

# Cuadernos del Sur

---



Número 13 ■ Diciembre de 1991

Tierra del fuego

A stylized logo consisting of a flame-like shape above the words "Tierra del fuego". The word "Tierra" is on the left, "del" is centered below it, and "fuego" is on the right, all in a lowercase, sans-serif font.

## MARXISMO Y CRISTIANISMO EN AMÉRICA LATINA\*

*Michael Löwy*

Durante medio siglo el marxismo fue —bajo la forma caricaturesca de “comunismo ateo”— proscripto como el enemigo más irredimible y diabólico de la fe cristiana. La excomunión papal de la postguerra ha sido sólo la sanción canónica de este implacable y obsesivo combate, que creó, en América latina, así como en el mundo entero, un muro de hostilidad entre los fieles de la Iglesia y los movimientos políticos de inspiración marxista.

Las brechas abiertas en ese muro gracias al sorprendente proceso de convergencia entre cristianismo y marxismo que se produjo en el curso de los últimos 30 años —en particular, pero no únicamente, a través de la teología de la liberación— fueron unos de los factores de transformación social más importantes de la historia moderna del continente. Algunos de los principales acontecimientos sociales y políticos de los decenios recientes —como la revolución nicaragüense, la insurrección popular en El Salvador y el nuevo movimiento obrero y popular en Brasil— son incomprensibles e inexplicables si no se toma en consideración la profunda mutación de la cultura católica latinoamericana resultante de la integración, por parte de importantes sectores de la Iglesia, de ciertos temas esenciales del marxismo. Sea cual fuere el resultado de la actual ofensiva autoritaria de Roma —y no se puede excluir que encuentra cierto éxito— estos acontecimientos constituyen ya una realidad histórica irreversible.

Esta evolución inquieta y preocupa no sólo a los obispos y teólogos con-

\* Publicado en Rev. Tiers Monde, Nº 123, julio-sept. 1990.

'servadores, a los defensores de la ortodoxia romana, a los doctrinarios de la fe en las altas esferas del Vaticano y del CELAM (Conferencia Episcopal latinoamericana), sino también a los generales reunidos en Mar del Plata en 1987 y a los consejeros republicanos del presidente norteamericano (reunidos en Santa Fe en 1980 y 1988).

Intentando dar cuenta de este fenómeno inesperado, los consejeros de Ronald Reagan recurrieron, en el documento de Santa Fe de mayo de 1980, a la explicación policial clásica, la "infiltración": "La política exterior de los Estados Unidos debe comenzar a hacer frente (y no solamente a reaccionar *a posteriori*) a la teología de la liberación... En América latina, el rol de la Iglesia es vital para el concepto de libertad política. Desafortunadamente, las fuerzas marxistas-leninistas utilizaron a la Iglesia como arma política contra la propiedad privada y el capitalismo de producción, infiltrando en la comunidad religiosa ideas más comunistas que cristianas". Inútil es insistir sobre la inadecuación evidente de ese tipo de "análisis", perfectamente incapaz de dar cuenta de la dinámica interna de estos sectores de la Iglesia que los condujo a menudo a tomar, contra el sistema capitalista, posiciones mucho más radicales que aquellas adoptadas por las "fuerzas marxistas-leninistas" tradicionales (los partidos comunistas latinoamericanos).

Más recientemente, el mismo equipo de especialistas (esta vez al servicio del presidente Bush) publica un nuevo informe —denominado Santa Fe II— en el cual es retomado, de manera levemente más sofisticada, el mismo esquema. Se trata ahora de la técnica gramsciana de los marxistas que descubrieron que el método más prometedor para acceder al poder es "la dominación de la cultura nacional, que exige emprender un esfuerzo para alcanzar fuerte influencia en la religión, en las escuelas, en los medios de comunicación y en las universidades": "Es en este contexto que hay que comprender a la teología de la liberación: como una doctrina política disfrazada de creencia religiosa con un significado anti-papal y anti-libre-empresa, destinada a fragilizar la independencia de la sociedad frente al control estatal". La relación compleja y original entre lo religioso y lo político en la teología de la liberación es así reducida a un vulgar disfraz, fruto del maquiavelismo estratégico de los marxistas.

Es en el mismo espíritu que se sitúa el documento sobre la teología de la liberación presentado durante la Conferencia interamericana de los Ejércitos en diciembre de 1987. Esta vez, de manera mucho más detallada y calificada —sin duda redactado por un teólogo conservador consejero de las Fuerzas Armadas—, interpreta también el fenómeno dentro del cuadro general de la

“estrategia del movimiento comunista internacional en América Latina a través de diversos modos de acción.

Sin embargo, el sentido común alcanza para explicar el hecho de que la teología de la liberación —y la convergencia, dentro de sectores de la Iglesia, del cristianismo y del marxismo— no es consecuencia de una conspiración, estrategia, táctica, infiltración o maniobra de comunistas, marxistas, gramscianos o leninistas, sino esencialmente de *una evolución interna de la Iglesia, a partir de su propia tradición y cultura*. Lo que hay que comprender es *porqué*, en un momento dado de la historia —el comienzo de los años 60— y en un espacio determinado —América latina—, una parte del clero y de los laicos cristianos (en particular católicos) experimentarán la necesidad de utilizar el método marxista de interpretación y transformación de la realidad.

