2.58)	13.16
1998	13.05	14.27	8.79	15.38
1999	11.21	5.45	11.74	27.32
2000	11.55	5.01	4.31	23.36
2001	7.27	8.48	3.90	6.96
2002	3.99	2.88	2.17	4.52

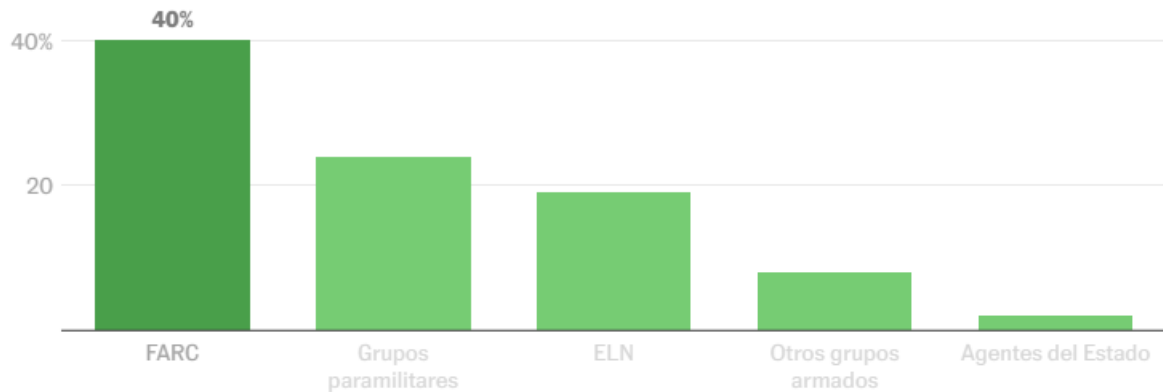
Cuadro I-1  
Principales indicadores

Años	PIB real		PIB per cápita		PIB			Población		Económicamente activa en miles de personas
	Tasas de crecimiento	Dólares/Hab.	Tasas de crecimiento	Millones de córdobas constantes	Millones de córdobas corrientes <sup>1/</sup>	Millones de dólares	Miles de habitantes	Miles de habitantes en edad de trabajar		
1960		189.3		10,303.1	2,348.4	335.5	1,771.8	989.4	483.5	
1961	7.5	197.5	4.3	11,075.6	2,526.9	361.0	1,827.4	1,022.5	498.1	
1962	10.9	211.1	6.9	12,281.8	2,783.0	397.6	1,883.4	1,056.7	512.8	
1963	10.9	226.4	7.3	13,616.3	3,075.6	439.4	1,940.6	1,092.0	527.6	
1964	11.7	256.5	13.3	15,209.2	3,590.3	512.9	1,999.5	1,128.5	542.3	
1965	9.5	274.9	7.2	16,657.9	3,965.8	566.5	2,060.7	1,166.2	556.9	
1966	3.3	285.6	3.9	17,207.8	4,246.7	606.7	2,124.1	1,205.6	571.1	
1967	7.0	300.2	5.1	18,407.1	4,600.2	657.2	2,189.2	1,246.3	584.8	
1968	1.3	308.4	2.7	18,654.3	4,871.3	695.9	2,256.4	1,288.4	597.5	
1969	6.2	321.6	4.3	19,817.9	5,235.8	748.0	2,325.9	1,332.0	608.9	
1970	1.4	323.8	0.7	20,086.2	5,436.1	776.6	2,398.1	1,377.0	618.6	
1971	3.3	334.2	3.2	20,750.0	5,786.0	826.6	2,473.0	1,423.9	626.9	
1972	2.2	345.4	3.3	21,210.8	6,165.9	880.8	2,550.6	1,472.4	642.1	
1973	6.4	415.7	20.4	22,571.9	7,655.0	1,093.6	2,630.5	1,522.6	656.8	
1974	14.2	560.7	34.9	25,775.4	10,646.3	1,520.9	2,712.6	1,574.5	670.8	
1975	(0.2)	568.7	1.4	25,735.9	11,133.0	1,590.4	2,796.8	1,628.1	684.2	
1976	5.2	640.8	12.7	27,076.6	12,935.1	1,847.9	2,883.8	1,681.2	695.8	
1977	8.4	753.2	17.5	29,342.5	15,679.0	2,239.9	2,973.6	1,736.0	706.8	
1978	(7.8)	698.8	(7.2)	27,042.4	14,994.9	2,142.1	3,065.3	1,792.6	717.4	
1979	(26.5)	510.7	(26.9)	19,881.9	14,514.6	1,612.7	3,157.6	1,851.1	727.8	
1980	4.6	640.1	25.3	20,798.8	20,798.8	2,079.9	3,249.4	1,911.5	738.1	
1981	5.4	732.7	14.5	21,914.3	24,482.9	2,448.3	3,341.3	1,970.9	779.9	
1982	(0.8)	793.8	8.3	21,735.4	28,349.4	2,725.9	3,434.1	2,032.1	823.6	
1983	4.6	712.0	(10.3)	22,738.1	32,920.1	2,511.1	3,526.9	2,095.3	869.0	
1984	(1.6)	767.7	7.8	22,382.0	45,030.0	2,777.9	3,618.7	2,160.4	916.2	
1985	(4.1)	676.5	(11.9)	21,468.4	115,404.1	2,508.8	3,708.7	2,227.5	965.0	
1986	(1.0)	580.8	(14.1)	21,250.0	435,742.3	2,204.2	3,794.8	2,290.0	1,012.3	
1987	(0.7)	575.3	(1.0)	21,099.9	2,695,849.6	2,230.9	3,877.6	2,354.3	1,060.9	
1988	(12.4)	366.0	(36.4)	18,473.0	323,624.9	1,449.3	3,960.2	2,420.3	1,110.7	
1989	(1.7)	252.3	(31.1)	18,151.9	15,273,849.1	1,020.6	4,045.6	2,488.1	1,161.8	

