

5
2ej.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES
UNIDAD ARAGON

LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION COMO IDEOLOGIA
REVOLUCIONARIA EN AMERICA LATINA EN EL
CONTEXTO DE LUCHA DE CLASES Y CAMBIO SOCIAL
(1968-1989)

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADA EN SOCIOLOGIA

P R E S E N T A

MA. DEL CARMEN SAAVEDRA SALDIVAR

MEXICO, D. F.

TESIS CON
FALSA FE ORIGIN

1991



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

	Pág.
INTRODUCCION	1
I. TEOLOGIA DE LA LIBERACION	
A. Orígenes de la teología de la liberación	5
1. La crisis socioeconómica y política de Latinoamérica	5
2. Inserción de los cristianos latinoamericanos en las luchas populares	10
2.1. El proceso nicaraguense	24
2.2. La teología de la liberación en México	29
B. La ruptura epistemológica	32
1. Crisis teórica de las teologías europeas	33
2. Concepciones básicas de la teología de la liberación	39
3. La historia en la biblia: una nueva hermenéutica	45
II. PERSPECTIVAS DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION: LA OFENSIVA NEOCONSERVADORA DE ESTADOS UNIDOS Y EL VATICANO (1980-1989)	
A. El Vaticano ante la teología de la liberación	54
1. La Instrucción	55
2. La Restauración	62
2.1. Los proyectos de "evangelización"	72
2.2. Palabra-Vida y otros signos	77
B. Los Estados Unidos ante la teología de la liberación	84
III. MARXISMO Y RELIGION	
A. Análisis de planteamientos marxistas sobre religión	92
1. Marx	94
2. Engels	100
3. Lenin	102
B. Consideraciones para el análisis marxista de la teología de la liberación	105
IV. CONCLUSIONES	122
ANEXO 1	133
ANEXO 2	136
FUENTES	137

INTRODUCCION

Hace 500 años América Latina es descubierta por los españoles, comenzando así la historia de una explotación económica política, social y también cultural. Bajo la dominación de "Dios y el rey" los latinoamericanos conocerán el cristianismo con una iglesia católica que se autotombra "poseedora de la verdad" y que pregona la salvación eterna a cambio de la resignada aceptación de los sufrimientos de este "valle de lágrimas". La religión católica, predominante en Latinoamérica desde la invasión de 1492 ha permitido y legitimado a estructuras sociales opresivas.

El cristianismo ha funcionado más como "opio" para las masas explotadas de América Latina que como una ideología revolucionaria. Sin embargo, el inesperado giro hacia la izquierda de cientos de cristianos en la década de los 60 y su participación creciente en luchas de liberación nacional, nos habla del surgimiento de un fenómeno religioso-social: la Teología de la Liberación.

Con el nacimiento de esta "Iglesia Popular" se evidencia que la iglesia no es un bloque monolítico y homogéneo: la iglesia es atravesada por la lucha de clases y de tal modo reproduce en su seno las contradicciones del mundo capitalista. Los modelos de la iglesia se nos presentan entonces: por un lado la iglesia de los opresores, que justifica, legitima y bendice a gobiernos y por otra parte, la Iglesia de los pobres que lucha por "construir el Reino de Dios" aquí en la tierra.

Este último tipo de iglesia será nuestro objeto de estudio, pues consideramos que su análisis sociológico, es actualmente una exigencia para explicarnos la masiva participación de cristianos en las luchas populares de América Latina, cristianos que a la vez son revolucionarios (aspirando a instaurar una sociedad comunista) y creyentes.

La Teología de la Liberación como ideología revolucionaria será la cuestión que trataremos en el presente trabajo. Para comprender ese mo

vimiento religioso-social planteamos dos ejes generales de estudio: _ _

- 1) El seguimiento histórico de la Teología de la Liberación hasta 1989 - nuestro campo de estudio se delimita sólo en la iglesia católica, lo cual no niega el avance de posiciones radicales en el Protestantismo, lo que significa exponer la participación de los cristianos en la lucha de clases y también conocer los principios y conceptos básicos de la Teología de la Liberación.
- 2) El análisis de los planteamientos marxistas a fin de proponer una nueva forma de abordar el estudio de las cuestiones religiosas.

Con base en estos ejes, hemos dividido nuestro trabajo en tres capítulos:

I. TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Se ubica el nacimiento de la Teología de la Liberación en el contexto histórico de la lucha de clases de 1968 a 1980, señalando como la serie de movilizaciones populares, instauración de gobiernos populares o socialistas, y el auge de las luchas guerrilleras, afianzaron la formación de un nuevo tipo de iglesia. En este mismo apartado se trataron los casos de Nicaragua y México, pues a pesar de ser países con un desarrollo e historia diferentes, fueron escogidos para ejemplificar como la teología de la liberación y su avance corresponderá al nivel en que se encuentra el movimiento popular en general.

En la segunda parte de este capítulo exponemos como la Teología de la Liberación al asumir una "opción por los pobres", rompe epistemológicamente con la teología tradicional y con su concepción dualista de la historia. La propuesta de la teología de la liberación se alimenta de categorías marxista pero también de elementos subversivos y radicales que extraen de la Biblia, de tal manera la Teología de la Liberación rescata los orígenes del Cristianismo pero abraza también al marxismo como único método científico del análisis social.

II. PERSPECTIVAS DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION: LA OFENSIVA NEOCON--SERVADORA DE ESTADOS UNIDOS Y EL VATICANO (1980-1989)

Son consignados los principales ataques a la Teología de la Liberación en la década de los 80. Del Vaticano a la Casa Blanca no hay grandes diferencias, sin embargo tener algunos enemigos comunes clarifica la misión opresora que cada cual cumple. El Vaticano -en su esfera de dominio ideológico- y Estados Unidos -sojuzgando económica, política y socialmente a América Latina- consideran "peligrosa" y como parte de un movimiento comunista internacional a la Teología de la Liberación.

En este capítulo abundamos sobre el ataque del que viene siendo objeto la Teología de la Liberación a nivel intereclesial - la Restauración, las Instrucciones de Ratzinger, los proyectos millonarios de evangelización y que consiste en sí en la persecución a teólogos de la liberación, la imposición en nombramientos de obispos, etc-, intentando con este reforzar el poder centralizador del Vaticano. La segunda parte de este capítulo se concentra en dos documentos: el de Santa Fe, elaborado por los asesores del ex-presidente norteamericano Ronald Reagan y el de la XVII Conferencia de Ejércitos Americanos; ambos documentos anotan -- en la lista negra a esta teología "pro-comunista" planteando una campaña de "hostilización" para acabar con ella.

III. MARXISMO Y RELIGION.

Son analizadas las propuestas que para el estudio de la religión hicieron Marx, Engels, Lenin y Gramsci. Hacemos algunos comentarios también sobre Max Weber y su sociología de la religión.

Con esta exposición pretendemos señalar los elementos que el marxismo da para el análisis de la teología de la Liberación. Una de las primeras consideraciones a la que llegamos, es que el potencial subversivo que Engels descubriera en el cristianismo primitivo no es asunto del

pasado; actualmente las circunstancias históricas favorecen el florecimiento de una teología que tiene como su principal objetivo la construcción de una sociedad sin clases y sin propiedad privada.

A continuación presentamos algunas aclaraciones que conviene tener presentes:

- a) Este trabajo al incluir elementos históricos y teóricos-metodológicos para el análisis de lo religioso se enfrenta a un límite: la falta de investigación de campo. Sin embargo, creemos que la visión global que damos del fenómeno puede ser un punto de partida para futuros estudios de caso sobre esta problemática.

- b) La columna vertebral de este trabajo va más allá de la mera preocupación teórica, nuestra inquietud por el tema de la Teología de la Liberación es preocupación inmersa en un contexto histórico de grandes cambios universales. El cambio social sigue siendo una necesidad emergente para los países del tercer mundo, aunque Este y Oeste hablen de distensión y el discurso generalizado sea sobre la "democracia". Latinoamérica -repetimos-, exige algo más que igualdad de derechos, exige profundas transformaciones sociales, y es aquí cuando la radicalidad del aporte ético de la Teología de la Liberación debe valorarse.

I. TEOLOGIA DE LA LIBERACION

5

A. ORIGENES DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION.

Al comenzar la década del 60, se dan en Latinoamérica las condiciones materiales y teóricas para la participación de cristianos en una praxis política y social que los llevaría a una mayor radicalización y a re formular los supuestos teóricos con que iniciaran su participación política.

En este apartado señalaremos las condiciones materiales que presenta la situación latinoamericana en los años 60, la manifestación política del hecho, la situación en que se encuentra la teología en ese momento y el desarrollo de la praxis política de los cristianos durante la dé cada.

1. LA CRISIS SOCIOECONOMICA Y POLITICA DE LATINOAMERICA.

América Latina se transforma después de la Segunda Guerra Mundial. Al expandirse el sistema capitalista internacional esta fase se caracterizará por:

- 1) Un continuo proceso de internacionalización del capital en sus tres ciclos: capital dinerario, capital mercantil y capital productivo;
- 2) La recuperación de la economía europea occidental devastada durante la guerra;
- 3) El inicio de una revolución científico-técnica que propició la apertura de ramas de producción sumamente dinámicas;
- 4) Establecimiento de una nueva división internacional de trabajo para América Latina en un nuevo impulso en el desarrollo de las fuerzas productivas y una generalización de las relaciones capitalistas de producción.

En el período de entreguerras, América Latina experimentó la caída de sus exportaciones (productos primarios), como consecuencia del derrumbe del mercado mundial, tal hecho originará a su vez una primera fase de industrialización en los países más desarrollados del continente.

Brasil, México, Argentina y en menor medida, Chile, Colombia, Uruguay, etc., realizaron en ese período la primera oleada industrializadora en la perspectiva de satisfacer las necesidades de consumo de sus propias economías, ante la imposibilidad para importar una serie de productos-manufacturados. Todo ello en el marco de un capitalismo de Estado que asume formas populistas que intentando desligarse de la vieja dependencia agroexportadora para sustituir importaciones, plantean la necesidad de fortalecer el mercado interno para crear economías nacionalistas.

Este modelo que respondió a la crisis de los años 30, llega a su agotamiento al ser incapaz de evitar las siguientes situaciones descritas de manera sintetizada por Samuel Silva Gotay:

1. La nueva dependencia tecnológica y financiera.
2. La agudización del conflicto de intereses entre el estado de la "economía nacional" y los intereses de la burguesía en necesidad de asociación con intereses extranjeros para la importación de tecnología y financiamiento.
3. La ruptura de la alianza política y la paz industrial como producto de la importación de la inflación y de la aplicación de las restricciones del Fondo Monetario Internacional y de otros organismos que querían asegurar un producto rentable y el cobro de sus préstamos.
4. La agudización de las tensiones sociales por el crecimiento del desempleo, por la falta de presupuestos para el sector social, y por la creciente marginalidad de las migraciones rurales, debido a la incapacidad de la estructura de propiedad rural para ofrecer trabajo y alimentación a millones de campesinos sin tierra. Por otro lado, aquellas sociedades como las centroamericanas, donde las medidas del capitalismo nacionalista nunca fueron factibles -debido a la ausencia de una burguesía nacional fuerte y debido al dominio de los enclaves agrícolas o mineros extranjeros- a las cuales les fueron impuestas dictaduras tradicionales para mantener el control extranjero, a --

estas sociedades, se les hizo tarde para tomar medidas nacionalizantes de corte social. En estos países, la dependencia irá aumentando, tanto al nivel económico como al nivel tecnológico y militar. Su industrialización sería realizada netamente con fondos extranjeros." (1)

Así, los siguientes procesos caracterizan esta crisis: (*)

a) Estancamiento económico.

b) Marginalidad de la población rural por la estructura de propiedad de la tierra que hacía imposible la producción industrial para la alimentación de la población rural y para sostener la población urbana. Ello provocará la creciente migración de campesinos a las ciudades, formando los "cinturones de miseria", "favelas", "ciudades perdidas" y "arrabales" en derredor de las grandes ciudades.

c) Pauperización de la población trabajadora de las ciudades. La dependencia de la tecnología extranjera y la desnacionalización de la industria llevarán al continuo ahorro de mano de obra y al aumento consecuente del desempleo de las ciudades.

d) El estancamiento de la industria latinoamericana en los cincuenta por la penetración del financiamiento norteamericano, la compra de industrias latinoamericanas, la dependencia tecnológica (por la cual hay que pagar grandes sumas de renta), la aceptación de las condiciones de los prestamistas, especialmente el Fondo Monetario Internacional lleva a la desnacionalización de los sectores estratégicos de la economía, y finalmente, al aumento de la deuda externa y a una situación muy peligrosa -

(1) Silva Cotay, Samuel: El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y El Caribe; Salamanca, Ed. Síguera, 1981, p.30

(*) Sobre este tema se consultó (entre otros) a: Daniel Caracho, El movimiento popular en Centroamérica; Marta Harnecker, Estudiantes, cristianos e indígenas en la revolución; Ruy Mauro M. Dialéctica de la dependencia, etc.

en la balanza de pagos. Paradójicamente, al finalizar el período del nacionalismo económico de América Latina, el capital extranjero tiene una posición predominante sobre el nacional.

e) Con el Acta de Chapultepec sobre la guerra y la paz (1945), -- con la firma del Tratado Interamericano de ayuda recíproca en Río de Janeiro (1947) y con el establecimiento de la OEA en el 48 se -- sientan las bases de la coordinación entre los ejércitos latinoamericanos. Modernización a través de la venta de armamentos y la elaboración de una cortina anti-insurreccional.

Es conveniente señalar que estas condiciones a las que se enfrenta América Latina al comenzar la década son típicas para todo el tercer mundo; la crisis es internacional.

Las explicaciones y recomendaciones ante esta situación que elabora la CEPAL (Comisión Económica para América Latina) resultan fatalmente -- inadecuadas. Al mediar las teorías del desarrollo para la interpretación de la realidad latinoamericana se sugiere una mayor apertura a las corrientes de inversión extranjeras, un aumento de importación de capital y tecnología y programas de control de natalidad para hacer posible el sueño de un desarrollo capitalista nacional impulsado por el estado y burguesía nativos.

Tal visión es resultado de una ciencia descriptiva, que trabaja aislando los problemas sin una visión de conjunto, sin una visión dialéctica de la historia. Por eso, si no puede pasar el nivel descriptivo al -- explicativo, mucho menos podrá elaborar una estrategia de soluciones a -- la problemática latinoamericana.

Así, como respuesta a esta interpretación surge la teoría de la Dependencia que señalará lo incorrecto del planteamiento desarrollista al ignorar la relación inicial entre desarrollo y subdesarrollo. Los países subdesarrollados no pueden pasar por los mismos procesos históricos

que los países desarrollados, porque éstos últimos se desarrollaron como producto de la colonización imperialista de las economías dependientes de las cuales extrajeron la materia prima y transfirieron el capital producido.

De esta teoría se desprende la estrategia para desaparecer la dependencia: la liberación de las ataduras a la economía extranjera. Sin embargo, la teoría de la dependencia al definir como la contradicción social "fundamental" la relación imperio-nación y su manifestación en el interior de la nación subordinada, no toma en cuenta la relación de clase social como contradicción fundamental, por lo que su solución será una lucha anti-imperialista y anti-feudal, más bien que una de lucha de clases.

Ante esa situación de estancamiento, dependencia, explotación y aumento de la represión en América Latina, la Revolución Cubana surge como la única alternativa de liberación viable. La capacidad para lograr el triunfo mediante el foco guerrillero, su defensa de la revolución ante la invasión de Bahía de Cochinos y su decisión de socializar los medios de producción, para hacer posible una sociedad justa y la formación de un "hombre nuevo", se convierte en la única esperanza.

Los partidos comunistas, aceptaban la importancia estratégica de la "coexistencia pacífica" para hacer posible el desarrollo del socialismo en una sola nación; concretando: los PC Latinoamericanos optaron por una política de colaboración con las clases dominantes en busca de objetivos reformistas.

Como respuesta al populismo reformista y a los partidos comunistas, se va gestando en América Latina un nuevo tipo de izquierda inspirada en la revolución cubana y que postula la insurrección armada como única vía para la toma del poder y la reconstrucción social.

Al comenzar la década, surgen multitud de movimientos revolucionarios

rios, entre ellos se encuentran:

1. La resistencia popular al intento de golpe militar en 1961 en Brasil.
2. La instalación del movimiento guerrillero en Guatemala, entre 1961 y 1963, como resultado de una serie de alzamientos provocados por la radicalización militar, y la ampliación de la resistencia armada en las ciudades.
2. La formación en Nicaragua del Frente Sandinista de Liberación Nacional en 1961 y la instalación del movimiento guerrillero.
4. El inicio en 1962 del movimiento insurreccional en Venezuela, que logra unificar al Movimiento de izquierda revolucionaria y al partido comunista, a través de guerrillas urbanas y rurales.
5. Surgimiento de las guerrillas en Colombia, con un carácter rural, comandadas en el sur por Marulanda, miembro del PC Colombiano, y en el norte por el Ejército de Liberación Nacional dirigido por Fabio Vázquez, que empieza sus acciones a partir del 64.
6. El movimiento campesino en el sur del Perú, y el surgimiento del -- FIR (Frente Izquierda Revolucionaria), la formación del MIR (Movimiento Izquierda Revolucionaria) como intento de superar el ala rebeide del -- APRA, iniciando acciones guerrilleras en 1965.
7. Los intentos frustrados de guerrilla en Paraguay, Argentina, Honduras, Ecuador y Brasil, entre el 60 y el 63.
8. El surgimiento, en prácticamente todos los países, de organizaciones de izquierda con el claro objetivo de preparar la insurrección.
2. INSECCION DE LOS CRISTIANOS LATINOAMERICANOS EN LAS LUCHAS POPULARES.

Es en medio de estas circunstancias históricas de crisis que los -

cristianos, sacerdotes, religiosos, pastores, teólogos y laicos -con una nueva comprensión de su cristianismo, expresada parcialmente por las encíclicas y acuerdos como los del Vaticano II, la Conferencia del CELAM - en Medellín y otros- se lanzan a participar en el proceso de liberación.

Para entender la significación que ha tenido el Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín es necesario señalar que la iglesia ha sido definida históricamente en diferentes "modelos" que se diferenciaran entre sí, por su estructura interna y por su relación con el resto de la sociedad. Tenemos entonces que el modelo predominante ha sido el de CRISTIANDAD, donde el eje constitutivo es la relación de la iglesia jerárquica con el poder político dominante. La Iglesia utiliza ese poder hacia fuera, como mediación de su proyecto misionero y hacia dentro, reproduciendo en sus estructuras internas los mecanismos de dominación del sistema. Para la iglesia de la Cristiandad toda ruptura con el poder político y con las clases dominantes es impensable, pues dicha ruptura es sentida como el fin de la Iglesia.

La contrapartida a la Cristiandad es el modelo de la Iglesia de los pobres que declara la ilegitimidad de los estados opresores que amenazan la vida del pueblo. Así, en la fase de transición de cristiandad a iglesia de los pobres, cuando surge la llamada neocristiandad o cristiandad social-cristiana como intento de "salvar" la estructura básica de la cristiandad, adaptándola a las nuevas exigencias sociales y sobre todo como respuesta al desafío que representan los movimientos populares.

En este contexto se ubica la nueva comprensión de la Iglesia promovida por el Vaticano II (1962-1965), -confirmado predominantemente por obispos y teólogos europeos y norteamericanos donde se manifiesta el deseo eclesial de reconciliarse con "el mundo moderno" y una clara apertura a los países tercermundistas. Al buscar la actualización de la Iglesia -una puesta al día (aggiornamento) para recuperar el terreno perdido-, el Concilio legitimó algunas experiencias progresistas que ya se realizaban, y desencadenó una dinámica de reformas en las estructuras eclesásticas de las iglesias periféricas. Esta dinámica llegó más allá de lo previsto.

"Juan XXIII (¿un accidente en la historia reciente de los papas?) quiso abrir las ventanas de la iglesia para que entrara aire fresco, pero lo que entró fué un violento ventarrón. La resultante inmediata de este aggiornamento es la división de la iglesia en tradicionalistas y progresistas: entre quienes se oponen al cambio y quienes luchan por introducirlo. La inercia de varios siglos no era fácil de superar..." (2)

El Concilio Vaticano II aporta en suma: una relectura de la Biblia en función de los problemas modernos, la denuncia de la injusticia, el interés por los pobres, la apertura, el compromiso político, etc. - Pero estas motivaciones evangélicas y reformistas de la inserción original fueron radicalizándose.

Este proceso de radicalización ha sido muy similar en todos los países latinoamericanos, aunque su avance ha sido heterogéneo porque ha seguido el desarrollo económico y la crisis política de los populismos que se fueron agotando.

Durante la agudización de la crisis política en Brasil entre los años de 1960 y 1964 en que el país se ve en la encrucijada de decidir entre socialismo o neofascismo, los cristianos involucrados en la acción social, pasarán también por todo un período de agitación.

Desde la década de 1940 la Acción Católica había estado operando en Brasil, en la década del 50 comienza su creciente actividad en la reforma universitaria, la lucha por la sindicalización rural, la reforma agraria, los programas de alfabetización, de cultura popular y educación de base. Esa actividad se realiza principalmente a través de la Juventud Obrera Católica, Juventud Estudiantil Católica, Juventud Universitaria Católica y los equipos del Movimiento Educativo de Base y el equipo del

(2) García C., J., Aportaciones para la Historia de la Iglesia en México a partir de 1964, ESAC, México, 1976, p. 8-14

Movimiento de Cultura Popular. Un valioso aliado de estos grupos católicos será el Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC), organización de - estudiantes protestantes afiliada a la Federación Universal de Movimien- tos Estudiantiles Cristianos (FUNEC).

La Acción Católica se ha ido transformando en otra organización: - Acción Popular, una organización cristiana de izquierda, que en 1964 ya hacía uso de la sociología marxista y la teoría revolucionaria aunque - apoyaba la radicalidad de la Revolución Cubana frente a la posición que asumiera el Partido Comunista. Este último apoyaba una mayor moderniza- ción del capitalismo en Brasil como condición necesaria para que el pro- letariado llegara a su madurez.

El golpe militar de 1964 fue el inicio de una represión que no dis- tinguió entre reformistas, eclesiásticos, socialistas y comunistas. El golpe había llevado a los militantes católicos a concluir radicalmente:

"¿Podrá un católico ser socialista?... No sólo puede, sino que de acuerdo con su grado de conciencia del problema social, tiene la obli- gación de serlo... Se llega a una encrucijada: hay que cambiar, pero -- por vías pacíficas, o no? Mi respuesta tendrá mucho de existencial... Mi parecer es que no queda otra solución, sino recurrir a la violencia... Hay que luchar ahora con las armas en la mano". (1)

La anterior declaración del padre Francisco Inge Pessoa, (tortura- do y condenado a 25 años de prisión por ser líder y fundador de la sin- dicalización rural brasileña; después exilado en México) contrasta con la posición del Obispo de Olinda y Recife, Hélder Câmara quien cree - que cualquier guerra liberadora en América Latina sería rápidamente - aplastada por las fuerzas imperialistas. Sin embargo no rechaza a los cristianos que elijan la vía armada:

(1) Dussel, Enrique: RELIGION, México, Ed. Edicol, p. 212

"Tampoco le pido al pueblo que se cruce de brazos ante esta situación... Yo respeto y respetaré a los que optaron por la violencia ... la revolución no la hacen los intelectuales ni los políticos, ni el clero, ni los estudiantes, sino las masas oprimidas, o no - hay revolución". (4)

José Comblin es otro representante del pensamiento clerical de Brasil, él dirá que para lograr el arranque hacia el desarrollo es necesario que las masas tomen el poder por la fuerza y gobiernen por la fuerza para "derrumbar los privilegios e instalar nuevas estructuras".

"¿Cómo se instala esa fuerza?... Por la fuerza misma. De ahí los dos problemas políticos: a) La conquista del poder por un grupo decidido a hacer las reformas. b) El ejercicio del poder por fuerza dictatorial para imponer por fuerza de gobierno las transformaciones y las novedades." (5)

En Colombia, Camilo Torres, capellán universitario empeñado en la reforma agraria, comenzará un movimiento político en pro de un Frente Unido para la toma del poder y la socialización de los medios de producción que lo llevarían finalmente a la opción por la guerrilla del Frente de Liberación Nacional. Camilo afirmaría que su motivación por la lucha revolucionaria partía de su necesidad de hacer su "amor", - - efectivo y accesible a las masas:

"La revolución no solamente es permitida, sino que es obligatoria para los cristianos que vean en ella la única manera eficaz y amplia de realizar el amor para todos." (6)

-
- (4) Cámara, Hélder, La Revolución de los Justos, CIDOC, N°56, 1970, - p. 247
- (5) Gheerbrant, A.: La Iglesia rebelde de América Latina, Siglo XXI, Eds. México, 1970, p. 142-158
- (6) Torres, Camilo: La Revolución, Imperativo Cristiano, Ed. Era, - - México, Marzo 1970, p. 117

A partir del análisis social, Torres esbozará unos principios:

1. El poder es para las mayorías, sin lo cual no puede haber cambio social.
2. Rechazo a la vía electoral.
3. La lucha armada como mal necesario para la toma del poder porque la burguesía la impone como condición para entregar el poder.

En cuanto a la alianza con los comunistas dice:

"Yo podría colaborar verdaderamente con los comunistas en Colombia porque creo que entre ellos hay elementos verdaderamente revolucionarios y porque en cuanto son científicos, tienen puntos que coinciden con la labor que yo me propongo... nosotros somos amigos de los comunistas e iremos con ellos hasta la toma del poder, sin descartar la posibilidad de que después habrá discusión sobre temas filosóficos. Pero lo que importa por el momento son las cuestiones prácticas." (7)

Tenemos pues, que la mayor contribución de Camilo Torres fue la -- realización de su fe en la praxis, defendiendo la prioridad de ésta última. Con la muerte de Camilo comenzará "El Camilismo". En un movimiento creciente, comienzan a brotar manifiestos, protestas y denuncias en contra de la "violencia institucionalizada" en favor de la violencia revolucionaria como medio para la toma del poder por las mayorías y en favor de la socialización de los medios de producción como un "imperativo evangélico", que se resumía en la lucha por la formación del **hombre nuevo**.

Por otra parte, la Pastoral del Tercer Mundo no tarda en aparecer bajo el influjo de la carta papal *Populorum Progressio*. Este documento impulsado por Néider Cárano y firmada por obispos de Brasil, Argelia, Oceanía, Yugoslavia, Líbano, China, Laos y Colombia, exige la igualdad social de todas las clases, aclarando que sólo renunciando a privile-

(7) Ibid., p. 109

gios y riquezas en beneficio de una socialización más amplia, puede lograrse tal fin.

En octubre de 1967, sacerdotes brasileños hacen pública su "Carta Abierta del Clero Brasileño", que surge de la reflexión de 300 padres. Es una abierta crítica y análisis de la explotación económica que sufre Brasil por la burguesía y la oligarquía nacional en relación con las inversiones extranjeras que dan lugar a la miseria del pueblo. Critican - además-, las estructuras de la Iglesia actual y proponen una reestructuración "congregacionalista" para la formación de una iglesia nueva en base de comunidades pobres.

Como punto siguiente y completando esta lógica revolucionaria tenemos la incorporación a las guerrillas por parte de religiosos. En diciembre de 1967, en la ciudad guatemalteca de Huehuetenango se unen a la guerrilla la religiosa Marjorie Bradford, los padres Thomas y Arthur Melville y 25 estudiantes universitarios.

El 30 de enero de 1968 se realiza el primer encuentro nacional del "Movimiento Populoru" Progression con 56 delegados de Latinoamérica, donde se manifiestan fuertemente contra la explotación de los Estados Unidos en Panamá e inevitablemente la revolución. En febrero de este mismo año se celebró en Montevideo el Primer Encuentro Latinoamericano Camilo Torres, donde se denuncia la estrategia de la "evolución" de los partidos comunistas que luchan estérilmente por las "libertades públicas" y se proclama como única alternativa la lucha armada para la toma del poder.

Más tarde, los Cristianos Luperanos en Uruguay, publicaron un manifiesto en que ponían en claro su acción como continuación y rescate de la tradición revolucionaria de la Iglesia de la Tierra Oriental que acompañó a Artigas en su guerra popular:

"Rescatamos ese pasado histórico de la Iglesia oriental y latinoam-

ricana que es contenido más genuino del cristianismo, la fe que enjuició al imperio en los circos romanos, la misma fe que impulsó a los curas ar-
tiguistas a empuñar las lanzas: hoy esa fe pasa por la política, porque
la política de los oprimidos son las armas, empleadas con organización y
conciencia de clase." (8)

Ante este impulso de las fuerzas revolucionarias al seno de la Igle-
sia Católica, la visita del Papa Pablo VI a América Latina intento fre--
nar este fenómeno (viaja a Bogotá, Colombia para asistir al Congreso In-
ternacional Eucarístico). Por su parte, el alto mundo eclesiástico co--
lombiano, el estado y la oligarquía buscan la utilización de este aconte-
cimiento para pacificar a las masas.

Así, ante esta situación que el Vaticano II y el mismo Papa habían
ayudado a desatar, el Papa tenía dos alternativas: o apoyaba a estas ---
fuerzas radicales o las destruía autoritariamente. Los cristianos de la
iglesia rebelde lo sabían y empiezan a mandar cartas al Papa pidiendo --
que no venga, si no viene a comprometerse con los pobres:

"Que el Papa no viaje ni a Colombia, ni a ningún otro país de Améri-
ca, si no viene a comprometerse concretamente con la lucha de los -
desposeídos, de los oprimidos, de los marginados, de los hambrien--
tos de justicia; si no viene a solidarizarse con los que luchamos -
asumiendo la Revolución como la única forma eficaz de realizar el -
amor para todo el hombre y para todos los hombres." (9)

Llega finalmente el Papa el 22 de agosto de 1968. Sus discursos --
fueron dirigidos con precisión en contra de la revolución, pues ésta es
contraria al espíritu cristiano: la violencia es condenada totalmente.

(8) Gheerbrant, A.; La Iglesia... op. cit., p. 173

(9) Cristianismo y Revolución N°39, Colombia, Febrero 1978, p. 3

Las conclusiones finales de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, conocido como la Conferencia de Medellín, constituye la respuesta de los obispos latinoamericanos al Papa Pablo VI. -- Mientras éste se retractaba de los postulados del Vaticano II y a su propia encíclica *Populorum Progressio*, los obispos las interpretaban desde la perspectiva de su propia situación. El resultado de esa II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (24 de agosto-7 de septiembre de 1968) se publicó en dos libros, con el título de "Presencia de la Iglesia en la transformación de América Latina".

El documento de Medellín interpreta la inquietud revolucionaria latinoamericana como "anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre", la voluntad de transformación se ve como "huella de la imagen de Dios en el hombre". Cuando se habla del mensaje de la iglesia para los hombres del continente con hambre y sed de justicia, no hablan como el Papa, de amar la pobreza, sino de una tierra que es de todos y del poder que los hombres tienen para transformar y perfeccionar el mundo.

Otros dos sucesos confirman el clima renovador y crítico que se vivía tanto al exterior de la Iglesia, como en su interior: por un lado, -- 200 universitarios y obreros fueron discutiendo paralelamente -- en Medellín, en el café la Bastilla -- los mismos problemas que los obispos en la Conferencia Latinoamericana (CELAM), y también noche tras noche fueron -- disueltos por la policía. El otro hecho es que la CELAM, dando prueba de madurez y autonomía, da a conocer su documentación final el día mismo de la clausura, sin someterla a la ratificación de Roma.

En el plano interno de la Iglesia como institución, se manifestó -- también una inquietud de adaptación. En Medellín, se desprende entonces un deseo de transformación de la catequesis, de la liturgia; el desarrollo de movimientos apostólicos laicos; la elaboración de planes de pastoral de conjunto; la utilización de medios de comunicación social; pastorales diversificadas según los medios sociales y progresos en la forma--

ción del clero.

Desde esa perspectiva de hombres que conocen sus pueblos, responder al Papa que la violencia existente en América Latina es la violencia de los poderosos, la de las instituciones y no la de los pobres.

Al ser Medellín el receptáculo del ambiente desafiante de toda la iglesia latinoamericana, generará a su vez una serie de procesos irreversibles como serán la radicalización de sus preguntas a la fe.