Desde ese punto de vista, el análisis del principal adversario romano de la teología de la liberación, el cardenal Ratzinger, es mucho más interesante y perspicaz. Según el eminente prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en el curso de los años 60 “se produjo en el mundo occidental un vaciamiento de sentido que se podía constatar”; en esta situación “las distintas formas de neo-marxismo se transformaron en impulso moral al mismo tiempo que en promesa casi irresistible para la juventud universitaria”. Por otra parte, “el desafío moral que representaba la pobreza y la opresión no podía ser ignorada cuando Europa y América del Norte habían alcanzado un grado de opulencia jamás conocido hasta el momento. Ese desafío exigía evidentemente, nuevas respuestas que no podían ser encontradas en la tradición de entonces. La situación teológica y filosófica empujaba a buscarlas en un cristianismo guiado por modelos de esperanza fundados científicamente, en apariencia, sobre filosofías marxistas”. El resultado fue la aparición de teólogos de la liberación que “adoptaron la opción marxista fundamental”. Se subestima la gravedad del riesgo que representaba esta nueva doctrina “porque no entra en ningún esquema de herejía conocido hasta entonces, su punto de partida se encuentra fuera de lo que puede ser controlado por esquemas tradicionales de discusión”. No se puede negar, reconoce el cardenal, que esta teología, combinando la exégesis bíblica y el análisis marxista, es “seductora” y “de una lógica casi sin falta”. Parece responder “tanto a las exigencias de la ciencia cuanto a los desafíos morales de nuestro tiempo”. Pero esto no la torna menos peligrosa: “de hecho, el peligro de un error está en la medida del núcleo de verdad que comprende.”<sup>1</sup>

## La “afinidad electiva” del marxismo y del Evangelio

Resta saber porqué precisamente los “modelos de esperanza” de inspiración marxista pudieron seducir a sectores tan significativos de la Iglesia católica apostólica romana en América latina. Más precisamente: si partimos de la evolución interna de la Iglesia ¿cuáles son los aspectos o elementos de su propia doctrina que pudieron favorecer, facilitar y estimular la convergencia con el marxismo? Y, por otra parte. ¿cuáles son los aspectos o elementos del marxismo seleccionados en ese proceso de acercamiento?

Un concepto que puede ser útil para este tipo de análisis es el que emplea Marx Weber para estudiar la relación recíproca entre una forma religiosa (la ética protestante) y un *ethos* económico (el “espíritu del capitalismo”): *afinidad electiva* (*wahlverwandtschaft*). A partir de algunas analogías, de algunas *afinidades*, de algunas correspondencias, dos figuras culturales pueden —en circunstancias históricas determinadas— entrar en una relación de atracción, de búsqueda, de selección o de *elección* mutua. No se trata de un proceso unilateral de influencia sino de un movimiento dinámico, activo de interacción dialéctica conducente, en algunos casos, a una simbiosis o incluso a una fusión de las dos estructuras significantes. A título de hipótesis, se podría intentar circunscribir algunos aires de afinidad o de correspondencia entre el cristianismo y el socialismo.

*La liberación de los esclavos y oprimidos* como imperativo moral y como proceso histórico. Se trata de un tema originario del Antiguo Testamento; si las comunidades de base y la teología de la liberación le han dado gran importancia al libro bíblico del Exodo, no fue por azar.

La valorización del *pobre* como víctima inocente de la injusticia y exenta de la corrupción reinante; el imperativo moral de la acción en favor de la salvación de los pobres. Evidentemente hay una distancia considerable entre el pobre de la doctrina católica y el proletario de la teoría marxista pero no se puede negar cierta “afinidad” (*Verwandschaft*) ético social entre ambos.

*Universalismo*, internacionalismo (“catolicismo” en el sentido etimológico), doctrina e instituciones transnacionales teniendo como objetivo a la humanidad como un todo. Humanismo, afirmación de la unidad sustancial del género humano, por sobre las razas, etnias y naciones.

Crítica al individualismo, como observa el sociólogo marxista Lucien Goldmann en su libro sobre Pascal (*El Dios escondido*), tanto el marxismo como el cristianismo rechazan el individualismo puro (liberal, racionalista,

hedonista o empirista). Para ambos, los valores supremos son *trans-individuales*: Dios para la religión, la comunidad humana para el socialismo.

Valorización de la *comunidad*, de la vida comunitaria, de la división comunitaria de los bienes. Crítica del anonimato, de la impersonalidad, de la alienación, de la competencia egoista en la vida “societal” moderna.

**Anticapitalismo:** Marx Weber notaba, con razón, la existencia de una profunda oposición entre la racionalidad ética de la Iglesia católica y la racionalidad económica del capitalismo. La Iglesia rechaza un sistema económico totalmente impersonal y reificado (*versachlicht*), que escapa a sus imperativos morales y religiosos.<sup>2</sup> La crítica del “capitalismo liberal” es uno de los temas clásicos del magisterio de la Iglesia desde el siglo XIX hasta hoy.

