

Capítulo 1

Método utópico: De la construcción de conocimiento a la reconstrucción del contexto

*Benjamín Maldonado Alvarado
(FES Aragón, UNAM)*

DOI: <https://doi.org/10.61728/AE21250262>



Resumen

Este texto desarrolla el uso de la reflexión utópica como un método consistente en dos pasos con el que se orientan los objetivos finales de los movimientos sociales profundos y se involucra a los integrantes en un proceso de movilización del conocimiento de manera horizontal. Se toma como base teórica el pensamiento de Laurent Aubague sobre lo utópico y se pone como ejemplo principal el movimiento de la Teología de la Liberación.

Introducción

Colaborar en construir conocimiento en vez de transmitirlo es indudablemente un avance positivo en los procesos educativos. Este cambio es resultante de la acción de las múltiples formas del pensamiento crítico, pues se basa en la crítica al modelo hegemónico, que en nuestro caso llamaría educación bancaria el brasileño Paulo Freire. Esta crítica radical es ante todo una crítica al sentido dominante de la educación hegemónica y, por tanto, es una crítica profunda y documentada a las formas en que el Estado, más bien los Estados nacionales, manejan los procesos educativos para impulsar su objetivo principal, que es fomentar la reproducción de la sociedad capitalista. La educación, el ámbito educativo, se caracteriza en ese contexto como un espacio de disputa del conocimiento, y en tal disputa el Estado establece, impone y valida las formas de transmisión del conocimiento, por lo que cuando la propuesta de construcción de conocimientos es vertical, o sea, desde el Estado, es necesario encontrar los mecanismos por los cuales se impide que el pensamiento sea crítico y que su construcción sea realmente horizontal.

Desde una mirada crítica, debemos partir de la idea de que construir conocimiento es un medio para lograr un fin: es un medio para transformar a la sociedad a través de la movilización del conocimiento y de

la construcción de formas de organización que concreten el sentido del pensamiento crítico. Por tanto, la construcción de conocimiento es una estrategia o práctica que no es un fin, es decir que no puede conformarse con lograr contribuir a la formación de personas mediante estrategias constructivas de saberes, sino que debe promover que el conocimiento construido genere conciencia de las formas y razones de la dominación y de las luchas para librarse de ella.

El conocimiento generado por construcción libre adquiere entonces su máximo sentido cuando su apropiación moviliza el pensamiento y de esa movilización colectiva resultan propuestas de conciencia y de análisis crítico de la realidad, que llevan a generar espacios de empoderamiento colectivo con los que se avance a la liberación.

Conviene entonces empezar con una revisión crítica de la construcción de conocimiento. Hemos escuchado a la Dra. Sara Corona Berkin proponer y argumentar la necesidad de construir horizontalmente el conocimiento. Ella dice:

He nombrado producción horizontal del conocimiento (PHC), es decir, una forma de investigar desde las voces de las distintas disciplinas científicas en diálogo con aquellas no académicas y que pesan de forma diferente en el conocimiento social. En este lugar desarrollo la propuesta de la PHC como la investigación que entabla diálogo con las diversas formas de entender el mundo. Asumir que los implicados en los problemas poseen también soluciones, nos lleva a plantear formas de escuchar, responder y enfrentar en diálogo los problemas que amenazan la vida social. En esta propuesta se exploran las posibilidades de transformar el conocimiento social desde un plano horizontal. Se buscan los mejores recursos políticos e intersubjetivos para transformar la relación entre las personas. (Corona, 2019, p. 11)

Su perspectiva está centrada en la colaboración horizontal e igualitaria en la generación de conocimientos de nivel universitario entre personas diferentes, con distintas maneras de percibir y actuar en el mundo: “En el diálogo de la PHC... buscamos con el otro producir respuestas que aporten a la autonomía y mayor satisfacción para la convivencia de todos” (Corona, 2019, p. 15).

Estos aportes son importantes dado que en el nivel universitario es más desfavorecido el diálogo entre desiguales para una colaboración innovadora y fructífera. Y llama a encontrar respuestas amplias a preguntas difíciles:

¿quién puede aplicar la PHC a su investigación? Argumentar que la elección tiene que ver con el motivo de la investigación, que los métodos horizontales son idóneos en grupos pequeños e indígenas y que no contribuyen en investigaciones con poblaciones urbanas, o que realizar investigación con impacto social tiene que ver con gustos personales, son las respuestas fáciles. (Corona, 2019, p. 101)

Un cuestionamiento a la construcción de conocimiento en el aula

Enfocando ahora la propuesta de construcción horizontal del conocimiento al aula escolar, es necesario advertir su importancia, pero también la confusión que se provoca al pensar como sinónimos lo colaborativo con lo horizontal.

Ciertamente, como argumentó Vigotsky, el conocimiento se construye a través de la interacción social con la que se aprende de forma independiente o con la ayuda de un adulto o un compañero más experimentado en Zonas de Desarrollo Próximo.

Esta idea resalta la importancia de la colaboración y el trabajo en equipo en el proceso de aprendizaje y el papel de los maestros como facilitadores del aprendizaje.

Sin embargo, debe considerarse que este proceso puede desarrollarse bajo condiciones de desigualdad, lo que limita su sentido y lo contradice. El aprendizaje colaborativo requiere de un contexto de igualdad o de no desigualdad entre los actores, por lo que cuando ocurre en un proceso de desigualdad, lo colaborativo es una forma de subordinación que borra lo horizontal.

Tomemos como ejemplo la construcción de una casa, que es necesariamente un proceso colaborativo. Pero en el sentido de la horizontalidad podemos ubicar grandes diferencias entre construir una casa en una ciudad o en una comunidad campesina.

Al edificar una casa urbana, los albañiles hacen la construcción mediante un manejo adecuado de materiales y con base en conocimientos, pero son dirigidos por el arquitecto. No son libres de poner en juego sus saberes y aprendizajes porque el arquitecto es el experto, el sabio, además de que es el patrón que los emplea. Así, la construcción de la casa es un proceso colaborativo conducido estrictamente por el arquitecto y es bajo sus órdenes (y conocimientos) que los demás actores participan en la construcción. El Estado reglamenta y vigila la verticalidad de la colaboración en este proceso constructivo.

