La transformación de la función política en el pensamiento teológico caribeño y latinoamericano

SAMUEL SILVA GOTAY

La religión cristiana ha desempeñado una importante función política en la historia latinoamericana, especialmente por ser *legitimadora* de las estructuras socioeconómicas y políticas. Se desconoce, sin embargo, la función *deslegitimadora* de regímenes opresivos, lo cual ha dado lugar a que se haya generalizado en la historia y la sociología de la religión la concepción de la religión como legitimadora de regímenes de opresión exclusivamente.

Sin embargo, hoy asistimos a un radical cambio en la función política del pensamiento religioso latinoamericano y caribeño.

Esta ponencia se propone señalar brevemente las condiciones históricas, materiales e ideológicas que han dado lugar a una nueva práctica política y una nueva teología política en un importante sector de las Iglesias cristianas en América Latina y el Caribe, que apuntan a un irreversible cambio en la función política del pensamiento teológico. Pero muy especialmente, quiero señalar la incorporación de la sociología marxista, del proyecto histórico del socialismo y de la estrategia política a la reflexión teológica, como una señal de la profundidad del cambio en esta función política.

Es importante insistir en este aspecto porque es señal de la profundidad y naturaleza del cambio que está sufriendo no sólo la sociedad latinoamericana y caribeña sino el planeta entero.

Parecería que estamos ante cambios análogos a los ocurridos a finales del modo de producción feudal, cuando la crisis generada en el sistema económico y la estructura social dominada por la nobleza repercutió en profundas transformaciones en el pensamiento religioso. A su vez, las implicaciones políticas de este pensamiento religioso legitimaron ideológicamente los grandes cambios socioeconómicos y políticos producidos en Europa por las revoluciones burguesas.

Cuando entra en crisis la organización de las fuerzas productivas ello repercute en el sistema de ideas y creencias y en la teología vigente. La teología no es otra cosa que la reflexión del hombre sobre el significado de la fe para la vida en el mundo. Usa el lenguaje y la epistemología de

la época y así incorpora la ideología vigente a la ideología contestataria. Por ello, tenemos una teología greco-romana platónica y una medieval aristotélica, una que incorpora la ideología del liberalismo burgués en todas sus versiones, y ahora lo que parece ser una que incorpora el lenguaje del socialismo científico.

La Teología de la Liberación tan generalizada ya, no sólo en los centros teológicos latinoamericanos y caribeños sino entre los religiosos que trabajan con estudiantes, obreros, campesinos, indígenas y otros grupos marginados que constituyen la mayoría en América Latina, nos señala el carácter de este cambio.

LA FUNCIÓN POLÍTICA DE LA TEOLOGÍA

Cuando hablamos de "función política" no nos referimos exclusivamente a las funciones jurídicas y de participación en actos del Estado, sino también a la participación directa e indirecta en todo el proceso de *legitimación* o *deslegitimación* del orden socioeconómico que genera una cultura dada con su correspondiente sentido ideológico.

La función política, desempeñada fundamentalmente por el Estado o aparato jurídico-político-militar, es básicamente defender el orden económico, que en última instancia es quien determina las clases sociales existentes. En otras palabras, la función política es mantener el orden de relaciones sociales de producción existentes en una sociedad, ya sean señores nobles y siervos, amos y esclavos, o empresarios que se quedan con la ganancia sobrante del proceso económico y obreros que sólo reciben salario o costo de vida.

La función política la genera el Estado, pero se realiza a nivel psicológico mediante la *ideología* o sistema de ideas, creencias y valores que ofrece una filosofía de la vida o representación más o menos coherente del mundo que afecta y da sentido normativo a toda la cultura. La ideología es la imagen general del mundo que habilita al hombre a encontrar su lugar en la totalidad del sistema y aceptarlo voluntariamente para funcionar en la sociedad según las expectativas y necesidades del sistema. La ideología dominante en este sentido es la que responde a los intereses y perspectivas de la clase dominante. La ideología va desde las creencias, ideas, actitudes y valores menos elaborados hasta las explicaciones filosóficas más articuladas, pero todas encaminadas a explicar, justificar y legitimar el sistema socioeconómico dominante.