En Argentina, doscientos sacerdotes firman una adhesión pública a la Pastoral de los obispos del tercer mundo en enero de 1968, que llegó a Medellín con casi mil firmas, transformándose en "Sacerdotes para el Tercer Mundo". Este movimiento denota en sus documentos una tensión interna, pues por un lado, el grupo de Buenos Aires, apegado a una interpretación peronista y corporativista del "pueblo" y a una teoría de la dependencia que hacía del conflicto imperio-nación la contradicción fundamental, en contraposición a los sacerdotes del interior cordobés, Tucumano y norteamericano, por el otro lado, que hacían una interpretación "clasista" del problema argentino y de la dependencia.

Uno de estos documentos, lo constituye el Manifiesto de los Camilones dado a conocer el primero de mayo de 1968, aquí los sacerdotes para el tercer mundo integran la racionalidad científica a las motivaciones cristianas para la acción revolucionaria. Dicen así:

"No necesitamos justificar con citas bíblicas, ni con apelaciones evangélicas esta exigencia de participar con toda nuestra vida en la transformación del mundo... Si el análisis de las condiciones económicas, sociales, políticas, culturales y morales en que sobreviven millones de hermanos, si la muerte permanente de otros hermanos... si los datos de la violencia institucionalizada, volcados en estadísticas de alfabetismo, enfermedades, desocupación, prostitución... si ninguna de estas realidades nos comprometen a la acción, a la lucha y a la vida revo-

lucionaria, no habrá papas, ni evangelios, ni teologías, ni profetas que puedan convertir nuestra conciencia y nuestro corazón". (10)

En este documento ponen en claro que la tarea de realizar la nueva humanidad a través del hombre concreto es tarea común a todos lo que luchan por la liberación y no es particular de los cristianos ni de los no-cristianos, que no se hace desde la teología, sino desde la teoría revolucionaria. Se confrontan con la autonomía de la teoría revolucionaria y con una estrategia que no se define desde la teología de la liberación, sino desde la teoría científica de la revolución.

De tal modo, 1968 concluye como un año que conmocionó a América Latina. Desde el Tlatelolco de México (más de 500 estudiantes masacrados a manos del ejército y por orden del gobierno) hasta el "cordobazo" argentino (con la caída de Onganía) hay movimientos estudiantiles y populares en toda esta área.

La relación teología-ciencia-estrategia revolucionaria, quedará más clara aún en Chile. En mayo de 1969, Cristianismo y Revolución publicó un documento de principios de año en el cual el movimiento de la iglesia joven de Chile asumía posiciones ante los problemas de Latinoamérica y el Tercer Mundo, desde la perspectiva del cambio hacia el socialismo. Este movimiento subraya que el socialismo por el que trabajan no es un socialismo difuminado bajo la etiqueta de ser "cristiano" o "democrático", sino un socialismo científico que la teoría y la práctica marxista han elaborado.

Este es el grupo que luego se denominará como el "Movimiento de los ochenta" y que habría de convocar al inicio de los 70's el Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo.

Los 60's se cierran con la guerrilla boliviana, de la que surge el místico de la guerrilla, Néstor Paz "Francisco"; dicha guerrilla es diez

(10) Cristianismo y Revolución N°15, Colombia, Mayo 1968, p. 22

mada por el hambre, la insalubridad y la falta de contactos y apoyos por parte del pueblo. Queda sin embargo, el testimonio de Néstor Paz, en su diario, donde la idea central parece ser:

"El deber de todo cristiano es ser revolucionario. El deber de todo revolucionario es hacer la revolución." (11)

A principios de la década de los 70's, comienza otro gran experimento socialista en Chile, el cual sería un ejemplo de trabajo conjunto de cristianos y marxistas de gran significado. Esto fué producto de dos -- procesos. Por una parte, de la ya emergente Teología de la Liberación, y por otra, del movimiento "Cristianos para el Socialismo".

Las cosas cambiarán conforme las medidas del gobierno de Allende -- van afectando los intereses de la alta y pequeña burguesía. Estados Unidos lanzará una ofensiva económica contra Chile; en pocas palabras: se -- le aloga económicamente. Los efectos serán el descontento interior y la adopción de posiciones intransigentes con respecto al gobierno.

La iglesia institucional se definirá como antisocialista y al socialismo anticristiano. Más adelante abundaremos sobre esta situación.

Otro hecho importante en estos años, es la publicación del libro -- "Teología de la Liberación. Perspectivas" en 1971, en Lima, Perú. Esta obra, escrita por el sacerdote Gustavo Gutiérrez se contextualiza bajo el gobierno "nacionalista, humanista y antioligárquico" del Gral. Velasco Alvarado. Dicho gobierno nacionalizó la Internacional Petroleum -- Company (IPC), expropió un 20% de la industria y realizó una importante reforma agraria.

En este contexto la iglesia desarrolló en mayor contacto con las -- masas populares. El Cardenal Landázuri Ricketts declaró su apoyo al gobierno del Gral. Velasco.

(11) Mercader Martínez, Manuel; CRISTIANISMO Y REVOLUCION EN AMERICA LATINA. Ed. Diógenes, México, 1974, p.11

Sin embargo, en los siguientes años, el panorama se torna sombrío, pues los gobiernos de corte nacionalista serán derrocados:

Gral. Juan José Torres es derrocado por Banzer en Bolivia el 21 de agosto de 1971; el golpe de estado en Chile, Pinochet y la junta militar al poder; en Perú, el Gral. Alvarado es derrocado el 29 de agosto de 1975 por el Gral. Morales Bermúdez.

Los estados controlados por militares adoptaron así la doctrina de la "Seguridad Nacional", doctrina de origen norteamericano que señala - que el enemigo "militar" es el enemigo económico político de las transnacionales. Todo ésto, cubierto por un lenguaje que habla de la defensa de la civilización occidental y cristiana. El antagonismo fundamental se concretiza en la confrontación entre el Occidente y el Comunismo; América Latina del lado occidental, tendrá como aliado principal y natural a Estados Unidos, líder del "mundo libre".

Los regímenes militares de seguridad nacional consideran de vital importancia su asociación con la religión, en cuanto estas prácticas religiosas son capaces de reproducir códigos de conducta colectiva.

En tal perspectiva, estos gobiernos primero han buscado el soporte de los agentes religiosos de la Iglesia católica, estimando que su interés común sería combatir el comunismo. Así, las propuestas de los militares a la iglesia se concretizan en medidas como: enseñanza de religión en escuelas públicas, censura de las publicaciones contrarias a la moral cristiana, ayuda material a ciertas instituciones católicas, utilización del lenguaje eclesiástico en los documentos oficiales del gobierno, participación de las fuerzas armadas y de los altos funcionarios en las ceremonias religiosas. Con esto, los militares buscan darle legitimidad religiosa al poder político.

La reacción de la jerarquía religiosa a estas proposiciones ha variado. Por un lado, ha sido de apoyo público a las fuerzas armadas, como sucedió en Chile, después del golpe de estado al gobierno de Allende. El Episcopado de este país declara dos días después del golpe, el 13 de septiembre de 1973 sobre la situación del país:

"Consta al país, que los obispos hicimos cuanto estuvo de nuestra parte porque se mantuviera Chile dentro de la Constitución y se evitará cualquier desenlace violento como el que ha tenido nuestra crisis institucional. Desenlace que los miembros de la Junta de gobierno han sido los primeros en lamentar." (12)

Al alabar el patriotismo de la Junta Militar, el Episcopado no dudará en señalar la "tradición de democracia y de humanismo de las Fuerzas Armadas" y en condenar a "Cristianos por el Socialismo", colocándose en un pretendido tercerismo político, ni socialismo, ni "excesos" -- del capitalismo.

Como contrapartida, en Brasil, el Episcopado -- en un comunicado (25 de octubre de 1976) -- condenará la violencia del estado militar y el anti-comunismo, bajo el cual se cometen los más horribles crímenes en el pueblo pobre:

"Esta lucha contra el comunismo no conduce solamente al embrutecimiento creciente de sus agentes, engendra un nuevo tipo de fanatismo, así como un clima de violencia y de temor." (13)

Conviene recordar la tradición de lucha de los cristianos brasileños, pues si por un lado Brasil es cuna de las Comunidades Eclesiales -- de Base (CEB'S) -- Enrique Dussel calculaba en 1974 que había unas 40.000, compuestas cada una por 10 o 12 personas --, por otra parte un gran número de obispos, sacerdotes y religiosos asumen la opción por los pobres en contra de un gobierno de militares: la institución se apoya en las bases y las bases dan un nuevo sentido a la institución.

Las posiciones del Cardenal Evaristo Arns, de los obispos Hélder -- Cámara, Pedro Casaldáliga, Tomás Balduino, Francisco H. Campos, José M. Pires, etc., se caracterizarán por denunciar sistemáticamente al gobierno

(12) Dussel, Enrique; DE MEJELLIN A FUEBIA (1968/1970); Ed. Edicol-CEE, México, 1979, p. 336-338

(13) Houtart, Francois, RELIGION Y LUCHA DE CLASES EN AMERICA LATINA, Centro Tricontinental, Lovaina-Bélgica, p. 53-54

no militar como violador de los más elementales derechos humanos, y también apoyarán la lucha por la tierra de campesinos indígenas. Estas posiciones del Episcopado en Brasil y en Chile son dos posiciones encontradas de la jerarquía eclesial latinoamericana que se expresarán nitidamente en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) en Puebla, Méx., del 27 de enero al 12 de febrero de 1979. En un inicio se pensó que la derecha tenía todo bajo control y que la CELAM en Puebla sería un paso atrás en relación con Medellín (son excluidos de la Conferencia varios obispos progresistas y la casi totalidad de los teólogos - de la liberación). Los tres objetivos fundamentales de la derecha eran que la CELAM condenara la teología de la liberación, las comunidades -- eclesiales de base y que se rechazara la opción por los pobres.

Y si bien, Puebla apareció como el forcejeo entre aceptar la radicalidad del Evangelio (ya planteada en Medellín, al costo de la persecución y la muerte de unos 700 sacerdotes, religiosos y laicos) y la "prudencia" maniobrera, tendiente a minimizar estas exigencias; el resultado fue la aprobación de la opción por los pobres aunque esto sea en realidad, una fórmula de transacción, interpretada en un sentido tradicional (asistencialista) por la corrientes más avanzadas del clero, esto es, un compromiso con la organización de los pobres y con el combate que llevan a cabo por su propia liberación.

2.1. EL PROCESO NICARAGUENSE.

En el año de 1979, Nicaragua vive momentos de insurrección revolucionaria contra Somoza. La participación de los cristianos fue masiva; ¿cuáles fueron los principales factores de cambio en este proceso de -- creciente integración cristiana al movimiento revolucionario?

En Nicaragua, al igual que en Brasil y otros países latinoamericanos las Comunidades Eclesiales de Base surgen en los años 60, ligadas al movimiento bíblico (lectura de la Biblia) en zonas rurales pobres y en los barrios de las ciudades.

Las características comunes y básicas de las CEB'S suelen ser:

- 1) El estudio bíblico se une a una reflexión sobre la realidad social experimentada por sus miembros.
- 2) Una práctica evangélica consecuente con una opción por los pobres.
- 3) La simplificación de la liturgia, el uso del lenguaje y la música populares.
- 4) El impulso a la organización de la comunidad para resolver sus problemas colectivos y desarrollar relaciones fraternales.
- 5) La responsabilidad del trabajo evangélico era asumida tanto por religiosos como por laicos.

"En la ciudad de Managua se desarrollaron CEB en barrios pobres, tales como "14 de septiembre" (padre José de Lara, "El Riguero" (padre - - Uriel Molina), "Open 3" (hermanas Maryknoll), "San Judas" (hermanas de la Asunción) y otros barrios. En las zonas rurales las CEB florecieron en Zeiaya (padres capuchinos), en Solentiname (padre Ernesto Cardenal), en Matagalpa (Mons. Calderón y Padilla y Fbro. Vilches), etc. Para 1979 se estimaba en 300 el número de CEB en Nicaragua." (14)

Tenemos entonces un proceso donde la escasez de sacerdotes impulsó la formación de laicos para la catequesis y la administración de sacramentos. Los "Delegados de la Palabra" (DP) fueron personas reconocidas en sus comunidades que realizaron una labor formativa, que además de contenidos bíblicos: temas de salud, alfabetización, agricultura y política se discutían. Apoyados en la pedagogía de Freire, los DP se multiplicaron por toda Nicaragua, llegando aproximadamente a cinco mil en 1979.

Otros grupos y elementos parte de esta inserción masiva cristiana - en las luchas populares fueron: a) Los movimientos estudiantiles que -- asumieron la línea de Medellín (Movimiento Cristiano Revolucionario, Movimiento de Jóvenes Cristianos, Juventud Obrera Católica y Movimiento Es

(14) Boletín CRIE N° 32, México, 1983, p. 3

tudíantil Cristiano); b) Los "Cursillos de Cristiandad" desarrollados bajo la óptica de la Teología de la liberación contribuyeron a la concientización de las capas medias y altas de la población; c) La labor de organismos como el "Centro de Educación y Promoción Agraria" (CEPA), el instituto Juan XXIII, etc., apoyaron la organización y concientización cristiana; d) La difusión de un enfoque teológico renovador realizado por las revistas "Testimonio", "Diakonia", los folletos "Cristo -- Carpesino", y las Escuelas Radiofónicas y la divulgación de la Biblia - Latinoamericana y la palabra del clero revolucionario; e) La posición crítica frente al régimen dictatorial que adoptó un sector de la jerarquía católica.

Estos cristianos motivados por un imperativo ético evangélico y -- conscientes de las raíces de la problemática social llegaron al pueblo. En Nicaragua la dictadura no dejó otra opción más que la vía armada para el cambio social, los cristianos así lo asumieron.

El carácter masivo que llegó a tomar la incorporación masiva cristiana a la lucha antidictatorial podría explicarse por dos hechos básicos: 1) La acendrada religiosidad del pueblo nicaraguense y 2) La -- inexistencia de otros espacios de la sociedad civil que permitieron el -- trabajo de concientización y organización política durante la dictadura.

Para este pueblo creyente la lucha contra Somoza revivía la lucha -- del pueblo israelita contra el faraón egipcio, siendo el FSLN el Moisés revivido en la Nicaragua insurrecta, como lógica continuación, luego -- del triunfo popular, la mayoría de los dirigentes cristianos laicos, y en menor medida los religiosos, pasaron a desempeñarse como cuadros del Estado, de las organizaciones populares o del FSLN.

La represión que sufrieron los DP, CEB y clero revolucionario terminó con el triunfo del FSLN en 1979, generándose la posibilidad de su libre accionar en la sociedad. Paradójicamente, de 1979 hasta nuestros días, la represión a cristianos ha provenido de las jerarquías de sus -- mismas Iglesias, no del aparato estatal. Y si bien, en los primeros meses después de la revolución, los obispos publican una carta pastoral --

donde se dicen partidarios del socialismo (compromiso Cristiano para una Nicaragua nueva, el 17 de noviembre de 1979), poco a poco se evidencia - que su alianza con los sandinistas sólo fue coyuntural. Al igual que la burguesía, la iglesia jerárquica luchó en contra de la dictadura somocista, pero no compartía realmente el proyecto del Frente Sandinista, ya -- que en el nuevo gobierno los intereses e influencias de estas minorías - sería afectados.

Desde tal posición, la jerarquía pide a los sacerdotes que participen en el gobierno, que renuncien (algunos de los más conocidos son Miguel D'Escoto como Ministro del Exterior; Ernesto Cardenal, Ministro de Cultura; Edgard Parrales, Ministro de Bienestar Social y Fernando Cardenal, Vececoordinador de la Juventud Sandinista), recibiendo el apoyo -- del diario La Prensa, que favorece totalmente a la burguesía.

A pesar de ello el FSLR expone su posición respecto a los cristianos, en un "Comunicado sobre la religión" el 7 de octubre de 1980, donde se dice:

"Los sandinistas afirmamos que nuestra experiencia demuestra que - cuando los cristianos, apoyándose en su fe son capaces de responder a - las necesidades del pueblo y de la historia, sus mismas creencias los - impulsan a la militancia revolucionaria. Nuestra experiencia nos demues - tra que se puede ser creyente y a la vez revolucionarios consecuentes y que no hay contradicción insalvable entre ambas cosas". (15)

Sin embargo, en ese mismo mes, el Episcopado responde en una carta pastoral llamada "Jesucristo y la unidad de su Iglesia" donde:

"Previene al pueblo cristiano de las acechanzas de las doctrinas materialistas, llaman a la unidad familiar y a la unidad de la iglesia en torno a los obispos". (16)

(15) Dusol. Enrique. TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y MARXISMO. Cristianismo y Sociedad N° 98, ASEL, México, 1988, p. 41

(16) CRISTIANOS: ¿POR QUE IRSE A LA REVOLUCION?, Igo-CEE, México, 1986 p. 123-124

En esta misma línea de confrontación con el gobierno ha seguido manifestándose un sector importante de la Iglesia Católica, esta iglesia de oposición es liderada por el arzobispo de Managua, Cardenal Miguel Obando y Bravo. El Vaticano apoya incondicionalmente a esta facción eclesial, así lo deja claro la visita del Papa Juan Pablo II (marzo de 1983) a Nicaragua.

"..... Juan Pablo II insistió unilateralmente en el aspecto jerárquico de la Iglesia y en la necesidad de someterse a la obediencia y a la autoridad de los obispos. Dió por supuesto que las comunidades de base representan un grave peligro de ruptura dentro de la Iglesia e hizo un llamado angustioso a cerrar filas alrededor de los obispos. El Papa advirtió también del peligro de que estos cristianos sean "utilizados" por ideologías extrañas, al servicio de procesos revolucionarios ajenos al pensamiento cristiano." (17)

A partir de esta visita, los obispos de Nicaragua se reafirmaron en su postura antisandinista, como se ve en el documento emitido en septiembre de 1983 en el que legitiman por objeción de conciencia la negativa a prestar el servicio militar, a pesar de la fuerte ofensiva militar implementada por Estados Unidos.

El proyecto populista revolucionario de Nicaragua sigue siendo atacado por diferentes frentes; por un lado los ataques promovidos por Estados Unidos a la economía de este país, por otro, la ofensiva contrainsurgente instalada en Honduras y para no quedarse atrás, la posición de la jerarquía católica al interior de Nicaragua que converge con los sectores de la burguesía.

El desafío está latente para este proyecto populista con un fuerte apoyo cristiano; sin embargo parece ser que el pueblo nicaragüense insiste en mantenerse como un pueblo independiente, soberano y ... cristiano.

(17) Ibid., p. 125

2.2. LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN MEXICO.

Mientras las iglesias de América Latina asumían una actitud radical en procesos insurreccionales, la Iglesia mexicana pensaba que Medellín estaba bien para Sudamérica, no para México.

Esta posición tiene explicación históricamente. El análisis social del fenómeno religioso nos hace ver como éste se manifiesta en dos polos:

- 1) Por un lado, la relación entre Iglesia jerárquica y Estado-clases dominantes.

- 2) Y en la relación Iglesia popular-movimiento popular.

Por supuesto que estos dos polos de análisis nos llevan a un sinnúmero de contradicciones al enfrentar a los actores indicados, así tendríamos que estudiar cómo la Iglesia jerárquica (aliada al Estado), condena tanto a las Ceb's como en general al movimiento popular, etc.

México, con una tradición liberal en la Revolución de 1910 concretará en la Constitución de 1917, medidas anticlericales que hasta la fecha siguen vigentes (por lo menos, en el texto). De tal modo, el Estado Mexicano adquiere una legitimación social laica, donde un componente de la "paz social" es la separación entre religión y política.

Separación que los últimos tiempos evidencian como falsa. La religión no está separada de la política y mucho menos en las altas esferas del poder eclesial y estatal. El pretendido apoliticismo de la Iglesia institucional en México resulta un mero disfraz que permite una participación política, disimulada, pero real.

En este sentido la Iglesia mexicana -y todas aquellas que fomenten obediencia a gobiernos opresores- puede considerarse una aparato ideológico del Estado. Y aunque de pronto se hagan públicas ciertas "diferencias" de opinión entre Iglesia y Estado, es más cierto que bajo el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, éste y su partido, el Revolucionario Institucional han buscado decididamente el apoyo de la Jerarquía Católica. ¿Porqué? Porque una forma de recobrar "legitimidad" es mostrar

que el gobierno es "aprobado" por la Iglesia, y siendo el catolicismo la religión de mayor arraigo en el pueblo mexicano, se pueden suponer los múltiples intereses que fortalecen el abrazo entre un estado laico -pero comodaticio- y una Iglesia predominantemente conservadora.

Tenemos entonces que de 100 obispos que conforman el Episcopado Mexicano, a 84 se les catalogue de reaccionarios, a 12 de liberales y solamente a 4 de radicales. Estos cuatro son: Bartolomé Carrasco, de Oaxaca; Arturo Lona, del Istmo de Tehuantepec; Samuel Ruiz, de San Cristóbal de las Casas y José Liaguno de la región tarahumara en Chihuahua.

Frente a este cuadro, surge la pregunta ¿existe una iglesia popular en México?, a lo cual responderíamos, sí. Aunque el mayor auge de la Teología de la Liberación se ha dado en países donde se vive una intensificación de las contradicciones de clase (que conducen a situaciones revolucionarias) en México -sin apoyo general del episcopado- las Comunidades Eclesiales de Base trabajan y se desarrollan como parte integrante -del movimiento popular.

Dichas comunidades de base nacen en México en 1967 con los trabajos pastorales de los sacerdotes holandeses Rolland, Genoel y Theissen en la diócesis de Cuernavaca. Para 1988 se consideraba que en el 85% de los estados de la República Mexicana ya habían surgido Ceb's. (**)

Calculándose de 8,000 a 10,000 Ceb's a nivel nacional (cada colectivo con una media de 15 componentes) tendríamos de 120,000 a 150,000 - personas reuniéndose semanalmente. Distribuidas en un 70% en zonas rurales pobres y un 30% en colonias urbanas populares, la composición indica poca influencia en el campo obrero.

No por eso excluimos a las Ceb's como parte del movimiento popular

(**) Los datos obtenidos sobre CEB'S fueron extraídos de la Investigación de SIPPO: Morrey, Mario y Valencia Enrique: CARACTERIZACIÓN DE LAS CEB, Estudios Ecueménicos N° 15, Julio-Septiembre 1988, -- p. 19-28.

mexicano; creemos que debe ser tema de amplias investigaciones sociológicas, el cómo las Ceb's han venido organizándose y luchado en diferentes frentes. Un ejemplo concreto sería estudiar la influencia de las Ceb's en Morelos (donde probablemente sean más de 1.000 grupos) y cómo éstas han participado activamente en varias experiencias, como es el caso de la Colonia Rubén Jaramillo, en la formación de colonos Independientes de Morelos (CIM) y la Organización Campesina Independiente de Morelos (OCIM).

Pensamos relevante la investigación sugerida (un estudio de caso) en cuanto se pudiera discernir el tipo de participación política que puede generar la conciencia adquirida en las Ceb's mexicanas.

Algunos indicios que ya tenemos sobre la práctica de las CEB'S en México son la forma en que ellas mismas se autodefinen:

"Elementos básicos de las comunidades... los elementos son los siguientes: a) grupo eclesial de gente de base, que se relaciona de modo estable; b) como seguidores de Jesús y en continuidad histórica con él; c) para participar de la misión a que él nos llama: construir el Reino; d) su método de trabajo: el análisis de la realidad, la reflexión de fe sobre la realidad social y el compromiso para actuar; e) en lo referente a la acción, buscan caminos concretos que, desde el compromiso local, los lleven -con organización popular- a ir realizando el proyecto de liberación; f) se trata de un proyecto que vaya estableciendo el amor entre los hombres e impulse la transformación de la Iglesia misma y de la sociedad, y g) este actuar es en el seno del pueblo, en colaboración con el pueblo mismo y con cuantos trabajan en verdad por el pueblo." (18)

(18) Vida y Marcha del Pueblo (Boletín Nacional de las CEB), México, - Julio 1982, p.4

La tarea primordial es "construir el Reino" y construirlo en el seno del pueblo. La categoría "pueblo" en el marco de las Ceb's y de la Teología de la Liberación, es justamente el concepto comunitario o colectivo de "pobre". Para evitar tautologías, citemos la definición que Dussel hace de "pobre y pueblo":

"Pobre es el esclavo del Caribe, el indio encomendado o trabajador de una hacienda, el campesino asalariado, el obrero industrial. - Pobre es el alienado del sistema; en la totalidad social es el --oprimido... El pobre aislado, solitario, es una abstracción. -- Siempre está en grupo, socialmente, en concreto, históricamente.. pueblo serían aquellas clases dominadas dentro de una nación bajo la coacción del estado." (19)

De tal modo, pueblo no es una categoría desfasada de las contradicciones sociales, el trabajar como pueblo significa asumir un compromiso de clase.

México aparte de una práctica cristiana de base, también es sede de centros de reflexión teológica que sistematizan tanto la práctica de las CEB nacionales, como la de toda Latinoamérica y, en estos momentos con especial atención la de Centroamérica. Entre esos centros están: - el Instituto Teológico de Estudios Superiores (ITES), el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS), el Centro de Estudios Ecueménicos - (CEE), el Centro de Reflexión Teológica (CRT), la revista Servir, el boletín CRIE, la revista Chistus.

B. LA ROTURA EPISTEMOLOGICA.

En este apartado se hará mención de los orígenes teóricos de la -- Teología de la Liberación, ésto es, la crisis de las teologías europeas en América Latina, asimismo se incluirá la respuesta latinoamericana a

(19) Dussel, Enrique: LA IGLESIA DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL PUEBLO. - Proceso N° 412.CTSA, México, Octubre 1984, p.60.

esta crisis (recuperación de la historia como lugar de la "salvación") y la revolución hermenéutica que esto significará.

1. CRISIS TEORICA DE LAS TEOLOGIAS EUROPEAS.

El primer obstáculo que se encuentra en la teología tradicional es sus concepción dualista de la historia. Este dualismo postula la polaridad entre espíritu y materia, alma y cuerpo, natural y sobrenatural, historia natural e historia de la salvación, reino de Dios y reino de los hombres.

Dicha forma de comprender la historia no es propia de la tradición hebrea ni del cristianismo judío, fue el resultado de la transferencia cristiana en la época de Constantino, cuando éste transforma la fe cristiana en una ideología de la legitimación del poder imperial y de las clases dominantes.

El cristianismo como religión de los oprimidos y perseguidos por el imperio Romano y que pregona el fin de la miseria es retomado por la clase dominante. Así, a partir del siglo IV, en un proceso que se venía preparando, las estructuras jerárquicas de la Iglesia que se fueron formando en abierta contradicción con la práctica primitiva, aceptaron la propuesta constantiniana de compartir el poder. Fue necesaria la mediación de la religión monoteísta para que revestido el monoteísmo erudito de la filosofía greco-romana pudiera propagarse entre las masas.

La Iglesia se oficializa, pasa de las catacumbas a las basílicas; en el plano de la reflexión teológica, la práctica clasista de la Iglesia institucional se irá expresando por medio de una teología formada mediante la simbiosis del contenido bíblico y las categorías de la filosofía griega, especialmente las platónicas y neoplatónicas. De ahí que la materia y la historia sean vistas en un plano inferior y negativo, la historia es una copia horrosa, una sombra de la realidad celestial. La introducción del materialismo esencialista de Aristóteles por Santo Tomás de Aquino no cambian fundamentalmente el dualismo histórico de la cosmovisión teológica, pues a pesar de que en Aristóteles y Santo Tomás

el conocimiento humano parte de la realidad material, las ideas ya están presentes en la mente de Dios, desde se encuentra la esencia de todas las cosas ya predeterminadas, por lo tanto, la historia no es libre, el destino del hombre está predeterminado por Dios.

Las categorías de la filosofía griega se prestaban para expresar la práctica de dominación de los señores feudales. Los disidentes -los hereéticos-, por su parte, también van generando su propia reflexión teológica, que es duramente reprimida.

Tres serán las características fundamentales de la teología de la iglesia feudal: el dualismo que como hemos mencionado anteriormente consiste en interpretación de la realidad mediante la división en dos partes enemigas, irreconciliables, atemporales, de las cuales, una es buena y la otra mala; el inmovilismo radica en sostener que la verdadera realidad, la del espíritu o las ideas, es terna, no se mueve, no es afectada por el devenir temporal; la jerarquización consiste en sostener que en el mundo, especialmente en lo social, existen jerarquías naturales, seres que por esencia son superiores a otros, y que Dios transmite sus órdenes desde los superiores a los inferiores.

Con la revolución burguesa (siglo XVI) se produce una triple división en el seno de la práctica cristiana, con múltiples divisiones internas, a su vez. Por una parte, la Iglesia católica quedó presa de prácticas tipo feudal. Estuvo con todas las monarquías que se opusieron a la revolución. El protestantismo en general se unió a la nueva práctica social, la burguesa. Finalmente, ciertos sectores del protestantismo -el anabaptismo, Tomás Münzer (teólogo y dirigente alemán)-, asumieron una práctica revolucionaria al lado de los sectores campesinos que fueron los mayormente despojados por la revolución burguesa.

Una vez consolidada la revolución burguesa, se busca un acercamiento entre la Iglesia y el Estado; Sto. Tomás es revitalizado mediante el neotomismo. De la condenación del "mundo moderno" nacido de la revolución burguesa se pasa a su aceptación y a una ofensiva de la penetra-

ción de la Iglesia mediante la fundación de nuevas órdenes y congregaciones religiosas, colegios católicos, prensa católica, etc.

Esta corriente de acercamiento culmina en este siglo en el documento *Gaudium et spes* -gozo y esperanza- del Concilio Vaticano II (1962-1965), en el cual se replantean las relaciones de la Iglesia con el mundo. En 1968 se intenta, en Medellín, en una Conferencia Episcopal, adecuar el Vaticano II a la realidad latinoamericana, pero, paradójicamente lo que debería haber sido adecuación, terminó siendo cuestionamiento. Con Medellín entra definitivamente en crisis el esquema de la Iglesia como realidad espiritual o religiosa, separada, distinta y superior al mundo, es decir a la sociedad y por ende al Estado.

RUPTURA DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA CON LA TEOLOGÍA REFORMILISTA CONCILIAR Y CON LA DOCTRINA SOCIAL CRISTIANA EUROPEA.

El fracaso de teología católica idealista por actualizar la "doctrina social de la iglesia" (marco normativo para la actuación política-social de los católicos) se deberá por su insistencia en vincular las categorías de salvación e historia bajo los márgenes del dualismo.

Estos esfuerzos teológicos modernos se articulan en base a la idea de la "nueva cristiandad", a partir de la carta papal "Rerum Novarum" y el neo-tomismo de Jacques Maritain, en base a estas ideas que distinguen entre lo político y lo social y establecen dos planos de acción, el sacerdote en "lo espiritual" y el laico en "lo secular", se establecen -infinidad de instituciones "católicas" para cristianizar "lo secular", -respetando su autonomía".

Los movimientos de Acción Católica que desde principios del siglo se habían establecido en América Latina para combatir el laicismo fueron transformándose, y a partir de la década del 50, toman un gran auge que se evidencia en el crecimiento del sindicalismo católico de la Confederación Latinoamericana de Sindicatos Cristianos; Juventud Obrera Católica (JOC); el trabajo con los universitarios de la Juventud Universitaria Católica (JUC); el establecimiento de los partidos de la Democracia Cris-

tiana, y finalmente, el establecimiento del CELAM con todos sus secretariados para coordinar el trabajo con obreros, estudiantes, indígenas, -- etc.

La democracia cristiana propone una "ideal histórico" para humanizar el sistema capitalista y derrotar al comunismo en la carrera por -- crear un mundo de justicia. Desde su inicio está concebida como la alternativa "cristiana" del comunismo.