La esperanza de un reino futuro de justicia y de libertad, de paz y de fraternidad entre los seres humanos. Subrayar esta afinidad entre la utopía cristiana y la utopía socialista no significa necesariamente aceptar la tesis de Berdiaev, Karl Löwith y muchos otros, para quienes el marxismo no sería más que un avatar secularizado del mesianismo judeocristiano.

Es evidente que el significado de cada uno de los elementos es enteramente diferente en ambos sistemas culturales y que sus analogías formales no engendran, por sí mismas, ninguna necesidad de convergencia. Por ejemplo, nada está más opuesto al lugar del pobre en la doctrina tradicional de la Iglesia —objeto de caridad y protección paternal— que el rol del proletariado en el pensamiento marxista: sujeto de la acción revolucionaria. Las correspondencias que indicamos no impidieron que la Iglesia se reconciliara con el orden capitalista y que considerara al socialismo, comunismo y marxismo como los enemigos “intrínsecamente perversos” de la fe cristiana —aunque siempre haya habido en el seno del catolicismo (y de las iglesias protestantes) individuos, grupos y corrientes atraídas por doctrinas revolucionarias modernas.

Aquello que transforma a estas analogías puramente virtuales, en *relación dinámica de afinidad electiva* es una *coyuntura histórica determinada*; una constelación particular de hechos que acontecen a partir del fin de los años 50. Por un lado se trata de una *coyuntura mundial*: la crisis y la renovación teológica del catolicismo europeo de la posguerra, la elección de Juan XXIII en 1958 y su convocatoria a un nuevo Concilio, buscando el *aggiornamento* de la doctrina y de las prácticas de la Iglesia. Paralelamente se desarrolla una crisis del marxismo (burocráticamente) institucional, con el XX Congreso del PCUS (Partido Comunista de la Unión Soviética) y la denuncia del stalinismo. Estos hechos van a crear condiciones favorables para

una relación más abierta entre el cristianismo y el marxismo, pero sus consecuencias en Europa no irán (salvo algunas excepciones, principalmente en Francia) más allá de un “diálogo” entre dos bloques opuestos política y culturalmente.

### El itinerario de una convergencia

Es en *América latina* donde se producirán circunstancias que van a permitir un proceso mucho más radical de *convergencia*. La *coyuntura latinoamericana*, que nace a partir de ese momento histórico está caracterizada por dos aspectos fundamentales: a) un desarrollo acelerado del capitalismo, una intensa urbanización y una rápida industrialización (bajo la égida del capital norteamericano), que profundiza las contradicciones sociales tanto en la ciudad como en el campo; b) la revolución cubana (1959-1960), primer victoria popular contra el imperialismo en América latina y primer revolución socialista en el continente —dirigida por un nuevo tipo de fuerzas marxistas, independientes del comunismo tradicional (de inspiración stalinista). La combinación de ambos procesos —uno estructural, económico-social y el otro político-ideológico— tendría por resultado el comienzo de una nueva etapa en la historia de América latina, una etapa de luchas sociales, movimientos populares e insurrección, que descubre un nuevo salto cualitativo con la revolución sandinista y que continúa hasta hoy. Una etapa que se caracteriza también por una mayor influencia y renovación del pensamiento marxista latinoamericano —en particular (pero no exclusivamente) en el medio universitario. Es en esta coyuntura en la que se va a desarrollar, en *América latina*, una relación de *afinidad electiva*, en ciertos sectores de la Iglesia y en su base social, entre cristianismo y marxismo. Una relación que va a conducir, a partir de las analogías existentes, a un acercamiento, convergencia, articulación entre estas dos culturas tradicionalmente opuestas —yendo en ciertos casos hasta la *fusión*, con la formación de una corriente *marxisto-cristiana*. Además, el concepto de afinidad electiva (*Wahlverwandtschaft*) —que según Marx Weber describe solamente la relación de selección mutua y de refuerzo recíproco entre fenómenos socioculturales distintos— tiene su origen en una doctrina alquimista que buscaba explicar la *fusión* de cuerpos por la afinidad entre elementos de su composición química...

En el curso de los últimos treinta años se desarrollaron innumerables manifestaciones de este proceso de convergencia por afinidad electiva. En

orden cronológico se destacan tres momentos de importancia histórica decisiva: la *izquierda cristiana brasileña* de comienzos de los años 60, la *teología de la liberación*, y la *revolución sandinista*. Existen otros modelos y formas significativas que no podemos examinar dentro de los límites de este artículo. Por ejemplo el “camilismo” (a partir del ejemplo de Camilo Torres), la corriente “Cristianos por el Socialismo”, las diferentes sensibilidad cristianas del Partido de los trabajadores brasileños, etc.