Desde luego, también las clases oprimidas generan su ideología contestataria o su contraideología como visión coherente del mundo que responde a sus intereses. En momentos de crisis, la ideología dominante pierde credibilidad y la ideología contestataria la gana por su capacidad para representar efectivamente los intereses de los oprimidos y de efectuar una crítica acertada de la realidad.

No estoy usando ideología en sentido opuesto a la ciencia, sino en el sentido de conciencia de clase o perspectiva y fines de un sector social que anima inclusive el uso de la ciencia.

El Estado entonces nos gobierna psicológicamente mediante la ideología presente en el “sentido común”, el arte, la moral, la filosofía, la economía, etcétera, y también en la teología. Lo hace con la teología cuando ésta *sacriliza* órdenes seculares de relaciones y dice: “Dios ha establecido este orden social”; “es la voluntad de Dios, hay que resignarse”; “los grandes cambios se hacen gradualmente porque la revolución sólo engendra maldad”; “la propiedad privada es consustancial a la persona según creada por Dios”; etcétera, etcétera. Pero todavía más articuladamente en la teología de los Padres de la Iglesia, San Agustín, Santo Tomás, Martín Lutero, Calvino, los teólogos españoles que justificaban la conquista, la servidumbre y la donación del territorio a España para la evangelización, los teólogos que justificaron la esclavitud en el Caribe inglés, en las encíclicas, cartas y pronunciamientos de Papas, Cardenales y Obispos contra las guerras de la independencia en América Latina y contra el liberalismo, en la teología protestante liberal del expansionismo estadounidense y sus seguidores, y, en cierto sentido, en la teología existencialista de Paul Tillich y en la neo ortodoxa de Karl Barth.

Hasta la década de los sesenta, la teología dominante en América Latina había sido la europea, hecha en los países industrializados que dominaban a los países dependientes, tanto económica como teológicamente.

En este sentido, la función de la teología *dominante* en América Latina desde la conquista ha sido directa o indirectamente la de apoyar el orden de dominación de los conquistadores, las oligarquías, las burguesías nacionales y extranjeras contra los indios, esclavos, peones, campesinos, obreros y marginados.

En la historia de América Latina y el Caribe —como en cualquier otro lado— la función política de la teología ha estado determinada siempre por la ideología dominante y sus cambios han dependido de los grandes cambios ideológicos que han ocurrido en los momentos de crisis económica.

Los desafíos a esa teología, que representa la visión de las clases dominantes, están relacionados con las crisis socioeconómicas de América Latina. Testimonio de ello son, además de las excepciones como el Padre las Casas, toda la teología contestataria de los teólogos y curas que se aliaron con la lucha por la independencia cuyos intereses, valores, actitudes y lealtades estaban con las masas de pobres y oprimidos, quienes participaron en las luchas antimperialistas a partir de la depresión de los treinta y los teólogos que a partir del agotamiento del populismo latinoamericano desde finales de los cincuenta han estado gestando las grandes preguntas y respuestas a la fe cristiana que han dado origen a la Teología de la Liberación que emerge en la década de los setenta.

La secularización de las explicaciones sobre el orden social generali-

zadas por las ciencias sociales han ido desacralizando el orden social a tal punto que ya la teología política no centra sus temas en la *conservación* del orden (establecido por Dios, según alegaba antes), sino en el *cambio* del orden (establecido por el poder político de las clases dominantes).

Grandes eventos como la acción de Camilo Torres, la formación de grupos sacerdotales como Cristianos por el Socialismo, el uso generalizado del materialismo histórico como instrumental de análisis socioeconómico y político entre los sacerdotes y teólogos latinoamericanos, la generalizada adopción del socialismo como proyecto histórico para América Latina, la participación de líderes cristianos, religiosos, sacerdotales y pastores en los procesos de liberación nacional y la muerte y tortura de cientos de éstos en manos de regímenes de oligarcas y de militares neofascistas, nos señala la naturaleza del cambio que repercute en la reflexión teológica para regresar a estos sectores como guía destilada para la acción.