En contraste, cuando se construye de manera tradicional una casa en comunidades rurales, es muy probable que sean reunidos numerosos vecinos convocados por alguna persona, con quienes socializa y moviliza sus conocimientos sobre el proceso constructivo y sobre la preparación y acopio de los materiales necesarios, colaborando de manera teórica y práctica. Sin duda, una o más personas son las que organizan la construcción, pero los conocimientos que se mueven en el proceso son compartidos y discutidos de una manera más horizontal, sin la verticalidad de las órdenes del arquitecto y sus saberes hegemónicos.

En las dos formas se construye una casa mediante la colaboración de los actores, de manera que el resultado es el mismo: una casa construida. Pero la gran diferencia está en la forma de lograrlo.

Siguiendo este razonamiento, en la propuesta constructivista de la educación, para ser horizontal el proceso, el arquitecto (el maestro) debería necesariamente renunciar a su papel protagónico y autoritario, aceptando ser uno más de los actores en el proceso, y discutir los pasos y las formas a seguir con el conjunto de trabajadores. De esa manera, todos podrían aprender y no solamente cumplir órdenes o seguir instrucciones.

El trabajo en equipo no es siempre un tipo de colaboración horizontal y puede desarrollarse —como sucede frecuentemente— en condiciones de imposición y autoritarismo, es decir, de verticalidad, de negación e incluso prohibición de horizontalidad. Cuando se solicita la colaboración de todos, pero bajo un mando único, estamos ante un ejemplo de esto. Y el Estado le tiene miedo a la colaboración, a la construcción horizontal y colectiva de la vida. Recordemos los intentos de cortar el trabajo colaborativo real, profundo, desde abajo, que ha realizado el pueblo en

diversos momentos, ayudando directamente a los afectados por diversas desgracias, como los terremotos e inundaciones: el gobierno se ha preocupado mucho más por impedir esta colaboración directa del pueblo con el pueblo que por organizar una ayuda efectiva. Incluso ha impuesto la obligación de que toda ayuda en especie o en trabajo sea coordinada por la autoridad, que generalmente son las fuerzas armadas. La vocación vertical del ejercicio del poder gubernamental está sin duda reflejada en la forma en que las instituciones como la escuela conciben y practican la construcción colaborativa.

En educación, cuando el docente colaborativo participa como arquitecto, como el experto, sin renunciar a su papel protagónico de guía, actúa en contra del carácter de construcción colaborativa del conocimiento que pretende impulsar y, peor aún, confunde a los actores.

Por otra parte, construir conocimiento en el aula al estilo de la construcción comunal de una casa campesina no es nada fácil, pues, más allá de la voluntad o la declaración, implica cambios drásticos para generar un contexto favorable a la construcción colectiva. Se requiere una voluntad colectiva que esté dispuesta a transformar estructuras y verticalismos institucionales.

La construcción vertical del conocimiento es una práctica que se deriva de condiciones de desigualdad, pero que no implica solamente desigualdad cultural, sino que también ocurre en el seno de una misma cultura. Es una forma velada de imposición, de educación bancaria. En otras palabras, el Estado trata como albañiles a los indígenas, pero también a sus otras clases dominadas.

La utopía como recurso para la horizontalidad

Para introducirnos al tema del método utópico, recurriré a las propuestas sobre la utopía y el pensamiento utópico que ha propuesto Laurent Aubague, un brillante lingüista francés que, después de participar en el Mayo francés en 1968, decidió vivir en lugares más fértiles para la utopía y se trasladó a México, donde fue profesor en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y en los años ochenta vivió en Oaxaca, contribuyendo, entre otras cosas, a fortalecer la argumentación de la resistencia indígena (Aubague y otros, 1983; Maldonado, 2025).

Dice Lorenzo:

El pensamiento utópico es aquel que toma la organización social como pretexto para intentar transformarla por la vía de la imaginación. La utopía funciona como un discurso sobre el tema de la invención o de la lucha por sociedades nuevas, más justas y exclusivamente orientadas hacia la realización de la felicidad humana. Una sociedad utópica es una sociedad donde la imaginación humana ha procurado conseguir la armonía plena de la colectividad y de las diferencias del cuerpo social; resuelve la cruenta dinámica de opresión y de desigualdad de las sociedades concretas, es decir, de las sociedades históricas. (Aubague, 1988, p. 73)

Su orientación principal está en concebir la utopía como la reflexión socializada de un modo de vida sin desigualdad, movilizándolo el imaginario colectivo, más que una proyección individual y un tanto desesperada de un mundo que no existe:

La utopía genera normalmente dos actitudes. La primera es ante todo literaria. Nutre el contenido de las obras de autores utópicos como Platón, Moro, Cabet, Campanella, Owen. Estos escritores se han servido de poderes respectivos de la escritura y de lo imaginario no para tratar de resolver el problema de la imperfección de las sociedades humanas. Su tarea ha consistido siempre en concebir cómo alcanzar a aplanar y llevar a su desaparición a los obstáculos que impiden a los hombres alcanzar su felicidad. Se han entregado al ejercicio de poner en marcha el poder de su imaginación, confrontarlo con los vicios de la realidad conocida, y tratar por fin de suprimir esos males para remplazarlos por elementos armónicos. Esta actitud literaria, como bien se podría notar, hace caso omiso de la confrontación con el campo concreto de la historia y de la dinámica social. No se encarna en la fuerza de movimientos sociales que entrarían en acción en nombre de la utopía. Si bien estas obras pueden contribuir a armar esas fuerzas, no es por lo tanto que las sustituyen. Para encontrar el pensamiento utópico en actividad, es entonces necesario referirse a la segunda actitud, aquella que se relaciona justamente con la dinámica de los movimientos sociales. (Aubague, 1988, p. 73-74)

Para Lorenzo Aubague, la utopía es pensamiento que moviliza las imágenes de lo social con las que las personas en movimiento, o los movimientos sociales, construyen un mundo deseable al cual aproximarse mediante la lucha, es decir, el esfuerzo por avanzar a su construcción.