La *izquierda cristiana brasileña*, tal como aparece en los años 60 en la JUC (Juventud universitaria católica), en la JEC (Juventud de estudiantes católicos) y en la AP (Acción popular) es la primer forma que toma en América latina, la articulación entre fe cristiana y política marxista —no como fenómeno individual, excepcional, sino como corriente que posee una gran base social (en el medio universitario y aún en sectores del clero regular)—. Es interesante observar que este proceso no es el resultado del Concilio Vaticano II, ni de las comunidades de base, ni de la teología de la liberación, ni tampoco del golpe de estado militar de 1964: es muy *anterior* a todos estos hechos considerados habitualmente como causas de la evolución de la Iglesia en Brasil y en América latina (y que, sin ninguna duda, jugaron un rol importante en una etapa posterior).

El hecho de que la juventud estudiantil haya sido, al interior de la Iglesia, el primer sector que conoció la “tentación marxista” no tiene nada de sorprendente, ya que era el medio social en el cual las ideas de Marx y de sus discípulos ejercían mayor influencia. Fenómenos semejantes se produjeron más tarde en Chile y otros países. La historia de la JUC es suficientemente conocida, gracias a los importantes trabajos de Luis Alberto Gómez de Souza, Oscar Beozzo, Emmanuel de Kadt y Thomas Bruneau; lo que nos interesa en el encuadre de este análisis es sólo situar el lugar de ésta en el proceso histórico de transformación de la cultura católica en América latina. Dos aspectos merecen ser subrayados en este contexto:

La JUC de los años 60-62 representó la primer tentativa, en todo el continente, de desarrollar un pensamiento cristiano utilizando elementos del marxismo. Se trata pues, de un movimiento pionero con una sorprendente creatividad intelectual y política que, a pesar de su fracaso inmediato, difundió las semillas que germinarían más tarde en Brasil y en el conjunto del continente. Pablo Richard se refiere con razón, al Congreso del 10º aniversario de la JUC (1960) como “el comienzo de una nueva etapa en la historia del cristianismo brasileño y latinoamericano”. Hay que agregar que no se trataba solamente de un nuevo discurso, sino también de una nueva práctica en el seno del

movimiento estudiantil, en el dominio de la educación popular (MEB) y más tarde en la acción política (Acción popular). Por otra parte, es cierto que la doctrina de la JUC no tenía carácter teológico, sino que representaba una elaboración de los *laicos* sobre la realidad histórica del país. No era un discurso sobre temas religiosos (Cristología, exégesis bíblica, eclesiología), sino un análisis —de inspiración religiosa (católica)— de los problemas económicos, sociales y políticos del Brasil.

En esta primera etapa (1960-1962) los elementos marxistas integrados en el discurso de la JUC son menos numerosos pero significativos: ciertos conceptos como alienación, condición proletaria, un esbozo de análisis de la explotación, la definición de la clase obrera como “el grupo de aquellos que están obligados a vender su fuerza de trabajo en el mercado a cambio de un salario que no corresponde al valor de su contribución en el proceso productivo, y que no participan de la gestión de ese mismo proceso de producción”; y una opción general anticapitalista, por el socialismo (según las palabras de Herbert de Souza: “Somos contemporáneos del fin del capitalismo y del comienzo de la construcción socialista mundial”). Los ideólogos de la JUC no se autotitulan marxistas pero rechazan el tabú antimarxista: según Herbert de Souza “no tomamos a Marx como maestro porque ya teníamos otro anterior. Pero sabemos leer a Marx”. Las principales referencias a documentos son estrictamente de origen católico: Santo Tomás, León XIII, Pío XII, Juan XXIII, etc.<sup>4</sup> Agreguemos que la JUC no adhiere a ningún modelo de marxismo existente en Brasil —como el Partido comunista brasileño (PCB) o una de sus disidencias— sino que emprende su propia lectura del pensamiento de Marx y de la realidad brasileña (llegando a conclusiones mucho más radicales que el PCB alienado en el populismo gubernamental). ¿Por qué fue Brasil el primer país en el cual esta dinámica de afinidad electiva entre cristianismo y marxismo pudo desarrollarse, provocando en el curso de los últimos 30 años un impulso mayor que en cualquier otra Iglesia de América latina? Se evidencian diversos factores históricos y culturales que entran en juego, pero hay uno que es particularmente importante, teniendo en cuenta el proceso de radicalización de la JUC: la influencia tradicional de la Iglesia y de la cultura católica francesa sobre Brasil, contrariamente al resto del continente donde predominaron los modelos de cristiandad ibéricos e italianos. Ahora bien, la teología francesa de la post-guerra (Congar, Calvez, Duquoc, Chenu, de Lubac) representaba la avanzada de la renovación del catolicismo, proponiendo los temas que iban a ser consagrados enseguida por el Concilio Vaticano II. Además, la cultura católica francesa es la única que conoció,

durante todo el siglo XX una sucesión ininterrumpida de figuras y corrientes socialistas: de Charles Péguy al grupo “Esprit”, de los cristianos revolucionarios del Frente popular (1936-1938) al grupo “*Témoignage chrétien*” de la Resistencia (1940-1945) y de los curas obreros de la Misión de Francia a la corriente socialista de la Confederación francesa de Trabajadores cristianos que devino mayoritaria al comienzo de los años 60 (futura Confederación francesa democrática de los trabajadores: CFDT).