En el esquema político de esta doctrina social cristiana, el concepto mediador es el de la "persona humana", sus intereses, necesidades y - organizaciones constituyen el universo de lo verdadero, que tiene existencia propia y anterior a la historia. Esa anterioridad del individuo a las estructuras sociales, sirve de soporte a la afirmación del derecho a la propiedad privada. Esta base metafísica de la realidad, derivará - en un esquema económico y socio-político "tercerista". Los grupos de esta tendencia incorporarán el desarrollismo, vía economistas y sociólogos de la iglesia, como lo son Lebret, Houtart, Pin, Vekemans y otros. Este entendimiento desarrollista del problema latinoamericano surgen las teologías del desarrollo, que proclaman el desarrollo económico y social como la salvación, pero que piensan el desarrollo en términos de la humanización del sistema capitalista y el dominio de la tecnología moderna - para el bienestar del hombre. No advierten la contradicción estructural del capitalismo con respecto a la igualdad humana.

Para el militante cristiano, este lenguaje metafísico mejorado, que no permite al hombre forjar libremente en la historia real un modelo de sociedad que responda a las necesidades del hombre oprimido y explotado de América Latina, le resulta tan inútil como el tradicional.

Para salir de su crisis teórica e ideológica, el militante cristiano necesita una expresión teológica de la fe que tome en serio la historia y el análisis científico de la sociedad desde la que está operando - su praxis política.

La iglesia tiene que tomar la historia secular en serio, porque esa es la única esfera de la realidad. Así, los artículos de Gustavo Gutiérrez

rez y Juan Luis Segundo constituyen los primeros indicios de la Teología de la Liberación, aunque serán los brasileños Ruben Alves y Hugo Assmann los primeros en rechazar en forma articulada y sistemática el lenguaje de la teología anglosajona (nortatlántica, la llaman) para expresar la fe del latinoamericano.

En su libro "Religión: opio o instrumento de liberación", Ruben Alves rechaza las concepciones grecorromanas de una historia sin futuro, - encerradas en predeterminaciones "espiritualistas", para luego intentar - un lenguaje que recoja la concepción bíblica de la historia en la cual - Dios actúa, se revela, y acompaña al hombre en la construcción del reino.

La Teología de la Liberación, no sólo rechaza la teología clásica - moderna, sino inclusive, rechaza la teología radical anglosajona, pues ésta no acepta todas las implicaciones de la existencia de una sola historia.

Los teólogos latinoamericanos dicen de los escritos de la "Teología de la Revolución", que sólo pretenden definir lo que debe ser la revolución a partir de categorías teológicas, que buscan un permiso teológico para la participación del hombre en la revolución, y que pretenden sacar de la teología misma un instrumento de análisis para una ideología de la revolución, una estrategia y hasta una táctica. Los teólogos latinoamericanos afirman que se debe respetar la autonomía de la propia teoría de la revolución que surge del análisis socioeconómico científico para lo cual la teología admite no tener el instrumental científico.

La teología política, crítica producida en Europa, identificada con Metz y Niehmann, subraya la dimensión política de la fe, tanto en su origen e intención histórica como en sus implicaciones ideológicas al nivel institucional, pero opera en un nivel de abstracción, separando la teología de la ética.

Hugo Assmann critica esta incapacidad de la teología europea por salir de la esfera metafísica de la verdad. Señala también que esa teología de la secularización de los países ricos está fundamentada en una sociología funcionalista que no es otra cosa que una sociología ideológica.

Jürgen Moltmann -autor de la teología de la esperanza- se sitúa en un nivel diferente; seculariza el cristianismo y lo convierte en una religión para la vida en la tierra, y no en el más allá, y establece la revolución como el medio de acción de Dios en la historia. A pesar de esto, Assmann, al igual que Alves y Gustavo Gutiérrez, le critican que reconoce la autonomía de la dialéctica histórica propiamente como generadora de la esperanza última del triunfo de la justicia y de las posibilidades de plenitud humana y se las adscribe a las "promesas" del Dios liberador.

La crítica general a estas teologías, es que parten de un mundo europeo, con la "esencia" ideal del hombre, se sacraliza, así se justifican sus acciones opresivas y aún cuando parten de la realidad, parten de una realidad regional para reclamar universalidad.

Sin la inclusión de los países dependientes y su relación con los dominados, dice Enrique Dussel -filósofo y teólogo argentino-, no hay -- historia dialéctica, no hay realidad total, no hay reflexión teológica -- sobre la construcción de un reino de hermandad y paz fundamentado en la justicia.

En esta misma línea, pero radicalizando la crítica al lenguaje teológico europeo, está Porfirio Miranda, jesuita mexicano. Su crítica no se dirige a teología alguna en particular, sino a la base misma del lenguaje teológico y la cultura que la sostiene como explicación o discurso ideológico desde la perspectiva de las clases dominantes de occidente. Como tal, la ontología misma de ese lenguaje hace imposible la incorporación de la problemática de la justicia social y la reconstrucción radical del mundo a esa estructura del pensamiento.

"El problema es más de fondo. En el sistema teológico-filosófico de occidente el problema social es nuevo... Derivada de Platón y de --- Aristóteles, la cultura occidental cuyo epicentro generador fue y sigue siendo la teología-filosofía "cristiana", privilegiada... Y su hombre un abstracto, una esencia plátonica valedera "semper et pro semper"; no la humanidad real de carne y hueso, de sangre y lágrimas y esclavitud

y humillación y cárcel y hambres y sufrimientos indescritos". (20)

Completando la idea, Miranda dice:

"En el sentido teológico tradicional, la fe es un asentimiento consciente según un conjunto de verdades-exigencias religiosas reveladas por Dios y comunicadas por la jerarquía. Creencia ciega en doctrinas o en un mundo de ideas... en un cuerpo de dogmas. En este caso, fe es sumisión a conocimientos revelados a las autoridades eclesiásticas. Es la obligación de "aceptar" lo que no se puede conocer. El creyente será aquí el que acomoda sus ideas a la doctrina enseñada". (21)

Como hemos podido ver, de la concepción de historia es de donde se desprenden todas las diferencias entre los teólogos euronorteamericanos y latinoamericanos. La afirmación de la historia real como "única historia" y la historia como única esfera de la realidad reconocida por la Biblia lanzará la teología por caminos no previstos por nadie y creará la posibilidad de un movimiento teológico capaz de apoyar ideológicamente el modo de producción socialista de la misma manera que la teología medieval acompañó al feudalismo y de la misma manera que la teología protestante acompañó al capitalismo liberal.

2. CONCEPCIONES BÁSICAS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.

Los teólogos de la liberación al argumentar que la salvación se da la historia y no en el "más allá", se fundamentan en el redescubrimiento del carácter histórico y materialista de la fe bíblica, cuyo pensamiento se encuentra en contradicción con el pensamiento griego de carácter esencialista que había servido para articular la teología cristiana.

Hallamos así, que los teólogos latinoamericanos de la liberación, basan su reflexión teológica sobre una fe bíblica que se puede expre-

(20) Miranda, Porfirio; MARX Y LA BIBLIA, Ed. Sigüenza, Salamanca, 1972, p.55-56

(21) Miranda, F., *Ibid.*, p. 257

sar hermenéuticamente en las siguientes afirmaciones sobre el problema de fe y mundo:

1. La concepción bíblica de la historia no responde a la concepción cíclica de los griegos, donde todo estaba determinado por la esencia - original de las cosas que preexistían en el mundo de las ideas y para quienes lo que era el ser, lo era en virtud de ser inmutable. La concepción hebrea hablará de una historia con un futuro abierto.
2. El Dios de la religión bíblica no es el Dios de la ontología grecorromana sino el Dios liberador.
3. La fe de Israel, se observa estructurada en torno al acontecimiento de la liberación de los hebreos del dominio egipcio.
4. La salvación se articula en el sentido histórico de liberación de todo aquello que impida la realización de la justicia como condición -- precedente del reino de Dios. Este reino tiene un carácter revolucionario: es un reino para los hombres, los oprimidos, los explotados.
5. El pecado, bíblicamente, no es un mal metafísico, fruto de una fuerza de fuera de la historia, sino la materialidad de la explotación - del hombre por el hombre en las estructuras económica y socio-políticas. Es un pecado estructural.
6. La fe, no es creencia en un sistema de ideas reveladas del más allá, sino la actitud de esperanza y compromiso con el reino de Dios en la historia. La fe, vista así, implica una praxis de liberación histórica.
7. Sin embargo, la fe no se concibe como epistemología o ideología, por lo tanto tiene que adoptar el instrumental científico que pueda desensmascarar la realidad, producir una estrategia y un proyecto histórico concreto que favorezca a los intereses de los desposeídos.

Como vemos, en esta teología se ha desechado la distinción de planos. Luchar por la justicia es luchar por el reino de Dios. Con la historicización de la salvación se hablará de una situación social de pecado.

contraria a la concepción metafísica donde los males de la sociedad son resultado de la "naturaleza pecaminosa del hombre". De aquí que la lucha contra el pecado se limite a la interioridad de la vida privada, a la salvación personal y que las obras de piedad se reduzcan a oraciones, ritos y ejercicios religiosos, contrario a la insistencia bíblica anti-culto.

Según los teólogos de la liberación el dominio de unos hombres sobre otros, es el origen del mal que ahora se institucionaliza en la ley y la civilización.

Ahora bien, cuando se habla de la liberación se habla de liberación de la dependencia generada por el capitalismo imperialista y por la explotación de clases; liberación como proceso de toda la humanidad hacia la creación del hombre nuevo; y liberación final del pecado.

Gustavo Gutiérrez definirá la liberación-salvación como un triple proceso: liberación política, liberación del hombre a lo largo de la historia y liberación del pecado. Sin erradicar las condiciones objetivas que dan lugar a esa actitud fundamental, no hay liberación del pecado. Pero el solo cambio de las estructuras económico-políticas no se logra la liberación del pecado; es necesario un proceso de creación del hombre nuevo.

En torno a la idea de la liberación surgen las siguientes premisas sobre la historia de esta nueva concepción teológica. La primera afirmación es que el hombre es el sujeto de la historia, el hombre en comunidad, como fuerza social. La segunda tesis es la que habla de una historia no determinada por ciclos de la naturaleza o por designio divinos pre-existentes a lo que va ocurriendo en ella misma. Rubem Alves así lo expresará:

"El mundo se desacraliza, sus valores congelados se derriten. Nada es definitivo. El hombre es libre para experimentar... Es libre para volver a crear el mundo con su esperanza, su amor y su libertad".(22)

(22) Alves, Rubem: RELIGION, COPIO O INSTRUMENTO DE LIBERACION, Ed. Síqueme, Salamanca, 1973, p.49

Para salvar hay que liberar. A esta lucha por la salvación es esencial la certidumbre radical de la posibilidad de liberación que a partir del acontecimiento sociopolítico de la liberación del pueblo hebreo en Egipto se fundamenta históricamente.

La tercera parte de esta concepción de la historia es que ésta se desarrolla dialécticamente. Entonces, la historia es lucha por la liberación de los oprimidos en contra de los opresores. Gustavo Gutiérrez dice sobre el conflicto:

"Participar en la lucha de clases no solamente no se opone al amor universal, sino que ese compromiso es hoy la mediación necesaria e insoslayable de su concreción: el tránsito hacia una sociedad sin clases, sin propietarios... Reconocer el hecho de la lucha de clases y participar activamente en ella, no será entonces para la comunidad eclesial negar el mensaje de la unidad de que es portadora, sino precisamente de abrir la senda que le permitirá liberarse de aquello que le impide al presente ser claro y veraz signo de la fraternidad humana". (23)

La historia sólo tiene sentido cuando es la historia de los hombres en condiciones concretas, de otra manera sería una historia incomprensible; la historia no tiene sentido en sí misma, es la acción del hombre en condiciones específicas lo que le da sentido.

Ahora bien, ¿cómo ubicar el reino de Dios en esta nueva dimensión histórica? para estos teólogos el eje de esta reinterpretación es el hecho de que ahora el reino no se entiende exclusivamente como una estructura o acontecimiento escatológico que habrá de venir independientemente de la acción humana y de fuera de la historia, sino que se entiende como un proceso histórico en cuya construcción la acción humana es esencial. Como consecuencia de esta comprensión histórica del reino de Dios y de entender el conocimiento de Dios en términos de hacer justicia, se resalta la importancia esencial de la participación activa del hombre en la construcción del reino. La esperanza cristiana se transforma en una concepción activamente política y subversiva.

Desde esta concepción de la dimensión histórica del reino, podemos

(23) Gutiérrez, Gustavo: TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, PERSPECTIVAS, Salamanca, Ed. Sígueme, 1977, p. 343-348

entender la necesidad y uso que hacen los cristianos revolucionarios del instrumental socio-analítico del socialismo científico y de su estrategia política para la construcción del socialismo, conjuntamente con los no cristianos.

Para Assmann, el reino de Dios como esperanza utópica se entiende como "proceso" y no como fin de un proceso:

"El reino de Dios no es un nuevo orden histórico, que se pueda plañificar detalladamente. Es un proceso, que se conecta con el hilo conductor de la constante dinámica del proceso histórico... La liberación también es ante todo un proceso. Pero ella, en sus pasos de concretización se vuelve un proyecto histórico y alternativa - plausible. Todo proceso revolucionario sufre la necesidad de institucionalizaciones... de tal forma que su ulterior movilidad procesual queda frenada." (24)

El reino es un horizonte "utópico" en continuo movimiento que responde a la dialéctica que se da en la formación de la ideología revolucionaria cristiana. En cuanto al término utopía, éste no se utiliza en el sentido metafísico y reaccionario que invalida la referencia a las contradicciones sociales de donde surge el futuro dialécticamente.

Siguiendo esta discusión sobre la utopía, Gutiérrez redefine el término con las palabras de Herbert Marcuse:

"Yo creo que esta concepción restrictiva debe ser revisada... lo que se denuncia como utópico no es ya aquello que 'no tiene lugar' ni puede tenerlo en el mundo histórico, sino más bien, aquello cuya aparición se encuentra bloqueada por el poder de las sociedades establecidas." (25)

(24) Assmann, Ingo: OPRESION-LIBERACION: DESAFIO A LOS CRISTIANOS, Ed. Tierra Nueva, Montevideo, 1971, p. 163-164

(25) Gutiérrez, Gustavo: ... op. cit., p. 297

La utopía -para Gutiérrez- significa necesariamente una denuncia - del orden existente; pero es también un anuncio de una nueva sociedad; como tal, es movilizadora de la historia y subversiva del orden existente (es engañosa cuando no está articulada en forma concreta con las posibilidades ofrecidas en cada época); tiene además la función contraria a la ideología. La ideología cumple comúnmente una función de conservación del orden establecido; la utopía, en cambio, conduce a una "praxis transformadora de lo existente".

Al aceptar la responsabilidad de la construcción real de un mundo con estructura económica, la praxis de la fe se redescubre a sí misma - como praxis política. La fe no tiene una implicación política sino que la praxis política le es inherente. La teología deja de ser contemplación para convertirse en reflexión para la transformación del mundo, como consecuencia abandona la metafísica occidental e incorpora las ciencias sociales como instrumental analítico para conocer la realidad.

Cuando la teología de la liberación menciona la "opción preferencial por los pobres", habla de que opta por una concepción concreta de la historia y la sociedad, en base a los intereses de una clase expresadas en el proyecto histórico y la estrategia política de esa clase, en este caso la clase obrera y sus aliados.

Este proyecto será visto así desde la óptica cristiana del teólogo argentino Rubén Dri:

"Debemos considerar el nivel estratégico del proyecto cristiano en lo referente a la estructura económica, política e ideológica. En cuanto a la estructura económica, considerando la esencia de la -- economía como el conjunto de las relaciones sociales, el proyecto del reino implica esencialmente una sociedad sin clases, es decir una sociedad en la que la propiedad sea comunitaria. En cuanto a la estructura política, el proyecto del reino implica esencialmente una sociedad sin Estado, que se autogoberne por consenso comunitario; y en cuanto a la estructura ideológica, implica una socie

dad sin fetichismo". (26)

3. LA HISTORIA EN LA BIBLIA: UNA NUEVA HERMENÉUTICA.

A la teología de la liberación corresponderá una lectura radical de las implicaciones socio-políticas de la Biblia. Se optará por la hermenéutica que respeta el devenir histórico de los hechos y que asume que la interpretación de la Biblia es realizada según el marco histórico y - los intereses clasistas del individuo que lee la Biblia.

Intentaremos exponer en este apartado algunos hechos históricos incluidos que son de vital importancia para apoyar la formación de una conciencia revolucionaria. Mencionamos tan sólo los puntos que consideramos esenciales del Antiguo y Nuevo Testamento y para ello primero haremos una brevísima síntesis histórica de los tiempos en que aproximadamente se desarrollaron esos acontecimientos (no se pretende agotar el análisis, extensísimo, de la hermenéutica bíblica).

Antiguo Testamento (A.C.)

- 1850 a.c. Grupos de Semitas nómadas aparecen en Palestina, llamada entonces Canaán. Algunos grupos de ellos, los hebreos, viven en Egipto.
- 1250 a.c. Los hebreos salen de Egipto y se conforman como una "primitiva confederación de tribus".
- 1100 a.c. Los filisteos ocupan territorio de esta confederación; las tribus semitas instalan la monarquía para enfrentar esta agresión. El primer rey es Saúl que viene del norte.
- 1030 a.c. Muere Saúl en una batalla. Su sucesor David se proclama rey de Judá en el sur y después rey de Judá-Israel en el norte.
- 1000 a.c. Salomón, rey de toda Palestina.

(26) Dri, Rubén, LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION en Religión y Política en México, siglo XXI Eds., p. 125-126

- 722 a.c. Los asirios toman Samaria y destruyen el reino del Norte.
- 587 a.c. Los babilonios toman Jerusalén y destierran a los dirigentes del reino de Judá hacia las orillas del río Eufrates.
- 333 a.c. Imperio de Alejandro Magno, comienza la influencia griega en el imperio persa.
- 63 a.c. Intervienen los Romanos. Pompeyo toma Jerusalén; y Palestina Siria comienza a ser una provincia romana. Herodes el Grande es rey de Palestina desde el año 37 a.c. Surgen diversos movimientos en contra de los romanos; el movimiento de los zelotes surge en el año 4 a.c.

Después de esta cronología se puede encontrar, de acuerdo con el pensamiento bíblico, una agrupación de imágenes que unen una variedad de sucesos históricos y sus respectivas interpretaciones. El primero de ellos es la historia del Éxodo, que de acuerdo con algunos exégetas del Antiguo Testamento representa su punto central.

El suceso decisivo para el fortalecimiento del pueblo judío fue su rebelión contra su esclavitud en Egipto. Así lo entiende el biblista Jorge Pixley cuando comenta:

"Según el libro de ese nombre, Yahvé, el Dios de los padres de los esclavos hebreos, oyó sus gemidos por la dura opresión que sufrían, y los dirigió en un largo proceso, primero de confrontación con el Faraón luego de establecer las normas que regirían su vida social como pueblo libre, y finalmente de conquistar una tierra donde podrían vivir su historia propia..." (27)

Con ello, Pixley resume la idea central del éxodo: la lucha de un pueblo por liberarse de la opresión y que "pacta" con un Dios que escucha el clamor de los pobres.

(27) Pixley, Jorge. ANTECEDENTES BÍBLICOS DE LA LUCHA CONTRA EL FEUDALISMO en Marxistas y Cristianos, Ed. Universidad Autónoma de Puebla, México, 1985, p.63

"... el pueblo de Israel seguía viviendo bajo el yugo de la esclavitud clamaban con desesperación. Sus gritos surgidos de lo más profundo de su angustia, llegaron a Dios. Dios escuchó sus gemidos y resolvió intervenir". (Ex., 2, 23-25)

Por supuesto que este Dios no podía ser reconocido por las autoridades egipcias; el Faraón era el único que escuchaba a Dios, era su representante en la tierra, aceptar un Dios de los esclavos era aceptar - la salida de los hebreos de Egipto.

De aquí, la importancia que todos los biblistas de la corriente liberadora dan al acontecimiento del éxodo para entender la religión israelita. Dios es llamado de ahí en adelante por el nombre de "redentor" que quiere decir "libertador" de los débiles, de los pobres y oprimidos. Rubén Dri complementa esta idea así:

"... Yahvé considera a la monarquía como lesiva de su soberanía... el posible enemigo de Yahvé en el señorío del pueblo es la monarquía o en otras palabras, el Estado Asiático". (28)

Y hace una cita bíblica donde se numeran los males que han de sobrevir al pueblo por obra de dicho Estado: "miren lo que les va a exigir su rey: les tomará a sus hijos y los destinará a sus carros de guerra o a sus caballos, o bien los hará correr delante de su propio carro: los hará labrar y cosechar sus tierras; los hará fabricar sus armas y -- los aperos de sus caballos. Les tomará a sus hijas para peluqueras, cocineras y panaderas. A ustedes les tomará sus campos, sus viñas y sus mejores olivares... A ustedes les sacará la décima parte de sus rebaños y ustedes mismos serán sus esclavos". (1 Sam. 8: 11-17)

El Dios de la dominación es un Dios de muerte y realmente no es -- dios; es un "fetiche" al que se le adora y se le rinde tributo. Dicen

(28) Pixley, Jorge. EL NUEVO ISLAMISMO Y EL SOCIALISMO, El Apóstol - 311, 1973, p.8

estos exégetas (Pixley cita El Capital de Marx) que ellos tampoco creen en este DIOS-FETICHE que en el actual sistema capitalismo es el dinero.

Antes de continuar con la interpretación liberadora que se hace del Exodo, conviene señalar que estos biblistas en sus estudios señalan dos tendencias que se diferencian entre sí porque... expresan distintos intereses, expresan la ideología que al escribir o adaptar las antiguas tradiciones, justifican a cierto grupo y su clase social, por eso la escritura es un producto social que expresa la lucha de clases. Estas -- vertientes básicas son: la sacerdotal y la profético-apocalíptica, descritas así por Pri:

"La sacerdotal expresa la visión de los sacerdotes, que es al mismo tiempo la correspondiente a los grupos del poder. En su seno se produce el documento "yavista", -así llamado porque a Dios siempre se le denomina con el nombre de Yahvé- en el siglo X, en la segunda mitad del reinado de Salomón. Esta vertiente se transforma en dominante durante la época del exilio y post-exilio (siglos VI-IV), postulando la organización de la sociedad con base en el sistema de la mancha pureza, como se determina en el Levítico, según el cual se deben observar una serie de normas que distinguen - lo manchado de lo no manchado. No sólo no se cuestiona la dominación de clase, sino que por el contrario, se le afirma .

La vertiente profética, al final del siglo IX; en el Reino del Norte -Israel- elabora el documento elohísta, así llamado porque a Dios se le da el nombre de "Elohím" hasta la revelación que recibe Moisés en el monte Horeb, a partir de la cual se le denomina "Yavé". Expresa la visión de los profetas que son los portavoces de los sectores dominados en contra de la opresión. Postulan la organización de la sociedad de acuerdo al sistema de la deuda-don como se establece en el Deuteronomio. Según este sistema, la sociedad debe organizarse mediante el don recíproco o el compartir los bienes. Se trata de afirmar el don, la reciprocidad y alejar la deuda. La práctica del don conduce a la negación de las clases sociales y, en consecuencia, al comunismo. La profecía se cierra en

en el siglo VI como "apocalipsis". Es por ello, que a esta vertiente la denominamos profético-apocalíptica". (29)

Es claro que los exégetas de la liberación rescatan y continúan la tradición profética del antiguo testamento, donde el propósito final de la liberación es el establecimiento de la justicia. Justicia que procede de la liberación de los oprimidos del orden de relaciones sociales -- existentes. Porfirio Miranda, el biblista mexicano, señala:

"La intervención de Yavé en nuestra historia humana sólo tiene una finalidad; aquí está explícita: por causa de la justicia... el Dios de la Biblia tiene un plan, se ha propuesto convertir este mundo, en un mundo de justicia: en la historia, dentro de la historia hay un eschaton, - un ultimatum, hacia el cual van encaminadas todas las realizaciones parciales de justicia". (30)

NUEVO TESTAMENTO (D. C.)

Si la historia de la liberación del pueblo israelita es el eje para la interpretación del antiguo testamento, el mensaje de Jesús anunciando la llegada del Reino de Dios, será lo fundamental del Nuevo Testamento.

Conviene apuntar que las fuentes tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento son tradiciones orales y escritas de estas épocas. Por lo tanto no se considera que haya sido solo un autor-testigo el que redacta cada uno de los cuatro evangelios. (Evangelios que tratan de la vida de Jesús). Tenemos pues, cuatro visiones de la vida de Jesús, escritas por diferentes comunidades y desde distintos tiempos, ¿cuáles son las características fundamentales sobre la figura de Jesús y su mensaje? ¿la teología de la liberación de qué Jesús nos habla?

Antes que nada, se ubica a Jesús en su contexto socio-económico y político en el siglo I, viviendo en una Palestina convulsionada debido a la crisis que se había abatido sobre la misma, como consecuencia de su anexión al Imperio Romano en el año 63 a.c.

(29) Uri, Rubén. LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION... op.cit. p. 113-114

(30) Miranda, Porfirio, MARX Y LA BIBLIA... op. cit., p. 102-113

En esa sociedad Jesús toma decididamente partido por los oprimidos, los pobres, a quienes considera como los verdaderos sujetos del Reino -- de Dios que propone.

Este acercamiento a los pobres no es una condescendencia, él mismo es pobre: su madre María, sintetiza la elección de Dios por los pobres en una oración:

"Celebra todo mi ser la grandeza del Señor
y mi espíritu se alegra en el Dios que me salva,
porque quiso mirar la condición humilde de su esclava,
en adelante, todos los hombres dirán que soy feliz.

En verdad el todopoderoso hizo grandes cosas para mí,
reconozcan que Santo es su nombre que sus favores alcanzan
a todos los que le temen y prosiguen en sus hijos.

Su brazo llevó a cabo hechos heroicos,
arruinó a los soberbios con sus maquinaciones,
sacó a los poderosos de sus tronos
y puso en su lugar a los humildes, repletó a los hambrientos
de todo lo que es bueno y despidió vacíos a los ricos..."

(Lc. 1, 46-53)

El nacimiento de Jesús es otra muestra más de pobreza, nació en un corral, porque no encontraron sus padres posada en Belén.

"Cuando estaban en Belén llegó a Marígel día en que debía tener a su hijo. Y dió a luz su primogénito, lo envolvió en pañales y lo acostó en una pesebrera, porque no había lugar para ellos en la sa la común". (Lc. 2, 6-7)

Jesucristo crece en Nazaret como parte de un pueblo oprimido, fue un trabajador manual.

En esos años, los judíos sufren el imperialismo romano, la corrupción de sus jefes, la falta de honestidad de sus sacerdotes materializados, la radicalización política del pueblo que se divide en facciones y

y partidos irreconciliables. El mismo deterioro de la situación, los convence de que están por cumplirse las promesas de Dios anunciando su venida: el Reino de Dios.

Son las clases opresoras, religiosas y políticas con las que Cristo va a chocar. Estas clases estaban vinculadas estrechamente con el templo de Jerusalén, que controlaba el 75% de la economía del país, y a través del cual se sostenía la explotación del pueblo pobre. Esto nos ayuda a comprender la confrontación en el templo que va a tener Jesús.

"Entró en el Templo, después comenzó a expulsar a los vendedores, diciéndoles: Está escrito: mi casa será casa de oración; pero ustedes -- han hecho una cueva de ladrones". (Lc.19,45-46)

La vida de Jesús, descrita así en los Evangelios (retomamos aquí solamente el evangelio de Lucas, escrito 90 años d.c.) nos revela un hecho histórico innegable: Jesús fue un rebelde en contra del orden establecido y que luchó con los explotados.

"El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió. Me envió a evangelizar a los pobres, a predicar a los cautivos la liberación y a los ciegos la recuperación de la vista, a libertar a los oprimidos, y a proclamar un año de gracia del Señor".(Lc. 4, 18-19)

Con lo anterior Jesús anuncia la liberación y un año de gracia, conocido también como Año de Jubileo en la tradición judía. ¿Qué significa este Año de Gracia? que cada 50 años se debían cancelar todas las deudas, echar a andar reformas agrarias y liberar esclavos. Lógicamente -- que la aplicación de estas medidas era impedida por los poderosos, así -- pues el llamado de Jesús era doblemente peligroso. No hablaba ya de que estos cambios se hicieran sólo cada 50 años, habló de un Año de Jubileo sin fin.

Seguir a Jesús significa dejar todo renunciar a todos los bienes, a todas las propiedades:

"Vé y vende todo lo que tienes y dalo a los pobres".(Mt. 10, 21)

"Todo aquel de vosotros que no renuncie a todo lo que tiene no puede ser mi discípulo". (Lc. 14,33)

Bendiciendo a los pobres, porque de ellos es el Reino de Dios y -- lanzando imprecaciones contra los ricos, Jesús delimita el Reino de --- Dios como "el mundo al revés", donde los últimos serán los primeros y - los primeros serán los últimos.

Porfirio Miranda, el famoso mexicano, analizando la biblia concluye que el Reino de Dios anunciado por los profetas, por Jesús y por sus seguidores, no es un reino celestial. El reino es en la tierra, cuando Jesús a Dios dice:

"Venga tu Reino" (Mt. 6, 10; Lc. 11, 2). No dice "llévanos a tu Reino" ni "trasládanos hacia tu Reino", sino que dice "venga tu Reino": ¿A dónde había de venir, si no es a la tierra, qué es donde estamos los que decimos "venga"? (31)

Un hombre que por su condición social era clasificado dentro de los pecadores, que gustaba de asistir a fiestas, que no respetaba la ley, -- (criticaba ferozmente a los escribas y fariseos por guardar las apariencias de la ley y no hacer nada efectivo por conseguir la justicia social), era un hombre, que no sólo pregonaba la renuncia a los bienes, Jesús mismo y sus discípulos practicaban esta renuncia total. Iban de camino y alguien le dijo: "Te seguiré a dondequiera que vayas"--Jesús le contestó:

"Las raposas tienen madrigueras, y las aves del cielo nidos, más el Hijo del hombre no tiene donde reclinar su cabeza". (Lc. 9, 57-58)

La práctica de Jesús y sus amigos, naturalmente espantó a los imperialistas romanos y a las autoridades judías: A Jesús no le importó que María Magdalena fuera una prostituta y se convirtiera después en una de sus más fieles seguidoras. La cuestión en sí, significaba un doble desacato: Magdalena era mujer y por lo tanto era del sector más oprimido dentro de los oprimidos, en segundo lugar, prostituta "pecadora": sin embargo Jesús contestó a los que le criticaban:

(31) Miranda, Porfirio, COMUNISMO EN LA BIBLIA, México, Siglo XXI, Ed. 1985, p. 36

"Por lo cual te digo, que puesto que ha anado mucho le son perdona dos sus muchos pecados. Al que se le perdona poco, ama mucho".

La aparición de varias mujeres en los evangelios, revela la importancia concedida (sin distinciones) a todos los desposeídos.

Otro aspecto bíblico que se ha ocultado, o bien, tergiversado, es el de la violencia en contra de los opresores. Escudándose en lo de -- "amar al prójimo como a tí mismo", la exégesis tradicional niega al Jesús que se anuncia así:

"Vine a traer fuego a la tierra, ¡y cuánto deseo ya que arda! He de recibir un bautismo de dolores, ¡y cómo me angustio hasta que se realice! ¿Creéis que he venido a hacer la paz en la tierra? Os digo que no, sino discordia". (Lc. 12, 49-51)

No es un Jesús pacifista el que diría éso, y la doctrina de amor -- (comunidad de bienes) que predicó no era inofensiva. Los romanos la consideraron subversiva y así lo demuestra la muerte de Jesús, no le cortaron la cabeza, ni le mataron con una espada; Jesús fue crucificado. Y los que eran crucificados eran los considerados como rebeldes ante el Imperio.

Miere Jesús pero no sus enseñanzas. Las primeras comunidades cristianas rescatan su legado ético y su forma de vida:

"Todos los creyentes a una tenían todo en común: vendían sus posesiones y sus bienes, y lo repartían entre todos de acuerdo a la necesidad de cada uno". (Hech. 2, 44-45)

Estas comunidades serán perseguidas por los romanos (los miles de cristianos sacrificados en los circos), pero aún así, este cristianismo original persistirá hasta que se extiende al oriente (hasta el Siglo IV d.c.), y el emperador Constantino convierte al cristianismo en religión de terratenientes. La institucionaliza al darse cuenta de su influencia y modifica la radicalidad de las enseñanzas de Jesús al hacer interpretaciones platónicas del cristianismo y la salvación (se limita a lo meramente espiritual). Aún más: se traduce la Biblia al latín para que pocos supieran lo que era realmente la buena nueva: la liberación de los oprimidos.