Cuando actores históricos deciden transformar la sociedad, lo hacen en nombre de un análisis crítico de la sociedad en la cual viven y de un proyecto de transformación al cual suscriben y que diseña las grandes líneas de las novedades que desea instaurar. Es a partir del momento que están provistos de este análisis crítico y de este proyecto, que su plan tendrá la oportunidad de contribuir a la constitución de un movimiento social, y solamente así este movimiento social estará dotado con la fuerza capaz de invertir y de modificar el curso de la historia. (Aubague, 1988, p. 74)

Entonces, el detonante de la organización que movilizará las voluntades de una colectividad es la movilización del pensamiento que se concreta en la formulación de imágenes sociales que fundamentan un proyecto político desafiante del poder establecido:

En cuanto a la relación de este movimiento social con la utopía y lo imaginario es en el proyecto de este movimiento donde es necesario encontrarla. Es a este nivel que se notará con mayor claridad su participación. En efecto, el proyecto de un movimiento social representa el lugar donde la utopía, y a través de ella lo imaginario, alcanzan a entrar en acción. La utopía representa entonces la suma de aspiraciones, de idealizaciones y de sueños en nombre de los cuales se inicia una voluntad de lucha. Representa una especie de recreación de la sociedad impulsada por la liberación, lo que casi se podría comparar con una poética de lo social. (Aubague, 1988, p. 74-75)

Lejos de ser un lugar inexistente o una aspiración absurda, la utopía tiene un papel fundamental en la historia, si aceptamos que los movimientos sociales son los que la dinamizan.

La utopía engloba así la suma de sueños y de aspiraciones que estos actores históricos han empezado a elaborar cuando sabían que les correspondía destruir un orden social caduco para intentar la instauración de otro mejor más cercano a una representación de lo que debe ser la felicidad colectiva. En este sentido, se ve claramente cómo la utopía impulsa a lo imaginario a ser una herramienta crítica de la sociedad. (Aubague, 1988, p. 77)

Es importante conocer la definición de Aubague sobre lo imaginario para entender el sentido profundo de esta palabra: “A lo imaginario lo definiré como esta capacidad que tiene el hombre de producir, gracias a la facultad que llamamos la imaginación, todo un lenguaje, todo un discurso, y que se dará a través de las imágenes. Entonces, lo imaginario es la capacidad de producción de imágenes por la imaginación” (Aubague, 1992, p. 111).

Con esa base se puede entender que la lucha de dominación y resistencia en sociedades desiguales como la nuestra es también una lucha por el control de lo imaginario

Hay que tratar de recuperar lo imaginario como una de las dimensiones en donde hay una posibilidad de dar lectura a la cotidianidad del lado del poder o del lado en contra del poder. Realmente el poder le tiene mucho miedo a lo imaginario, por eso su práctica tan increíble en ese campo: publicidad, telenovelas, en fin, todo lo que los marxistas han llamado filosofía de la cotidianidad y cómo la organiza y cómo la estructura una clase social que tiene el poder y que tiene la capacidad de orientar las mitologías colectivas. De esto hay que estar conscientes para poder actuar. (Aubague, 1992, p. 121).

Precisamente por eso es que se puede percibir que la disputa de lo imaginario es clave para el mantenimiento o subversión del orden establecido, en tanto que es una parte fundamental de la vida de los seres humanos:

Al mirar desde más cerca como los hombres hacen la historia y cuáles son las capacidades que deben manifestar durante este quehacer, uno se da cuenta de que la presencia de lo imaginario es una condición indispensable para la realización de la vida so-

cial y por esta misma razón no es anormal que las personas que observan o que participan en los procesos de liberación étnica, tomen en cuenta el papel que lo imaginario debe tener en estos procesos. Y es porque lo imaginario es de vital importancia para la vida que es necesario aceptar su participación en la liberación histórica que podrán impulsar los grupos étnicos de la América Indígena. (Aubague, 1988, p. 72)

El método utópico: hacia la reconstrucción del contexto

Llamamos método utópico a la proyección de un futuro mejor y alcanzable a través de la crítica radical del presente, que moviliza para luchar por el futuro formulado. Es un fundamento de la praxis que acompaña a los movimientos sociales profundos. Toda utopía es crítica, rebelde, pero solamente tiene un sentido trascendental cuando se formula desde organizaciones sociales y movimientos contrahegemónicos.

No es, por tanto, un método sin sentido, irrealizable, sino que es utópico porque puede avanzarse hacia la construcción de una sociedad mejor con base en la movilización del pensamiento y de la organización.

Este método o procedimiento consta de dos pasos: una lectura crítica y radical de la realidad y, con esa base, la proyección de un modo de vida distinto. La clave de lo utópico, como ha mostrado Lorenzo Aubague (1985), no está en el diseño de un mundo diferente, sino en la generación de conciencia con base en ese imaginario recuperado, para avanzar organizadamente hacia lograr ese mundo diferente. El empoderamiento social de lo real y lo imaginario, en tanto reapropiación de sentido, es el objetivo de ese método. En otras palabras, es la disputa del poder al Estado el objetivo de la ensoñación utópica.

La intención es generar el sueño diurno que lleva a despertar colectivamente y movilizarse. Así, el sueño como horizonte, la nueva realidad soñada, es un medio para llegar a un fin. No es el fin la formulación de la utopía, salvo para la tradición literaria. Para los movimientos sociales profundos, la utopía es un medio para lograr el fin, que es el cambio social. Se trata de no perder de vista el horizonte soñado al que se quiere llegar, para no perder el rumbo o confundirlo.