En 1979, la oficina Diffusion de l'Information Sur L'Amérique Latine reportaba en su documento número 479 que unos 1 514 sacerdotes, pastores y religiosos habían sido torturados, encarcelados, exiliados, asesinados, difamados, perseguidos o deportados en América Latina entre 1968 y 1978. Hoy llegan a más de dos mil. En El Salvador solamente el ejército y las fuerzas paramilitares han asesinado catorce sacerdotes y tres religiosas, incluyendo al Arzobispo.

Está en juego en América Latina "la liberación del pueblo de las ataduras de opresión" que señalaron los obispos en Medellín y está en juego la "opción del evangélico por los pobres" por la cual Puebla se convirtió en campo de batalla entre obispos que legitiman el orden establecido y quienes intentan cambiarlo. Este cambio ha producido un profundo e insoluble conflicto dentro de la Iglesia católica que se manifiesta en el llamado "problema jesuita" que llevó al Vaticano a obligar al Provincial General Arrupe a emitir una sutil y ambigua carta de advertencia sobre el uso del materialismo histórico. Todo apunta a un profundo cambio ideológico en la función política de la teología cuyo origen queremos examinar.

CONDICIONES MATERIALES E IDEOLÓGICAS QUE HICIERON POSIBLE EL DESARROLLO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA

Examinaremos ligeramente las condiciones históricas, materiales e ideológicas que dieron lugar al desarrollo de la Teología de la Liberación, la manera como ésta incorpora el materialismo histórico como instrumento de análisis socioeconómico, político e ideológico y cómo incorpora el proyecto histórico socialista que corresponde a ese instrumento analítico.

La Teología de la Liberación es la expresión de los cristianos revolucionarios que recogen teóricamente su reflexión crítica sobre el significado

de su participación en los procesos de liberación en América Latina y el Caribe.¹ Ésta es la reflexión sobre su nueva práctica y su nueva comprensión de la realidad. No es una teología inventada en el escritorio, es resultado de sus preguntas a la tradición bíblica y teológica a partir de su práctica política en América Latina y el Caribe.

La Teología de la Liberación surge a finales de la época de los setenta como resultado de la acumulación de las siguientes condiciones que menciono ligeramente.

En primer lugar, el desarrollo teórico que en el nivel internacional incidió sobre la formación de la Teología de la Liberación.

1. Los estudios bíblicos especializados realizados por paleontólogos, arqueólogos y lingüistas bíblicos habían estado acumulando desde el siglo conclusiones desmitificadoras sobre la naturaleza de los escritos bíblicos. Entre ellos, el más importante es el señalamiento de la incompatibilidad entre la cosmovisión idealista de raigambre platónica del mundo greco-romano en que se había estado escribiendo la teología por diecinueve siglos y la cosmovisión histórica de los hebreos que presupone la Biblia.

2. Se afirma finalmente entre los exégetas y teólogos la historia como la única esfera de la realidad donde opera Dios y donde se da la salvación. El Reino de Dios ocurrirá en la Tierra. Se inician las teologías que proveen las bases de la teología de la secularización. Barth, el teólogo evangélico de más raigambre en las tradiciones reformadas conservadoras, afirma que el hombre ha sido creado para que sea hombre y no para rebasar su calidad de hombre, lo cual lleva a restaurar el valor del mundo humano. Surgen las teologías existencialistas, como la de Bultmann, definiendo la salvación en el nivel existencial humano y arrancándola de las concepciones de ultratumba. Bonhoeffer, el teólogo que conspira contra Hitler en la resistencia alemana y muere en la cárcel, escribe su teología para la vida en el mundo y desata el proceso teológico de desreligionizar la fe cristiana.

A partir de Bonhoeffer, surgen las nuevas teologías del hombre secular europeo: Thils, "teología de las realidades terrestres"; Comblin, "teolo-

¹ La Teología de la Liberación se afina en el regreso a la tradición bíblica y el rechazo a la metafísica greco-romana incorporada por la teología cristiana. Por esto, concibe la salvación como liberación real y parte de la realidad concreta de opresión (la cual analiza científicamente) para articular la reflexión sobre la salvación en términos concretos y dirigida a la totalidad del hombre, no a su "alma" exclusivamente, como hacía la vieja teología, siguiendo la distinción helénica entre cuerpo y alma, espíritu y materia. En este sentido, pecado es todo lo que impide el desarrollo del hombre (en sentido histórico, no esencialista) y salvación es la liberación del hombre de toda clase de opresión para el ejercicio de su creatividad hacia la creación del hombre nuevo o nueva criatura. Como la explotación económica y sus consecuencias sociopolíticas y culturales es el dato que determina la realidad del hombre latinoamericano, la Teología de la Liberación se expresa en términos de liberación social haciendo uso del instrumental de análisis socioeconómico y político del proyecto histórico del socialismo y de la estrategia política necesaria para el triunfo de las masas oprimidas sobre las clases opresoras.