X. PERSPECTIVAS DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION: LA OFENSIVA NEOCONSERVADORA DE ESTADOS UNIDOS Y EL VATICANO (1980 - 1989)

A: EL VATICANO ANTE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

La opción cristiana en favor de los pobres y oprimidos y por ello el uso de un instrumental epistemológico de las ciencias sociales, fue interpretado por muchos -en la iglesia y fuera de ella-, como una "manipulación" o infiltración marxista en la teología.

Lo cierto es que pocos años después de la conferencia de Medellín, una corriente conservadora surgió al interior de la jerarquía latinoamericana. En 1972, un joven y ambicioso obispo colombiano, Alfredo López Trujillo, fue elegido secretario general del CELAM, la conferencia de obispos latinoamericanos. Rápidamente, el CELAM fue dominado por un pequeño grupo de prelados conservadores colombianos, mexicanos y argentinos. Bajo el liderazgo de López Trujillo se inició una campaña contra la teología de la liberación y contra los sacerdotes y religiosas progresistas.

Esta estrategia proveniente de la política del Vaticano se divide en dos direcciones: por un lado, el campo de batalla es la producción teológica, las cuestiones doctrinarias: las cartas de Ratzinger, cardinal prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe -antes Santo Oficio o Inquisición-, criticando a la teología de la liberación como una desviación dentro de la estructura eclesial. En esta misma línea encontramos parte del ataque que, en 1989, viene sufriendo la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR): dicha comunidad religiosa -- considerada como la abanderada de la opción de los pobres lanzó el proyecto "Palabra-Vida", que proponía una relectura de la Biblia a partir de los pobres, sin embargo, el Vaticano consideró que el método propuesto era ideologizado y reductivo, resultado: la prohibición de su difusión y la modificación del mismo insistiendo en los aspectos de oración y lectura personales.

El ataque a la CLAR no se reduce a las críticas metodológicas-dogmáticas sobre "Palabra-Vida", no, se trasciende al otro campo de lucha eclesial y que es el de la imposición directa y autoritaria del poder papal sobre episcopados (nombramiento de obispos conservadores) y - confederaciones de religiosos (el Vaticano impone un secretario general en la CLAR). Aunada a esta cadena de prohibiciones y condenas, está la negación, en todo el mundo, del permiso eclesial de enseñanza a teólogos y teólogas, cualificados, lo que se considera "una intromisión importante y peligrosa en la libertad de investigación y enseñanza".

Estos y otros acontecimientos recientes son muestras de la estrategia de "Restauración" que viene desarrollando el Vaticano, estrategia - de carácter conservador y centralista que se traduce en un "integrista en lo teológico, en lo político y social".

Como respuesta a una teología "peligrosa" que cuestiona los órdenes establecidos (ya sean religiosos o sociales) la infalibilidad del Papa se exagera de modo intolerable y se le refuerza con proyectos de evangelización financiados por multimillonarios europeos y estadounidenses. Asimismo, el Vaticano da carta abierta al avance de los movimientos espi- ritualistas de laicos, como la renovación carismática, Opus Dei, Comu- nión y Liberación, Focolares, etc.

En este apartado trataremos las anteriores cuestiones de una mane- ra más amplia, para acercarnos a la comprensión de lo que ha ocurrido - en los últimos años sobre la teología de la liberación.

1. LA INSTRUCCION

Después de la III Conferencia General del Episcopado latinoamerica- no -realizada en Puebla, Méx.- y de la cual se deriva una tácita aproba- ción a la opción por los pobres, el contexto cambió.

En cada uno de sus viajes a Latinoamérica (México, 1979; Brasil, -- 1980; Centroamérica, 1983 y los países andinos en 1985) el Papa Juan Pa- blo II ha venido atacando las ideas de la teología de la liberación, aun

que enmarque esta ofensiva con la denuncia de la violación a los derechos humanos.

Sin embargo, más importante que el contenido de los discursos del Papa, son las medidas implementadas por el Vaticano en estos años, a través de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Una muestra gráfica de la pugna intereclesial -Vaticano vs. Teología de la Liberación-, es aquella fotografía donde el Papa aparece arrojando a Ernesto Cardenal, el sacerdote-poeta nicaraguense y Ministro de Cultura, urgiéndole para que "normalizara" su situación (o sea, que renunciara a su puesto en el gobierno sandinista). En la misma visita a Nicaragua en 1983, el Papa peleó a gritos con gente de la multitud que asistía a su misa. Según versiones de esto, la gente quería que el Papa dijera algo sobre las acciones de los "contras" antisandinistas, en particular unas palabras de consuelo a las familias de diecisiete jóvenes cuyo funeral había tenido lugar en ese mismo lugar donde se oficiaba. Ignorando sus peticiones, el Papa llamó a los católicos a unirse en torno a los obispos opositores al sandinismo (encabezados por Miguel Obando y Bravo). Cuando el pueblo empezó a cantar monótonamente "¡Queremos paz!", gritó en respuesta: ¡Silencio!" tres veces.

La presión del Vaticano fue efectiva: consiguió que Fernando Cardenal fuera obligado a renunciar de los jesuitas. Tanto el Ministro Miguel D'Escoto como Ernesto Cardenal fueron suspendidos del sacerdocio.

Mientras tanto, el Vaticano no perdía tiempo y presionaba también a los teólogos de la liberación. En 1983, el Cardenal Joseph Ratzinger, el jefe de la Sagrada Congregación, envió una carta a los obispos peruanos donde hacía un conjunto de "observaciones" sobre el trabajo del llamado "padre de la teología de la liberación", Gustavo Gutiérrez. Sin embargo, Ratzinger no logró que los obispos peruanos -o cualquier otra Conferencia Episcopal- condenaran a la Teología de la Liberación. Se optó, entonces por llamar a Gutiérrez a Roma para consultas privadas con los funcionarios del Vaticano.

Después de una serie de intentos infructuosos, destinados a lograr -

que las Conferencias Episcopales Latinoamericanas elaborarán una declaración de censura a la teología de la liberación (en una reunión celebrada en Bogotá, Col. en 1984), Ratzinger retornó a Roma, donde publicó un documento criticando a la teología de la liberación.

La revista "Comunión y Liberación" y "30 giorni" (ambas son publicaciones italianas del Opus Dei) dan a conocer en su número de marzo de 1984 el documento oficial "Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación", donde esta teología es señalada como un peligro fundamental para la fe de la iglesia; peligro consecuencia del pecado del marxismo.

La crítica de la "Instrucción" contra la teología de la liberación fundaba todo su argumento en la contaminación marxista constitutiva de dicha teología. El reproche que se hace a los nuevos teólogos latinoamericanos es su recurso "de una manera insuficientemente crítica" a conceptos "tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista". Gracias a esos conceptos -especialmente el de lucha de clases- la Iglesia de los pobres de la tradición cristiana deviene en:

"... una Iglesia de clases que ha tocado conciencia de las necesidades de la lucha revolucionaria como etapa hacia la liberación y que celebra esto en su liturgia".

lo cual conduce, necesariamente a:

"poner en tela de juicio la estructura sacramental y jerárquica de la iglesia...". (1)

Ratzinger habla de "teologías" de la liberación en plural. Esta argütaña, iniciada por el arzobispo López Trujillo, a principios de los setenta, implica que hay variedades aceptables e inaceptables de teología de la liberación. Ya que no se mencionan nombres, es imposible determinar cuál es verdaderamente considerada como aceptable. Los mismos teólogos

(1) Ratzinger, Joseph. INSTRUCCION SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION. México, librería Parroquial, 1984, p.156, --

gos -Gutiérrez, Segundo, Dussel, Sobrino, los Roff, Assmann, Ellacuría, Vidales, Comblin y Richard- pueden diferir en estilo y en enfoque, y -- pueden no estar de acuerdo en algunos asuntos, pero se refieren a la -- teología de la liberación en singular, ya que ven que sus propios es--- fuerzas apoyan lo que es esencialmente un proceso histórico simple.

El prefecto Ratzinger acusa repetidamente a la teología de la libe- ración de un "reduccionismo" que ignora elementos básicos del cristia-- nismo: de reducir el pecado a estructuras sociales, de hacer de la lue- cha por la justicia la esencia total de la salvación, de reducir el E-- vangelio a un Evangelio meramente terrenal. Cuando los teólogos crítica- can el dualismo cielo-tierra, están reflejando "determinismo histórico".

En sus reacciones inicia es la mayoría de los teólogos latinoameri- canos clamaron que el documento de Ratzinger no se aplicaba a ellos y - que lo que describía era una caricatura de la teología de la liberación. Juan Luis Segundo, sin embargo, estaba convencido de que el documento a- tacaba realmente a esta teología. En respuesta publicó el libro, La Te- ología y la Iglesia: una respuesta al cardenal Ratzinger y una adverten- cia a la Iglesia entera.

Segundo señala que la gente se salva por lo que hace por los demás, independientemente de lo explícitamente "religiosas" que sean sus inten- ciones.

La polémica que despertó este libro, revela lo inusual que era que un teólogo latinoamericano se enfrentara tan frontalmente con una figu- ra del Vaticano.

Volviendo a la crítica de Ratzinger podemos afirmar que en sustan- cia dice que la teología de la liberación no es ortodoxa; sus argumen-- tos son más epistemológicos que teológicos al cuestionar el enfoque nar- xista para entender la realidad más que su impacto en la fe cristiana.

La "Iglesia de los pobres" -según Ratzinger- en realidad significa una Iglesia de clases. Los teólogos de la liberación están cuestionan- do la "estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia, que fue volun-

dad del Señor mismo", y por eso conviene tomar precauciones:

"Se necesita estar en guardia contra la politización de la existencia que, equivocando todo el significado del Reino de Dios y la trascendencia de la persona, empieza a sacralizar la política y traiciona la religión del pueblo en favor de los proyectos de revolución". (2)

Lo que podemos decir de la "instrucción" de Ratzinger es que corresponde a la visión de aquellos que conciben a la Iglesia como jerárquica y clerical. Sus posiciones clasistas se vuelven asombrosamente transparentes cuando afirma que la Iglesia precisa de gente competente desde un punto de vista científico y tecnológico, así como de la ciencia humana y política para poner en vigor su "enseñanza social", y después, asegura que la teología de la liberación está "popularizada" en las comunidades de base incapaces de ejercer algún "discernimiento" o "juicio crítico". Bajo esta lógica, los sacerdotes deben tomar su norma en los asuntos políticos de los expertos laicos (de los sectores medios de la sociedad), pero deben enseñar a "discernir" a los miembros (de los sectores populares) de las comunidades de base. Por lo tanto, los teóricos sociales con los que no está de acuerdo Ratzinger son incompetentes ipso facto, y los pobres no tienen nada que enseñar al clero o a los privilegiados.

Para matizar un poco su posición conservadora, Ratzinger denuncia brevemente las oligarquías y la violación de los derechos humanos; su posición es que los "corazones" deben ser convertidos antes de que cambien las estructuras. La fórmula de Ratzinger para toda la sociedad es la "doctrina social" de la Iglesia que denuncia tanto al capitalismo como al socialismo, aunque la crítica al capitalismo sea más atenuada, al concederle la oportunidad de salvación al convertirse en un capitalismo "más humano".

Con respecto a la discusión generada por la "instrucción" podemos

(2) Ibid., p. 156

decir que la teología de la liberación desde sus inicios ha sido polémica. Pero es una polémica que no se limita a lo académico, lo que definen los teólogos de la liberación es la legitimidad del modelo liberador del trabajo pastoral y aún más: la cuestión no es de ideologías, sino -- del acompañamiento o no de la Iglesia en los procesos de liberación. -- Cualquier resolución a la discusión será encontrada en la práctica, ya que los cristianos latinoamericanos siguen luchando por una sociedad más justa.

Si bien la "Instrucción" de 1984 no logró detener los avances de la teología de la liberación, el Vaticano no cesó sus hostigamientos particulares a los teólogos progresistas.

Y un teólogo que ha criticado sistemática y radicalmente las estructuras autoritarias de la Iglesia Católica es sin lugar a dudas Leonardo Boff. En su libro "Iglesia, carisma y poder" habla de que esas estructuras dependen de un "modelo de autoridad romano y feudal": jerarquía piramidal, sacralización de la obediencia, rechazo de toda crítica interna, culto a la personalidad de los papas, etc. Boff llegó a comparar (citando el texto de un cristiano de izquierda brasileño, Marcio Moreira Alves) la estructura institucional y burocrática de la Iglesia con la del Partido Comunista de la URSS:

"El paralelismo de las estructuras y los comportamientos revela la lógica de toda poder centralizador". Dicho esto observemos que - Boff no rechaza a la Iglesia como tal; pide su transformación profunda, su recreación a partir de la periferia, de los pobres, de los que viven en los 'sótanos de la humanidad' ". (3)

Este tipo de análisis no debió gustar al Vaticano, porque a consecuencia de la publicación de su libro, Boff fue llamado a Roma, por Ratzinger para un debate, en septiembre de 1984.

En marzo de 1985 el Vaticano dió a conocer un documento contestan-

(3) Lowy, Michael: MARXISMO Y RELIGIÓN: EL DESAFÍO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN; Cristianismo y Sociedad N° 98, AGEU, México, 1988, p.20

do a las críticas de Boff y después, en mayo de 1985, le prohibió publicar o enseñar por un periodo indefinido.

Tenemos entonces que la "Instrucción" no pudo atacar convincentemente a las bases de la teología de la liberación, pero lograba un efecto práctico intereclesial: dar a todos los que pedían una justificación para poder excluir a la Teología de la Liberación de los lugares de formación (de seminaristas, religiosas, laicos, etc.), universidades, revistas, etc. Se le impedía ser la teología hegemónica de la Iglesia Latinoamericana, el efecto del ataque era político.

La segunda "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación", del 22 de marzo de 1986, como su título lo indica, se refiere primeramente - al problema de la libertad y en especial la libertad religiosa, -refiriéndose implícitamente a los países socialistas-. Por ello con "la verdad nos hace libres", abre esta "instrucción" que se ocupa de verdades, de doctrinas, de la lucha por la libertad. Así se dice:

"Bajo sus múltiples formas.. la miseria humana es el signo manifiesto de la debilidad congénita en que se encuentra el hombre tras el primer pecado..." (4)

Y la respuesta a esa miseria son las obras de beneficencia o la limosna. Pero lo cierto es que no hay ninguna repetición explícita de acusaciones con respecto a la cuestión del marxismo, aunque sí indirectas, al remitirse frecuentemente a la "Instrucción" de 1984. Teológicamente se encuentra en posición muy semejante a la primera instrucción, aunque de forma global parezca una visión más benigna -aunque abstracta- sobre la teología de la liberación.

En abril de mismo año, los obispos brasileños tuvieron un encuentro cordial de tres días con el Papa Juan Pablo II y los funcionarios del Vaticano: el silencio impuesto a Leonardo Boff fue revocado. Sin embargo -

(4) Ratzinger, Joseph: 2a. INSTRUCCION SOBRE LIBERTAD CRISTIANA Y LIBERACION. México, Librería Parroquial, 1986, p. 39-40

la sanción continuaba: el Vaticano en los primeros meses de 1987 boicoteó la presentación en Italia, de los libros de Leonardo Y Clodovis --- Boff.

2. LA RESTAURACION.

Las "instrucciones" de Ratzinger son sólo una parte de la estrategia global: la "Restauración", encabezada por la columna vertebral de la Iglesia Católica: el Vaticano.

El punto clave para la Restauración parece ser la reversión de muchas tendencias eclesiales surgidas a partir del Concilio Vaticano II - (1962-65).

Sin embargo, esta recuperación del conservadurismo tiene raíces más amplias. Dentro del contexto político-cultural europeo y norteamericano aparece la "nueva derecha", cuyos ideales son los gobiernos autoritarios, la lucha abierta contra el comunismo y contra las "degeneraciones" de la sociedad moderna. Esta neo-derecha tiene ecos del nazismo, fascismo y franquismo que alimentan también a una nueva filosofía.

"Si hoy se habla de 'nueva filosofía' no es por la coherencia de su pensamiento, ni porque digan algo 'nuevo', sino porque los grandes príncipes y mandarines de la política, de la universidad, de la televisión, de la industria editorial y de la prensa los han lanzado al mercado de las ideas. Sin embargo, justamente porque es el poder hegemónico dominante el que le asigna un valor y porque expresa tendencias políticas reales, la 'nueva filosofía' no debe ser vista como un fenómeno publicitario pasajero. Los 'nuevos filósofos' anuncian con virulencia la llegada al mundo político-cultural del occidente latino de una corriente ideológica que ya ha recorrido un largo camino en la cultura anglosajona y alemana: las teorías del poder total que alimentaron el anticomunismo típico de los años de posguerra en Estados Unidos y Alemania". (5)

(5) Bartra, Roger: LAS PEREAS IMAGINARIAS DEL PODER POLÍTICO, México, - Ed. Era, 1981, p. 61

La nueva derecha mundial es crítica del cristianismo igualitario y su relación con los pobres. Pero no se trata de descartar a la religión sin más ni más: los hombres necesitan lo sagrado para salvarse del pecado. La Iglesia "debe" retomar su función de integradora social y para ello es necesario extraer todo el veneno revolucionario contenido en el Evangelio, la lucha ha comenzado de nuevo: el proyecto neo-conservador - en contra del Vaticano II, los jesuitas, la libertad religiosa y el diálogo con los comunistas.

Es visible como en el proyecto restaurador bajo el Papado de Juan - Pablo II hay una reacción frente a la dispersión, a la pérdida de poder: se intenta recuperar y fortalecer la institucionalidad eclesial en sus - aspectos más jerárquicos, partiendo del Papa, los obispos y los sacerdotes.

Pero por otro lado, es una Iglesia que no quiere perder sus bases y que sabe ganarse al pueblo; hay que hacerlo a través de la justicia social. Así, la Iglesia parece asumir la opción por los pobres, pero no - la lucha de los pobres. Juan Pablo II como el gran comunicador social - que es, privilegia a los grandes mensajes masivos y recorre el mundo - desplegando la imagen de una Iglesia muy fuerte, respetada por los go- - biernos, por la prensa, etc. En sus viajes, se entrevista básicamente - con los sectores más pobres. Esa es la doble cara Vaticana: una política centralista y autoritaria, pero con justicia social.

Los dos principales -y más visible- impulsores de este proyecto de Restauración en el Vaticano son: Juan Pablo II y el Cardenal Ratzinger. Ambos persiguen el mismo objetivo, pero en diferentes modalidades trabajan para conseguirlo.

Karol Wojtyla -Juan Pablo II- proviene de un contexto muy específico: la Iglesia polaca, donde el "pluralismo" en el ámbito eclesialístico - interno y en la relación hacia afuera es algo inexistente.

"El teólogo francés Marie-Dominique Chenu, uno de los pilares del - Vaticano II lo expuso así: Juan Pablo quiere hacer el prototipo de la Iglesia como una monarquía absoluta, tal concepción se deriva -

de su herencia polaca". (6)

Wojtyla desde antes de subir al Papado -siendo arzobispo de Cracovia se distinguió por su oposición al gobierno socialista al que condenaba como "totalitario"; la Iglesia en tal situación tiene que "sobrevivir" y convertirse en defensora de los "derechos humanos". Por ello la Iglesia debe disciplinarse interiormente, rigiéndose desde lo alto por un cardenal primario y sus obispos.

"En términos polacos el concepto de un Pueblo de Dios -o una iglesia más democrática que acepta la diversidad como un signo de unidad- es suicida, por ésto ha sido una iglesia dónde sólo se escucha una sólo voz, por eso sobrevive. Como lo explica el Padre Adam Boniecki, quien trabajó para Juan Pablo cuando fue arzobispo de Cracovia: 'No hay, ni puede haber, ninguna diferencia de opinión en la iglesia polaca' ". (7)

Esta fuerte y cerrada estructura eclesial en un país socialista, -- consideraba que la cooperación con la oposición no católica, para el respeto de los "derechos humanos", tenía mayor importancia que la colaboración con el Partido y el gobierno en favor de los intereses nacionales. El sostén que Juan Pablo diera al sindicato "Solidaridad" conlleva, por un lado, el despliegue de acciones típicamente políticas, dado que radicalizan la conformación y correlación de las fuerzas intervinientes. La cuestión polaca, pues, es recuperada como un símbolo de la resistencia católica y social ante un estado "comunista, ateo y persecutor de la religión".

Esta actitud eclesial promovida por Juan Pablo II nos revela el espectro de la ofensiva neoconservadora: confluencia del Vaticano y la po-

(6) Lernoux, Penny; CASTING OUT THE "PEOPLES CHURCH", U.S.A., The Nation, Agosto-Septiembre, 1988 (traducción), p. 162

(7) Ibid., p. 162

lítica estadounidense (como veremos más adelante) al defender a la "civilización cristiana" de los embates internacionales del comunismo. La Iglesia institucional de tal forma responderá caraleónicamente a los diferentes entornos socio-económicos en que se desarrolla:

"Cuando el Estado es contrario a sus intereses institucionales y políticos refuerza la autonomía de la estructura eclesial, la política y la hace aparecer como representante de los derechos políticos de la sociedad civil. En el supuesto de que la mayoría de la población es católica. Es el caso de algunos países socialistas y Nicaragua. Cuando los intereses Estado-Iglesia son afines, se privilegia una alianza restando la independencia del clero respecto al poder. Por tanto, los problemas del pueblo son postergados y subordinados a la relación con dicho poder. Por ejemplo Colombia". (8)

De tal modo Juan Pablo II, será el representante público de esta línea neoconservadora en la Iglesia Católica. Pero el líder teórico es -- sin duda, el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe: Joseph Ratzinger, éste en su cargo de "vigilante" de la ortodoxia busca -- cambiar sustancialmente el perfil de la Iglesia post-concilio (o sea, la Iglesia con tendencias populares).

Ratzinger, por su parte, no se limita a escribir "instrucciones" impugnando a la Teología de la Liberación; secundando los viajes de Juan Pablo II a latinoamérica, el Cardenal se dedica a precisar y remarcar -- los principales orientaciones teológicas que dictan los círculos vaticanos. Esta gran operación estratégica tiene como objetivo:

"... influir en la composición y pensamiento de la Iglesia jerárquica con vistas a la celebración del CELAM IV en 1992, para que en esta reunión se pueda dar marcha atrás o cuando menos detener las líneas de trabajo acordadas en Medellín y Puebla". (9)

(8) Díaz, José. LA RELACION IGLESIA-ESTADO EN MEXICO: UNA ESTRATEGIA DE PODER, México, Estudios Ecueménicos N° 18, Abril-Junio 1989, p. 32

(9) Ibid., p. 32

La propuesta restauradora tiene tres núcleos temáticos: 1) La relación entre lo santo y lo profano; 2) La no arbitrariedad de la fe y su -- continuidad; 3) La unicidad de la verdad. En razón del primer punto, -- Ratzinger estima como espantosa desviación, la celebración litúrgica -- que el pueblo realiza con sus propios medios. Inflexible, el cardenal advierte (sobreentendiéndose su alusión a las misas populares celebra-- das en comunidades de base latinoamericanas):

"Debemos recuperar la dimensión de lo sagrado en la liturgia: la -- liturgia no es festival. No es una reunión placentera... Lo esen-- cial en la liturgia es el misterio que se realiza en el rito com-- mún de la Iglesia: todo lo demás la rebaja". (10)

La libertad derivada del Concilio Vaticano II y su apertura al mun-- do moderno hicieron que se olvidara la totalidad de la verdad católica. Este razonamiento alimenta los alegatos pro-traditionalistas y elitis-- tas; en Chile, Ratzinger declaró a la prensa que "las mayorías no deci-- den sobre la verdad, en la medida en que ésta se encuentra en la inteli-- gencia". Lo que resumidamente sería: un modelo de Iglesia ante un mundo lleno de paradojas, desconcertos y relativizaciones, y la autoridad del magisterio consagrado ante los laicos sencillos e ignorantes a los que -- hay que resguardar de las desviaciones de teólogos e intelectuales.

Así, la Restauración se pretende como alternativa ideológica en un mundo donde la racionalidad modernizante, autónoma, objetiva y secular -- está en crisis. El optimismo del progresismo se invalida ante realida-- des de miseria y las ovejas se desvían dejándose tentar por herejías "li-- beradoras". ¿qué debe hacer la Iglesia ante ello? ofrecer un Absoluto y un Misterio, tan grande como inalcanzable para el hombre; a -- través de la propia Iglesia, sus jerarquías y sus disciplinas. De nue-- vo la Iglesia se ubica en regiones metahistóricas para anunciar su pala-- bra eterna e inalterable, su verdad completa sobre Dios, el mundo y el hombre.

(10) LOS VIAJES DEL PAPA Y RATZINGER: CONTINUIDAD Y DIVERSIDAD, Santia-- go de Chile, Iglesia y Política N° 17-18, 1988. p. 8

Desde esta nube dogmática, la teología de la liberación es un problema mucho más grave que el cisma provocado por el tradicionalista obispo Lefebvre. Ratzinger lo sabe: los teólogos de la liberación se cuidan de acatar formalmente la disciplina, y así al permanecer al interior de la Iglesia se la quiere transformar.

"... en una estructura revolucionaria, alterando el sentido de la salvación del dogma". (11)

Las tentaciones asedian al hombre, el rock -por ejemplo- hace que olvide "su responsabilidad moral", según el Prefecto del Santo Oficio, - en la más desatinada de sus declaraciones en Chile.

Ahora bien, políticamente la neocr cristiandad promueve una Iglesia -- eficaz que sea capaz de revertir los "excesos" capitalistas y de neutralizar al marxismo. No es una "tercera vía" aunque se plantee en un punto intermedio entre capitalismo y socialismo... pues el capitalismo puede ser "reformado", mientras el marxismo es totalmente rechazado.

A la vez se pretende que esta orientación carece de matices ideológicos y políticos. Consecuentemente, se juzga que es posible influir - en el campo político desde acciones no censurables por criterios políticos.

Uno de los métodos preferidos en la Restauración, ha sido el nombramiento de obispos conservadores y el cambio o sustitución de obispos progresistas. La intervención de Roma ha sido brutal en este aspecto - en América Latina, a continuación citamos algunos ejemplos.

MEXICO: Cuando el obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo se retiró en 1983, fue reemplazado por el obispo Juan Jesús Posadas Ocampo, quien ha sido nombrado arzobispo de Guadalajara. Méndez es conocido por su defensa del cambio social y su respaldo al movimiento de las comunidades de ba

(11) Ibid., p. 11

se. Durante sus 15 años como obispo de Cuernavaca, se formaron más de 500 CEB. Posada, su sucesor, ha respaldado -contrariamente- al movimiento carismático de extrema derecha.

PERU: El arzobispo del Cuzco, Luis Vallejos, quien murió en un accidente automovilístico en 1982, fue reemplazado por el vicario de las Fuerzas Armadas peruanas, obispo Alcides -Mendoza Castro. Vallejos era uno de los prelados más --críticos de los Andes; junto con muchos de sus colegas, denunció la explotación de la que eran víctimas los campesinos de la región. Desde que asumió la Arquidiócesis, Mendoza ha tomado públicamente distancia de estos obispos, poniendo freno al respaldo de la Arquidiócesis a los movimientos campesinos.

BRASIL: Cuando en 1984 se retiró Dom. Helder Câmara, arzobispo de Olinda y Recife, fue reemplazado por Dom. José Cardoso Sobrinho. La fuerte tendencia de Câmara en apoyo a los desposeídos busca revertirse con la designación de Cardoso.

CHILE: El cardenal Raúl Silva Henríquez, jubilado en 1983, fue reemplazado por el cardenal Juan Francisco Fresno, como arzobispo de Santiago. Silva presidió la Iglesia Católica durante el gobierno democristiano de Eduardo Frei, el socialista de Salvador Allende y durante diez años del régimen militar de Augusto Pinochet. En 1976, Silva creó la Vicaría de Solidaridad -que se convirtió en uno de los --más fuertes reductos de oposición a los militares-, Fresno, en cambio ha sido muy tímido en sus confrontaciones con la dictadura de Pinochet.

El Vaticano también ha nombrado como cardenales a dos de los más --conservadores prelados de la región: el arzobispo de Managua, Miguel Obando y Bravo se convirtió, en 1985, en el único cardenal de América Cen-

tral. De tal modo se refuerza el apoyo del Vaticano a la oposición antisandinista que es representada, en lo eclesial, por Obando y Bravo. - La otra designación es la del nombramiento como cardenal del reaccionario arzobispo colombiano, Alfonso López Trujillo.

La legitimación jurídica de esta estrategia conservadora está en el nuevo Código de Derecho Canónico: el poder de los nuncios apostólicos -- (los representantes directos del Vaticano en cada país) aparece fortalecido; no son las conferencias episcopales, sino los nuncios quienes tienen la iniciativa en el proceso de nominación de nuevos obispos, ellos son quienes proponen nombres y evalúan.

El Vaticano confía en el control de las estructuras y piensa que teniendo obispos reaccionarios y leales podrá revertir el avance de la teología de la liberación. El teólogo chileno, Pablo Richard opina:

"Con esa estructura ministerial la Iglesia no tiene futuro. Se la van a comer las sectas, y también las iglesias pentecostales, estas últimas tienen una estructura ministerial realmente adaptada a las nuevas situaciones". (12)

Otra cuestión importante es la existencia de disciplinas y acti-vas élites laicas dispuestas a emprender las tareas que asegurarán la consolidación del poder eclesial y del neoconservadurismo a nivel mundial. Entre estas fuerzas restauradoras destacan dos movimientos: el Opus Dei y Comunión y Liberación.

El Opus Dei (obra de Dios) fue elevado en 1982 por Juan Pablo II al rango de "prelatura personal" (diócesis sin territorio), con lo que pasó a depender de la Sagrada Congregación de los Obispos.

"El Opus Dei es creado en 1928 y cuenta con aproximadamente 73.000 miembros en 87 países del mundo; entre aquéllos, revistan en la 'obra' alrededor de 7.000 socios en México, 25.000 en España, ---

(12) Richard, Pablo, LA ESTRATEGIA DEL PAPA ES UNA POLITICA RESTAURADORA PERO CON JUSTICIA SOCIAL, Lima, Noticias Aliadas N° 27, Julio 1987, p. 6

5,000 en Argentina y en Italia y 4,500 en Colombia". (13)

Los integrantes de la "Obra" son muy frecuentemente, dirigentes políticos y sociales, industriales y banqueros, con lo cual la obra trasciende al territorio ideológico y penetra en el campo político y económico. Esta expansión de laicos organizados en posiciones de influencia y decisión es parte del proyecto de neocristiandad.

Acusado de participar en actividades políticas ultraconservadoras, -por ejemplo con el Franquismo en España o con la paramilitar "Patria y Libertad" en Chile-, el Opus Dei desarrolla formas secretas de asociación, reclutamiento, y pertenencia; así como de impulsar modalidades de censura y disciplina que llegan a la autoflagelación.

Internamente existen tres niveles de incorporación a la "Obra". Los "numerarios" son célibes, tienden a vivir en grupos que no superan las 12 personas, deben tener título universitario y suelen ser graduados -en Teología. Los "asociados" también son célibes, pero no necesitan créditos académicos, están los "supernumerarios" -la mayoría- que pueden ser casados.

En todo caso, el Opus Dei es, una agrupación vistosamente ortodoxa, celosa "custodia de la moral cristiana" (oposición al aborto, a la homosexualidad, al uso de anticonceptivos, al divorcio, a las relaciones sexuales extramatrimoniales y defensa de la "familia tradicional"). Y en consecuencia abiertamente anticomunista. En esta agrupación se da un seguimiento acríptico del pensamiento y de las directivas de su fundador Monseñor José María Escrivá de Balaguer, una supervisión constante de la vida pública y privada de cada miembro; un control cercano de sus actividades intelectuales y culturales, además de severas exigencias religiosas (misa y comunión diaria, confesión semanal), varios periodos de

(13) Ezcurrea, Ana María: EL VATICANO Y LA ADMINISTRACION REAGAN, México, Ed. Nuevaconar, 1981, p. 91

plegarias cotidianas, "confidencias" regulares con "Númerarios", etc.).