En el fondo, el interés fundamental de la utopía no es la imaginación de otro mundo, sino la intervención crítica y organizada en este mundo, para transformarlo drásticamente. El sueño definido de un mundo mejor funciona como el faro que impide perder el rumbo y que anima a seguir adelante.

Este método era común en los movimientos sociales, en las organizaciones que buscaban recuperar poder para cambiar la realidad. La crítica al presente no basta, tampoco la imaginación de un mundo mejor sin anclarlo en el cuestionamiento de las estructuras e ideas del mundo actual. Por eso los movimientos pensaban sus acciones en términos de liberación, de un mundo libre y en ese sentido distinto radicalmente al actual.

En términos de localización, de lo que se trata es de transformar el contexto actual, a partir de pensar uno distinto y mejor. Lo importante es que en este proceso juega un papel central el empoderamiento, la recuperación del poder, tener en las manos propias el poder real y simbólico para caminar por los senderos que alumbra el sueño utópico.

Pero las ideas no bastan; es indispensable la organización de los vencidos, los coincidentes, para desde ella avanzar en la difusión de conciencia y en la organización del conjunto.

Un ejemplo lo tenemos en el movimiento revolucionario magonista, impulsado a principios del siglo XX en México y Estados Unidos para transformar la realidad mexicana. El magonismo soñaba cambios radicales, proponía proyecciones utópicas cuestionando el sistema hegemónico basado en la “hidra de tres cabezas”: el gobierno, el capital y el clero, y llamaba a luchar por exterminarlo y reconstruir la sociedad libremente, con base en la experiencia histórica del modo de vida comunitario practicado por las mayorías en el campo durante siglos. Su idea de un mundo distinto la exponían en múltiples artículos, cuentos, discursos, obras de teatro. Y proponían formas locales de organización armada, coordinadas a nivel central por ellos: la Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano (Maldonado, 2012).

En contraste, el maderismo fue un movimiento que buscaba solamente la reforma del poder político y algunos otros cambios aislados en el sistema social, que transformaran la dictadura en democracia, pero sin

que hubiera cambios de fondo. Su “sueño” era un México sin dictadura, con un gobierno elegido en urnas y conducido por la clase media, pues afirmaba en 1908 que “aun en los países muy ilustrados no es el pueblo bajo el que determina quiénes deben llevar las riendas del gobierno. Generalmente, los pueblos democráticos son dirigidos por los jefes de partido... Aquí en México pasará lo mismo, y no será la masa analfabeta la que dirija al país, sino su elemento intelectual” (Madero, s. f., p. 43).

Así, tanto el porfiriato como el maderismo o los gobiernos posrevolucionarios impulsarían durante su administración cambios menores sin afectar la función principal del Estado, que es el fomento del desarrollo capitalista, lo cual se hace despojando de tierra a los campesinos, como en el siglo XIX, o imponiendo megaproyectos, como lo hace el gobierno actual. Los cambios superficiales e inconexos son reformas que benefician a algún sector, pero no al conjunto de la población o a la mayoría, de manera que son sueños parciales, que funcionan como verdades a medias aunque se imponen como soluciones totales.

Los sueños de cambio, las propuestas de transformación, es decir, las utopías sociales, suelen ser propuestas por grupos que desconfían del pueblo o que no están dispuestos a permitir debates sobre los objetivos finales del movimiento. En ese sentido, podemos ver que solamente los movimientos más radicales, los que buscan cambios masivos y de fondo, son los que confían en la capacidad del pueblo, en la razón colectiva, en los sueños compartidos y con ello basan la transformación social en el imaginario popular más que en el imaginario de los dirigentes. Como lo hizo el magonismo. Y más recientemente tenemos otro ejemplo de gran importancia y amplitud en las comunidades eclesiales de base y las acciones impulsadas desde la Teología de la Liberación en América Latina durante treinta años.

Una experiencia reciente: La Teología de la Liberación

El movimiento católico latinoamericano conocido como Teología de la Liberación buscaba la construcción social de un mundo donde los humanos pudiéramos ser plenos y felices, empezando por dejar de ser la

mayoría oprimida, explotada y empobrecida por la minoría. Esa utopía sería formulada de muy diversas maneras por los colectivos llamados Comunidades Eclesiales de Base integrados por gente común, acompañada de teólogos y la estructura de la Iglesia. Su formulación se haría por medio del método utópico consistente en Ver-Pensar-Actuar (Scanonne, 1984), que en otras palabras consiste en mirar críticamente el presente para generar proyecciones de un futuro mejor y organizarse para avanzar por pasos, lo que lo asemeja al método utópico.

Michael Löwy (1998, p. 49) señala que esta nueva visión teológica surge principalmente en universidades europeas donde se forman jóvenes sacerdotes latinoamericanos y la define:

como la heredera de la desconfianza tradicional del catolicismo por la modernidad y la expresión de la corriente más modernista en el seno de la Iglesia católica. Desde ese punto de vista, planteó de manera muy interesante su relación ambivalente con la modernidad; sin embargo, no profundizó en ese concepto, prefiriendo concluir que la teología de la liberación, irreducible al anticapitalismo del catolicismo europeo, incluso en su variante de izquierda, era “esencialmente la creación de una nueva cultura religiosa, expresando las condiciones propias de América latina: capitalismo dependiente, pobreza masiva, violencia institucionalizada y religiosidad popular. (Tahar, 2007, p. 437)

El camino no sería fácil, pero sí lleno de esperanzas y razones. Uno de sus pilares es su método de trabajo pastoral, que funciona poderosamente como un método utópico, y que tiene sus orígenes en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo moderno llamada *Gaudium et Spes* (Alegría y Esperanza), que fue aprobada por el Concilio Vaticano II en 1965. En ella se establece un método ambiguo, que pudo apropiarse la teología de la liberación como su argumento:

Propone el número 4 de la Constitución *Gaudium et Spes* del Vaticano II: Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretar a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a las perennes interrogantes de la

humanidad, sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza. El pueblo creyente de América Latina escrutó los signos de los tiempos. Se vio en una situación mayoritariamente de pobreza y de miseria. Y no por casualidad, ni por la fatalidad del destino, sino como resultado de dinámicas y mecanismos sociales, económicos, políticos... Vio que el hecho mayor de la historia y actualidad eran y son las dominaciones en toda una red de ellas. Y por tanto, la teología debía tener el signo contrario: el de la liberación (Del Valle, 2011, p. 265)

El método utópico ha tenido una de sus más importantes experiencias actuando como eje de la transformación radical de un sector de la Iglesia católica latinoamericana. La teología de la liberación fue una propuesta que generó un trascendental movimiento de base en el continente durante las décadas de 1960 a 1990 (Zanca, 2025; Oliveros, 1977; Urrego, 2016).