Además de esta influencia difusa, y del rol de los misioneros franceses presentes en Brasil en esa época (Jean Cardonnel y muchos otros), dos figuras del catolicismo progresista francés van a tener un impacto directo sobre la JUC de los años 60: el P. Lebret y sobretodo *Emmanuel Mounier*. Aunque hostil al marxismo, Lebret no dudaba de utilizar categorías de la economía marxista en sus trabajos, más aún, reconocía en el socialismo “una reacción en favor del hombre contra el capitalismo como sistema inhumano”.<sup>5</sup> Mounier, “el maestro más seguido por la juventud católica brasileña” de los años 60 según el P. Lima Vaz, es más radical; rechazando categóricamente el sistema capitalista, considera que los cristianos pueden aprender enormemente del marxismo. Definiendo su propia filosofía social, escribe en 1947: “El personalismo considera que las estructuras del capitalismo son un obstáculo que se dirige sobre el camino de la liberación del hombre y que deben ser destruidas en beneficio de una organización socialista de la producción y del consumo”.<sup>6</sup> En los documentos de la JUC —como ser las directivas para un ideal histórico de 1960— Mounier no sólo es citado frecuentemente, sino que se percibe la presencia constante de los temas de su obra: crítica al anonimato y a la impersonalidad capitalista, a la tiranía del dinero, etc. No hay duda de que, para una generación entera de católicos brasileños, Emmanuel Mounier fue un puente entre el anticapitalismo cristiano y el anticapitalismo marxista. En un contexto explosivo como era el de la sociedad brasileña de este período de crisis del modelo populista (1960-1964), Mounier y Lebret son reinterpretados e implicados en un proceso creciente de radicalización social y política.

## La teología de la liberación

La *teología de la liberación* no es el origen del cristianismo radical, pero como lo subrayan los propios teólogos, es el producto, el resultado de toda una *práctica*, de una experiencia anterior, comenzada por la JUC brasileña

entre 1960-1962. Según Clodovis Boff “antes de la eclosión de la teología de la liberación, hacia el final de los años 60, ya había en la Iglesia de América latina toda una práctica liberadora. Antes del teólogo de la liberación, tuvimos al obispo profeta, al laico comprometido y a las comunidades liberadoras. Esto existe ya al comienzo de los años 60. La teología, por consecuencia, vino en un *segundo momento*. Y vino como *expresión* de esta práctica liberadora de la Iglesia. Esto significa que la teología de la liberación es la *teología de una Iglesia liberadora*, de una Iglesia que opta preferencialmente y solidariamente por los pobres”.<sup>7</sup> Efectivamente, en el curso de los años 60 se desarrolló en toda América latina (como resultado de la coyuntura mundial y continental evocada anteriormente), una corriente cristiana solidaria con los pobres, con una práctica concientizadora y emancipadora, que participa de los movimientos de cultura popular, de alfabetización, de organización de los barrios, de sindicalización rural y aún, en ciertos países, de los movimientos políticos de inspiración marxista. La idea fundamental que comienza a germinar en el seno de esta práctica, fruto de la experiencia común con los pobres, con los campesinos sin tierra, con los *favelados* (habitantes de las villas miseria), con los trabajadores, las mujeres, los negros y los indígenas, es que sólo un cambio radical de las estructuras sociales —promovido por los mismos pobres— puede terminar con la pobreza.

La teología de la liberación —es decir, el conjunto de escritos publicados, a partir de 1971, por hombres como Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Pablo Richard, Leonardo y Clodovis Boff, Enrique Dussel, Frei Betto y muchos otros— se sirve de esta intuición y la ubica en el centro de su reinterpretación del Evangelio, de su nueva hermenéutica del Antiguo Testamento y del mensaje de Cristo, de su reformulación del magisterio de la Iglesia. Una reformulación en la que entran aspectos esenciales del marxismo, integrados de manera mucho más “orgánica” y coherente con el discurso religioso si se lo compara con los documentos de la izquierda cristiana de los años 60. El marxismo apareció a los ojos de los teólogos de la liberación como la única teoría capaz de ofrecer, al mismo tiempo, un análisis preciso y sistemático de las causas de la pobreza y una propuesta precisa y radical de método para abolirla. La vieja tradición anticapitalista de la Iglesia entra así, en relación de afinidad electiva con el análisis marxista de la explotación capitalista y con la crítica de los marxistas latinoamericanos (teoría de la dependencia) en lo que concierne al capitalismo dependiente como causa estructural del subdesarrollo, de la miseria y del autoritarismo militar.