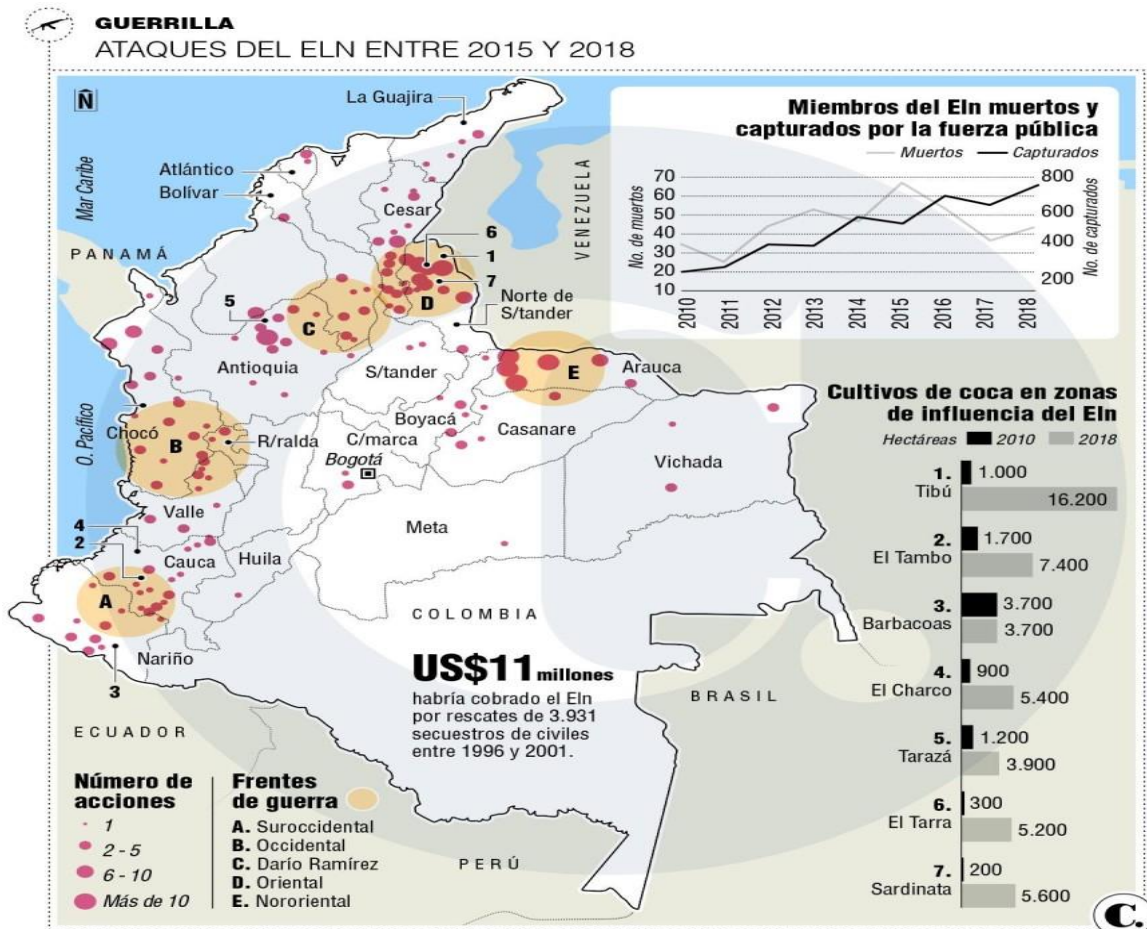
## ANEXO II

### Principales responsables de secuestros en Colombia

Al menos 50.770 personas fueron secuestradas en el marco del conflicto armado entre 1990 y 2018, de acuerdo con el informe final de la Comisión de la Verdad



Fuente: Comisión de la Verdad



Fuente: Fundación Ideas para la Paz. Infografía: EL COLOMBIANO © 2020. JT (N4)

## BIBLIOGRAFÍA

- Ágreda Portero, J. M. (2013). Una aproximación a la historiografía sobre el Frente Sandinista de Liberación Nacional, 1961-1979. *Historiografías*, 6, 77-103. ISSN 2174-4289. Recuperado de: [Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente \(unizar.es\)](#) Último Acceso: 05/03/2024.
- Aguirre, R. (1990). Justicia. En I. Ellacuría & J. Sobrino, *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Vol. 2). Trotta.
- Amnesty International. (2023, April 18). *Nicaragua: Un grito por la justicia: Cinco años de opresión y resistencia* (Número de índice: AMR 43/6679/2023). Recuperado de <https://www.amnesty.org/es/about-us/permissions/> Último Acceso: 05/03/2024.
- Arenas, J. (2009). *La guerrilla por dentro*. Ediciones Códice.
- Aristóteles. (2019) *Ética a Nicómaco* (C. Akram, Trad.). Plutón Ediciones.
- Ballesteros, C. (2024, 17 de febrero). El País Internacional. Recuperado de <https://elpais.com/internacional/2024-02-17/monica-baltodano-la-dictadura-de-ortega-tiene-rasgos-mas-brutales-que-la-de-somoza.html> Último Acceso: 05/03/2024.
- Banco Central de Nicaragua. (2009). *50 años de estadísticas macroeconómicas*. Recuperado de [https://www.bcn.gob.ni/publicaciones/estadisticas\\_macroeconomicas](https://www.bcn.gob.ni/publicaciones/estadisticas_macroeconomicas) Último Acceso: 05/03/2024.