gía de la historia"; Lebrecht, "teología del desarrollo"; Smolick, Blanquart, Richard Shaull, Paul Leamann, Weth, comienzan sus intentos de "teologías políticas", que algunos llaman "teología de la revolución".

3. Finalmente, el protestante Moltmann y el católico Metz producen, respectivamente, la *Teología de la esperanza* y la *Teología del mundo*.² Ambos ven a Dios presente en la revolución social. En ellas se historiza el concepto de la trascendencia; el futuro histórico toma el lugar del cielo, redescubren la naturaleza política de los actos de salvación, señalan la naturaleza ideológica de la pretendida apoliticidad de lo espiritual, subrayan la naturaleza política de la fe, introducen las categorías básicas de la fe, la salvación y la gracia en la amplitud del proceso histórico y rescatan de la historia del mensaje cristiano los contenidos subversivos de la esperanza de un nuevo hombre y un nuevo mundo fundado en la justicia y la fraternidad humana. Pero todavía no se daba la incorporación del instrumental socioanalítico del materialismo histórico ni del proyecto histórico del socialismo y su estrategia política. Esto esperaba por América Latina.

4. A nivel oficial de nueva teología, el Concilio Vaticano II intentó eliminar el dualismo platónico del magisterio: el problema socioeconómico del desarrollo de los pueblos comenzó a ocupar un lugar central en las encíclicas de la Iglesia católica romana y se llegó a decir que el "desarrollo" era el nuevo nombre de la salvación.³ El tema de la Iglesia y sociedad absorbió la atención de los círculos protestantes. El Consejo Mundial de Iglesias celebró su famosa reunión de Iglesia y Sociedad de 1966, en Ginebra, bajo la influencia teológica del tema "La Presencia de Dios en la Revolución".⁴ Se hizo claro que los cristianos del Tercer Mundo lucharían por una sociedad socialista para resolver el problema del desorden mundial. Ellos señalaron el problema del orden neocolonial como la causa del subdesarrollo de sus naciones. Luego de esto, el Consejo Mundial de Iglesias (protestantes y ortodoxas) y la Iglesia católica romana organizaron el SODEPAX, una organización para el estudio del subdesarrollo y para la promoción del desarrollo de los pueblos del Tercer Mundo.

5. En Europa se da el diálogo cristiano-marxista en el cual teólogos

² Junger Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1970; véase también su libro *Religion, Revolution and the Future*, Nueva York, Scribner's Sons, 1969; J. B. Metz, *Teología del mundo*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1970.

³ *Documentos del Concilio Vaticano II, Constituciones, Decretos, Declaraciones*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1970. Juan XXIII, "Mater et Magistra" de 1961 y "Pacem in Terris" de 1963; Pablo VI, "Populorum Progressio" de 1967, México, Ed. Paulinas.

⁴ *World Conference on Church and Society*, reporte oficial, Ginebra, World Council of Churches, 1967. Véase el número de *Cristianismo y sociedad* dedicado a la conferencia, ISAL, año IV, núm. 12, 1966, en especial los artículos de monseñor Charles Moheller, "La iglesia en el mundo actual, desarrollo reciente del pensamiento católico romano" y del reverendo Richard Shaull, "El cambio revolucionario en la perspectiva teológica".

y teóricos prominentes de los partidos comunistas europeos se reúnen en varios lugares para dialogar sobre la creciente convergencia de sus puntos de vista y sobre las diferencias. Esto acontece luego de comenzado el proceso de desestalinización en el mundo marxista, cuando se vuelve a recuperar la visión del marxismo como una ciencia crítica, como una filosofía de la praxis y se abren a discusión todos los temas que el dogmatismo estaliniano había cerrado.⁵

En segundo lugar hay que mencionar las condiciones históricas internas de carácter económico, político y teórico que hacen posible el impacto de las condiciones teológicas europeas y el surgimiento de la Teología de la Liberación.