La solidaridad con el pobre es el punto de partida de este proceso de

elaboración teológica. La gran diferencia, la novedad decisiva, el salto cualitativo, tuvo lugar en la concepción católica tradicional del pobre; éste, desde ese momento, no es más considerado como víctima pasiva, objeto de caridad y asistencia, sino como *sujeto de su propia liberación*. Gracias a esta ruptura —fruto de la experiencia práctica de los cristianos comprometidos de los años 60 y 70— la problemática de la teología de la liberación va a converger con el principio fundamental del marxismo: *la emancipación de los trabajadores será la obra de los trabajadores mismos*.

La opción prioritaria por los pobres, aprobada por la Conferencia de Obispos latinoamericanos de Puebla (1979) es en realidad una fórmula de compromiso, interpretada en un sentido tradicional (“asistencialista”) por las corrientes más moderadas o conservadoras de la Iglesia, y en un sentido radical por los teólogos de la liberación y las corrientes más avanzadas del clero: como un *compromiso en la organización y en la lucha de los pobres por su propia liberación*. La lucha de clases —no sólo como método de análisis de la realidad sino también como *guía para la acción*— se transforma así en un elemento central (implícito o explícito) de la nueva teología. Como escribía Gustavo Gutiérrez: “negar el hecho de la lucha de clases, se transforma en la realidad en una toma de partido en favor de los sectores dominantes. La neutralidad en esta cuestión es imposible”.<sup>8</sup>

Ciertos teólogos de la liberación presentan su relación con el marxismo en términos utilitarios: se trata de un *instrumento* científico, de una *herramienta analítica*. Este tipo de aproximación distingue a menudo, dentro del marxismo, una *filosofía* (o ideología) rechazada por incompatible con la fe cristiana, y una *ciencia social* que puede ser utilizada por la teología como mediación socioanalítica. Es una distinción que corresponde a dos motivos distintos pero convergentes.

a) la influencia de Althusser, con su teoría de la “ruptura epistemológica” entre ciencia e ideología, y su insistencia en hacer de Marx “un hombre de ciencia como los demás” (Lavoisier, Galileo, etc.);

b) frente a la presión antimarxista de Roma y de los obispos conservadores, la relación puramente instrumental con la ciencia marxista (sin la ideología) aparece como una posición más fácilmente defendible.

Sin subestimar la importancia de la ciencia social marxista, es difícil no ver que la relación entre cristianismo y marxismo en la teología de la liberación es más *larga y profunda* que la simple impronta heurística de algunos conceptos analíticos. En tanto proceso de convergencia por afinidad electiva, esta relación se refiere también a ciertos *valores* (comunitarios), a

ciertas *opciones ético-políticas* (la solidaridad con los pobres), a las *utopías del futuro* (una sociedad sin explotación ni opresión).

Esto no quiere decir que la teología de la liberación integre en su visión del mundo al conjunto del pensamiento marxista: ella rechaza evidentemente aquellos aspectos que le parecen incomprensibles con la religión cristiana: el ateísmo, el materialismo cosmológico, la crítica de la alienación religiosa, etc. Su manera consiste en la incorporación *selectiva* de los elementos de la teoría marxista pertinentes con su combate por la renovación de la teología, con su interpretación del Evangelio, del Antiguo Testamento y del magisterio de la Iglesia. Pero la recíproca es también verdadera: esta reinterpretación se hace a la luz de la situación de los pobres en América latina y de la experiencia de su combate por la liberación social (analizadas con la ayuda del marxismo). Es en esta compleja dialéctica, en esta interacción mutua, que se desarrolla el proceso alquimista de afinidad electiva.

La *revolución sandinista* es la primera desde 1789 en la que los cristianos —laicos y clérigos— jugaron un rol determinante tanto en la base como en la dirección del movimiento. La primera en la que los cristianos no fueron “aliados” (tácticos o estratégicos) sino un componente *orgánico* de la vanguardia revolucionaria, el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN). Es la primera en la que el cristianismo fue uno de los elementos esenciales —unido al marxismo y a la tradición de Sandino— en la formación de la ideología que inspiró al combate revolucionario. En el curso de los años 70, un número creciente de jóvenes y de estudiantes cristianos descubre el “marxismo sandinista”; diversos movimientos son formados con el apoyo de padres y religiosos (como el franciscano Uriel Molina y el jesuita Fernando Cardenal) —movimiento universitario cristiano, movimiento revolucionario cristiano— cuyos miembros, en su gran mayoría, van a adherir al FSLN. La primer célula cristiana del Frente sandinista se constituyó con la participación de Luis Carrion, Joaquín Cuadra, Alvaro Baltodano y Roberto Gutiérrez que se transformarán rápidamente en importantes dirigentes de la organización. Aparentemente el P. Ernesto Cardenal, fundador de la comunidad de Salentiname, no duda, a partir de 1973, en declararse “un marxista que cree en Dios y en la vida después de la muerte”. Poeta y místico, Cardenal insiste sobre el hecho que “no fue la lectura de Marx que me condujo al marxismo, sino la lectura del Evangelio”. En un movimiento de síntesis espiritual, más intuitivo que teológico, afirma sin dudar que “el comunismo según Marx, a saber la sociedad sin egoísmo ni injusticia de ningún tipo, es parecido a lo que nosotros los cristianos entendemos por reino de Dios en la tierra”. En