Resumiendo: el progreso del Opus Dei no es fortuito, ni se desprende de la voluntad de Karol Wojtyla. Expresa un empuje conservador mayor que excede al Papa y que perfila un proyecto eclesial y un discurso político definidos perfectamente. Con todo, el papel de Juan Pablo II -- fue bien importante en la revitalización del Opus; revierte el rechazo de Juan XXIII y de Pablo VI a la entidad. En este sentido, hay datos -- que sugieren una fuerte implicación del Opus Dei en el sostén de la candidatura del Cardenal Wojtyla al Papado.

El movimiento "Comunión y Liberación" es una asociación con sede en Milán, Italia; que posee la revista 30 giorni y con influencia en periódicos como Avénire. Dicha entidad se ocupa de promover textos desfavorables a la iglesia popular; repitiendo la formación ideológica antiliberal y antimarxista dominante, pero además busca influir en la política interna italiana. Algunos indicios señalan que "Comunión y Liberación" mantiene una cercana relación y contactos permanentes con el secretario privado de Juan Pablo II, el polaco Stanislaw Dziwisz.

En la intrincada red de intrigas del Vaticano, se habla de potenciar y activar entidades conservadoras preexistentes -- como el propio Opus Dei o los Caballeros de la Orden de Malta -- e incluso articularse en relaciones económico-financieras con grupos como la logia Propaganda Due (P2).

Propaganda Due es un punto más en un gran escándalo: el de la participación del "Instituto para las Obras de la Religión" (IOR, o Banco del Vaticano) en el desfalco del Banco Ambrosiano por una cifra de aproximadamente 1.200 millones de dólares. Según algunas opiniones, una -- buena parte de esta suma habría sido derivada al sindicato polaco "Solidaridad".

Los últimos hechos sobre este fraude son: la revelación de nexos entre Paul Marcinkus --presidente del Banco del Vaticano-- y la mafia sicilia

na y la "cosa nostra" norteamericana (Michel Sindona, R. Calvi y Licio Gelli -maestro venerable de P2). La suerte corrida por Marcinkus no ha sido tan mala como la de sus socios (Sindona y Gelli en prisión y Calvi supuestamente se suicidó), a Marcinkus sólo se le destituyó de su cargo en el IOR y se le ha ocultado; por parte de las altas autoridades del Vaticano, esperando que de esta manera el escándalo disminuya.

Lo que nos interesa resaltar en esta cuestión es que la complicidad del Vaticano con órdenes católicas anticomunistas trasciende a la esfera internacional de los fraudes financieros, donde se apoyan encubiertamente acciones políticas que contengan el avance del movimiento popular.

2.1 Los proyectos de "evangelización".

La estrategia integrista del Vaticano se concreta en proyectos multimillonarios de evangelización para los próximos años y cuya meta es conformar una cruzada en contra de la Teología de la Liberación.

"Evangelización 2000" es el proyecto global y está programado para funcionar de 1990 al año 2000. Tal proyecto fue creado hace tres años por las organizaciones conservadoras Comunión y liberación, Renovación Carismática Católica y Acción Mariana de Schoenstradt de Alemania Federal". (14)

Los apoyos básicos a Evangelización 2000 han sido el soporte personal que le ha brindado el Papa Juan Pablo II y el sostén dado por el entonces embajador de Ronald Reagan ante el Vaticano, Frank Shakespeare, miembro de la orden de los Caballeros de Malta.

El financiamiento para "Evangelización 2000" procede básicamente de empresarios estadounidenses y europeos, teniendo un monto de 400 millones

(14) Gómez J., Luis: IGLESIA: POLEMICAS, RESIGNACIONES Y SANCIONES, Ecuador, Alai N° 117, Julio 1989, p. 20

de dólares para la década de los 90s.

"El proyecto... contempla una serie de actividades, como la implementación de una red mundial de telecomunicaciones, la realización de retiros mundiales para sacerdotes y obispos en Roma, la difusión del Pentecostalismo católico, a través de carismáticos y, -- también, un trabajo intensivo en los mass media, a través del proyecto 'Lumen 2000'. El gigantesco proyecto de transmisión televisiva, con cobertura mundial vía satélite... contará con tres satélites al servicio exclusivo de El Vaticano". (15)

Hay que rescatar a las almas perdidas que cayeron en la trampa herética que es la Teología de la Liberación, y para ello se recurrirá a la reconquista espiritual vía satélite. Lumen 2000 concibe la conversión como un problema técnico, según sus procretores, con un buen sistema de televisión y radio, y utilizando las técnicas del "marketing" se podrá lograr la conversión, de manera similar como las empresas comerciales logran de sus clientes el consumo de cualquier mercancía.

El problema desencadenado por este proyecto es que aparte de representar un intento de control centralizado de la Iglesia a nivel mundial, en lo que se refiere al mensaje evangélico también puede seguir minuciosamente los pasos de los teólogos de la liberación a través de un sistema de información computarizada que ya se está utilizando.

Lumen 2000 fue iniciado el 6 de junio de 1987 con sede en Dallas, Texas, en el centro carismático "God is the light". Es interesante señalar la singular y heterogénea mezcla de personajes que apoyan estos proyectos: Piet Merksen, multimillonario holandés y el ex-coronel de la aviación norteamericana, Bobbie G. Gaynar (ambos fundadores de "God is the light"); el presbítero redentorista estadounidense Thomas Forrest -

(15) Fazio Carlos: FINANCIADO POR EMPRESARIOS, EL VATICANO CONTRA LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION, México, Proceso N° 634, CIEA, Diciembre 1988, p. 94

(director internacional de "Evangelización y Lumen 2000"); el sacerdote Luigi Giussani (fundador de Comunión y Liberación); el sacerdote colombiano Diego Jaramillo, que dirige el programa televisivo "un minuto para Dios" y el millonario venezolano Gustavo Cisneros (importante magnate de la televisión de su país).

Así, la declaración formal que hace el CELAM, -en voz de su secretario general, Monseñor Oscar Rodríguez- sobre este sistema de telecomunicaciones es netamente positiva, pues Lumen 2000 busca:

"... combatir la desinformación a nivel universal promovida por -- las agencias laicistas y de izquierda". (16)

La restauración en Latinoamérica toma forma específicamente en el proyecto Servicio de acción Misionera para América Latina (SAMAL). El objetivo principal del Plan SAMAL es controlar la acción misionera de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas, mediante el envío de misioneros-sacerdotes, religiosos y laicos a distintas partes del continente. Se viene entonces implementando la formación de misioneros en el Centro de Estudios Latinoamericanos Ad Gentes (CELAD) en Bogotá, Colombia, donde curiosamente, no menos de cinco de los profesores son del Opus Dei.

El documento sobre el Proyecto Samal fue enviado a los obispos latinoamericanos en agosto de 1988, detando leer entre líneas el intento de enmarcar a los episcopados del área en una perspectiva espiritualista propia de la "nueva cristiandad". Los programas del proyecto incluyen la animación y prestación de subsidios a los seminarios diocesanos en América latina, con la preparación de un documento de estudio, elaboración de un directorio de los seminarios -con datos de sus superiores-, visitas del presidente y del secretario del CELAM a los seminarios y obispos. Con este SAMAL ejercerá influencia sobre los programas diocesanos

(16) Gómez, J. Luis, IGLESIA: POLEMICAS... op. cit., p. 20

nos de cada país; la autonomía cada vez será menor.

El apoyo financiero para el Proyecto SAMAL corre a cuenta de la Fundación alemana Adveniat, de Propaganda Fide y la Comisión para América - Latina, ambos órganos de la curia Romana y del proyecto Evangelización - 2000, que es el que dispone de los mayores fondos.

"Las repercusiones de estos proyectos ya pueden verse en un caso -- específico: la Iglesia Brasileña. Constituyéndose como la Iglesia católica nacional más grande del tercer mundo (su Conferencia Nacional de Obispos, con 380 miembros, es la tercera más grande - del mundo). Pero además, la tendencia progresista y el compromiso social de buena parte del episcopado brasileño, así como su apoyo a la conformación de las Comunidades Eclesiales de Base - - -cebs-, que en 1990 suman más de 100 mil en todo el país, le han colocado como ejemplo para otros países de la región. Y lo que a la vez, es -para otros- un peligro de contagio revolucionario". - (17)

De tal forma, Brasil constituye un alta prioridad dentro de los planes del Vaticano. La estrategia en contra del Episcopado brasileño se desarrolla por los siguientes ejes:

- Nombramiento de obispos y promoción al Cardenalato, solamente de sacerdotes con una clara ideología conservadora. De los 90 designados en este país por Juan Pablo II, ninguno es considerado progresista.
- Interferencia directa de la curia romana en los asuntos internos de la Iglesia del Brasil; como las continuas inspecciones a las Facultades e Institutos Católicos de Teología y a los Seminarios y Casas de Formación. Esta línea de trabajo coincide totalmente con los propósitos del proyecto SAMAL y ahí es ubicable la apertura de un Seminario local en Recife. Dicho seminario, impulsado por el arzobispo su

(17) Ibid., p. 21

- cesor de Helder Câmara, Dom José Cardoso, brinda una formación ortodoxa "a puerta cerrada", totalmente opuesta a la formación de sacerdotes que promueve el Instituto Teológico de Recife y que es basada en la vivencia dentro de las comunidades pobres.
- Intimidación a las figuras más eminentes de la Iglesia Popular (silencio impuesto al teólogo Leonardo Boff, advertencias a Monseñor Pedro Casaldáliga, cuyos viajes y contactos, especialmente con Nicaragua y Cuba, han provocado descontento en sectores reaccionarios, prohibiéndole volver a hacer tales viajes.
 - División arbitraria de la Arquidiócesis de Sao Paulo, con el claro propósito de debilitar y neutralizar la influencia teológica y pastoral del Cardenal Pablo Evaristo Arns.
 - Deslegitimación de la Conferencia Episcopal Brasileña. Esto es parte de la ofensiva global del Vaticano, donde poniendo en duda la Colegialidad Episcopal (una de las conquistas más significativas del Vaticano II) se pretenden aislar las declaraciones significativas a favor de las luchas populares.
 - Avance de movimientos espiritualistas de laicos, como la Renovación Carismática, Opus Dei, Comunión y Liberación, Focolares; que van ganando espacio incluso en algunas CEB'S.
 - Reparroquialización de las CEB'S, transformándolas en subdivisiones organizadas en la parroquia, que retoma su lugar central.

El bloque "integrista" que sustenta esta estrategia, en Brasil tiene como cabezas nucleares al Nuncio Apostólico Dom Carlos Fruno; al Cardenal de Río de Janeiro, Dom Eugenio Sales; al Cardenal de Brasilia, Dom José Freire Falcão; al Arzobispo de Arcajua, Dom Luciano Cabral Duarte y al Obispo de Novo Hamburgo, Dom Buenaventura Kloppenburg. (18)

(18) Torres, Fernando. IGLESIA BRASILEÑA: VAMOS A VIVIR UNA NUEVA ETAPA - MEDIA, Colombia, Solidaridad Nº 104, Mayo 1989, p. 27

El fondo de este conflicto "eclesial" es una sociedad dividida en - dos polos opuestos. De un lado tenemos las fuerzas de la democracia liberal, donde confluyen los militares, los latifundistas de la temida UTR (Unión Democrática Ruralista), las Compañías Multinacionales y los partidos gobiernistas; este bloque tiene lógicamente como aliada a la Iglesia católica conservadora.

Del otro lado, y en estrecha alianza tenemos al Movimiento Popular (la Central Unitaria de Trabajadores -CUT-, el Movimiento de Campesinos sin tierra -MST-, y el Partido de los Trabajadores -PT-) junto a las --- CER'S y a las Pastorales Populares (Consejo Indigenista Misionero -CIMI-, Comisión Pastoral de la Tierra -CPT-, Pastoral Obrera y Pastoral Juvenil).

Como vemos, un sector importante de la Iglesia brasileña ha tenido - una actuación de apoyo e inserción en las luchas populares, lo cual nos - hace pensar que la ofensiva vaticana es sólo el primer bombardeo de una - guerra total en contra de la Iglesia de los pobres .

2.2 Palabra-Vida y otros signos

La Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) ha sido una - de las principales defensoras de la teología que aume al pobre como úni - ca opción. Sin embargo, por más influyente o grande que fuera esta orga - nización, no iba a salvarse del ataque Restaurador.

Tal Confederación -con sede en Bogotá, Colombia- agrupa a religio - sos de diferentes órdenes y congregaciones latinoamericanas, que a fina - les de 1988 echaron a andar un proyecto llamado "Palabra-Vida". "Pal - bra Vida" fue el blanco ideal que los conservadores aguardaban para a - rremeter contra la CLAR: tres meses después de iniciado era el centro - de una gran polémica intereclesial.

Con fecha 10 de febrero de 1989, el CELAM (Consejo Episcopal lati - noamericano) condenaba a "Palabra-Vida" por ser nocivo para la Iglesia y prohibía su difusión en Latinoamérica. Des cosas se reprochaba al pro - yecto de la CLAR:

- 1) El método para interpretar la Sagrada Escritura en lugar de interpretarla, la manipula: es una lectura "ideologizada y reductiva" de la biblia.
- 2) El método "No interpreta la palabra de Dios a la luz de la fe y del Magisterio de la Iglesia".

¿Cuál era la propuesta que contenía Palabra-Vida, para ser tan duramente criticado?

Su objetivo era este:

"Alimentar la VIDA con la PALABRA de Dios, leída desde los pobres, para una 'movilización' de la Vida Religiosa Latinoamericana hacia una nueva Evangelización". (19)

Lo que significaba asumir la evangelización desde la óptica de los explotados; lo que representaba enfrentar los grandes proyectos de evangelización avatados por el Vaticano y el CELAM.

Así, con motivo de los 500 años de la invasión y conquista española de América, la CLAE diseñó este proyecto haciendo un llamado a la verdadera conversación de los religiosos, lo cual será producto de vivir radicalmente el evangelio, anunciando la Buena Nueva (la liberación integral) a los pobres y denunciando lo que se opone al Proyecto de Dios. Estos son los elementos del proyecto Palabra-Vida que confluyen en una necesidad vital:

"Leer la Biblia en comunidad; con ojos nuevos, purificados por la fe en Dios-con-nosotros. Dios liberador que está presente en medio de su pueblo, con el cual camina a través de su historia. A leer la Biblia con una nueva metodología evangelizadora, acorde con las necesidades de nuestras comunidades". (20)

(19) *Ibid.*, p. 25

(20) *Ibid.*, p. 26

Era obvio el rechazo que suscitaría un proyecto semejante, al nacer en un periodo donde las fuerzas conservadoras -tanto religiosas como sociales están resurgiendo impetuosamente. Otra fuerte crítica a Palabra-Vida fue la que hizo la Conferencia Episcopal Colombiana, presidida por uno de los más oscuros y reaccionarios obispos latinoamericanos: Alfonso López Trujillo.

Y mientras el Episcopado Colombiano intentaba encontrar fallas eclesiológicas a Palabra-Vida y tachaba a la CLAR de fomentar la "Iglesia Popular" y de "Infiltración Marxista en la Iglesia" la Confederación de Religiosos de Colombia (CRC) reafirma su proceso al lado de los desposeídos. Tal situación evidenció otra confrontación: obispos conservadores contra religiosos liberales. Como se ve cuando López Trujillo y otros obispos asisten a la 28 Asamblea General Ordinaria de la CRC, (celebrada del 29 de abril al 1° de mayo de 1989) y en un discurso, López Trujillo -recomienda evitar toda cercanía con el Proyecto Palabra-Vida o leer la revista Solidaridad (la que representa uno de los más importantes espacios escritos para la Teología de la Liberación en América Latina). Dicho señalamiento fue refutado por los religiosos:

"Un sacerdote manifestó en plenario, su desacuerdo porque los obispos estaban tratando como a menores de edad y se atrevían a decirles que publicaciones debía leer, opinión que fue compartida por un sentido y largo aplauso después de su intervención". (21)

Esto era signo de evidente apoyo a Palabra-Vida. La situación era más de lo que la Curia Romana y los obispos reaccionarios colombianos -podían tolerar y en julio de ese mismo año la intervención llegó a la CLAR.

La Congregación para Religiosos e Institutos Seculares (CRISI) perteneciente al Vaticano nombra al P. Jorge Jiménez como el Secretario General de la CLAR. Este nombramiento indicaba una violación a la auto

(21) Torres, Héctor, LA PALABRA DE DIOS NOS IMPULSA A UN MAYOR COMPROMISO CON LOS POBRES, Colombia, Solidaridad N° 104, Mayo 1989, p.

nomía que se les concede a los religiosos.

Todo señalaba el intento del Vaticano por amordazar a la CIAR. La siguiente medida represiva fue ordenar cambios sustanciales en Palabra-Vida, después de la censura a sus contenidos hasta el nombre le fue cambiado, ahora es "Plan-Proyecto Palabra-Vida". Sin embargo, la medida - que pretendía controlar y frenar la tendencia religiosa progresista, -- consiguió lo contrario: varias organizaciones religiosas están renunciando a la CIAR. Pues si dentro de ella se han cerrado los espacios para el compromiso popular, se opta por dejar la Confederación y seguir trabajando con los pobres.

Así lo revela el testimonio de un sacerdote franciscano colombiano, Luis Enrique Patiño:

"Los numerosos servidores de la Vida Religiosa en la antigua CIAR no vamos a cambiar de vocación. No nos sentimos aptos para la - 'nueva' CIAR. Por ello, en fidelidad y alegría dejamos a esa institución para continuar con la misión... Mientras las instituciones caducan, las causas se hacen más apremiantes y convincentes y se nos purifica el corazón". (22)

Junto a ésto, los casos de Brasil y Colombia no están aislados, el intento de restringir la libertad de expresión y pensamiento se repite - en varios países de la región. Por ejemplo: en Costa Rica, el Arzobispo de San José prohibió a los sacerdotes de su diócesis la realización de - estudios universitarios durante los primeros tres años de sacerdocio, -- después de lo cual sólo podrán efectuar dichos estudios con la autorización previa del obispo, y en materias que "se relacionan" con su ministerio sacerdotal. El obispo considera que para un joven sacerdote, el ambiente universitario es peligroso al poder comprometer seriamente sus --

(22) Patiño, Luis Enrique, UNA ESPERANZA QUE SE LLAMA CIAR..., México, CRIE N° 248, Noviembre 1989, p. 3-4

concepciones y hasta su misma vocación.

En Haití, la radio católica "Radio Soleil" -comprometida con los pobres del país-, ha sido reestructurada y renovado su personal por orden de la jerarquía de la Iglesia. Y de manera empresarial Monseñor Constant advirtió a los empleados de Radio Soleil que los que sigan la línea dictada por la Iglesia mantendrán su empleo, pero quienes desobedezcan serán despedidos. También en Haití, uno de los sacerdotes más destacados de la "petite église" (pequeña iglesia o iglesia de los pobres), Jean Bertrand Aristide ha sido expulsado de la orden de los salesianos acusado de "incitación a la violencia" y a la lucha de clases; el alto clero se convierte así en un enclave del Duvalierismo y de las fuerzas que lo siguen apoyando. Lo que está en juego en el pequeño país caribeño, es un cambio político fundamental que abra camino a una posible democracia. Lucha reflejada también al interior de la Iglesia: la oposición existente entre una Iglesia conformista y la que está con el pueblo.

Las tendencias conservadoras parecen reforzarse también en Perú, donde se viene promoviendo una "Teología de la Reconciliación". Desarrollándose desde hace algunos años los Congresos de la "Reconciliación", teniendo como sus principales impulsores a los obispos peruanos de Arequipa, -- Monseñor Vargas Ruiz y de Callao, Mons. Ricardo Durand Flores; de Colombia está el Arzobispo de Medellín, Alfonso López Trujillo y el no menos reaccionario, Manuel Obando y Bravo, Arzobispo de Managua... Esta "Teología de la Reconciliación" plantea una aceptación plena de las divisiones sociales, sin embargo parece que la "Reconciliación" excluye tajantemente a los sacerdotes comprometidos con el pueblo, a los que López Trujillo agredió en declaraciones de prensa. Su charla se tituló "la Teología de la Reconciliación como solución a los problemas de América Latina", y para ilustrar más el pensamiento de los "reconciliadores", exponemos algunas opiniones de López Trujillo:

"... la Teología de la Liberación no tiene un punto de vista humano, sino materialista. No existe entonces un mensaje cristiano en esa corriente teológica... la lucha de clases, la separación de pobres

y ricos, no tienen tinte cristiano... Además, no es monester el cambio de sistema para que las cosas marchen mejor en este mundo... " (23)

Después de la crítica "teológica" pasó al ataque político en contra de los sacerdotes que colaboran con el gobierno sandinista en Nicaragua:

"No son de mi arquidiócesis... Algunos sacerdotes, sobre todo de -- 'esa iglesia popular', creen que el marxismo es la solución. La iglesia popular está reducida a la mínima expresión, no tiene fundamento ni arrastre..." (24)

En el último Congreso de la "Reconciliación" celebrado en Lima -en el año de 1989- también destacó la presencia de Javier Lozano, Obispo de Zacatecas, Méx., y el argentino Italo Di Stefano, Obispo de San Juan de Cuyo, entre otros.

Conviene señalar que el Cardenal Juan Landázuri, Arzobispo de Lima nunca manifestó entusiasmo por las posiciones de la "Reconciliación" y -su tendencia fue favorecedora para los teólogos de la liberación como -- Gustavo Gutiérrez. De tal modo, la Iglesia peruana vive momentos decisivos pues Landázuri renunció al cumplir los 75 años y se teme que el obispo sustituto sea un conservador.

Así, tenemos el panorama global de esta ofensiva vaticana contra la Teología de la Liberación y donde parece tener todas las de ganar la jerarquía conservadora. Sin embargo, consideramos que si por una parte se viene atacando fuertemente a obispos, religiosas y organizaciones eclesiales praeclives al acercamiento con las luchas populares, también es cierto que el espectro e influencia de la teología liberadora abarca al mundo laico representado en las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Y -

(23) LA IGLESIA CATOLICA DIVIDIDA, México, Carpeta Latinoamericana N° - 229, MASEI, México, Agosto 1989, p. 11

(24) *Ibid.*, p. 11

es ahí donde se ubica la perspectiva real para la teología de la liberación.

El futuro de la Teología de la Liberación está en la participación de miles de cristianos, en la constitución de Ceb's en barrios pobres, - en la formación de una oposición clasista en los sindicatos, la organización de movimientos de campesinos sin tierra, la defensa contra la tortura de los prisioneros políticos, etc. Y si la ofensiva restauradora - ha influido para que algunos teólogos de la liberación se distancien de los temas políticos y sociales, concentrándose más en la espiritualidad y en los estudios bíblicos, no ha logrado mermar el dinamismo manifestado por las Ceb's.

Con lo anterior no negamos la repercusión que tendrá en las bases el verse privadas de sus guías religiosos de orientación liberadora. Creemos que el ataque a la Iglesia Popular derivará en dos hechos inmediatos:

- a) En algunos lugares la gente está dejando la Iglesia para afiliarse a la izquierda política. Respuesta concreta a las limitaciones que al trabajo popular y comprometido ponen las jerarquías católicas.
- b) Mucho mayor será el número de campesinos e indígenas (en menor medida población urbana) que abandonan la Iglesia Católica para incorporarse a sectas, debido a que en las diócesis conservadoras no encuentran -- respuesta alguna a sus problemáticas de pobreza. Es cuando las sectas aparecen y atraen a las gentes ofreciéndoles la salvación espiritual, pero también regalándoles comida.

La actitud de las Ceb's ante la política Restauradora podrá ir entonces desde la prudencia, que dicta evitar un enfrentamiento institucional, considerando el poderío del Vaticano. Hasta otra posición donde el compromiso popular hace que las Ceb's se radicalicen: pensar menos en lo -- que dice el Papa y trabajar más por desaparecer este sistema de explotación.

Una clave para entender la posición actual de los cristianos compro-

metidos es el Kairós Internacional "El Camino de Damasco", documento de gran peso y respetabilidad por ser producto del trabajo de cristianos de siete países (Filipinas, Corea del Sur, Namibia, Sudáfrica, El Salvador, Nicaragua y Guatemala). En este "Kairós" se denuncia abiertamente la existencia de dos modelos antagónicos de cristianismo y en una de sus conclusiones dicen:

"Queremos dejar en claro que creemos que los cristianos que se alinean con los imperialistas, con los opresores y explotadores del pueblo, se ponen del lado de los idólatras que dan culto al dinero, al poder... La utilización del cristianismo para defender la gpresión es algo herético. Perseguir a los cristianos que están --siendo oprimidos o que toman partido por la causa de los oprimidos es apostasía, es abandonar el evangelio de Jesús". (25)

Con esta afirmación, no sólo defienden a la Teología de la Liberación, sino que acusan como verdadera hereje a la Iglesia cómplice de --los explotadores.

Sin embargo, aún cuando la Iglesia de los Pobres pueda resistir y sobrevivir en la lucha intereclesial, se enfrenta a otro enemigo: el impe-rialismo norteamericano. Resulta lógico que el movimiento de la Teología de la Liberación al asumir una posición clasista consecuente --la opción --por los pobres-- se convirtiera en un fuerte problema para los Estados Unidos, dada la influencia de la Iglesia católica en América latina. De esto hablaremos más ampliamente en el siguiente subcapítulo.

B. LOS ESTADOS UNIDOS ANTE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION.

En Mayo de 1980, un grupo de especialistas del Partido Republicano de Estados Unidos elaboró un texto-base para el candidato presidencial de dicho partido: el Documento de Santa Fe llamado "Una nueva política interamericana para los 80". (*)

(25) DOCUMENTO KAIROS INTERNACIONAL, EL CAMINO DE DAMASCO: México, Documento CRIE N. 80-81, Agosto 1989, p.12

(*) Selser, Gregorio y Hassan, Stephen (trad.), EL DOCUMENTO DE SANTA FE, REAGAN Y LOS DERECHOS HUMANOS, Ed. Alfa Corral, México, 1988.

Algunos de los firmantes del llamado Comité de Santa Fe New México llegaron a ocupar posiciones públicas desde las que procuraron llevar a la práctica sus propias recomendaciones.

"Roger Fontaine fue durante dos años asesor de Reagan en seguridad nacional para asuntos latinoamericanos; el profesor Lewis Tambo - fue sucesivamente embajador de Colombia y Costa Rica; y el general retirado Gordon Sumner asesor para la temática regional en el Departamento de Estado. Ignoramos si ocuparon funciones públicas los restantes, Francis Lynn Bouchey, David C. Jordan y el presidente del Council for Inter-American Security (CIS), Ronald F. -- Docksai". (26)

¿Cuáles eran los señalamientos de "Santa Fe", sobre la teología de la liberación?

Dentro de los objetivos primordiales para la defensa de los intereses de Estados Unidos está la recuperación de países caídos "en manos - comunistas" (Granada, Nicaragua y El Salvador), así como la modificación de Tratados como el Torrijos-Carter suscrito el 7 de septiembre de 1977, considerado como negativo para los intereses de "seguridad nacional" de Estados Unidos y una abdicación de la política estadounidense para la región.

Para ello la política exterior de Estados Unidos debería afrontar la teología de la liberación, pues en América Latina el papel de la -- Iglesia es vital e influyente. Desafortunadamente --según apreciación -- de los redactores del Documento Santa Fe-- las fuerzas marxistas-leninistas han utilizado a la Iglesia como arma política contra la propiedad -- privada y el sistema capitalista, infiltrando ideas más comunistas que cristianas en la comunidad religiosa.

(26) Seiser, Gregorio, SANTA FE, México, Documento CRIE N° 75, 1988, 16 pp.

La Teología de la Liberación había sido incluida ya en la lista negra de Estados Unidos como un "peligro comunista". Pero la cuestión no quedó ahí: el 13 de agosto de 1988, el mismo Comité de Santa Fe expidió el documento titulado "Santa Fe II: una estrategia para América Latina - en los 90s". En tal documento son señaladas nuevamente las amenazas para los intereses económicos y estratégicos del Imperio: la subversión, - el terrorismo, el narcotráfico, la intervención soviética en la región, la ofensiva cultural marxista, etc.

Es dentro del punto de la ofensiva cultural marxista donde se ubica a la teología de la liberación aduciendo que el inspirador teórico de esta "guerra cultural" contra Estados Unidos, es Antonio Gramsci. Realizando un extraño análisis sobre Gramsci, los santafesinos (como llama -- Gregorio Selser a los creadores de los documentos Santa Fe) deducen:

"... era posible controlar o conformar al régimen a través del proceso democrático si los marxistas eran capaces de crear los valores comunes dominantes de la nación... un proceso que requiere una poderosa influencia en la religión, escuelas, medios de difusión masiva y universidades". (27)

Por tanto:

"Es en este contexto que debe entenderse la Teología de la Liberación, una doctrina política disfrazada como creencia religiosa con una significación antipapal y contraria a la libre empresa, con el propósito de debilitar la independencia de la sociedad respecto del control estatista. Se trata de un retroceso al galicanismo del siglo XVII, donde el derecho divino de los reyes pretendía subordinar a la tradicionalmente independiente iglesia". (28)

Al comparar la Teología de la Liberación con un modelo monárquico de Iglesia, se está completando la idea: si la teología de la liberación es

(27) Ibid., p. 6

(28) Ibid., p. 7

una innovación del marxismo, es por tanto una propuesta autoritaria que va contra la "democracia" promovida por Estados Unidos.

Y ésto, el Imperio del Norte no lo puede tolerar:

"Los medios de difusión masiva, las iglesias y las escuelas continuaran inclinando las formas democráticas hacia el **estatismo**, si - Estados Unidos y los **inexpertos** gobiernos democráticos no reconocen esto como una lucha del régimen. La cultura social y el régimen deben moldearse para proteger una sociedad democrática". (29)

El intervencionismo de Estados Unidos en Latinoamérica no sólo es económico, político y militar, también es ideológico, prueba contundente de ello, es la propuesta de controlar "la cultura social y el régimen".

"Las Américas" siguen siendo estimadas por Estados Unidos como una propiedad que debe cuidarse celosamente. El apoyo económico y militar será brindado generosamente a los gobiernos y grupos latinoamericanos -- "amigos", o sea, aquéllos que siguen fielmente los dictados estadounidenses y cooperan para establecer la tan trillada democracia.

Y como hemos visto la Teología de la Liberación al ser considerada como parte del enclave comunista, se convierte en un problema de seguridad nacional para Estados Unidos que requiere respuestas operativas concretas como serían:

- a) Hostilizar y neutralizar gradualmente a la Iglesia Popular y a los sectores cristianos estadounidenses que la ayudan;
- b) Conjuntar acciones con todas las fuerzas cristianas neo-conservadoras, especialmente con la facción católica antisandinista (encabezada por el Cardenal Obando y Bravo).

En este contexto es comprensible el restablecimiento de relaciones diplomáticas entre Estados Unidos y El Vaticano, el 10 de enero de 1984.

(29) Ibid., p. 7

Sin importar el desacuerdo ante tal medida y que sirvió para unir a evangélicos progresistas -como el Consejo Nacional de Iglesias de Cristo- -- con importantes conservadores -como Mayoría Moral o la Asociación Nacional de Evangelistas-, últimamente, las dificultades religiosas llegaron a casa de los estadounidenses, obstaculizando así el fortalecimiento de un proyecto conservador de Iglesia: el episcopado católico estadounidense se opone al armamentismo nuclear y a la ingerencia norteamericana en América Central. Creemos que este fue un motivo más para que se restablecieran relaciones entre Estados Unidos y el Vaticano.

Por otra parte, la ofensiva contra la Teología de la Liberación -- (respondiendo a las directrices norteamericanas de Santa Fe) fue asumida por los militares americanos.^(**) Así está consignado en un documento secreto divulgado el 11 de septiembre de 1988 por el diario -de Río de Janeiro, Brasil- o día sobre el temario de la XVII Conferencia de Ejércitos Americanos, realizada en 1988 en Buenos Aires, Argentina y en la cual no participaron Surinam, Nicaragua y Cuba.

El documento "secreto" tiene 36 páginas donde la visión de los militares latinoamericanos y estadounidenses es idéntica a los juicios de Santa Fe II respecto a la Teología de la Liberación y sobre la "ofensiva internacional del comunismo".