1. El populismo como modelo de nacionalismo económico para el desarrollo del mercado interno, llega a su crisis a finales de la década de los cincuenta y principios de la de los sesenta. Este modelo, que respondió a la crisis de los treinta con una legislación obrera y el ofrecimiento de facilidades planificadas por el Estado para el desarrollo de una burguesía nacional (excepto en las economías coloniales de enclave, mayormente centroamericanas y caribeñas), llega a su agotamiento por su incapacidad para incorporar a las masas rurales mediante reformas agrarias, por la estrechez que imponía el dominio tecnológico de los países ricos, por su incapacidad para penetrar el mercado internacional y por la nueva penetración extranjera por la vía del financiamiento, todo lo cual va a llevar a la eventual parálisis de la economía, el desempleo, la creciente marginación y la intensificación de los problemas en el campo y la ciudad.

2. El "desarrollismo" como teoría de desarrollo producida por los países capitalistas avanzados para el desarrollo de los países pobres, que imponía interpretaciones y condiciones que sólo eran aplicables a las economías de aquéllos, no dio resultados, llevando a la descapitalización, al incremento de la dependencia de América Latina de las economías ricas, al surgimiento de sectores económicos modernizados que producían más

⁵ Fruto de esos diálogos fueron los numerosos libros que sobre el tema se publicaron durante la década de los sesenta. Es interesante ver las nuevas posiciones de los partidos comunistas de Alemania, Francia, España e Italia, los cuales han descartado la tesis mecanicista de la desaparición de la religión en el estado socialista. Esto abre una nueva era en las relaciones entre cristianos y marxistas. Por otro lado, la concepción del marxismo como ciencia de la revolución social (el caso de Althusser) hace posible una posición cristiano-marxista sin conflicto teórico alguno. Véanse entre otros los siguientes: Roger Garaudy, *Del anatema al diálogo*, Barcelona, Ed. Ariel, 1971; Luigi Fabri, *Los comunistas y la religión*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1963; Joseph Dalmau, *Distensiones cristiano-marxistas*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1968; Julio Girardi, *Marxismo y cristianismo*, Salamanca, Taurus, 1968; Aranguren et al., *Cristianos y marxistas, los problemas de un diálogo*, Madrid, Alianza Editorial, 1969; Herbert Marcuse, et al., *Marxismo y religión*, México, Ed. Extemporánea, 1971; José María González Ruiz, *Marxismo y cristianismo frente al hombre nuevo*, Barcelona, Morova Fontanella, 11ª ed., 1969; Helmut Gollowitzer, *Crítica marxista a la religión*, Barcelona, Morova Fontanella, 1971; *Ateísmo contemporáneo*, Madrid, Ed. Cristianidad, 1972.

diferenciación entre ricos y pobres y a un incremento de la marginalización de grandes sectores poblacionales. Esta teoría exponía que los países pobres pasarían por las mismas etapas de desarrollo que los países ricos, pero hacía caso omiso del hecho de que éstos se habían desarrollado con la transferencia de riquezas de los otros durante el período de expansión de finales del siglo XIX y del XX y no advertía que las inyecciones de capital extranjero llevaban a más descapitalización y endeudamiento y, ciertamente, a una mayor dependencia económica, política y cultural.

3. Surge la "teoría de la dependencia" como interpretación de los economistas y científicos sociales críticos ante el fracaso de la "teoría desarrollista". La teoría de la dependencia surge como un eficaz instrumento de análisis económico que descubre esta situación, la analiza históricamente y señala a la *liberación* de la dependencia como la única solución.

4. La Revolución cubana, como ejemplo de liberación y señal de esperanza para el continente, estimula la formación de grupos nacionales que rompen con los viejos partidos comunistas y populistas para enfascarse en luchas de liberación por todo el continente siguiendo la teoría del "foco guerrillero" que suponía una interpretación antimperialista y prescindía del marxismo ortodoxo de la era estalinista, aunque sí contenía un proyecto socialista. Sobre todo, la revolución iba predicada en términos de liberación para la creación del "hombre nuevo".