1977, el P. Gaspar García Laviana (de origen español) adhiere a un frente de guerrilla del FSLN, porque la liberación de un pueblo oprimido es parte integrante de la redención total de Cristo. Mi contribución activa en este proceso es un signo de solidaridad cristiana con los oprimidos, y con los que luchan por liberarlos".<sup>10</sup>

A través de estos lazos, tanto en la ciudad (en las comunidades de base) como en el campo (gracias al CEPA, Comité evangélico de promoción agraria), en el nivel de la acción práctica y de la reflexión espiritual, se forma progresivamente en el seno del movimiento sandinista una forma de *unidad orgánica* inédita entre revolucionarios cristianos y ateos. Cuando se produce la insurrección final en 1978-1979, las regiones donde la lucha es más intensa, mejor organizada, son en general aquellas donde las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), los delegados de la palabra y los cristianos revolucionarios habían trabajado en los años anteriores: Monimbo, Masaya, Chanandega, León, Matagalpa, Esteli y los barrios pobres de Managua.

En Nicaragua se produjo algo que no había tenido lugar en ninguna parte: los cristianos radicales (tanto laicos como clérigos), no sólo participaron activamente en la revolución contra Somoza, sino que asumieron además responsabilidades centrales en el gobierno revolucionario bajo el éjido del FSLN. Constatando esta novedad, el Frente Sandinista observa en su "Declaración sobre la religión" del 7 de octubre de 1980: "Los cristianos han sido parte integrante de nuestra historia revolucionario en un grado sin precedentes en ningún movimiento revolucionario de América latina y quizás del mundo... Nuestra experiencia mostró que era posible ser al mismo tiempo creyente y revolucionario devoto, y que no había contradicción entre ambos.

Esta activa participación cristiana —criticada con hostilidad creciente por la jerarquía oficial de la Iglesia nicaragüense (el cardenal Obando y la mayoría de los obispos) y por el Vaticano, pero beneficiada por la simpatía de las órdenes religiosas del país (en particular los jesuitas)— influenció al propio sandinismo, como ideología original constituida por la fusión del nacionalismo agrario radical de Sandino, del cristianismo revolucionario y de la corriente guevarista del marxismo latinoamericano. La terminología, los símbolos, las imágenes de la cultura sandinista son frecuentemente de inspiración cristiana: esto se percibe tanto en la base del movimiento como en los discursos de algunos de los principales dirigentes del FSLN como Luis Carrion y Tomás Borge. Comentando este fenómeno, el teólogo italiano Giulio Girardi observa en su libro sobre la Nicaragua sandinista: "El signo más evidente de esta influencia se encuentra en el considerable impulso ético

que marca la revolución. A tal punto que muchos teóricos europeos de la revolución, paladines de la ‘cientificidad’ del discurso revolucionario, no dudaron en calificarlo de ‘moralista’ e ‘ideológico’. Por supuesto no hay razón para atribuir a los cristianos la exclusividad de las preocupaciones éticas: sin embargo la insistencia con la cual son invocados y el lenguaje empleado para formularlas la referencia explícita a Cristo, al Evangelio y a la Biblia, la parte de dirigentes conocidos como laicos, nos autoriza a ver también en esta sensibilidad el reflejo de la presencia cristiana”.<sup>11</sup>

La propia *práctica* del Frente sandinista fue influenciada también por las ideas cristianas: por ejemplo, en lo que concierne al principio proclamado por Tomás Borge: “Nuestra venganza será el perdón”. La revolución nicaragüense abolió la pena de muerte y la convirtió en el primer movimiento revolucionario moderno, desde 1789, que no conoció la guillotina o las ejecuciones luego de su triunfo.

Es evidente que esta convergencia no fue sin contradicciones, resistencias y desconfianzas de ambos lados. Según Giulio Girardi había dos actitudes distintas entre los cuadros sandinistas:

- la vieja concepción “ortodoxa” —inspirada por los manuales soviéticos de marxismo-leninismo: los cristianos son aliados pero poco seguros en razón de su fe y sus lazos con la Iglesia. En el mejor de los casos, la convergencia puede realizarse con ellos en el nivel de la práctica, pero jamás en la teoría, porque la contradicción (entre “materialismo” e “idealismo”) es total. Esta actitud se encuentra frecuentemente entre los cuadros medios de reciente formación, sin experiencia anterior a 1979;

- la nueva concepción, que se podría llamar “nicaragüense”, inspirada por la experiencia concreta de lucha común: los cristianos revolucionarios fueron parte de la vanguardia. Es necesario reformular (o actualizar) la tradicional teoría marxista de la religión y reconocer en ella una virtualidad revolucionaria. La convergencia con cristianos revolucionarios es, a la vez, práctica y teórica en lo que concierne a la cuestión de la liberación de los oprimidos. Es la actitud compartida por la mayoría de los dirigentes “históricos” del FSLN.<sup>12</sup> <sup>1</sup>