Preocupados por las nuevas estrategias de infiltración soviética, - los militares en nombre de la "Libertad" advierten sobre la Perestroika -de una "sutileza política importante"- como la cubierta de una:

"Política del doble teclado, firmando tratados de paz o realizando negociaciones conforme al Derecho Internacional y por otro, empleando la acción subversiva y el terrorismo en todos los ámbitos para alcanzar sus objetivos". (30)

(**) Véase en: Seiser, Gregent y Nassan, Stephen, EL DOCUMENTO DE SANTA FE, op. cit.

(30) FUERZAS MILITARES E IGLESIA DE LOS BORRERES, Colombia, Solidaridad - Nº 103, Abril 1989, p. 33

Según los militares, la Teología de la Liberación representa al sector religioso en la estrategia del Movimiento Comunista Internacional -- (MCI), ante lo cual señalan tres corrientes --o variaciones-- de acción y pensamiento dentro de esta teología.

- a) La Pastoral-Episcopal, que busca la práctica religiosa sin olvidar - la dimensión política de la sociedad y del hombre. Curiosamente en esta modalidad, que es la tratada más benévolutamente por los militares "por animar" una presencia pastoral nueva y positiva", se ubica como sus representantes más significativos al derechista Cardenal - colombiano López Trujillo y al Cardenal Eduardo Pironio. Dichos obispos no tienen absolutamente nada que ver con la Teología de la - Liberación y aún al contrario: López Trujillo es uno de los más -- constantes enemigos de la Iglesia Popular.
- b) La Moderada-Marxista que no niega formalmente el sentimiento religioso, pero utiliza instrumentos marxistas en el análisis de los -- problemas sociales. Y si bien, lo religioso no queda excluido, si es absorbido o distorsionado por los supuestos anticristianos marxistas. En esta "ambigua posición" son ubicados el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez y el teólogo argentino Enrique Dussel, los cuales con sus ideas incitaron "a posturas más radicalizadas y justificadoras de la lucha de clases". Como ejemplo de estas radicalizaciones, el documento militar cita un discurso del ex-obispo de Cuernavaca, México, Sergio Méndez Arceo:

"Debe adoptarse el instrumental del análisis marxista y promover - la toma del poder político por parte del proletariado..." (31)

- c) La Marxista, que aplica deliberadamente los métodos y la filosofía marxista, predicando la práctica comunista tanto en la Iglesia como en la Sociedad.

En esta modalidad son incluidos los teólogos Hugo Assmann, Rubén Alves, Pablo Richard y José Comblin y los sacerdotes Ignacio Ellacuría,

(31) Ibid., p. 38

Rolando Muñoz, Segundo Galilea, Sergio Torres y José Hernández Pico.

Es sumamente importante mencionar como los militares apoyan este -- discurso en las Instrucciones del Cardenal Ratzinger, diciendo que en el ámbito eclesial se ha puesto ya de relieve la "incongruencia" de esta -- componenda de "ciencia marxista y teología".

El documento finaliza hablando sobre las estrategias del Vaticano - para enfrentarse a la Teología de la Liberación. Llamándolas "maniobras", se refiere a como primero el Vaticano atacó directamente y después aceptó tibiamente al "Núcleo" de esta teología liberadora.

Conforme a lo expuesto, nos parece que el documento no refleja sólo la "opinión" de los ejércitos americanos, esta reflexión es la expresión escrita de una posición militar anti-teología de la liberación. Y es -- una posición que no se queda en los escritos, la represión y asesinato - de sacerdotes, monjas y laicos comprometidos es una realidad vigente en América Latina: ahí tenemos el caso de los jesuitas masacrados en El Salvador en noviembre de 1989, en plena ofensiva del FMLN. Los jesuitas asesinados fueron: Ignacio Ellacuría (rector de la Universidad Centroamericana) y los profesores Ignacio Martín Varo, Segundo Montes, Amado López y Juan Ramón Moreno -todos los anteriores de nacionalidad española-, y - el salvadoreño Joaquín López y López. ¿Coincidencia? Ellacuría estaba - incluido ya en la listanegra de los ejércitos americanos desde 1987.

Aquí retomamos una pregunta central para nuestro trabajo, ¿es la - Teología de la Liberación enajenación, opio, ideología de la resignación?, si la respuesta fuera afirmativa ¿cómo se explica el que gobiernos y ejércitos persigan a cristianos por su profunda convicción revolucionaria?

Esta visión de la realidad -la teología de la liberación- no niega la lucha de clases y la explotación como producto de un sistema capitalista y afirma por otro lado la necesidad de un cambio social. Tal -- ideología deja así las bases de la inconsciencia, reflejando y motivando -- a la vez- una práctica revolucionaria: la construcción de una soci-

dad nueva, sin explotación ni miseria.

Siendo de tal manera, la teología de la liberación, una ideología subversiva e impulsadora de movimientos radicales, nos parece que el -- documento de los militares constata una opinión generalizada en los -- círculos del poder latinoamericano: si la religión deja de ser la vieja justificadora del orden existente, automáticamente se coloca como blanco de ataque de gobiernos y militares. La Teología de la Liberación -- representa la "traición consumada": cristianos como parte de un proyecto comunista internacional.

Los riesgos se han corrido, los cristianos radicales saben cuáles son sus enemigos de clase y saben que la persecución no distingue entre creyentes o no creyentes. Esto lo sabían el sacerdote Domingo Laín (asesinado en 1974) y el sacerdote Gaspar García Laviana (asesinado en 1978) --los dos de origen español-- sin embargo también supieron responder coherentemente en su momento histórico al intervenir en la guerrilla en Colombia y Nicaragua. Esto lo sabía el jesuita salvadoreño Rutilio Grande (asesinado en 1977) al solidarizarse con los campesinos y al contribuir a su organización; Monseñor Romero (asesinado en 1980) lo sabía cuando --ya amenazado de muerte por el ejército-- hizo un llamamiento a los soldados para que se rehusaran a obedecer las órdenes de sus jefes y para que no dispararan nunca más sobre el pueblo salvadoreño.

"En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo, cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego ¡Les ordeno! en nombre de Dios: ¡Cese la represión!"
(32)

-23 de marzo de 1980-

(32) Gaspar, Sauch, Ana, EL SALVADOR, UN PUEBLO PERSEGUIDO. TESTIMONIO DE CRISTIANOS, Lima, CEP, 1980, p.112

III. MARXISMO Y RELIGION

A. ANALISIS DE PLANTEAMIENTOS MARXISTAS SOBRE RELIGION

El cristianismo ya no como ideología intertemporal, sino como forma - cultural que se transforma históricamente: será primero: religión de es clavos, después ideología del Imperialismo Romano. Así, se presenta co mo un campo simbólico disputado por fuerzas sociales antagónicas.

Al referirnos a la religión dentro de una formación económica y so cial la ubicamos como parte de la ideología, esto es, a nivel superes-- tructural. Sin embargo, no coincidimos con la corriente que sustenta - la tesis de que toda ideología es una "falsa conciencia", pues se cance lan así una amplia gama de aspectos ideológicos que deben estudiarse.

Creemos en un concepto más amplio donde se considera a la ideologi a como la interpretación de la realidad que hacen las personas y grupos; así como de sus explicaciones en relación a objetivos sociales y políti cos, incluyendo al conjunto de ideas, valores y aspiraciones que son -- parte de estos objetivos y aún de sus vías para alcanzarlos, incluyendo elementos artísticos, culturales, etc.

Con lo anterior no negamos que en la ideología social predominante los elementos e interpretaciones aportados por la clase dominante sean los de mayor influencia, pues al ser esta clase propietaria de los me-- dios de producción (tanto materiales como ideológicos) manejará su ideog logía como la ideología general. La burguesía utiliza al Estado para - instrumentalizar la ideología que permite la reproducción de su dominio, aún así, existen los elementos de resistencia y construcción de la con-- tra-hegemonía en el caso de las clases dominadas.

Consideramos que desde esta visión dialéctica se puede analizar la relación estructura-superestructura, para explicar consecuentemente el papel de la religión ya como ideología reaccionaria, ya como ideología que favorezca procesos revolucionarios en América Latina. Evitaremos - caer en todo mecanicismo; estos sistemas de ideas (la superestructura)

obran recíprocamente con el sistema de la producción económica (la infraestructura); esto es, son algo más que una reflexión pasiva. Los dos niveles de creatividad (el ideal y el material) interactúan entre sí, lo que de ningún modo niega que la base económica condiciona la superestructura, pero también reivindicamos el concepto de una superestructura activa (aunque no aislada e independiente).

El marxismo como método histórico para el análisis social exige una constante vigilancia epistemológica; la dialéctica no puede existir si entendemos al marxismo como una filosofía cerrada, cayendo en esquemas positivistas donde la teoría predetermina la realidad. Esto es, utilizar un "discurso marxista" pero un método determinista es crear una interpretación que se estima a sí misma como concluyente y completa, perdiendo así, el entendimiento de sí misma como proyecto y actividad humanos. Engels afirmaba lo siguiente:

"Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, - convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. - La situación económica es la base, pero los diversos factores de - la superestructura... las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas... ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, - en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades... acaba siempre imponiéndose como necesidad al movimiento económico". (!)

Insistimos en el punto de la interacción superestructura-estructura en cuanto analizamos un fenómeno social religioso y el riesgo de caer en un enfoque "idealista" es tan evidente como el ceder a una fácil explicación

(1) Engels, F.: Marx, C., Obras Escogidas, Tomo II, Carta de Engels a J. Bloch, Madrid, Ed. Akal, 1975, p. 520

ción economicista. Y parece que uno de los tabúes para los marxistas es el tema religioso, pues al abordarlo -usualmente- se lo hace con el concepto de que "la religión es el opio del pueblo", limitándose a la religión como enajenación del hombre. Cancelándose de tal modo la posibilidad de un estudio amplio sobre los movimientos de origen religioso y con repercusiones en la lucha de clases.

Esta cierta aversión de los seguidores de Marx hacia la religión parece reflejarse en los contados análisis que sobre la teología de la liberación se han realizado. Ciertas excepciones existen, nos estamos refiriendo a aquellos que como marxistas, laicos y no creyentes han incursionado en el campo del estudio religioso, algunos de ellos son: --- Gramsci, Bloch, Lucien Goldmann, Löwy.

¿Es acaso que la sociología debe permanecer silenciosa ante los fenómenos socio-religiosos? Pensamos que el marxista leal a su herencia no callaría. El marxista no debe rendir culto a dogmas, debe trabajar en términos de dialéctica y de negación; analizar el orden social dado a la luz de su futura transformación con el mismo rigor de Marx en el estudio y la estructura del capitalismo de su tiempo, cualesquiera que --- sean las consecuencias de éste en la revisión de sus propias teorías y praxis.

A partir de las anteriores reflexiones, juzcamos necesaria la exposición de los principales planteamientos que sobre religión hicieron --- Marx, Engels, Lenin y Gramsci. Exposición que servirá para ilustrarnos y dar un marco conceptual a la sociología de la religión.

1. Marx

Ya de joven, Marx siendo amigo de Bruno Bauer (profesor de teología) comienza la crítica de la religión que se transformará en una crítica hegeliana de la filosofía de la religión de Hegel. Fue, como lo señala el propio Engels:

"... y en la Alemania teórica de aquel entonces, había sobre todo --- dos cosas que tenían importancia práctica: la religión y la políti

ca". (2)

La preocupación de Marx y Engels por la religión tiene un antecedente:

"Pero, en aquellos tiempos, la política era una materia muy espinosa; por eso los tiros principales se dirigían contra la religión.. El primer impulso lo había dado Strauss, en 1835, con su Vida de Jesús. Contra la teoría de los mitos evangélicos, desarrollada en este libro, se alzó más tarde Bruno Bauer, demostrando que una serie de relatos del Evangelio habían sido fabricados por sus mismos autores... Esta polémica se convirtió en el problema de si la potencia decisiva que marca el rumbo a la historia universal es la 'sustancia' o la 'autoconciencia', hasta que vino Stirner, el profeta del anarquismo moderno -Bakunin tomó mucho de él- y coronó la conciencia soberana con su único soberano". (3)

Al llegar a este punto, los jóvenes neohegelianos se ven en la encrucijada: mientras para el materialismo lo único real es la naturaleza, en el sistema hegeliano ésta representa sólo la "enajenación" de la idea absoluta. Es entonces cuando aparece "la esencia del cristianismo" de Feuerbach y sin mayor rodeo restaura el materialismo y el sistema hegeliano se desploma ante la categórica afirmación: la naturaleza existe in dependientemente de toda filosofía. Marx y Engels reconocerán plenamente la influencia de Feuerbach en esa etapa:

"... la influencia que Feuerbach, más que ningún otro filósofo -- posthegeliano ejerciera sobre nosotros durante nuestro período de embate y lucha". (4)

Al desarrollar su crítica a Feuerbach, Marx afirma que el hombre se crea al mismo a través de la dialéctica de su actividad colectiva en la

(2) Engels, F., LUDWIG FEUERBACH Y EL FIN DE LA FILOSOFÍA CLÁSICA ALEMA
NA, Moscú, Ed. Progreso, 1976, p. 13

(3) *Ibid.*, p. 14

(4) *Ibid.*, p. 6

historia. Para Marx, la relación del hombre actual consigo mismo es fundamentalmente humana, autocreadora y activa. Su alienación, entonces -- consiste en no reconocerse a sí mismo a través de su propia actividad, -- sino a través de la ficción de una actividad de otro --de Dios, de la Naturaleza o de la Razón. Feuerbach no pretende acabar con la religión, quiere perfeccionarla, convertirla en la relación cordial de hombre a hombre; he aquí su idealismo: las relaciones afectivas, como el amor sexual, la amistad, la compasión, el sacrificio, adquieren su total significado cuando aparecen consagradas con el nombre de la religión. El amor será para él, el don maravilloso que venza las dificultades de la vida práctica; y éste, en una sociedad dividida en clases, con intereses diametralmente opuestos. A todo lo anterior Marx responde:

"Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana... Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es en su realidad el conjunto de todas las relaciones sociales... Feuerbach no ve que el sentimiento religioso es también un producto social, que el sentimiento religioso es también un producto social, y que el individuo abstracto que él analiza, pertenece en realidad a una determinada forma de sociedad". (5)

Había que efectuar la sustitución: del culto del hombre abstracto, a la ciencia del hombre real y de su desenvolvimiento histórico. Este avance sobre Feuerbach ya se ve en "La Sagrada Familia", cuando Marx afirma:

"el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre... El hombre es el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular, su pundonor espiritualista... la lucha por la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra aquel mundo que tiene en la religión su arca espiritual". (6)

-
- (5) Marx, Carlos, TESIS SOBRE FEUERBACH, Citas Escogidas, Tomo II, Madrid, Ed. Akal, 1975, p. 427-428
- (6) Marx, Carlos, EN TORNO A LA CRITICA DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO DE HEGEL, en La Sagrada Familia, México, Ed. Grijalbo, 1986, p. 3

Es la miseria real lo que hay que abolir, y es cuando Marx hace alusión al doble carácter de la religión:

"La miseria religiosa es, de una parte, la expresión de la miseria real y, de otra parte, la protesta contra la miseria real... Es - el opio del pueblo". (7)

Con esta afirmación Marx expone el carácter contradictorio del hecho religioso: ya justificación del mundo existente, ya protesta contra él. La esfera religiosa no está desprendida del mundo material: es atravesada por las contradicciones de una sociedad polarizada en oprinidos y opresores.

Este entendimiento dialéctico del hombre hace que Marx se sitúe contra el idealismo de Hegel y el materialismo ingenuo de Feuerbach. La tarea del rescate del hombre no es la obediencia a una autoridad divina, ni la imitación de leyes racionales-naturales, ni un pasivo estar-fuera de la autoevolución del cosmos; el hombre logrará así una activa toma de conciencia del mundo a su entera responsabilidad y propio riesgo.

Continuando su idea sobre lo religioso, Marx ubicará este fenómeno a la par con la enajenación en la teoría del fetichismo:

"Lo mismo sucede con la religión. Cuando más piensa el hombre en Dios, menos retiene de sí mismo. El obrero deposita su vida en el objeto; pero una vez creado éste, el obrero ya no se pertenece a sí mismo (el trabajo suyo allí) sino que pertenece al objeto".(8)

La crítica religiosa deja de criticar el fundamento religioso del Estado para descubrir el fundamento económico de la religión:

"El Dios de los judíos se ha secularizado; se ha convertido en Dios universal. La letra de cambio es el Dios real de los judíos".(9)

(7) Ibid., p. 3

(8) Marx, Carlos, MANUSCRITOS ECONÓMICOS-FILOSÓFICOS DE 1844, México, Ed. Grijalbo, 1968, p. 75-76

(9) Marx, Carlos, SOBRE LA CUESTIÓN JUDÍA, en "La Sentada Familia", México, Ed. Grijalbo, 1986, p. 42

Esta, la religión fetichista es "el opio del pueblo". La crítica marxiana es a nivel de la corporalidad trabajante, viva, real:

"El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenada de éste, y esta esencia extraña lo domina y es adorada - por él". (10)

El hombre trabaja su vida, se objetiva en el producto; otro se apropia de su producto, de su vida; dicho producto se acumula en dinero, en capital. El dinero, el capital se transforma en el fetiche, es un capital muerto: vida de la víctima para un dios muerto.

"El capital es trabajo muerto que sólo se reanima a la manera del -- vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo vivo chupa". (11)

La crítica de la religión se convierte en la crítica de la tierra y el sobreponerse a las ilusiones acerca de un estado de cosas conduce a la exigencia de cambiar tal estado de cosas, esto es, para que el hombre -- piense, actúe y organice su realidad.

La religión ofrece un mundo "invertido", igual que el mundo de las -- mercancías. Pero se origina en una determinada situación social. Los -- dioses no sólo son producto del "hombre", sino de condiciones sociales es pecíficas.

Marx ya en el terreno de la economía política no acepta propuestas -- abstractas:

"Hacer de la religión del amor una verdad y hacer realidad una comunidad entre los habitantes... Pedimos en nombre de esta religión -- del amor que se sacie al que tiene hambre, que se dé de beber al sediento, y que se vista al desnudo --escribía Herman Kriege-, a lo que

(10) Ibid., p. 42

(11) Marx, Carlos, EL CAPITAL, Tomo I, Cap. VIII, FCF, 1984, p. 179

respondía Marx: repetición repetida hasta la saciedad desde hace mil ochocientos años". (12)

En el Manifiesto, Marx trata la cuestión coyuntural de la religión con respecto al "socialismo feudal" y el "socialismo utópico":

"Del mismo modo que el cura y el señor feudal marcharon siempre de la mano, el socialismo clerical marcha unido con el socialismo feudal... El socialismo cristiano no es sino el agua bendita con que el clérigo consagra el desprecio de la aristocracia".

Esto dice al referirse al socialismo feudal. En cuanto al socialismo utópico:

"Repudian toda acción política -no se olvide que Saint-Simon, Fourier y otros eran cristianos explícitos- y sobre todo, toda acción revolucionaria, y se proponen alcanzar su objeto por medios pacíficos y ensayando abrir camino al nuevo evangelio social por la fuerza del ejemplo, por las referencias en pequeño condenadas de antemano al fracaso en parte cristiano". (13)

Es innegable que la relación clérigo-señor feudal fue esencial para la cristiandad medieval europea, para este momento histórico concreto. La vigencia de la crítica al utopismo -querer conciliar las contradicciones de clase proponiendo un "amor sin mediaciones concretas"- se observa actualmente en las sectas milenaristas, espiritualistas, intimistas, pero igualmente para el catolicismo de derecha que pretenden reformas sociales pero desde la base del capitalismo dependiente.

Porque como lo dice el propio Marx, al iniciar su "Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel":

"En Alemania, la crítica de la religión ha llegado, en lo esencial, a su fin..." (14)

(12) Assens, Hugo. CIRCULAR CONTRA PRINCE 401 16 DE ABRIL DE 1846, en - Sobre la Religión, pp. 171-172

(13) Marx, C., Engels, F., MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA, O-E, Tomo I, Madrid, Ed. Akal, 1975, p. 43-53

(14) Marx, C., CRITICA DE LA FILOSOFIA..., op. cit., p. 7

Sin embargo, rescateros lo fundamental para Marx que será el acento en las causas reales, de orden social, que originan el sentimiento religioso y considera, por lo tanto que es imprescindible efectuar la "revolución práctica" del valle de lágrimas.

Este es el aporte de Marx para el estudio de la religión. Teniendo como base la lucha de clases, -la contradicción de clases- surgiría como doble práctica religiosa: es decir la religión de dominación (de la cristiandad, del fetichismo de espiritualismos utopizantes, etc.) y la religión de liberación (la de los cátaros, los husitas, de Tomas - Muntzer, Baader, Weitling, ... y hasta llegar a Camilo Torres, Oscar A. Romero, etc.).

Marx, repetimos, no hizo una teología universal y acabada de la religión él sólo se opuso a situaciones concretas donde la religión justificaba la opresión (habló de abolir la religión estatal feudal prusiana); dejó el camino abierto para el análisis de una religión liberadora, que desde hace 20 años es una realidad en América Latina. ¿Cómo explicar el tinte adquirido por la religión en Latinoamérica? Marx nos da una pista inicial:

"No busquemos el misterio del judío en su religión, sino busquemos el misterio de la religión en el judío real". (15)

2. Engels

En cuanto a Engels, éste manifiesta un interés más grande que Marx por los fenómenos religiosos y su papel histórico. La mayoría de los estudios concretos que escribió sobre religión se refieren al papel de protesta que asume. El cristianismo primitivo como religión que es expresión de los oprimidos: libertos, pobres, esclavos, desterrados, de los condenados... Engels establece un paralelismo entre cristianismo -

(15) Marx, C., SOBRE LA CUESTION JUDIA, op. cit., p. 39

y socialismo:

"ambos predicán el término inmediato de la esclavitud y la miseria el primero lleva esta libertad aún más allá, a una vida después de la muerte, en el cielo; el segundo colócala en este mundo, y la concibe mediante una transformación de la sociedad". (16)

Los dos grandes movimientos no se realizan por jefes y profetas -aunque no faltan profetas- en uno ni en otro; son movimientos de masas y el cristianismo primitivo profetizaba:

"el reino de Dios, del cual la nueva Jerusalén es la capital, se conquista y se abre solamente después de formidables luchas con las potencias infernales..."

una serie de señales y castigos lloverían muy pronto de los cielos antecediendo a...

"la gran batalla decisiva. Los santos y los mártires son vengados con la destrucción de Babilonia, de la gran prostituida, y de todos sus partidarios, es decir, de la gran mayoría de los hombres. El diablo vese precipitado al abismo, y allí es encadenado por mil años, durante los cuales reina el Cristo con los mártires resucitados". (17)

La ideología del milenio o "apocalíptica" es retomada por las sectas religiosas y revueltas campesinas en la Europa Feudal. En su estudio del segundo gran movimiento de protesta -las herejías de la Edad Media y la Guerra de los Campesinos en Alemania-, Engels si bien insiste que la religión es sólo una máscara para ocultar intereses de clase, tampoco niega que dentro de estos intereses estén los de una clase oprimida revolucionaria:

(16) Engels, F., ESTUDIO SOBRE LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO, México, Ed. Quinto Sol, 1983, p. 83

(17) Ibid., p. 101-103

"también la herejía protestante se desdobra muy pronto en un ala pequeña burguesa-moderada y en otra plebeya-revolucionaria, execrada por los mismos herejes pequeño-burgueses". (18)

El "reino de Dios" que exigen es un reino terrenal; Muntzer, teólogo y dirigente de los campesinos y plebeyos revolucionarios del siglo -- XVI, luchaba por una sociedad sin clases sociales, sin propiedad privada y sin poder estatal independiente a los miembros de la sociedad.

Como vemos, Engels retoma el carácter subversivo de la religión en momentos históricos específicos; y como Marx, insistirá en que los cambios ideológicos se sustentan en la base material:

"que la religión, una vez creada, contiene siempre una materia tradicional, ya que la tradición es, en todos los campos ideológicos, una gran fuerza conservadora. Pero los cambios que se producen en esta materia brotan de las relaciones de clase, y por tanto de las relaciones económicas de los hombres que efectúan estos cambios". (19)

3. Lenin

Lenin definirá a la religión como uno de los tipos de opresión espiritual que cae en todas partes sobre las masas populares aplastadas por el trabajo eterno, por la pobreza y la soledad. Pero antes de seguir, es indispensable contextualizar históricamente la posición de Lenin. Cuando Lenin se refiere a la religión, está refiriéndose a los problemas tácticos que planteaba la Iglesia Zarista para el movimiento obrero y de ahí que no vea aquel doble carácter que Marx y Engels descubrieron en la religión. Concibiendo la religión como una ideología reaccionaria, oscurantista, Lenin generalizará:

(18) Engels. LUTWIG FEUERBACH... op. cit. p. 50

(19) Ibid., p. 51

"El marxismo considera siempre que todas las religiones e iglesias modernas, todas y cada una de las organizaciones religiosas, son órganos de la reacción burguesa llamados a defender la explotación y a embrutecer a la clase obrera". (20)

De tal modo, la postura de Lenin respecto a la religión es radical: debe lucharse por extinguir a la religión:

"... hay que saber luchar contra la religión, y para ello es necesario explicar desde el punto de vista materialista los orígenes de la fe y de la religión entre las masas". (21)

Así, Lenin advierte que el Estado no debe admitir ninguna vinculación con las asociaciones religiosas; y estas deben ser completamente libres, serán asociaciones de ciudadanos unidos por la comunidad de creencias. Pues si bien la Iglesia Feudal aplicaba leyes inquisitoriales que perseguían a los individuos por creencias diferentes o por no tener ninguna, el Estado socialista no hará ninguna diferencia de derechos entre los ciudadanos por su creencia religiosa. Es en este sentido que la religión es declarada como asunto privado (con respecto al Estado); pero la religión no es un asunto privado con respecto al Partido Comunista, ya que inculca la concepción científica del mundo y sostiene la lucha ideológica contra la ideología religiosa por ser anticientífica.

"El marxismo es materialismo. En calidad de tal, es tan implacable enemigo de la religión como el materialismo de los enciclopedistas del siglo XVIII o el materialismo de Feuerbach". (22)

Lenin especificará que el comunismo debe luchar contra la religión, aunque no se debe caer de ninguna manera en el planteamiento abstracto, religioso "a partir de la razón", al margen de la lucha de clases. La extinción de la religión será producto de una labor ideológica y educativa sistemática y paciente.

(20) Lenin, V.I., AVANCE DEL PARTIDO OBRERO ANTE LA RELIGIÓN, en Acerca de la Religión, Moscú, Ed. Progreso, 1986, p. 18

(21) Ibid., p. 21

(22) Ibid., p. 21

Y la raíz de la religión será, según Lenin, la opresión social de las masas trabajadoras, su aparente impotencia total frente a las fuerzas ciegas del capitalismo.

La miseria y la ignorancia son la fuente de los prejuicios religiosos: este es el mal contra el que debemos luchar, dirá Lenin.

Sería un error olvidar que la opresión religiosa sobre el género humano no es más que producto y reflejo de la opresión económica en el seno de la sociedad; es por esto que no se proclama el ateísmo en el programa del partido: el principal enemigo no es la creencia religiosa, sino esa raíz de la religión, el dominio del capital en todas sus formas.

Al referirse a las llamadas luchas "religiosas" de épocas pasadas, Lenin subraya que en verdad encubrían una lucha de clases aunque las -- considera totalmente remotas y perdidas, concluyendo que en su momento histórico la religión es sólo una ideología dominante;

"Hoy, tanto en Europa como en Rusia, cualquier defensa o justificación de la idea de Dios, incluso la más refinada y mejor intencionada, es una justificación de la reacción". (23)

Condema Lenin así la idea de un Dios que es esclavitud, pues nunca ha vinculado al individuo con la sociedad y al contrario: maniató a las clases oprimidas con la fe en el carácter divino de los opresores.

Pues bien, como vemos Lenin plantea una posición clara: acabar la religión, aunque de manera gradual pues no se trata de rechazar al individuo por su creencia religiosa. El hombre mismo al avanzar dentro del proceso revolucionario llegará al ateísmo, más eficazmente que con la simple propaganda atea.

El marxista debe anteponer la lucha de clases a toda división del

(23) Lenin, V.I., CARTA A MAXIMO GORKI, en Acercos de la Religión, Op. cit., p. 46

proletariado entre ateos y cristianos. Esto sólo serviría para atizar la rivalidad religiosa desviando la atención de las masas y apartarlas de los problemas económicos y políticos realmente importantes.

Lenin, como brillante dirigente, aceptará a los creyentes por razones tácticas -aunque esté convencido de la incompatibilidad total entre marxismo y religión- subordinándose a la necesidad concreta de unidad -entre los trabajadores:

"La unidad de esta verdadera lucha revolucionaria de la clase oprimida por crear el paraíso en la tierra tiene para nosotros más importancia que la unidad de criterio de los proletarios acerca del paraíso en el cielo". (24)

Pero si las visiones de Lenin, Engels y Marx correspondieron a un momento específico en la historia, debemos rescatar aquellos elementos que hoy día son aplicables al estudio de la Teología de la Liberación.

B. CONSIDERACIONES PARA EL ANALISIS MARXISTA DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

El marxismo desarrollado en América Latina ha sido predominantemente el Marxismo-leninismo con lo cual se heredó una tradición poco favorable al desarrollo de una sociología de la religión. Reconocemos la trascendencia del aporte de Lenin al estudio del Capitalismo en su fase imperialista, sin embargo, creemos que sus conclusiones sobre la religión se referían a un tipo de Iglesia determinado -la Iglesia Zarista- y que, por lo tanto, sería un error utilizar este mismo esquema para enjuiciar a la Iglesia popular latinoamericana. La generalización teórica sobre la naturaleza "reaccionaria" del cristianismo y su incapacidad inherente para ir al corpión del desarrollo histórico, procede no sólo del marxismo-leninismo, sino también de la alianza pánica entre libera-

(24) Lenin, V.I., EL SOCIALISMO Y LA RELIGION en Acerca de la Religión, Op. Cit., p. 9

les y conservadores -especialmente del laicismo anticlerical de finales del siglo XIX con las consecuencias ya señaladas: la ausencia de un análisis de clase en los estudios de la historia de la religión en América Latina y de un enfoque dialéctico.

En Latinoamérica, la religión ha sido estudiada mayormente como ---guardián ideológico de los intereses de la Corona española y luego de --- los intereses de los terratenientes conservadores en apoyo de los cuales hizo frente al laicismo liberal del siglo XIX. Dicha Iglesia era la encargada de propagar el "temor divino" y la conformidad con la situación existente, aunque -y esto muchas veces es ignorado- ciertos sectores de la Iglesia (sacerdotes pertenecientes a la clase social desposeída) jugaron un papel revolucionario, tanto práctico como teórico. Y no hablamos de los casos "excepcionales" de Hidalgo, Morelos, Bartolomé de las Casas, Antonio Valdivieso o Vasco de Quiroga, nos referimos a:

"... detalles importantes de la historia -como lo es el hecho que para 1815 ya los realistas habían fusilado 125 sacerdotes revolucionarios en México". (25)

Continuación de esa tendencia cristiana se ve reflejada en los hechos realizados en más de dos décadas no se fundamentan en una interpretación metafísica de las carencias del hombre, pues identifica las fuerzas socioeconómicas que operan sobre su miseria sin divinizarlas y que -no se limita a un "noro llamado en favor de los hambrientos y miserables" como decía Marx, sino que adoptan no sólo el instrumental socioanalítico del marxismo, sino el proyecto histórico del socialismo y su estrategia política.