- Bataillon, G. (2008). *Génesis de las guerras intestinas en América Central (1960-1983)*. México: Fondo de Cultura Económica. Recuperado de: [Génesis de las guerras intestinas en América Central \(1960-1983\) - Archivo de Anna \(annas-archive.org\)](#) Último Acceso: 05/03/2024.
- Benito, L. (15 de noviembre de 2023). *Infobae*. Recuperado de <https://www.infobae.com/colombia/2023/11/15/que-tan-pobre-es-el-eln-fiscalia-le-ha- incautado-bienes-por-16-billones-de-pesos/> Último Acceso: 05/03/2024.
- Biblia de Jerusalén*. (1976). Edición española dirigida por José Ángel Ubieta. Bilbao: Editorial Desclee De Brouwer
- Boff, L. (1978). *Teología do cativo e da libertagáoí* (A. Ortiz, Trad.). Ediciones Paulinas.
- Boff, L. y Boff, C. (1982). Libertad y liberación. (A. Ortiz, Trad.). Ediciones Sígueme. (Trabajo original publicado en 1979).
- Bustos Zamor, G. (2020). *Unión entre marxismo y cristianismo en el Ejército de Liberación Nacional*. *Izquierdas*, 49, 1377-1396. Recuperado de [0718-5049-izquierdas-49-73.pdf \(scielo.cl\)](#) Último Acceso: 05/03/2024.
- Catecismo de la Iglesia Católica*. (1992). Asociación de Editores del Catecismo.
- CIDOB. (s.f.). Conflicto en Colombia: antecedentes históricos y actores. Recuperado de [https://www.cidob.org/publicaciones/documentacion/dossiers/dossier\\_proceso\\_de\\_pa](https://www.cidob.org/publicaciones/documentacion/dossiers/dossier_proceso_de_pa)

[z\\_en\\_colombia/dossier\\_proceso\\_de\\_paz\\_en\\_colombia/conflicto\\_en\\_colombia\\_antece-  
dentes\\_historicos\\_y\\_actores](#) Último Acceso: 05/03/2024.