Un ejemplo característico de esta original e innovadora posición de los sandinistas es el análisis del comandante Luis Carrion donde describe, en una entrevista de agosto de 1985, como se produjo este proceso de convergencia y de fusión orgánica en el curso del movimiento revolucionario que llevó al triunfo de julio de 1979: “No veo ningún obstáculo que pueda impedir que los cristianos se apropien, sin renunciar a su fe, de todos los instrumentos

conceptuales marxistas que son necesarios para la comprensión científica de los procesos sociales y para la orientación revolucionaria de su práctica política. En otras palabras, un cristiano puede ser al mismo tiempo cristiano y marxista perfectamente consecuente. (...) En ese sentido, nuestra experiencia es rica en enseñanzas. Muchos cristianos militaron y militan en el Frente sandinista y algunos entre ellos son incluso Padres. Y no me refiero sólo a los militantes de base: hay quienes son miembros de la Asamblea sandinista y ocupan altas responsabilidades políticas. (...) Pienso que algunos de la vanguardia marxista tuvieron la tendencia de percibir a los sectores progresistas y revolucionarios cristianos como una fuerza rival que acapara a una fracción de la clientela política de esos partidos. Creo que es un error. haber evitado este error fue uno de los grandes logros del FSLN. Nos aliamos a las estructuras de base de la Iglesia, no para desviarlas, sino para integrarlas al Frente sandinista como una etapa de su desarrollo político; pero sin que eso significara una oposición a su participación en los organismos cristianos. Al contrario, dejamos a las personas en estas estructuras para que este compromiso superior se transformara en acción política en ese medio. Su integración al FSLN nunca les fue presentada como un dilema entre su fe cristiana y su militancia en el Frente. Si hubiéramos planteado el debate en esos términos, nos habríamos visto reducido a un número ínfimo de militantes".<sup>13</sup>

Se podría discutir largamente entre marxistas y ateos sobre el enigma filosóficos —o el desafío teórico— que implica el cristianismo marxista desde el punto de vista del materialismo histórico o dialéctico. Si el marxismo se definió, antes que nada, como un *materialismo* (abstracto y metafísico), se trata sin duda de una herejía inaceptable. Si, por el contrario, es concebido prioritariamente como una *filosofía de la praxis* (Gramsci), una teoría de la práctica revolucionaria de transformación del mundo, su incorporación por afinidad electiva en el seno del cristianismo revolucionario, es perfectamente comprensible.

Bajo la forma que sea, para el método marxista, lo esencial es lo que pasa en la realidad. Ahora bien, los cristianos marxistas —de Nicaragua, de Brasil y de otros países— existen: se trata de un hecho social y político innegable. No sólo existen, sino que aportan al movimiento revolucionario una sensibilidad moral, una experiencia de trabajo popular de base y una exigencia utópica que no puede sino enriquecerlo.

**Notas**

- <sup>1</sup> Cardenal Ratzinger. *Les conséquences fondamentales d'une option marxiste*, en *Théologies de la libération*, Paris, Cerf, 1985, p. 122-130. Este texto es anterior a la famosa "Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación" de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida por el propio cardenal Ratzinger.
- <sup>2</sup> Max Weber. *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971, p. 591-592.
- <sup>3</sup> Pablo Richard. *Morte das cristiandades e nascimento da Ingreja*, São Paulo, Edições Paulinas, 1984, p. 154.
- <sup>4</sup> Regional Centro-Oeste da JUC, "Algumas diretrizes de um ideal histórico cristão para o povo brasileiros" (1960) y Herbert de Souza, "Juventude Cristã Hoje" (1962), publicados en el anexo del libro de Luiz Gonzaga de Souza Lima, *Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil. Hipótesis para uma interpretação*, Petrópolis, Vozes, 1979, p. 84-97, 108-117.
- <sup>5</sup> L.J. Lebret. *Pour une civilisation solidaire* (1959), Paris, Economie et Humanisme, 1963, p. 53.
- <sup>6</sup> E. Mounier. Qu'est-ce que le personnalisme? (1947), en *Auvres*, III, Paris, 1963, p. 244.
- <sup>7</sup> Leonardo e Clodovis Boff. *Teologia da Libertacão no debate atual*, Petrópolis, Vozes, 1985, p. 16.
- <sup>8</sup> G. Gutierrez. *Théologie de la libération, Perspectives*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974, p. 276-277.
- <sup>9</sup> Ernesto Cardenal. Comunismo igual reino de Dios en la tierra, en *Muro Latino*, Medellín, 1973, p. 37-42.
- <sup>10</sup> Comandante Padre Gaspar García Laviana, *Folleto Populares Gaspar García Laviana*, Nº 8, Managua, s.d., p. 21.
- <sup>11</sup> Giulio Girardi. *Fe en la revolución, revolución en la cultura*, Managua, Editorial Nueva Nicaragua, 1983, p. 63.
- <sup>12</sup> *Ibid*, p. 69.
- <sup>13</sup> Comandante Luis Carrion. Les chrétiens dans la révolution sandiniste, en *Inprecor*, Nº 246, Paris, 6 de julio de 1987, p. 16.