Seguir sus líneas generales es importante para ubicar los elementos que se pusieron en juego para que su concepto de método utópico de reflexión, llamado “Ver-Pensar-Actuar”, pudiera ser la base del empoderamiento social que llevara a la organización para intentar solucionar los principales problemas en las distintas regiones.

Una nueva mirada

Lo primero que la origina fue que la reflexión teológica radical, ligada a la comprensión de las desigualdades sociales y el poder opresor, se fue formando con base en tres niveles epistemológicos o ámbitos de razonamiento: el de las ciencias de la historia y la sociedad, el filosófico y el teológico. Entre ellos se da una discontinuidad o ruptura epistemológica, pues sus objetos formales son distintos (Scanonne, 1984, p. 384). La confluencia del enfoque crítico entre tres áreas de conocimiento resignificó dichos enfoques a partir de un análisis crítico. De manera esquemática, podemos decir que la teología miró más hacia la tierra que hacia el cielo, que la filosofía se enfocó más hacia una ética social

que cuestionaba el poder y el despojo de las mayorías, y la historia y la sociología reconocieron un actor clave para la transformación: el pobre, cuyo empobrecimiento era histórico y, por tanto, podía ser revertido mediante el cambio social. Así, la Teología de la Liberación definió su trabajo como una “opción preferencial por el pobre”. Esto no significaba sustituir las tendencias hegemónicas de la Iglesia y la teología, sino añadir un enfoque que sería prioritario. Por ejemplo, al concepto de pecado se le ubicó además como una falta de amor por el prójimo, en este caso el pobre, en su carácter de explotado y oprimido.

Había temas primordiales que serían ampliamente discutidos y cuestionados:

El problema de la historicidad de la salvación cristiana sigue siendo uno de los más graves de la comprensión y de la práctica de la fe. Lo es en el ámbito de los países nortatlánticos; lo es también en el ámbito de los países oprimidos, y lo es finalmente en la preocupación del magisterio y disciplina de la Iglesia institucional. Por historicidad de la salvación cristiana no se entiende siempre lo mismo. Una primera distinción podría hacerse entre aquellos que se preguntan por el carácter histórico de los hechos salvíficos y aquellos que se preguntan por el carácter salvífico de los hechos históricos; los del primer grupo se interesan sobre todo por fundamentar históricamente, por constatar objetivamente hechos fundamentales de la fe, desde la resurrección de Jesús como el hecho más importante hasta los milagros o la serie de sucesos salvíficos del Antiguo Testamento; los del segundo grupo se interesan especialmente por ver qué hechos históricos traen salvación y cuáles otros traen condenación, qué hechos hacen más presente a Dios y cómo en ellos se actualiza y se hace eficaz esa presencia. No son dos perspectivas excluyentes; más aún, la segunda presupone la primera y acepta sin mayores reservas que los grandes hechos salvíficos, reveladores y comunicadores de Dios, se han dado en la historia, por más que su justificación crítica no pueda alcanzar ni reducirse a las comprobaciones de la ciencia histórica (Ellacuría, 1990, p. 323).

México estuvo en el centro de esa praxis (García, 2015). En 1969 se organizó el Congreso Mexicano de Teología, donde se habló de fe y se

concluyó que “la liberación es de hecho condición constante del desarrollo (...). La salvación de México coincidía plenamente con nuestra esperanza cristiana”, como explicaba en 1996 el jesuita Luis del Valle (2011:278-279).

La voluntad de algunos actores: los teólogos y obispos

Como resultante de un análisis crítico de la realidad de la iglesia y de las condiciones socioeconómicas y políticas de sus feligreses, la Teología de la Liberación necesitaba lograr un espacio institucional apropiado para poder desarrollarse. Era indispensable lograr que fuera aceptada y adoptada por sectores regionales de la Iglesia, es decir, por algunas diócesis o que fuera una corriente fuerte en las diversas órdenes. Es decir, la teoría rebelde necesitaba de respaldo estructural para aparecer y poder consolidarse y extenderse. Fue fundamental la labor de diversos teólogos y sacerdotes para lograr que sus autoridades asumieran este tipo de compromiso sociopolítico con los pobres. Sin embargo:

El apoyo episcopal a la teología de la liberación fue minoritario, como en general su presencia en el catolicismo latinoamericano, pero fue particularmente destacado. Oscar Arnulfo Romero, el obispo asesinado de San Salvador; Evaristo Arns, Avelar Brandao, Pedro Casaldáliga, Helder Cámara, Aloiso Lorscheider, José María Pires y Cândido Padin en Brasil; Sergio Méndez Arceo y Samuel Ruiz en México; Juan Landázuri Ricketts y José Dammert en Perú; Eduardo Pironio en Argentina; Raúl Silva Henríquez en Chile; Leónidas Proaño en Ecuador, y Marco MacGrath en Panamá fueron algunos de los obispos celebrados por su “apertura profética”, aunque no todos fueron partidarios de la teología de la liberación. Hay una obvia diferencia entre el apoyo incondicional de un Pedro Casaldáliga y de un Sergio Méndez Arceo y la protección reservada de un Raúl Silva Henríquez. No todos tuvieron tampoco la misma orientación: Samuel Ruiz y Leónidas Proaño ponían mucho énfasis en la figura del “indígena”, debido al contexto social de sus diócesis, pero, fundamentalmente, participaban de las mismas ideas y dinámicas. (Tahar, 2007, 445-446)