Combata, N. (9 de noviembre de 2023). ELN: la guerrilla que ha usado el secuestro como arma de guerra en Colombia por más de 50 años. *El Tiempo*. Recuperado de: [ELN: la guerrilla que ha usado el secuestro como arma de guerra en Colombia por más de 50 años - Canal 1](#) Último Acceso: 05/03/2024.

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (1968). Documentos Finales de Medellín. Recuperado de: [Microsoft Word - Documentos de Medellín.doc \(celam.org\)](#) Último Acceso: 05/03/2024.

Dusell, E. (1990). Teología de la liberación y marxismo. En I. Ellacuría & J. Sobrino, *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Trotta

Episcopado Latinoamericano. (1979). Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Recuperado de: [Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano \(celam.org\)](#) Último Acceso: 05/03/2024.

Estepa, H. (2018, 1 de mayo). *Sandinistas contra oposición: la peligrosa deriva autoritaria de Ortega en Nicaragua*. El Confidencial. Recuperado de [https://www.elconfidencial.com/mundo/2018-05-01/sandinistas-oposicion-daniel-ortega-nicaragua\\_1557074/](https://www.elconfidencial.com/mundo/2018-05-01/sandinistas-oposicion-daniel-ortega-nicaragua_1557074/) Último Acceso: 05/03/2024.

Flores Bermúdez, A., Kurmanaev, A., & Mendoza, Y. (2022, 23 de agosto). *Nicaragua silencia a sus últimos críticos: los sacerdotes católicos*. The New York Times. Recuperado de <https://www.nytimes.com/es/2022/08/23/espanol/nicaragua-ortega-iglesia-catolica.html> Último Acceso: 05/03/2024.

Forno Fernández, I., & Gómez Ochoa, F. (2017). *La Revolución Frustrada: Triunfo y derrota del sandinismo (Trabajo de máster)*. Facultad de Filosofía y Letras, Máster en Historia Contemporánea, Universidad de Cantabria. Recuperado de: [Microsoft Word - tfm definitivo \(unican.es\)](#) Último Acceso: 05/03/2024.

Gilly, A. *La Rosa Roja*. Recuperado de: <https://larosaroja.org/la-revolucion-y-la-fe-el-mensaje-de-camilo-torres/> Último Acceso: 05/03/2024.

González Arana, R. (2009). *Nicaragua. Dictadura y Revolución*. Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde El Caribe. Recuperado de: [\(PDF\) Nicaragua. Dictadura y Revolución \(researchgate.net\)](#) Último Acceso: 05/03/2024.

Gutiérrez G. (1990). Pobres y opción Fundamental. En I. Ellacuría & J. Sobrino, *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (p. 308). Trotta.

Gutiérrez, G. (1973). *Teología de la liberación: perspectivas* (3a ed.). Ediciones Sígueme.

Hayek, F. A. (2006). *Derecho, legislación y libertad*. Unión Editorial.

Human Rights Watch (2022) Colombia. En *Informe Mundial*. Recuperado de <https://www.hrw.org/es/world-report/2022/country-chapters/colombia> Último Acceso: 05/03/2024.