5. Se da el proceso de radicalización de los cristianos por su participación en el proceso político de liberación en América Latina en la década de los sesenta.

Todos los elementos de la revolución teológica europea ya se habían estado aglutinando en forma peculiar en la América Latina, que sufría las condiciones económicas y políticas señaladas, pero que además era el único continente del Tercer Mundo donde predominaba la religión cristiana. Los movimientos católicos de Acción Católica, especialmente JOC y JUC y los movimientos protestantes ISAL y el MEC, guiados por las nuevas concepciones teológicas de la posguerra, se involucran en la acción social hasta el punto de encontrarse con las verdaderas causas de la pobreza y la injusticia. Esto, y la resistencia al cambio de las clases dominantes y de las jerarquías católicas y protestantes, los llamó a la radicalización; en el caso de la mayoría de los países latinoamericanos, a la participación en los movimientos revolucionarios de la década de los sesenta que intentan seguir el ejemplo de Cuba.

El fracaso de la actividad de la izquierda cristiana brasileña va a lanzar miles de cristianos y sacerdotes a la participación revolucionaria en América Latina, experiencia ésta que ha sido representada en forma paradigmática en el caso de Camilo Torres, quien se vio obligado a tomar el camino de las armas "para hacer efectivo el amor a las masas". De aquí en adelante surgen cientos de movimientos cristianos, declaraciones públicas y actividades de cristianos encaminadas a la concientización y a la

movilización de las masas latinoamericanas para la reconstrucción del orden social.

Surge la revista *Cristianismo y revolución* en Argentina; aparece la Pastoral de los Obispos del Tercer Mundo aprobando la revolución; se publican las conclusiones del seminario sacerdotal de Chile, donde se ataca al capitalismo y se pide comprensión para la violencia revolucionaria; en el Uruguay, el padre Zaffaroni se convierte en el Camilo uruguayo y se ve obligado a huir a la clandestinidad desde donde publica el libro *Sacerdocio y revolución en América Latina*; en Brasil el obispo Antonio Fragoso continúa desafiando públicamente al régimen de las torturas cuando dice: "Puede ser que la lucha armada sea necesaria y cuando es necesario puede ser evangélica"; en Panamá, el padre Pérez Herrera organiza un encuentro nacional exhortando al pueblo a la "violencia revolucionaria" y contra el imperialismo, "condición que deben asumir los cristianos". En Colombia, Germán Guzmán continúa el trabajo de Camilo; en Bolivia, ochenta sacerdotes piden una revolución en la Iglesia; en Brasil se hacen públicas las notas del teólogo Comblin sobre el material preparatorio para la Reunión Episcopal de Medellín, donde él hace claro que "la toma del poder por el pueblo" mediante la fuerza y la socialización de todos los medios de producción por medio de "un gobierno dictatorial" son condiciones imprescindibles al desarrollo; de Brasil sale el manifiesto de los Trescientos Cincuenta Sacerdotes reconociendo la "elección del cambio revolucionario" como un "llamado que puede provenir de lo más puro de la conciencia", manifiesto éste que circulará por toda la América Latina y llegará a la Reunión del Episcopado en Medellín con casi mil firmas de sacerdotes.⁶

En 1968, se celebró la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, donde se expresa a nivel jerárquico la salvación en términos de liberación de todo lo que impide el desarrollo del hombre y denuncia la condición de explotación del hombre latinoamericano. En Medellín, participan un gran número de sacerdotes y teólogos comprometidos. Las encíclicas *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* (1963) y *Populorum Progressio* (1967), junto al Documento Final de Medellín, añaden el estímulo y autorización jerárquica para la acción social en beneficio de los oprimidos.