Esto no le resta importancia al movimiento ni a su propuesta, simplemente ubica la negativa a escuchar las voces directas del pueblo y traducirlas a un lenguaje institucional aceptado. Más bien destaca la audacia y trascendencia de quienes sí optaron por el pobre. Incluso, los propios sacerdotes y obispos se organizaron para fortalecer sus intenciones y argumentos:

Los casos más conocidos fueron el movimiento de los Cristianos por el Socialismo, nacido del Grupo de los Ochenta, en Chile, entre 1971 y 1973; los Sacerdotes por el Tercer Mundo en Argentina; el grupo Golconda en Colombia, y el movimiento Oficina Nacional de Información Sacerdotal (ONIS) en Perú, todos aparecidos en 1968. Esos movimientos expresaban su solidaridad con el radicalismo revolucionario en América Latina; a la vez que trataban de controlar el significado y las implicaciones del compromiso cristiano con los movimientos revolucionarios de la región. Se trataba de ser “totalmente revolucionario”, sin dejar de ser “totalmente cristiano”. (Tahar, 2007, p. 446).

La opción por el pobre establecía un nuevo rol del actor promotor, es decir, de la Iglesia: escuchar valorando, reconociendo valor en la praxis del oprimido, en su experiencia de vida y sus formas de entender y expresar el mundo para enfrentar su situación.

En el caso mexicano, la Diócesis de Cuernavaca es un ejemplo del fundamento del movimiento que generaría una expansión realmente relevante, de miles de comunidades en el país:

Cuernavaca se convirtió en un epicentro intelectual y pastoral: por un lado, el obispo Sergio Méndez Arceo impulsó militantemente la Teología de la Liberación en todas sus dimensiones; por otro, Iván Illich promovió una discusión intelectual con pensadores de diferentes lugares del mundo...

Surgieron centros de reflexión teológica, publicaciones, encuentros, movimientos, vínculos con partidos políticos, centros de derechos humanos. A finales de los años 70, las CEB ya eran un cuerpo nacional con influencia y dinamismo que jugaba un rol en la política y en el ámbito religioso. En 1992, luego de estar en el centro de la política nacional —fueron impulsoras, por ejemplo,

de una candidatura única en las elecciones presidenciales de 1988 y parte activa de los movimientos sociopolíticos de la década—, se celebró el XIV Encuentro Nacional de CEBs y se calculó la existencia de 10,000 comunidades en 40 diócesis. (Suárez, 2015, p. 112-113)

Un sujeto emergente definido: El pobre

Para la Iglesia hegemónica, el sujeto de su atención es el hijo de Dios, el humano cuya alma es el centro de su salvación o condena. De manera que el objeto fundamental de su trabajo pastoral es la salvación del alma, es decir, la conducción adecuada de las acciones en el mundo natural para poder gozar de la vida eterna en el sobrenatural. En esta perspectiva ha predominado la visión espiritual. La nueva teología proponía mirar, además del alma y su trascendencia, a las condiciones de los portadores de alma en el mundo natural, para crear condiciones de vida aceptables, dado que la injusticia, desigualdad y explotación existentes aparecían como inaceptables para una nueva moral cristiana.

La opción por el pobre mostraba a un sujeto emergente con quien debía colaborar: el pobre en su condición de oprimido, no solamente de carente de riqueza. Esa lectura política se convertiría en la nueva manera de leer los signos de los tiempos. Los primeros en adoptar esta mirada serían algunos teólogos, sacerdotes y obispos, para después llevarla mediante ellos y muchísimos seminaristas y catequistas a la población en general, porque la opción por los pobres implicaba también la sensibilización del opresor.

El sujeto emergente en la acción de la Iglesia era un pobre histórico y pensante, en el que había además que confiar. Era indispensable reconocer en él capacidades y tendencias construidas históricamente para acompañarlas, sin pretender imponer miradas a un sujeto inerte. Este reconocimiento del pobre como actor incluso de la teología es expresado claramente por el jesuita mexicano Luis del Valle:

Teología de la Liberación es la que ha hecho un pueblo creyente y oprimido. Se ha ido dando razón de su fe. Muchas de las veces por medio de actitudes, de acciones sin expresión verbal. En varias

de ellas en expresiones verbales, sea en medio de la vida, sea en momentos de expresión y comunicación en diversos ámbitos: el de la conversación, el de reuniones más o menos formales, el de la reunión celebrativa eclesial. A veces también con la palabra escrita: el manuscrito sobre una reunión, la hoja de preparación de reflexiones o celebraciones, o el escrito más formal (Del Valle, 2011, p. 262).

Un espacio de socialización: La iglesia y las CEB

Las iglesias, parroquias y obispados o diócesis que se fueron incorporando a esta nueva visión constituyeron la plataforma institucional sobre cuya base se formarían organizaciones de católicos movilizados para enfrentar diversos problemas que priorizaban. La reflexión teológica sobre la injusticia y la explotación se realizaba principalmente a través del catecismo, aprovechando la presencia de madres de los niños. Por ello, las CEB y la reflexión teológica fueron el ámbito en el que principalmente mujeres se empoderaron mediante la apropiación de una lectura crítica y radical para entender su mundo y mediante las organizaciones que generaron para hacerle frente a la situación, poco a poco.

Así, una vez que avanzaba el proceso de ver el mundo y pensar en soluciones, se generaban grupos organizados para emprender acciones colectivas según hubieran sido las prioridades acordadas en las sesiones de la CEB (Figueroa, 2018). Generalmente, la prioridad era mejorar los ingresos familiares para hacer frente a la pobreza y generar poder local; para ello se formaban grupos para vender tamales u otras cosas, o en el campo criar gallinas y cerdos con el fin de capitalizar al grupo. Una vez repartidas las utilidades y contando con capital suficiente, avanzaban a abrir una tienda cooperativa o hacer cultivos de traspasío o abrir un molino de nixtamal. Algunos lograron después avanzar hacia proyectos más grandes o a alianzas con otros grupos para formar organizaciones regionales.