Aceptar la existencia de un sector revolucionario del cristianismo y plantear una "alianza estratégica" significa serias consecuencias en los planteamientos marxistas sobre religión. Ya hemos dicho que Marx no

(25) Silvio Cetary, Samuel, EL PENSAMIENTO CRISTIANO REVOLUCIONARIO EN AMÉRICA LATINA, Ed. Sigüenza, Salamanca, 1981, p. 350

hace una sociología de la religión y si ubicamos a la religión como parte de la ideología, hemos de decir que Marx no hace una teoría de la --- ideología, realiza --eso sí-- una crítica de la ideología donde desarrolla varias hipótesis. Refiriéndose al fenómeno religioso acotó que éste recoge en su seno las contradicciones sociales que crean la miseria y que se representan en "la protesta contra la miseria real", pero su interpretación metafísica de las causas de esa miseria real desvía la solución -- al cielo y termina sirviendo de "opio" adormecedor a las masas. Sin embargo, ese carácter de protesta que Marx advierte es revitalizado en la teología de la liberación y así lo afirma el cristiano y guerrillero -- Néstor Paz Zamora:

"La paz no es un objeto encontrado por casualidad, es el producto de la igualdad entre los hombres como dice Isaías en su cap. 58, producto del amor entre los hombres, el cese de la explotación. La paz no se consigue enfundándose detrás de sábanas, palacios medievales, robándole al pueblo sueldos millonarios o abusando de su espíritu mágico para retirar a sus expensas... No queremos dejar a nuestros hijos una vida basada en la competencia como medio de posesión o en la posesión como medida valorativa del hombre". (26)

La Teología de la Liberación se diferencia del "socialismo cristiano" que criticaba Marx, pues éste hacía caso omiso de las condiciones objetivas de la historia que determinan las formaciones sociales, por lo cual proporcionaba soluciones puramente verbales e ilusorias: confundía comunismo con comunión, lo cual, inducía a comportamientos religiosos que interferían en las actividades políticas. Como el comunismo del -- "socialismo cristiano" fundamentaba su doctrina social y política en la doctrina religiosa exclusivamente, era lógico que excluyera a los ateos por enemigos y a las ciencias por innecesarias. La teología liberadora por su parte, al dirigir la solución de los problemas a la historia y --

(26) Mercado, Manuel, CRISTIANISMO Y REVOLUCIÓN EN AMÉRICA LATINA, Ed. Diógenes, México, 1974, p. 8, 10-11

entender el proceso salvífico como uno al cual la liberación socioeconómica le es esencial, no se conforma pues como un "socialismo cristiano", ni se trata de una revolución "cristiana", es un surgimiento de cristianos socialistas que se insertan en movimientos populares de la liberación.

Evidentemente el fenómeno de la teología de la liberación tiene más connotaciones, pero en su primer momento pensamos que hay una convergencia básica entre Marx y los cristianos revolucionarios, cuando el primero señala:

"Hasta ahora los filósofos no han hecho más que **interpretar** de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de **transformarlo**". (27)

A dicho reclamo se une la exigencia práctica de los cristianos:

"No podemos sentarnos a leer largamente el Evangelio con tantos señores cardenales, obispos, pastores, que están muy bien donde están, mientras el pueblo se debate en la soledad y el hambre... Por eso la revolución no sólo es permitida, sino obligatoria para los cristianos que ven en ella única manera eficaz y amplia de realizar el amor para todos". (28)

Max Weber, el sociólogo de la burguesía realizó valiosos trabajos sobre religión y aunque innegable sea su orientación parcial cuando se refiere al capitalismo, tampoco podemos dejar de mencionar que los trabajos weberianos son de los que más profundizan y abarcan no sólo a una religión, sino a la religión en general, haciendo una caracterización de diferentes sectores sociales y sus tendencias religiosas. De tal manera Weber analiza "idealísticamente" la relación protestantismo-capitalismo; sin embargo, varias observaciones de sus estudios de otras religiones se apegan al materialismo.

(27) Marx, Engels, TESIS SOBRE FETTERBACH... Op. Cit. p. 42H

(28) Mercader, Manuel, CRISTIANISMO Y REVOLUCIÓN... Op. cit. p. 9-10

Partiendo de el supuesto de que la religión es un fenómeno universal, Weber establece "tipos ideales" de las actitudes religiosas fundamentales apoyándose en material histórico-descriptivo y con un método comparativo. En su opinión, las clases privilegiadas económicamente son reacias a crear religiones de salvación, el burgués parece regularse por una ética "racionalista" que adjudica a la religión la función de "legitimar" su propia forma de vida (a costa de la explotación de los demás); en el caso del pequeño burgués su religiosidad se cimienta en una ética de la retribución.

"Además, su existencia económica hace pensar al artesano, y también al comerciante en condiciones específicas determinadas, que la probidad es cosa que le aprovecha, que el trabajo leal y el cumplimiento de las obligaciones encuentra su "premio" y que "vale" la pena". (29)

El proletariado según Weber, tiene un racionalismo social basado en la conciencia de su dependencia socio-económica con respecto a un poder real, por lo tanto será generalmente indiferente a lo religioso. Pero las religiones de salvación florecerán en las capas más bajas del proletariado y en los sectores de la pequeña burguesía en vías de proletizarse.

"Toda necesidad de salvación es expresión de una 'indigencia' y por eso la opresión económica o social es una fuente eficiente de su nacimiento, aunque de ningún modo la exclusiva". (30)

Otras características que Weber adjudica en las religiones de salvación son: 1) Surgimiento del salvador-profeta carismático. 2) Las doctrinas de salvación son de masas y 3) Participación activa, igualitaria y generalizada de las mujeres. En un nivel global deducimos que Weber -

(29) Weber, Max, ECONOMIA Y SOCIEDAD, México, FCE, 1981, p. 387

(30) Ibid., p. 393

comprende que si bien cada clase socio-económica condiciona el nacimiento de su correspondiente tipo de religiosidad, también es válido hablar de otras motivaciones para la creencia religiosa.

"La necesidad de salvación y de religión ética ya tiene otra fuente además de la condición social de la desválida y racionalista - clase media, que son los proyectos de un modo de vida práctico. - Ese factor adicional es el intelectualismo como tal, más particularmente las metafísicas de la mentalidad humana en cuanto reflejan problemas éticos y religiosos, estimulados no por las necesidades materiales, sino por una compulsión interna de comprender - el mundo como un cosmos significativo y adoptar una actitud hacia él". (31)

Este concepto del hombre como un ser que necesita de significados y como un ser que produce significados, estabiliza el polo de la conciencia en su recíproca acción dialéctica con la forma dada del mundo material, volviendo al concepto marxiano del hombre como productor de ideología. Weber nos deja este aparte para el análisis de las religiones: - Las ideas no pueden simplemente surgir en el ser; surgen de una acción recíproca entre la conciencia humana y sus condiciones materiales de vida. Por otro lado, la conciencia y su producción no son simplemente un reflejo; los sistemas de significación tienen una cierta lógica y una vida interna propia lo que les hace influir en las condiciones materiales del mundo y cambiarlas, como ellos son cambiados por aquellas mismas condiciones.

Este último aspecto de sociología religiosa de Max Weber ha sido desarrollado por sociólogos contemporáneos como Pierre Bourdieu, Jean-Pierre Déonchy, Lucien Mattice, François Leclerc, los cuales han realizado un esfuerzo de re-articulación de los elementos weberianos del "trabajo

(31) Weber, Max, SOCIOLÓGIA DE LA RELIGIÓN, Boston, Ed. Talcott Parsons, 1964, p. 198

jo religioso" a partir del análisis Marxista de la sociedad de clases. Creemos que es un ejercicio necesario y válido para una profundización en el estudio de los religiosos.

En cuanto al otro gran soporte del Marxismo-Engels- encontramos conclusiones con referencia al origen del cristianismo primitivo: su origen se encuentra en la actitud de rebelión de las masas oprimidas en sociedades que se encuentran en estado de descomposición social, donde se agudiza la miseria. En esas condiciones se esclarece a estas masas el carácter objetivamente opresor y humano del sistema social. Fue precisamente entre grupos desarraigados por los grandes cambios socio-económicos de la época; entre los que nació la necesidad de salvación, de construcción de un nuevo orden justo y parcial para con los pobres y para quienes era necesario destruir el injusto orden vigente. Concluimos con Engels, que es el carácter de clase lo que explica el carácter revolucionario del --cristianismo primitivo y su coincidencia con el socialismo.

"Como tal, dice Engels, encarna la primera protesta universal del hombre contra la opresión universalizada. Viene así a construir la expresión ideológica del hombre como objeto de explotación y sujeto de la rebelión". (32)

Pero hasta aquí llega la confluencia cristianismo primitivo-socialismo. Cuando los rebeldes cristianos se enfrentan a la tardanza y a la imposibilidad de la transformación social en su tiempo, se desvan de la tierra hacia el cielo. El subdesarrollo de las condiciones materiales y del conocimiento científico sobre la sociedad no proveía a los cristianos primitivos de los instrumentos necesarios frente a los poderes establecidos. Esta impotencia los llevó a proyectar la revolución en los cielos en una actitud apocalíptica.

Aún con esta desviación, el cristianismo mantiene su carácter rebelde. Engels identifica esa rebelión en el Apocalipsis. Allí mítico donde se espera la destrucción del régimen de opresión mediante una catás-

(32) Silva Cotay, Samuel. Op. cit. p. 354

trofe realizada por Dios. Pero aún este paraíso, en el cielo después de la muerte, no se da sin que se resuelvan violentamente los conflictos entre oprimidos y opresores.

"La muerte, sin embargo, no abre así no más este paraíso celeste a los fieles. Ya hemos de ver que este reino de Dios, del cual la nueva Jerusalén es la capital, conquista, solamente y se abre después de formidables luchas con las potencias infernales. Los primeros cristianos imponían estas luchas como inminentes". (33)

Empero el cristiano primitivo deja de ser religión subterránea para convertirse en la religión oficial del imperio romano. Engels explica este proceso de transformación socio-política del cristianismo de la siguiente manera: el cristianismo emerge como religión de las masas por su exclusivismo monoteísta y por la afirmación del sacrificio de Cristo como único y definitivo. Esto hacía innecesarios todos los sacrificios, ritos y ayunos que se solían hacer y con ellos sus religiones. En segundo lugar, el cristianismo generalizó la culpa por las condiciones de dete rioro y opresión a pecados cometidos por todos los miembros de la sociedad poniendo la salvación en un nivel espiritual-nacádolo de la arena social y política.

Se perdió la objetividad histórica del problema entre explotados y explotadores; se generalizaba la culpa a todos por las condiciones de opresión, pero también se ofrecía la salvación a todos los hombres.

El cristianismo primitivo toma esa forma, pero vuelve a resurgir -- con su tendencia libertaria en la guerra campesina alemana del siglo XVI. Engels asegura que como la historia antigua y medieval solo conoce la religión como forma ideológica de justificación y legitimación, las revoluciones de las masas contra el sistema vigente en cada época: siempre habrían de tener raíz religiosa. Analizando a Tomás Müntzer, el líder y teólogo de la revolución campesina alemana, dice:

(33) Engels, F., ESTUDIO SOBRE LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO, Op. Cit. p. 101

"Su doctrina política procede directamente de su pensamiento religioso revolucionario... su programa político tenía afinidad con el comunismo... Este programa exigía el establecimiento inmediato del reino de Dios... la reducción de la iglesia a su origen y la supresión de todas las instituciones que se hallasen en contradicción - con este cristianismo que se decía primitivo y que en realidad era sumamente moderno. Pero según Múntzer este reino de Dios no significaba otra cosa que una sociedad sin diferencias de clase, sin propiedad privada y sin poder estatal independiente y ajeno a los miembros de la sociedad. Todos los poderes exigentes que no se conformen sumándose a la revolución serán destruidos, los trabajos y los bienes serán comunes y se establecerá la igualdad completa. Para estos fines se organizará una liga que abarcará, no sólo a toda la cristiandad entera; a todos los príncipes y grandes señores se les invitará a sumarse y cuando se negaren a ello, la liga con las armas en la mano les destronará o los matará a la primera ocasión". (34)

Este programa político intentó ser realidad en 1534-35, en Múntzer, Westfalia, los artesanos y campesinos revolucionarios se unieron para gobernar una ciudad de acuerdo con los puntos de vista proclamados por Múntzer y Bernt Rothmann. Esta ciudad iba a ser la ciudad modelo para el inminente régimen mundial, sin embargo, el experimento duró solo unos meses, los príncipes y soldados profesionales masacraron a los campesinos y a Múntzer. El peligro de "contaminación revolucionaria" había atarado a los poderosos, pues el movimiento produjo una gran excitación en los estados de Alemania y de los países bajos, surgieron profetas y se formaron partidos, miles de personas se dirigían a Múntzer, pero muchos no pudieron llegar debido a los cordones de vigilancia que fueron establecidos a lo largo de la frontera de varios países.

Como vemos, Engels equilibra en su dimensión este fenómeno cuando advierte que tal doctrina política procede directamente del pensamiento re-

(34) Engels, F., LAS GUERRAS CAMPESINAS EN ALEMANIA, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1974, p. 76-77

ligioso.

El legado marxista de Engels para una sociología de la religión se centra en la ubicación histórica que dará al cristianismo, presentándolo como un movimiento revolucionario de masas. Señalando la semejanza entre el cristianismo y socialismo por su identificación con los intereses de las masas oprimidas -lo que nos habla de que no siempre han sido antagónicos el socialismo y el cristianismo- y advierte el renacimiento de ese cristianismo revolucionario cada vez que las masas se desarraigan debido a la crisis del régimen de producción. Y aunque Engels haya pronosticado el fin del cristianismo como ideología progresista al enfrentarse el reino de la razón y la libertad (peleado por los burgueses de la Revolución Francesa), creemos que el potencial subversivo de esta religión vuelve a ser explotado en la teología de la liberación. Esta teología se conforma por elementos rebeldes rescatados de la Biblia, de un pasado religioso sistematizado (donde al hacer una memoria histórica colectiva se resaltan las características revolucionarias de gente como Bartolomé de Las Casas, Camilo Torres, Rutilio El Grande, etc.) Pero también, -y este es su rasgo diferenciador con movimientos religiosos de otras épocas- asume conscientemente el marxismo como el método científico-práctico que le ayudará a comprender la realidad; consecuentemente optará por el socialismo.

"Las estructuras de nuestra sociedad deben ser transformadas desde la raíz... El pueblo, a través de todos los elementos eficaces de análisis que proporciona sobre todo el marxismo está tomando conciencia de la necesidad de ponerse en marcha hacia la verdadera toma del poder por la clase trabajadora. Solo esto hará posible la construcción de un auténtico socialismo, única forma hasta el presente de lograr una liberación total". (35)

Esta declaración del movimiento "Cristianos para el Socialismo" hace que volvamos a plantearnos lo expuesto por Engels. Si tenemos un mo-

(35) Dussel, Enrique, RELIGIÓN, Ed. Edicol, México, p. 231-236 (Declaración de "Cristianos para el Socialismo" en Chile de 1971)

viriento que asume abiertamente la defensa de sus intereses como clase explotada, planteando su lucha como parte de una lucha general pero que -a la vez- conserva su fe religiosa. ¿Cómo juzgar un movimiento social que por su teoría, su método y su práctica revelan una tendencia netamente comunista? Los cristianos que lo forman son idealistas racionales o materialistas soñadores? Ni lo uno, ni lo otro. Son individuos que no ocultan sus intereses de clase tras una máscara religiosa, y decimos que no los ocultan porque afirman sus creencias marxistas y religiosas como parte de lo mismo. La fe religiosa es una fe histórica, una actitud radical de esperanza ante la posibilidad de transformar el mundo en un reino de justicia, en una sociedad sin explotación. He aquí la confluencia entre cristianos y marxistas, convergencia doble: en las prácticas revolucionarias y por lo tanto en las formas ideológicas básicas (aspiración de creyentes y no creyentes de una liberación integral para la creación del "hombre nuevo").

Llegando a tales conclusiones parecería que Lenin y sus advertencias contra la religión -por ser reaccionaria- son desechadas automáticamente. No haremos eso. Si Lenin enjuició a la religión como opresión espiritual que enseñaba resignación y proclamaba como irreconciliables al marxismo materialista con la religión, es porque enfrentaba un peligro real: el poderío de la Iglesia Zarista. Con esto no queremos decir que Lenin fingía su aversión contra la religión, lo que si creemos, es que enfatizó este ataque ateoista como respuesta a una situación concreta.

Actualmente, el "anticlericalismo socialista" como principio propugnado por Lenin ya no funciona totalmente, pues si se reconoce a la Iglesia Latinoamericana atravesada por la lucha de clases, hemos de concluir que el "anticlericalismo" debe enfocarse sólo a un sector religioso -pues hay una generación de cristianos que no pueden ser tachados de contrarios a la "moralidad comunista" que reivindicó el mismo Lenin:

"La moralidad comunista es la que sirve para esta lucha, la que une a los trabajadores contra toda explotación y contra toda pequeña -

propiedad... En nuestro país, la tierra es considerada propiedad común". (26)

Los "Cristianos por el Socialismo" coinciden con tal objetivo:

"El socialismo no es un conjunto de dogmas históricos, sino una -- teoría crítica, en constante desarrollo, de las condiciones de explotación, y una práctica revolucionaria, que pasando por la toma del poder político por parte de las masas explotadas, conduzca a la apropiación social de los medios de producción". (37)

Los cristianos de la teología de la liberación haciéndose auto-crítica llegan a las siguientes conclusiones:

- Se reconocen desviaciones esenciales en la práctica social cristiana al ser aliada a los poderes opresores y opio del pueblo.
- Se reconoce el condicionamiento de los factores socio-económicos sobre la religión y sobre la idea de Dios.

Si bien, la Iglesia de cristiandad se ha desarrollado mayoritariamente bendiciendo-legitimando la opresión, Lenin ignora los elementos -- subversivos que detonaron en la religión de los primeros cristianos; tomar en cuenta este tipo de experiencias hubiera servido para anticipar -- el cristianismo revolucionario que se vive en América Latina.

Y si la fuente de los prejuicios religiosos está en la miseria y la ignorancia, hoy día no sólo marxistas son los que luchan por desterrar -- estos males, los cristianos son compañeros de viaje y esta situación -- real debe imponerse a cualquier utilización histórica de teorías; evitemos caer en el idealismo.

(37) Dussel, E., RELIGION, Op. Cit., p. 241

"No partimos de los que los hombres dicen, se representan e imaginan, ni de lo que son las palabras, el pensamiento, la imaginación y la representación de los otros, para llegar a los hombres de carne y hueso: partimos de los hombres en la actividad real... de sus procesos de vida reales..." (38)

El fenómeno de los cristianos revolucionarios, si bien tiene un ser-tido religioso y escatológico no niega que la transformación de las estructuras socio-económicas es el paso fundamental y primero de cambio verdaderamente revolucionario. La lucha establecida por los cristianos de la liberación, no es una lucha "fraseológica", es la incorporación a la lucha generalizada contra el capitalismo. Para los cristianos que militan en la URNG de Guatemala o en el FMLN de El Salvador lo realmente importante es subvertir el orden existente.

Así lo ha señalado uno de los principales dirigentes del FMLN, el salvadoreño Shafik Jorge Handal:

"... la propia diversificación que ha experimentado la estructura social de nuestros países crea no sólo clases, sino grupos de fisonomía muy específica que legítimamente aspiran a poseer órganos -- propios de expresión. Al mismo tiempo, la crisis del imperialismo y del capitalismo en cada país radicaliza a muchos grupos sociales, que adoptan posiciones revolucionarias. En esas condiciones resulta muy difícil pensar que una sola agrupación política pueda ser considerada como vanguardista, con excepción de las demás, y lo -- que se impone es la idea de los frentes revolucionarios..." (39)

Y ésto nos lleva al punto del pluralismo ideológico: la frontera -- que separa a las posiciones revolucionarias de las no revolucionarias no corresponde obligatoriamente a la que divide a marxistas y no marxistas. Entre los "comunistas auténticos" que hacen profesión de su oposición al

(38) Marx, Engels, LA IDEOLOGÍA ALEMANA, Ed. de Cultura Popular, México 1979, p. 37

(39) Méndez, R., Mario, EL SALVADOR: UNA ALTERNATIVA GUERRA CIVIL, EUNSA, El Salvador, 1980, p. 159

socialismo existente -autonombrándose críticos de todas las revoluciones contemporáneas- y los cristianos comprometidos con la revolución parece evidente que la posición de izquierda está representada por los segundos.

La distancia entre el universo teórico de esos cristianos revolucionarios y el del marxismo de igual signo, es poca, la coincidencia fundamental existe: ambos sectores luchan por la instauración de un mundo sin opresión.

Un teórico indispensable para la comprensión marxista de lo amplio del fenómeno religioso, es Antonio Gramsci. Gramsci toma en cuenta las diversas corrientes internas de la Iglesia Católica con sus distintos matices y los diferentes intereses a los que responden. El reconoce en - el fenómeno religioso una "concepción del mundo" una "norma de conducta", un "instrumento de acción", una "fe" que produce actividad práctica.

Por eso indica la "fuerza de las religiones", reconociendo la necesidad de incorporarse al programa revolucionario, las exigencias de clase que presentan ciertas fuerzas de orden espiritual y cristiano. La religión es para él parte de la cultura popular y como tal merece consideraciones que no pueden limitarse a una crítica meramente racionalista. - No acepta que la religión en general se defina como el "opio de los pueblos", antes debe revisarse en su contexto histórico-sociológico.

"La religión cristiana, en un cierto período y en condiciones históricas determinadas, ha sido y continúa siendo una necesidad, una forma necesaria de la voluntad de las masas populares, una forma determinada de racionalidad del mundo y de la vida".(40)

Esto no significa oposición con Marx. Cree Gramsci, que la religión es una necesidad histórica y no reductible al pasado. Sin embargo

(40) Gramsci, Antonio, CUADERNOS DE LA CARCEL, Ed. del Instituto Gramsci, Turín-Roma, 1975, p. 1389

-y concluyendo con Marx- es una necesidad "transitoria", hasta en tanto no surja una ideología superior que la pueda sustituir.

Buscando la superación del anticlericalismo, Gramsci deducía que un ataque frontal a la Iglesia Católica sería, además de inútil, contraproducente. Sabía que la educación y formación católica de la sociedad italiana eran obra de siglos y no iban a desaparecer por decretos. Percibía, además, que cuando la Iglesia cumplía con su labor de evangelización y formación, a la larga, sin intentarlo, suscitaba en el pueblo el espíritu de solidaridad y asociación, "suicidándose" así a favor del socialismo. Gramsci no temía el triunfo del Partido Popular, -partido de los católicos-sabía que las masas de ese partido se concientizarían en los hechos mismos y comprenderían que "la emancipación del proletariado será obra del proletariado mismo" y que llegarían al momento en que ya no aceptarían "pastores por autoridad".

Esto no quiere decir que Gramsci se abandonara al dominio de las circunstancias o que éstas no debieran ser cambiadas. Pero Gramsci estaba consciente que el pueblo se le cambia con y en el pueblo mismo, la revolución debe ser la transformación de las estructuras socioeconómicas pero debe acompañarse de un acto político elemental: el consenso cultural de las masas.

Es visible como Gramsci se configura como uno de los marxistas que más elementos nos dan para el juicio de la religión. La consideración -del hecho religioso, -no ya como algo metafísico o abstracto- como hecho social, histórico, va inserta en un sistema teórico que plantea la disputa por la "hegemonía intelectual", es por eso que no debe caerse en el jacobinismo contra la religión. El intelectual orgánico socava a las --instituciones opresoras desde dentro, aprovechando, en el caso eclesial, lo creativo del cristianismo. Buscando fuerzas para el socialismo, marxistas y cristianos podrían establecer alianzas en el plano social, aunque no en el ideológico ni el político partidista.

Esta visión gramsciana se ha convertido en el sustento teórico para que los estrategas norteamericanos asocien a la teología de la libe-

ración con el "Movimiento Comunista Internacional". Tal afirmación es -superflua porque es parte del supuesto donde los cristianos sólo son una masa amorfa, ingenua que puede asumir "cualquier ideología" y por lo -- tanto son las víctimas ideales para la ofensiva cultural marxista. El -esquema estadounidense es simple: masas ignorantes que son manipuladas por sagaces intelectuales y estudiantes pro-comunistas.

Nada más lejano de la concepción gramsciana de la religión. La -- alianza con los cristianos, no quiere decir que el marxismo está "impo-- niéndose" actualmente a los cristianos ni "infiltrándose" en la teolo-- gía, sino que hay una convergencia cimentada en una cultura revoluciona-- ria, patrimonio común de los explotados del mundo y que alimenta el pro-- yecto radical de cambio.

Habiendo analizado en este capítulo los principales postulados mar-- xistas sobre religión, llegaríamos a una conclusión primaria: la contra-- dicción entre ateísmo, marxismo y fe cristiano, dentro de nosotros, mar-- xistas o ateos, debe ubicarse en un lugar secundario, lo principal es la unidad en la lucha revolucionaria, y en esto coincidimos abiertamente -- con Frei Betto:

"Los hombres no se dividen por ser creyentes y no creyentes, sino -por ser opresores y oprimidos". (41)

Concluimos: no es en base a discusiones filosóficas sobre la exis-- tencia de Dios que se debe hacer sociología de la religión, sino en ba-- se al estudio dialéctico de la práctica social de la religión en rela-- ción a los modos de producción. En los momentos de crisis de un modo -de producción, la religión comparte esa crisis y en esos momentos de a-- quedación de la lucha de clases se revigora la perspectiva de clase oprimida que caracterizó en sus orígenes al cristianismo.

Al reversese dialécticamente, el cristianismo va de su papel legiti-- mador del orden social al de destigmatizador. De la misma forma que la

(41) Polony, Jairo. HAY UNA NUEVA FRATERNIDAD ENTRE CREYENTES Y NO CRE-- YENTES. Entrevista a Michel Löwy; Solidaridad N° 103, Bogotá, Co-- lombia, Abril 1980, p. 31

crisis del orden feudal gestó un "cristianismo burgués", representado en el pensamiento de los reformadores protestantes y de las iglesias del norte de Europa, Inglaterra y Estados Unidos, hoy tenemos indicios importantes del nacimiento de un "cristianismo proletario" en Latinoamérica.

La incorporación de la visión marxista en la teología de la liberación ha generado un proceso de desenmascaramiento del carácter opresivo y explotador de la religión reaccionaria y como resultado, este sector revolucionario de la Iglesia se ha convertido en fuerza deslegitimadora de la civilización capitalista en todas sus modalidades y como tal, en fuerza revolucionaria al servicio del cambio social.

CONCLUSIONES

En estas páginas finales hemos intentado exponer un pequeño balance, definición y perspectivas de la Teología de la Liberación. No son conclusiones definitivas sobre el tema, más bien son conclusiones a manera de propuestas.

Al situar a la teología de la liberación como parte de la ideología global de la sociedad entendemos, desde el punto de vista histórico-marxista, que las ideas religiosas son resultado de la experiencia de los hombres con la naturaleza, con ellos mismos, por lo tanto la ideología es resultado de la forma en que los hombres se organizan para vivir y producir la vida en todos los aspectos.

Pero como la sociedad está dividida en clases, la ideología que predomina corresponde a la perspectiva del mundo de una clase social dada, la clase que domina el orden existente en ese momento. Es la clase que tiene la necesidad de explicarlo como "natural", "eterno" o "representativo" para legitimarlo y mantenerlo tal y como está. No existe tal cosa como una ideología al margen de las clases sociales.

En el caso de los explotados bajo el capitalismo, éstos son educados para que asuman una concepción del mundo que no corresponde a sus intereses. Los oprimidos interiorizan la ideología de la burguesía, porque esta ha sido enseñada como "representativa del bienestar general".

Sin embargo, en tanto existen sectores revolucionarios en la sociedad también existen las ideologías que se oponen al orden existente, son ideologías que tienen como función la deslegitimación, desintegración y sustitución de ese orden de vida por otro. Este proceso transformador de la visión del mundo de las clases oprimidas es condición indispensable para crear la posibilidad objetiva de transformar sus propias condiciones de existencia material y dejar de ser clases explotadas.

En América Latina encontramos que la ideología de los oprimidos es preponderantemente religiosa: el cristianismo innegablemente ha sido u-

utilizado como ideología de los dominadores y fue impuesto en nuestro continente como garantía de un consenso y obediencia eterna, hacia los explotadores; pero las contradicciones materiales repercuten en todas las esferas ideológicas y la religión no ha sido la excepción.

Con el ascenso del movimiento popular latinoamericano, en los sesenta se evidencia en la práctica, la participación de cristianos laicos y sacerdotes en estos movimientos de liberación. Lo interesante en esta inserción de los creyentes en la lucha revolucionaria es que no descartan sus creencias religiosas, no hallan contradicción entre cristianismo y revolución y lo que es más, se reconoce que el sistema de opresión sólo puede ser combatido con un "amor eficaz", esto es a partir del compromiso político. Los movimientos sacerdotales "rebeldes" y las comunidades eclesiales de base son expresiones de una visión religiosa del mundo diferente y opuesta a la hegemónica: la teología de la liberación.

Teología que partiendo de la fe de los oprimidos, los convoca a luchar contra esa situación de opresión y miseria señalando con claridad las causas de esos males, para lo cual recurre al marxismo en cuanto análisis científico de la sociedad y de su cambio.

Entendemos que esta ideología revolucionaria expresa una realidad histórica concreta donde hay agudización de las contradicciones de clase. La teología de la liberación es la religión bajada de las nebulosas comarcas de la enajenación; la teología se "libera" en cuanto es retomada por sectores creyentes que desarrollan una práctica revolucionaria. El grado de "opio" de una religión existirá o no, en tanto contribuya a que el pueblo reconozca sus intereses como clase social y se inserte en la lucha por la liberación; en esa misma medida podremos considerar a la religión, ya como ideología reaccionaria, ya como ideología revolucionaria.

Fidel Castro, el máximo dirigente de Cuba, corrobora lo anterior diciendo:

"En mi opinión -precisa- la religión, desde el punto de vista político, por sí misma no es un opio o un remedio milagroso, en la medida en que se utilice o se aplique para defender a los opresores y explotadores, o a los oprimidos y explotados, en dependencia de -

la forma en que se aborden los problemas políticos, sociales o materiales del ser humano que, independientemente de teología o creencias, nace y tiene que vivir en este mundo". (1)

Presentamos el testimonio de Castro porque si bien es cierto que la Iglesia Católica -como institución- ha jugado un papel reaccionario en el proceso revolucionario cubano, también es cierta la apertura de Castro hacia los cristianos revolucionarios y su tajante rechazo a todo sectarismo. Recordemos su diálogo con los católicos en Chile, en 1971, y el encuentro con los religiosos en Jamaica, en 1977, donde Fidel subraya la coincidencia de objetivos entre cristianismo y socialismo e insiste en el respeto de las convicciones y sentimientos religiosos del pueblo.

Tal actitud positiva del dirigente cubano se atiene al principio, formulado por Lenin, de que el punto de vista de la vida, de la práctica, debe ser el punto de vista primero y fundamental de la teoría del conocimiento. Retomando las fuentes originales del marxismo y del cristianismo -como religión de los humildes- Castro descarta el sectarismo ideológico desde los primeros años de la revolución y así lo demuestra el repudio público que hiciera a Aníbal Escalante, dirigente del Partido Socialista Popular, cuando éste ordena quitar tres líneas del discurso de José Antonio Echeverría (dirigente estudiantil ya muerto) porque se mencionaba la palabra "Dios". Estos son algunos fragmentos de lo que Fidel señalara en esa ocasión:

"¿Vamos a truncar lo que escribí? ¿Vamos a truncar lo que creyó?... ¿Qué clase de concepto es ése de la historia? y ¿cómo concebir la historia como una cosa muerta, como una cosa putrefacta, como una piedra inmóvil?...."

(1) Sobre este tema véase el libro:

Betto, Frei, FIDEL Y LA RELIGION, Cuba, oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, 1985, p.333 "Es la primera vez en la historia, -- que un jefe de Estado concede una entrevista exclusiva sobre el tema de la religión. Sobre todo el jefe de un Estado revolucionario, marxista-leninista, de un país socialista". *op.cit.* p. 87)

Para que se acabe de apreciar lo trágico de esta situación es el caso que el compañero que ha recibido la orden de tachar las palabras es poeta, tiene este librito de versos, y entre sus versos está uno que dice: "Rogaría para el Dios anónimo" ¡Emporé expresándose su creencia, y después me dijo que ahora tenía un complejo!... ¿Cómo no iba a acomplejarse si llega aquí y le dicen: quita esa palabra? ¿En qué se convierte la revolución? en una coyunda. Y eso no es revolución. ¿En una escuela de domesticados. Y eso no es revolución". (2)

A partir de lo expuesto se delimitan dos niveles básicos en la relación marxismo-cristianismo:

- a) La relación antagónica entre dos sistemas opuestos: por un lado los marxistas dogmáticos que consideran a toda ideología religiosa, como retrógrada e idealista, para ellos el marxismo es un conjunto estático de leyes materialistas. Y por la otra tenemos la iglesia institucional que se considera poseedora de la "verdad eterna", que justifica y glorifica la propiedad privada y que condena al socialismo por generar regímenes totalitarios y ateos. Como vemos ambos extremos dogmáticos no se permiten ningún acercamiento, es más, se excluyen.
- b) La relación fecunda entre un cristianismo creyente, es decir, que asume en la fe el juicio de un Dios histórico. Esto es, un cristianismo revolucionario, definido metodológicamente como la dimensión teórica de una práctica política y orgánica de liberación.