- Jácome Orozco, L. A. (2023, 08 de agosto). ¿Qué fue el Frente Nacional? Señal Memoria. Recuperado de <https://www.senalmemoria.co/articulos/que-fue-el-frente-nacional> Último Acceso: 05/03/2024.
- Kruijt, D. (2011). *Revolución y contrarrevolución: el gobierno sandinista y la guerra de la Contra en Nicaragua, 1980-1990*. Desafíos, 23(2), 53-81. Recuperado de: [Redalyc. Revolución y contrarrevolución: el gobierno sandinista y la guerra de la Contra en Nicaragua, 1980-1990](#) Último Acceso: 05/03/2024.
- Löwy, M. (2019) *Cristianismo de liberación*. El viejo Topo.
- Lozano Pino, J. (2023, 24 de septiembre). Juan José Tamayo: descolonizador de la teología. Religión Digital. Recuperado de: <https://www.religiondigital.org/hacer-realidad-lo-posible-jesus-lozano-pino/Juan-Jose-Tamayo-descolonizador-teologia-7-2599610027.html>
- Medina Gallego, C. (2019). *Ejército de Liberación Nacional (ELN). Historia de las ideas políticas (1958-2018)*. (Spanish Edition). [[VitalSource Bookshelf version]]. Recuperado de: [vbk://\\_8JjzxZjAzDgqWA-IdpcTVQZPoGUvMcYnfI7Aj29ms](vbk://_8JjzxZjAzDgqWA-IdpcTVQZPoGUvMcYnfI7Aj29ms)
- Monroy García, J., (2015). *La Iglesia católica y su participación política en Nicaragua (1960-1979)*. Universidad Autónoma del Estado de México. Recuperado de: [La Iglesia católica y su participación política en Nicaragua \(1960-1979\) \(uaemex.mx\)](#) Último Acceso: 05/03/2024.
- Monsalve Gaviria, R. (2020, 31 de enero). Estamos frente al ELN más fuerte de los últimos años. El Colombiano. Recuperado de: <https://www.elcolombiano.com/colombia/estamos-frente-al-eln-mas-fuerte-de-los-ultimos-anos-KH12372800>
- Muñoz, R. (1974). *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca
- Oliveros, R. (1990). Historia de la teología de la liberación. En I. Ellacuría & J. Sobrino, *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Trotta.
- Pablo VI. (1967). *Populorum progressio: Carta encíclica sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos*. Libreria Editrice Vaticana. Recuperado de: [Populorum Progressio \(26 de marzo de 1967\) | Pablo VI \(vatican.va\)](#) Último Acceso: 05/03/2024.
- Ramírez Soriano, P. (2016). *Nicaragua: Sandinismo, revolución y religión* (Tesis de máster). Universidad de Barcelona. Recuperado de: [TFM Pau Ramirez.pdf \(ub.edu\)](#) Último Acceso: 05/03/2024.
- Ratzinger, J. (2017). Política y salvación. En C. Granados García (Ed.), *Resurrección y vida eterna. Obras completas de Joseph Ratzinger*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Rawls, J. (1971). Teoría de la justicia. María Dolores González (Trad.). Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Salgado, M. M. (2018). *Activismo de alto riesgo: El Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) ¡Patria libre o morir!* Anuario de Estudios Centroamericanos, 44. Recuperado

- de: [Activismo de alto riesgo: El Frente Sandinista de Liberación Nacional \(FSLN\) ¡Patria libre o morir! \(redalyc.org\)](#) Último Acceso: 05/03/2024.
- Taparelli, L. (1841). Saggio teoretico di dritto naturale, appoggiato sul fatto. Madrid (1866). Recuperado de <https://archive.org/details/BRes092625/page/n181/mode/2up> Último Acceso: 05/03/2024.
- Tamayo Acosta, J. J. *Para comprender la teología de la liberación*. Recuperado de <https://issuu.com/virginia1061/docs/tamayo-acosta-juan-jose-para-compre> .
- Tinelli, G. (2016). *La cultura política del sandinismo: nacimiento, desarrollo y realineamiento de una anomalía política centroamericana* (Tesis doctoral). Programa de Doctorado en América Latina Contemporánea, Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de: [La cultura política del sandinismo: nacimiento, desarrollo y realineamiento de una anomalía política centroamericana \(ucm.es\)](#) Último Acceso: 05/03/2024.
- Torrado, S. (2023, 14 de noviembre). Secuestro en Colombia: el regreso del gran trauma nacional. El País. Recuperado de <https://elpais.com/america-colombia/2023-11-14/secuestro-en-colombia-el-regreso-del-gran-trauma-nacional.html>
- Tünnermann Bernheim, C. (1979). *Orígenes de la dictadura dinástica de los Somoza*. Anuario de Estudios Centroamericanos. Recuperado de: [Vista de Orígenes de la dictadura dinástica de los Somoza | Anuario de Estudios Centroamericanos \(ucr.ac.cr\)](#) Último Acceso: 05/03/2024.
- UNESCO. (2024). National Literacy Crusade. Recuperado de <https://www.unesco.org/es/memory-world/national-literacy-crusade> Último Acceso: 05/03/2024.
- Walter, K. (2004). *El Régimen de Anastasio Somoza 1936-1956*. Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica. Recuperado de: [El Régimen de Anastasio Somoza 1936-1956 - Archivo de Anna \(annas-archive.org\)](#) Último Acceso: 05/03/2024.