Ya vimos que en su mejor época había miles de CEB en el país, y aunque fue una experiencia básicamente de tres décadas, su intensidad y extensión fueron determinantes para el avance del movimiento social en

distintas regiones del país, especialmente en zonas rurales y de población indígena. Incluso:

Fueron los indígenas chiapanecos quienes integraron, e integran, las bases del ejército zapatista, los mismos indígenas que en décadas pasadas conformaban las Comunidades Eclesiales de Base, los mismos que asistían a las homilías liberacionistas de Monseñor Tatic, los que a lo largo de este histórico proceso han tenido que ir optando por diferentes posiciones, a veces políticas, a veces cristianas, a veces bélicas; por eso no puede determinarse que ellos tengan una sola posición con respecto al movimiento revolucionario zapatista, ni mucho menos aseverar que han sido carne de cañón del ejército zapatista, porque con esto les estaríamos negando toda capacidad de pensar, organizarse y defenderse, situación totalmente injusta. Sólo si se conoce la situación de miseria en que han vivido desde siempre puede entenderseles (Manzano, 2004, p. 48).

Otro ejemplo importantísimo en la ciudad de México es el de la colonia Martín Carrera, que documentan Escontrilla y Reygadas (2009).

Ver-pensar-actuar

Fue el sacerdote activista belga Joseph Cardijn (1882-1967) el creador de este método en su trabajo con los miembros de la Juventud Obrera Cristiana, organización que fundó y con la que trabajó en diversos lugares, como Cataluña (Sánchez, 2016, p. 82).

El método ver-juzgar-actuar ofrece un “modelo pragmático” y, por ello, muy cercano a uno de los principales rasgos de la teología de la liberación. Momentos principales del método teológico son el *auditus fidei* (momento positivo) y el *intellectus fidei* (momento reflexivo), ambos necesarios para poder hablar de verdadero método teológico. Pero hay otros motores que cultiva la teología de la liberación, a saber: el momento transformativo de la realidad, con el correspondiente compromiso con la fe que se profesa (praxis, “actuar”), y la *spes quaerens intellectum*, o sea, cómo alimentar la fe en una situación adversa (Sánchez, 2016, p. 84).

El método utópico en la Teología de la Liberación con esos tres pasos fundamentales: ver-pensar-actuar implicaba primeramente un proceso doble de conversión: por una parte, los miembros de la jerarquía eclesiástica debían reconocerse como aliados de la dominación y convertirse, es decir, renunciar a seguir siéndolo y asumirse como aliados de la liberación de los oprimidos, en la que participaban junto con los pobres en las CEB y sus demás organizaciones derivadas.

Este proceso de concientización o desenajenación tenía como su base el primer paso del método utópico: la crítica radical de la realidad, sobre todo en su momento actual. El reconocimiento de la situación de opresión, marginación, racismo, explotación, despojo, abuso, empobrecimiento, etcétera, era reconocido por quienes los padecían. En el segundo paso (pensar), revisaban el mensaje bíblico contra la desigualdad y la dominación como expresiones inmorales de falta de amor al prójimo, generando un conjunto de imágenes desde la propia situación y de la apropiación de la lectura crítica. Esta movilización del imaginario resultaba fundamental para poder pensar en un mundo diferente, tanto en lo estructural como en lo ético. Por eso es que la lectura de la realidad constaba de tres ámbitos: el teológico, el filosófico y el sociohistórico, como ya se dijo.

El tercer momento, el de la acción, consistía en construir los espacios adecuados para impulsar trabajos y actos colectivos con los que se pudiera avanzar al cambio social. A veces era la organización interna con fines económicos, sociales, políticos o culturales, y otras veces era el apoyo a grupos y organizaciones en lucha. Obviamente, el papel de los asesores era decisivo, y las CEB en que participaban ideólogos socialistas se politizaban más rápidamente. Dos íconos de la lucha social en esa época eran el triunfo de la revolución cubana, el gobierno de la Unidad Popular en Chile y la guerra de Vietnam contra el imperio.

Me parece que lo que es importante destacar en la forma de trabajo de la Teología de la Liberación es su apropiación de un método crítico, que es el utópico, pero que no sustituye al método propio de la teología, sino que se le pone en el centro del trabajo pastoral para generar interpretaciones sociopolíticas de la realidad a la luz de la fe o de la Biblia. De eso se pueden derivar interpretaciones teológicas, pero ese no es el objetivo, sino más bien hacer una reflexión crítica de la realidad a partir

de la fe, con el apoyo de un sector de la Iglesia, tal como lo ha señalado Francisco Interdonato:

Si el énfasis no cae realmente en la premisa revelada, sino que primariamente lo hace en la disciplina humana, esto es, en el conocimiento del proceso de la liberación para participar en él (puesto que evidentemente no es una teología de la liberación; es teología en favor de la liberación), no cabe hablar de teología, porque simplemente se abandona su método y por consiguiente su objeto. No basta decir que reflexiona sobre ese proceso liberador, “sobre la praxis”, “a la luz de la Fe”. Esto no es suficiente para convertir esas reflexiones en teología; como no lo es tomar las decisiones de médico, de ingeniero, economista. “a la luz de la Fe”. La decisión permanece técnica, económica, no teológica, aunque la tome “a la luz de la Fe”, como debe hacerlo, si es cristiano. ...si en realidad más que reflexionar “a la luz del Evangelio”, “desde ese universo cultural reformulamos el mensaje del Evangelio y de la Iglesia”, entonces no se tiene teología cristiana sino política en cristiano, como puede haber evolucionismo en cristiano, economía en cristiano, etc.: o, mejor, una manera cristiana (entre varias posibles) de hacer política, economía, etc.