Consideramos que en América Latina la religión viene jugando un papel de impulso liberador de amplios sectores oprimidos, por lo tanto apoyamos una relación propositiva entre marxismo y teología de la liberación. La alianza entre creyentes y no creyentes, no es sólo unidad táctica, pues no se trata de utilizar el potencial revolucionario del pueblo a través del aceptación de su religión; el vínculo se establece a

(2) Citado en Barnecker, Marta: ESQUIZOFANES, CRISTIANOS E INDÍGENAS EN LA REVOLUCIÓN, México, Siglo XXI, Eds., 1987, p.193-184

nivel político pero también en un plano ético: la alianza cobra un carácter **estratégico** en tanto cristianos y comunistas son verdaderos revolucionarios que luchan contra el capitalismo y por instaurar el socialismo, este es el objetivo central: la toma del poder (por los obreros, los campesinos y sus aliados), la socialización de los medios de producción y la planificación social de la economía bajo el poder político de estas clases.

El objetivo inmediato de esta alianza estratégica es la formación de la conciencia revolucionaria en un continente religioso:

"Cuando se busquen todas las similitudes se verá como es realmente - la alianza estratégica entre marxistas revolucionarios y cristianos revolucionarios. Los interesados en que tales alianzas no se produzcan son - los imperialistas. Y son, por supuesto, los reaccionarios". (3)

Las similitudes entre revolucionarios creyentes o no creyentes son - observados concretamente en las Comunidades Eclesiales de Base -expresiones prácticas de la teología de la liberación- pues en estas comunidades se defienden demandas de los sectores sociales de la localidad en que se desarrollan especialmente de los sectores urbanos marginados y de los campesinos e indígenas.

Estas comunidades sostienen una práctica de participación y decisión desde las bases, intentando ser un espacio para la verdadera participación popular, aunque sean organizaciones delimitadas más allá de las necesidades de todo regional. También a partir de las CEB's se observa la convergencia entre marxismo y religión, convergencia y complementación: el marxismo utiliza un lenguaje y un método científico para explicar lo social; las Ceb's también utilizan este método pero su discurso incluye símbolos religiosos.

Por lo anterior es que entendemos a la teología de la liberación como promotora (y expresión a la vez) de un movimiento religioso-social.

(3) Citado en: Dussel, Enrique: RELIGION, México, Ed. ERICOL, 1977, p. 13

No obstante, no estamos frente a un movimiento que se defina estrictamente al interior del campo religioso, nos encontramos frente a un movimiento que trasciende al campo político.

Ahora bien las categorías de "pobre" y "pueblo", utilizadas constantemente en la teología de la liberación ¿qué relación guardan con el proletario de Marx? ¿cuál es el actual sujeto revolucionario en Latinoamérica?

Cuando la teología de la liberación habla del "pueblo", de los "oprimidos", se está basando en una concepción popular del cambio social, comprendiendo en la categoría "pueblo" al proletariado, al subproletariado, al campesino y a las capas medias. A esta categoría se acercan una vez más marxismo-teología de la liberación: un principio marxista es que el pueblo esté unido para iniciar una revolución y este principio parece plenamente asimilado por los movimientos religioso-sociales de conformación multisectorial con cuadros en el campo y la ciudad.

EL FIN DE LAS UTOPIAS

En una época de reestructuración no transparente del socialismo en el Este, de pronunciamientos por "concertaciones políticas que conduzcan a la democracia", de elecciones ganadas por el hambre y la guerra, ¿qué hacemos? ¿podemos insistir en que luchamos por instaurar el socialismo? - Juan Pablo II asegura que la "utopía del socialismo" ha muerto, mientras George Bush asegura que en este año caerá el último dictador: Fidel Castro en Cuba.

Los vientos en todo el mundo parecen soplar hacia la derecha: la palabra "socialismo" es manipulada alegremente por los dueños del poder. - Ahora se lucha por la "democracia" y el socialismo es identificado totalmente con los regímenes estalinistas del Este, por lo tanto se le descarta como alternativa de desarrollo social.

A diferencia de las décadas pasadas, América Latina en 1990 aparece con gobiernos civiles, las dictaduras militares parecen ser cosa del pasa

do; las "democracias" electorales cubren el panorama regional. Desaparece con las dictaduras, más no la miseria de millones; el sistema capitalista es antidemocrático por esencia, la democracia "Monroe" es la capucha de la explotación y represión: la agudización de las contradicciones clasistas es la otra cara de la modernización.

Los poderosos del mundo, empresarios, gobernantes u obispos ya no cuidan las apariencias y se alían públicamente. Neoconservadurismo en la sociedad, neocristiandad en la iglesia son las orientaciones que se quieren imprimir a la historia actual. En este contexto, desde el Vaticano se insiste el proyecto de nueva evangelización, cuyo objetivo es poner al Papa veinticuatro horas al día, en la televisión de millones de latinoamericanos. Con esto se trata de restaurar a la iglesia católica como guía moral de la humanidad. "la solidaridad y caridad social" son las propuestas que este modelo eclesial tiene para resolver los problemas estructurales del capitalismo. La iglesia conservadora juzga inevitable que la riqueza se acumule en pocas manos, la lucha de clases es condenada, pues el amor por los pobres no debe ser presentado en términos conflictivos -como lo hace la teología de la liberación-, no se trata de que los pobres dejen de ser pobres y los ricos de ser ricos, sino de que los ricos "ablanden su corazón" y ayuden a los pobres por solidaridad cristiana y por buena voluntad. Por esto es que la teología de la liberación se convierte en un blanco de ataques tanto al interior de la institución religiosa como desde el exterior.

Ese espacio crítico que representa la teología de la liberación en la religión pretende cerrarse: de tal modo se sanciona a teólogos progresistas; en Brasil se fracciona la Arquidiócesis de Sao Paulo, con el propósito de neutralizar la influencia "liberadora" del cardenal Pablo Evaristo Arns; en Argentina se prohíbe la venta de libros de teología de la liberación; en Nicaragua gobierno pro-estadounidense y jerarquía religiosa se unen para contener el ímpetu radical de los cristianos revolucionarios, etc. Y mientras los cristianos libran luchas dentro la iglesia siguen llegando los golpes de afuera: delegados de la palabra, laicos y sacerdotes siguen siendo detenidos, desaparecidos y asesinados por proclamar un evangelio que pide justicia y liberación.

La iglesia de los pobres como movimiento popular del área vive momentos cruciales ante el avance de la derecha mundial. Y aunque la coyuntura parece totalmente desfavorable a los proyectos de liberación es hora de definiciones históricas de parte de los pueblos latinoamericanos.

PERSPECTIVAS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN UN MUNDO NEO-LIBERAL.

Cuando hablamos de perspectivas de la teología de la liberación, -- nos referimos al futuro no sólo de un movimiento religioso-social, nos referimos al futuro de movimiento revolucionario en América Latina.

Ciertamente vemos como el control político, militar, religioso parece reforzarse en detrimento de los desposeídos: políticas económicas subordinadas al Fondo Monetario Internacional, invasiones militares efectuadas con toda impunidad por Estados Unidos, etc. Pero también es cierto que la rueda de la historia no se detiene con discursos políticos o religiosos; la muerte de 65 millones de personas al año por hambre, no es un problema que se resuelva a voluntad. Las explosiones sociales como las de Caracas y Buenos Aires son expresión de la descomposición económica del capitalismo: mientras la riqueza siga concentrada en unos cuantos, no podrá avanzar ningún proyecto "modernizante".

La única alternativa a la alianza de los explotadores es la unidad entre los explotados, es hora de conformar frentes populares con definiciones clasistas claras. El FSLN en Nicaragua y el Partido de los Trabajadores en Brasil enfrentan el reto de unificar fuerzas y criterios en la lucha y a la vez ir marcando camino para los demás países de América Latina. Por su parte, el sandinismo perdió el gobierno pero dejó tras de sí un pueblo combativo, consciente, que no dudará en enfrentarse organizadamente al gobierno pro-estadounidense de Violeta Barrios.

El aporte que la teología de la liberación debe dar en estos procesos es importante: sostener la radicalidad ética-práctica del cristianismo. Esta función revolucionaria se desglosa en 3 niveles:

a) La teología de la liberación como: ideología revolucionaria promue-

ve el uso del análisis científico con lo cual se sustenta el carácter histórico y material del Reino de Dios: una sociedad socialista.

- b) La teología de la liberación como ideología destigmatizadora del capitalismo; sistema contrario a los intereses de las masas y por lo tanto contrario a la construcción del Reino de Dios.
- c) La teología de la liberación como ideología práctica que insta a participar en la lucha por la desaparición del capitalismo mediante una estrategia científico-política.

En un mundo cambiante y complejo debemos reformar la esencia del marxismo para comprender la dialéctica que mueve a la religión de los desposeídos. Pedro Casaldáliga, el Obispo brasileño sintetiza en unas líneas el sentimiento de un sector creyente que no se rinde ante los designios del sistema:

"Hicimos la revolución contra las dictaduras. Ahora tenemos que hacer la revolución contra la 'democracia', contra la democracia de ellos, su democracia, la falsa democracia, la democracia burguesa-electoral". (4)

Y Casaldáliga también tiene una propuesta para responder a la represión intereclesial:

"Son muchos los que están viviendo situaciones de cierta clandestinidad eclesial... No debemos tener demasiados escrúpulos ahí. Muchos son los que tienen que aceptar y asumir ser tenidos como fuera de la ley eclesial... Pero lo que les digo: si es por un sincero servicio al Reino no habría que ser excesivamente excruciosos.

Sí, hay que 'sentir con la iglesia', como decía Mons. Romero en su lema episcopal..., pero en primer lugar no hay que caer en la herejía de pensar que la Iglesia se identifica con los obispos... Y antes de sentir con la Iglesia es preciso 'sentir la Iglesia'. Y ahí

(4) Casaldáliga, Pedro: REFLEXIONES DE A PIE DE CENTROAMÉRICA, México, CRIE N° 257, Junio 1990, p. 1

en la Iglesia hay que sentir al pueblo, al Pueblo de Dios, a los pobres..." (5)

De manera consecuente, Casaldáliga da la pauta para los cristianos que enfrentan el centralismo y autoritarismo de la iglesia de la neocris- tiandad: independencia y autonomía de los cristianos comprometidos con - respecto a las líneas dictadas por la institución.

La unidad entre marxistas y cristianos es un elemento básico para - construir la nueva sociedad, lo importante no son las diferencias filosó- ficas sino la unidad práctica en los procesos revolucionarios. Signifi- cativo es que en Cuba, país socialista acorralado y agredido económica y - políticamente por Estados Unidos se esté viviendo concretamente esta uni- dad: en reciente reunión con Fidel Castro, el Consejo Eucarístico Episco- pal de Cuba (que representa a 54 denominaciones cristianas) manifestó su abierto apoyo al proceso revolucionario en este país. Así lo confirman declaraciones hechas en este encuentro:

"... pensamos que traicionar al pobre es traicionar a Cristo. Trai- cionar esta revolución sería traicionar a Cristo.

Tenemos que ser guardianes del socialismo. El socialismo -haya pa- sado lo que haya pasado en Europa del este- no es un cadáver ni -- una reliquia. Es una fuerza viva y debe defenderse hasta las últi- mos consecuencias.

... Queremos, dijeron, que la Revolución haga los cambios necesari- os para el desarrollo de nuestra sociedad cubana... Pero que los haga como lo está planteando, desde una posición revolucionaria y socialista". (6)

Lo anterior comprueba la necesidad de un sólo frente para combatir - al enemigo común: el capitalismo. Hay más que nunca es necesario unir - fuerzas, y los marxistas latinoamericanos deben tener presente que nues-

(5) Ibid., p. 2

(6) Anaya, Marta. ABIERTO APOYO DEL CONSEJO EUCARÍSTICO EPISCOPAL A FIDEL CASTRO, México, CFE N° 256, 1990, p. 7

tros pueblos son en su mayoría, pueblos religiosos y esto en vez de dividir esfuerzos debe transformarse en formas creativas de hacer la revolución. La revolución en América Latina se hará con los cristianos o no se hará, decía el Che Guevara. Compartimos este criterio, pues la lucha no se debe dar entre creyentes y no creyentes, sino entre explotados contra explotadores. Los verdaderos revolucionarios unirán sus fuerzas, pues - un supremo objetivo tienen en común: abolir la explotación del hombre sobre el hombre.

"Déjeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Todos los días hay que luchar porque ese amor a la humanidad viviente se transforme en hechos concretos".

Ernesto Che Guevara

G L O S A R I O

(Algunas precisiones conceptuales y temáticas)

CELAM

La Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), instancia donde los obispos del continente (a los que en conjunto se les denomina también CELAM, esto es, Consejo Episcopal Latinoamericano) las orientaciones generales que seguirán en su pastoral, tiene una fecha fundamental, Medellín en 1968. La II CELAM se realiza en Medellín, Colombia teniendo un objetivo básico: aplicar el Vaticano II a América Latina. Esta II Conferencia resulta totalmente significativa para la Iglesia Latinoamericana, pues se tradujo en cambios cualitativos en su visión de lo social: los obispos y teólogos invitados concluyeron exhortando a los cristianos para que se comprometieran con la transformación de la sociedad, denunciaron la "violencia institucionalizada", refiriéndose a ella como una "situación de pecado". Puede considerarse que Medellín retasó las orientaciones "pacifistas" del papa Pablo VI al juzgar de manera mucho más directa al "imperialismo" que sufre Latinoamérica.

La III CELAM, realizada en Puebla, México (1979), pretendió echar atrás los adelantos de Medellín: los grupos derechistas dentro del CELAM lograron la exclusión de varios obispos progresistas y de la casi totalidad de teólogos de la liberación, sin embargo, la CELAM-Puebla concluyó aprobando el florecimiento de las comunidades Eclesiales de Base y la opción por los pobres. Esto se logró como resultado de la lucha entre las tendencias conservadoras y radicales en este tiempo.

CONCILIO VATICANO II

El 11 de octubre de 1962, con un total de 2,540 obispos presentes (de todas partes del mundo), el Papa Juan XXIII declara abierto el Concilio número 21 de la historia de la Iglesia Católica (más conocido como Vaticano II). Dichos concilios son realizados con el fin de ratificar o justificar las líneas básicas de la doctrina y el quehacer del catolicismo; se considera que el Vaticano II divide la historia de la Iglesia Ca-

tólica en dos: antes y después su realización. El Concilio Vaticano II termina concluyendo: las desigualdades y miseria son producto de los propios hombres. De tal conclusión se derivan dos posturas: aquellos que insistirán en defender al capitalismo y pedirle que suavice la explotación y aquellos que pedirán consecuencia ética: si la explotación es producto de los hombres, su abolición sólo se logrará en un sistema socialista.

ENCICLICA

Se dice de los documentos elaborados por los Papas (también se les ubica como "cartas papales") cuyo contenido versa sobre problemáticas sociales universales.

Entre las Encíclicas más conocidas tenemos:

<u>Año</u>	<u>Papa</u>	<u>Nombre de Encíclica</u>	<u>Tema General</u>
1891	León XIII	Rerum Novarum	Es condenado totalmente el socialismo. Se habla de la estrecha conexión entre pobreza y violencia social; son propuestas reformas al capitalismo.
1931	Pío XI	Quadragesimo anno	Se advierte sobre la urgencia de reformas en el capitalismo, antes de que ganen espacio "los promotores de la revolución".
1937	Pío XI	Divini redemptoris	El sistema socialista soviético ("ateo marxista") es satanizado: "el comunismo busca expandirse mundialmente contra todo lo divino". Los cristianos son llamados a for-

			mar un frente unido contra el avance comunista.
1961	Juan XXIII	Mater et magistra	Trata sobre el problema de la justicia social, la libertad humana y sobre el derecho a la propiedad.
1963	Juan XXIII	Pacem in Terris	Es planteado que la paz es el resultado del orden establecido por Dios.
1967	Pablo VI (también nombrado Paulo VI)	Populorum progressio	Refleja preocupación por la problemática de miseria e injusticia en el Tercer Mundo. Crítica el orden económico existente.
1981	Juan P. II	Laborem Exercens	Trata sobre la problemática que entrañan las relaciones laborales.

ESCATOLOGIA

En términos teológicos tradicionales, significa "trascendencia", pero para los teólogos de la liberación es trascendencia unida a la historia. La dimensión escatológica o futuro absoluto permite cuestionar todos los ídolos que van surgiendo en el proceso histórico: dogmas, supuestos finales de la historia, razones de Estado, etc.

HERMENÉUTICA (EXÉGESIS)

La hermenéutica es la teoría de la interpretación bíblica. Actualmente se puede hablar de 2 hermenéuticas: la tradicional (espiritualista, dualista, ahistórica) y la "nueva hermenéutica" (científica, histórica-política, liberacionista); mencionamos las 2 grandes-tendencias de interpretación en tanto corresponden a los 2 modelos de iglesia: a la jerárquica-tradicional y a la iglesia de los pobres.

ANEXO 2

TESTIMONIO CRISTIANO

Documento elaborado por un colectivo de agentes de pastoral centroamericanos.

Escuchen la Buena Noticia de la insurrección. El Reino de Dios está cerca. La revolución es semilla del Reino, que se está convirtiendo en árbol gigantesco que espanta los buitres y las águilas diabólicas, y da refugio a los quetzales y a las palomas de la paz.

Jesús-pueblo-niño nació lejos de su casa, por causa del desalojo de tierras y el acaparamiento de los poderosos. Pensaron acabarlo, asesinando mujeres y niños inocentes, quemando a los indios, bombardeando aldeas. Pero toda esa sangre fertilizó la tierra, que produjo el ciento por uno.

Jesús-pueblo cruzó la frontera y vivió refugiado, hasta que llegó a su Hora.

Jesús-pueblo pasó haciendo el bien. En las casas de cartón nacieron flores, pintas y dibujos de lucha y de esperanza. En medio de la miseria y la muerte, se escuchó "la gritería", caminaron las romerías y las peregrinaciones, y empezaron las celebraciones de la Palabra y las fiestas populares.

Jesús-pueblo eligió a los que El quiso, les dió el nombre de Apóstoles y les dió autoridad para expulsar a los demonios. Estos son, entre otros innumerables, los que escodió: Oscar, a quien dió el nombre de San Romero de América, Proaño, Hélder, Sergio y Samuel; Carlos Fonseca, Miguel D'Escoto, Vicente Menchú y Laura López; Héctor Gallego, Gaspar García Laviana y Guadalupe Carney...

En la pobreza, sin recursos y con armas populares, Jesús-pueblo fue cosechando triunfos, conquistando poblaciones, recuperando el gobierno popular.

FUENTES

LIBROS

- Alves, Rubem, RELIGION: ¿OPÍO O INSTRUMENTO DE LIBERACION?, Salamanca, Ed. Sígueme, 1973, 195 pp.
- Assmann, Hugo, OPRESION-LIBERACION: DESAFIO A LOS CRISTIANOS, Montevideo, Ed. Tierra Nueva, 1971, 237 pp.
- Bartra, Roger, LAS REDES IMAGINARIAS DEL PODER POLITICO, México, Ed. - Era, 1981, 269 pp.
- Derryman, Phillip, TEOLOGIA DE LA LIBERACION, México, siglo XXI, Ed., - 1989, 196 pp.
- Netto, Frei, FIDEL Y LA RELIGION, La Habana, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, 1985, 379 pp.
- Hoff, Leonardo y Clodovis, COMO HACER TEOLOGIA DE LA LIBERACION, México, 132 pp.
- CAICA, LA IGLESIA EN CENTROAMERICA, México, Ed. Centro de Estudios Ecu- ménicos, 1989, 260 pp.
- Caracho, Daniel, et. al., EL MOVIMIENTO POPULAR EN CENTROAMERICA, Cos- ta Rica, Ed. IISUNAM, EUNCA, FLACSO, UNU, Agosto, 1984, 315 pp.
- Concha, Miguel, et. al., LA PARTICIPACION DE LOS CRISTIANOS EN EL PRO- CESO POPULAR DE LIBERACION EN MEXICO (1968-1983), México, siglo XXI, - Ed., 1986, 311 pp.
- De la Rosa, Martín, et. al., RELIGION Y POLITICA EN MEXICO, México, si- glo XXI, Ed., 1985, 371 pp.
- Dos Santos, Theotonio, et. al., IGLESIA Y ESTADO EN AMERICA LATINA, Mé- xico, Ed. CRT, 1979, 131 pp.
- Dri, Rubén, et. al., MARXISTAS Y CRISTIANOS, México, Universidad Autó- noma de Puebla, 1985, 271 pp.

- Dussel, Enrique. DE MEDELLIN A PUERLA, (1968-1979). México, Ed. EMI--COL-CEE, 1979. 615 pp.
- Dussel, Enrique. RELIGION. México, Ed. EMI--COL, 1977. 278 pp.
- Engels, Federico. ESTUDIO SOBRE LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO, México, Ed. Quinto Sol, 1983. 111 pp.
- Engels, Federico. LAS GUERRAS CAMPESINAS EN ALEMANIA. La Habana, Ed. Ciencias Sociales, 1974. 230 pp.
- Engels, Federico. LUDWIG FEUERBACH Y EL FIN DE LA FILOSOFIA CLASICA ALEMANA, Moscú, Ed. Progreso, 1978. 67 pp.
- Ezcurrea, Ana M., EL VATICANO Y LA ADMINISTRACION REAGAN. México, Ed. Nuevaclar, 1984. 189 pp.
- Gandy Ross, Daniel. INTRODUCCION A LA SOCIOLOGIA HISTORICA MARXISTA. - México, Ed. Era, 1981. 319 pp.
- Gandy Ross, Daniel. JESUS AS REVOLUTIONARY, s.p.i., (traducción)
- García G., J., APORTACIONES PARA LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN MEXICO A PARTIR DE 1956. México, Ed. ESAC, 1976. 259 pp.
- Gheerbrant, A., LA IGLESIA REBELDE DE AMERICA LATINA, México, Siglo -- XXI, E., 1970. 318 pp.
- Gispert-Sauch, Ana. (comp.), EL SALVADOR, UN PUEBLO PERSEGUIDO. TESTIMONIO DE CRISTIANOS, Lima, Ed. CEP, 1980. 250 pp.
- Gramsci, Antonio. CUADERNOS DE LA CARCEL. Turín-Roma, Ed. del Instituto Gramsci, 1975. 1432 pp.
- Gutiérrez, Gustavo. TEOLOGIA DE LA LIBERACION. PERSPECTIVAS, Salamanca, Ed. Síguere, 1972. 117 pp.
- Harnescker, Marta, ESTUDIANTES, CRISTIANOS E INDIGENAS EN LA REVOLUCION, México, siglo XXI, Eds., 1987. 271 pp.

- Houtart, Francois. RELIGION Y LUCHA DE CLASES EN AMERICA LATINA, Louvain-Bélgica, Ed. CEFEL, 1979, 63 pp.
- Lenin, Vladimir I., ACERCA DE LA RELIGION, Moscú, Ed. Progreso, 1986, 79 pp.
- IGE, CRISTIANOS ¿PORQUE TEMER A LA REVOLUCION?, México, Ed. CFE, 1985, 249 pp.
- Marcuse, Herbert, et. al., MARXISMO Y RELIGION, México, Ed. Extemporáneos, 1985, 230 pp.
- Marx, Carlos y Engels, Federico. LA IDEOLOGIA ALEMANA, México, Ed. de Cultura Popular, 234 pp.
- Marx, Carlos y Engels, Federico, LA SAGRADA FAMILIA, México, Ed. Grijalbo, 1986, 308 pp.
- Marx, Carlos y Engels, Federico, MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA, México, Ed. Quinto Sol, 63 pp.
- Marx, Carlos y Engels, Federico, OBRAS ESCOGIDAS, Tono I y II, Madrid, Ed. Akal, 1975, 718 pp y 571 pp.
- Marx, Carlos y Engels, Federico, SOBRE LA RELIGION (selecciones de sus escritos, editados por Assmann H.-R. Mate), Salamanca, Ed. Sígueme, -- 1974, 327 pp.
- Marx, Carlos, EL CAPITAL Tono I, México, FCE, 1984, 769 pp.
- Marx, Carlos, MANUSCRITOS ECONÓMICO-FILOSÓFICOS DE 1844, México, Ed. - Grijalbo, 1968, 160 pp.
- Hernández R., Mario, EL SALVADOR: UNA AUTÉNTICA GUERRA CIVIL, El Salvador, EDUCA, 1980, 315 pp.
- Mercader M., Manuel, CRISTIANISMO Y RENOVACION EN AMERICA LATINA, México, Ed. Diógenes, 1974, 146 pp.
- Miranda, José P., COGNOSISMO EN LA BIBLIA, México, Siglo XXI, Ed., 1985, 137 pp.

- Miranda, José P., EL CRISTIANISMO DE MARX, México, 1978, 296 pp.
- Miranda, José P., MARX Y LA BIBLIA, Salamanca, Ed. Sígueme, 1972, 187 pp.
- Pixley, Jorge, BIBLIA Y LIBERACION DE LOS PORRES, México, Ed. CAM. -- 1986, 302 pp.
- Pixley, Jorge, HISTORIA SAGRADA, HISTORIA POPULAR, San José, Ed. DEI CIEETS, 1989, 125 pp.
- Ratzinger, Joseph, INSTRUCCION SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION, México, Librería Parroquial, México, 1984, 215 pp.
- Ratzinger, Joseph, INSTRUCCION SOBRE LIBERTAD CRISTIANA Y LIBERACION, México, Librería Parroquial, 1986, 59 pp.
- Richard, Pablo, LA IGLESIA LATINOAMERICANA ENTRE EL TEMOR Y LA ESPERANZA, San José, Ed. DEI, 1981, 105 pp.
- Selser, Gregorio, y Hassan Stephen (trad.), EL DOCUMENTO DE SANTA, REAGAN Y LOS DERECHOS HUMANOS, México, Ed. Alpa Corral, 1988, 349 pp.
- Silva Gotay, Samuel, EL PENSAMIENTO CRISTIANO REVOLUCIONARIO EN AMERICA LATINA Y EL CARIBE, Salamanca, Ed. Sígueme, 1981, 393 pp.
- Sujov, A. D., LAS RAICES DE LA RELIGION, México, Ed. Grijalbo, 1968, 159 pp.
- Torres, Camilo, LA REVOLUCION, IMPERATIVO CRISTIANO, México, Ed. Era, Marzo 1970, 385 pp.
- Vidales, Raúl y Rudo Tokimiro; PRACTICA RELIGIOSA Y PROYECTO HISTORICO, Lima, Ed. CEP, 1975, 132 pp.
- Villamán, Marcos, MESIANISMO Y PODER EN EL EVANGELIO DE MARCOS, México, Ed. GAM, 1988, 189 pp.
- Weber, Max, ECONOMIA Y SOCIEDAD, México, FCE, 1981, 434 pp.

- Weber, Max, LA ETICA PROTESTANTE Y EL ESPIRITU DEL CAPITALISMO, México, Ed. Premia, 1979.
- Weber, Max, SOCIOLOGIA DE LA RELIGION, Boston, Ed. Talcott Parsons, -- 1964, 207 pp.

REVISTAS

- ANSA. PREOCUPA A EJERCITOS DE AL LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION. México. La Jornada, Septiembre 12, 1988, p. 26
- Araya, Victorio, LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION: APROXIMACION HISTORICA. México, Iglesia y Religión N° 25-26, CAM, 1985, 52 pp.
- Berry, Jason. REALIZAN UNA GRAN ACTIVIDAD LOS TEOLOGOS DE LA LIBERACION EN AL, México. Noviembre 23, 1989. p. 29
- Boletín CRIE N° 32, México, 1983, 16 pp.
- Cristianismo y Revolución N° 15, Colombia, Mayo 1968, p. 21-29
- Díaz, José. LA RELACION IGLESIA-ESTADO EN MEXICO= UNA ESTRATEGIA DE PODER. México, Estudios Ecueménicos N° 18, Abril-Junio, 1989.
- Dissel, Enrique. LA IGLESIA DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL PUEBLO, México. Proceso N° 413, CISA, octubre, 1984.
- Fazio, Carlos. FINANCIADO POR EMPRESARIOS, EL VATICANO CONTRA LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION, México. Proceso n° 634, CISA, Diciembre, 1988.
- FUERZAS MILITARES E IGLESIA DE LOS POBRES. Colombia. Solidaridad N° -- 103, Abril, 1989.
- Gómez, J. Luis, IGLESIA: POLEMICAS, PRESIONES Y SANCIONES, Ecuador, -- ALAI N° 117, Julio, 1989.
- Gutiérrez, Gustavo. TEOLOGIA Y CIENCIAS SOCIALES, España, Iglesia Viva N° 116-117, 1985.
- Irizar, Guadalupe. ASESINAN EN EL SALVADOR A 6 SACERDOTES. México. La Jornada, Noviembre 17, 1989, p. 41.
- KAIROS INTERNACIONAL, EL CAMINO DE DAMASCO. México. Documento CRIE N° 80-81, Agosto 1989, 16 pp.
- LA IGLESIA CATOLICA DIVIDIDA, México, Carpeta Latinoamericana N° 229, ALASEI, Agosto, 1989.

- Iernoux, Penny, CASTING OUT THE "PEOPLES church". U. S. A., The Nation, Agosto-Septiembre, 1988. (traducción).
- LOS VIAJES DEL PAPA Y RATZINGER: CONTINUIDAD Y DIVERSIDAD, Santiago de Chile, Iglesia y Política N° 17-18, 1988.
- Löwy, Michael, MARXISMO Y RELIGION: EL DESAFIO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION, México, Cristianismo y Sociedad N° 98, ASEL, 1988.
- Monteiro, C., Atila, POR QUE NO ES PARA MI LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION, México, ¡Despertad!, Diciembre 22, 1988.
- Múgica, Guillermo, TRAYECTORIA DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION (1970 a 1985), España, Iglesia Viva N° 116-117, 1985.
- Patiño, Luis E., UNA ESPERANZA QUE SE LLAMA CLAR..., México, CRIE N° 248, Noviembre, 1989, p. 3-4
- Pixley, Jorge, EL NUEVO TESTAMENTO Y EL SOCIALISMO, Costa Rica, El Apóstol N° 311, 1973, p. 5-23
- Richard, Pablo, LA ESTRATEGIA DEL PAPA ES UNA POLITICA RESTAURADORA PERO CON JUSTICIA SOCIAL, Lima, Noticias Aliadas N° 27, Julio, 1987, p.6
- Rolong, Jairo; HAY UNA NUEVA FRATERNIDAD ENTRE CREYENTES Y NO CREYENTES, Entrevista a M. Löwy; Solidaridad No. 103, Colombia, Abril, 1989, p. 31.
- Sáenz, C. Erasmo, ARISTIDE, SACERDOTE DEL PUEBLO, México, Uno más Uno, Octubre 17, 1988, p. 19
- Selser, Gregorio, SANTA FE II, México, Documento CRIE N° 75, 1988, -- 16 pp.
- Torres, Fernando, IGLESIA BRASILEÑA: VAMOS A VIVIR UNA NUEVA EDAD MEDIA, Colombia, Solidaridad N° 104, Mayo, 1989.
- Torres, Héctor, LA PALABRA DE DIOS NOS IMPULSA A UN MAYOR COMPROMISO CON LOS PORRES, Colombia, Solidaridad No. 104, Mayo, 1989.
- Vida y Marcha del Pueblo (Boletín Nacional de las CEB), México, Julio, 1982, p. 3-7