De acuerdo con la naturaleza del método, la teología de la liberación sólo puede concebirse así: Es la reflexión que a partir de la Revelación -de la Fe- trata de entender y fijar las relaciones existentes entre el fenómeno actual del clamor por la justicia y creciente sentimiento de socialización, con el fenómeno perenne y salvífico del Cristianismo; a fin de iluminar y ayudar a resolver los complejos y graves problemas que plantean tanto esas relaciones en sí, cuanto el involucramiento de los sacerdotes y cristianos en ese movimiento liberador. y si de todas maneras alguien lo que quiere es aplicar el método socioeconómico-político para interpretar la Fe de manera parecida a como se han propuesto modelos de interpretación varios -estructuralista, socio-religioso, psicológico, cultural, científico-, puede hacerlo, y por cierto iluminará un aspecto de la teología; pero no debe proponerlo como teología, pues ésta no se resuelve ni menos se agota en esos modelos y métodos” (Interdonato, 1983, p. 221-222).

Conclusión

El método utópico es una forma apropiada (que puede apropiarse cualquier persona) de ubicar el valor de la utopía y su sentido histórico. En los movimientos sociales, la proyección del futuro, es decir, el objetivo final de la lucha —que es la transformación del mundo y que inicia por la supresión del estado actual de cosas— a veces se pierde de vista. En otros casos, la mirada es corta y las reformas y cambios menores que en movimientos profundos son solamente medios para avanzar hacia el fin, se convierten en fines, en logros finales, que desalientan la continuidad de la lucha.

Construir conocimiento con el método utópico dentro de los movimientos sociales constituye la posibilidad de compartir conocimientos, construir críticas y aspiraciones para fortalecerlas colectivamente y generar organización y movilización, donde el conocimiento horizontal juega un papel fundamental.

Bibliografía

- Aubague, L., & otros. (1983). *Dominación y resistencia lingüística en Oaxaca*. Dirección Regional de Culturas Populares; Instituto de Investigaciones Sociológicas, Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca.
- Aubague, L. (1985). *Discurso político, utopía y memoria popular en Juchitán*. Instituto de Investigaciones Sociológicas, Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca.
- Aubague, L. (1988). Imaginario y liberación étnica (2.^a parte). *El Medio Milenio*, 5, 49–59.
- Aubague, L. (1992). Atrás del primer telón: Imaginario y sociedad. *El Medio Milenio*, 8–9, 111–125.
- Corona, S. (2019). *Producción horizontal del conocimiento*. Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS); FLACSO Ecuador; Universidad de Guadalajara.
- Del Valle, L. (2011). Teología de la liberación en América Latina. En R. Blancarte (Comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos* (pp. 258–302). Fondo de Cultura Económica.

- Ellacuría, I. (1990). Historicidad de la salvación cristiana. En I. Ellacuría & J. Sobrino (Comps.), *Misterium liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación* (Vol. I, pp. 323–372). Editorial Trotta.
- Escontrilla, H. & Reygadas, R. (2009). El devenir de la utopía en las Comunidades Eclesiales de Base: El caso de la comunidad de Martín Carrera (1976–2006). *Veredas* (Número extraordinario), 27–49.
- Figueroa, J. M. (2018). Las Comunidades Eclesiales de Base en los movimientos populares: Perspectiva teórica. En M. Molina & G. Pérez (Coords.), *Las ciencias sociales y la agenda nacional: Reflexiones y propuestas desde las Ciencias* (Vol. 15, pp. 101–120). COMECSO; Universidad Autónoma de San Luis Potosí; El Colegio de San Luis.
- García, L. J. (2015). La teología de la liberación en México (1968–1993): Una revisión histórica. *Clivajes: Revista de Ciencias Sociales*, II(4), 68–89.
- Interdonato, F. (1983). El método de la teología positiva-especulativa. *Revista Medellín*, 9(34), 197–231.
- Löwy, M. (1998). *Guerra de dioses: Religión y política en América Latina*. Siglo XXI Editores.
- Madero, F. I. (s. f.). *La sucesión presidencial en 1910*. Ediciones Selectas.
- Maldonado, B. (2012). *Magonismo y vida comunal mesoamericana: A 90 años de la muerte de Ricardo Flores Magón* [Edición virtual]. Centro de Estudios Superiores del Estado de Oaxaca; División de Estudios Superiores – Universidad de la Sierra Sur.
- Maldonado, B. (2025). *Procesos de expansión y fortalecimiento de la idea de comunalidad en Oaxaca hasta los inicios de la época zapatista (1980–1995)* [Tesis de maestría, Universidad Autónoma Comunal de Oaxaca].
- Manzano, E. (2004). *Teología de la liberación: Su desarrollo y praxis en Chiapas* [Tesina de licenciatura, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa].
- Oliveros, R. (1977). *Liberación y teología: Génesis y crecimiento de una reflexión (1966–1976)*. Centro de Reflexión Teológica.
- Scannone, J. C. (1983). La Teología de la Liberación: Caracterización, corrientes, etapas. *Revista Medellín*, 9(34), 259–288.

- Scannone, J. C. (1984). El método de la Teología de la Liberación. *Theologica Xaveriana*, 73, 369–399.
- Sánchez, R. (2016). En torno al método teológico “Ver-Juzgar-Actuar”. *Seminarios sobre los ministerios de la Iglesia*, 62(217), 81–104.
- Suárez, H. J. (2015). La política desde la fe: La Teología de la Liberación desde un barrio mexicano. *Nueva Sociedad*, 260, 109–121.
- Tahar, M. (2007). La teología de la liberación en América Latina: Una relectura sociológica. *Revista Mexicana de Sociología*, 69(3), 427–456.
- Urrego, J. L. (2016). Contexto social y pastoral que da origen a la teología de la liberación en América Latina entre 1955 y 1992. *Revista Albertus Magnus*, 7(2), 351–360.
- Zanca, J. (2025). Cuando los curas abrazaron la revolución: ¿Qué fue la teología de la liberación y qué queda de ella? *Nueva Sociedad*, 317, 97–110.