⁶ Las mejores antologías sobre documentos, declaraciones y acontecimientos importantes de ese período las constituyen las siguientes: Geerbrant, *La iglesia rebelde de América Latina*, México, Siglo XXI, 1970; *Iglesia latinoamericana, ¿protesta o profecía?*, Avellanada, Argentina, Ed. Búsqueda, 1969; *Signos de renovación*, Lima, Comisión Episcopal de Acción Social, 1969. Véanse también, Samuel Silva Gotay, "Teoría de la revolución de Camilo Torres; su contexto y sus consecuencias continentales", en *Latino América, Anuario de Estudios Latinoamericanos*, núm. 5, México, UNAM, 1972, pp. 105-139; Camilo Torres, *Cristianismo y revolución*, México, Ed. Era, 1970; Golconde, *El libro rojo de los curas rebeldes*, Bogotá, Muniproc, 1968; *Sacerdotes para el tercer mundo*, Buenos Aires, Publicaciones SPM, 1963; *Los cristianos y la revolución*, Santiago, Quimantú, 1972.

En febrero de 1968, se celebró en Montevideo el Primer Encuentro Latinoamericano Camilo Torres, donde los sacerdotes latinoamericanos discutieron la incorporación de los cristianos a la lucha revolucionaria. Uno de los párrafos de su documento nos da una idea de su postura:

“Para la revolución latinoamericana hay una sola estrategia revolucionaria que enfrenta a la estrategia contrarrevolucionaria del imperialismo, la OEA, el Pentágono, los gorilas y gobiernos títeres sirvientes de esa estrategia yanqui. Se denuncian las estrategias pseudorrevolucionarias de los partidos comunistas que participan de las directivas de Moscú y hacen el juego a la ‘coexistencia pacífica’ y a una estéril lucha por las ‘libertades públicas’ que son sistemáticamente conculcadas por los gobiernos. Se denuncia asimismo una pretendida línea ‘revolucionaria cristiana’ que tiene Frei y su fracasada experiencia, su máximo exponente y que se refleja en CELAM” (*Los camilistas de América Latina*, p. 68).

Ante esta avalancha de acontecimientos que ya amenazaba la seguridad de las clases dirigentes en América Latina, como nunca antes en la historia reciente, y ante la posibilidad real de la vía de la guerrilla como vehículo de la década para la expresión de esta rebeldía clerical, el Papa Paulo VI se convence de que es responsabilidad suya venir a la América Latina a poner un muro de contención a esa fuerza desbordante. Ante la magnitud de esta fuerza, sus tres discursos fueron dirigidos contra la revolución y contra el uso de la violencia revolucionaria.

Con el fracaso de la guerrilla y el rechazo de la teoría del foco guerrillero, como medio para la toma del poder y como arma de concientización y movilización política de masas, en América Latina surgen otros movimientos sacerdotales que toman un camino diferente al de Camilo: el de la participación política en la organización de las masas mediante la concientización del pueblo para la eliminación de los bloqueos ideológicos que la religión tradicional le había creado a la conciencia de los cristianos en el continente. Caracterizan a estos nuevos movimientos sacerdotales la teología como reflexión sobre la práctica histórica de liberación, el acompañar al pueblo en sus protestas militantes y el trabajo de base-concientización y organización.

Entre los más conocidos se encuentran el Movimiento de los Curas del Golconda en Colombia; los Sacerdotes del Tercer Mundo de Argentina; el Movimiento ISAL-Bolivia; el ONIS del Perú; los Sacerdotes para el Pueblo en México; el Movimiento Pacifista de Dom Helder Cámara en Brasil entre otros que se dan allí; la Iglesia Nueva y el Movimiento de los Ochenta en Chile, que luego se llamó Secretariado Nacional de Cristianos por el Socialismo. Será este secretariado el que convocará a la reunión continental de Cristianos por el Socialismo. Inclusive llegaron a aglutinarse en una federación continental de Movimientos Sacerdotales. Estos movimientos nacionales fueron ecuménicos en casi todos los casos. Numéricamente hablando, iban desde grupos de cien sacerdotes hasta grupos de más de quinientos en cada país.

Lo más importante a ser señalado en relación con esto es el surgimiento de la nueva teología con una exégesis política de la Biblia que conocemos como Teología de la Liberación.⁷

IMPLICACIONES IDEOLÓGICAS DE LAS CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTALES DE ESTA TEOLOGÍA

1. Reestructurar la reflexión teológica de tal manera que abandona la cosmovisión idealista de raigambre platónica y opta por la cosmovisión materialista e histórica de la tradición bíblica de los hebreos, lo cual hace posible la incorporación del entendimiento científico de la historia y la sociedad a su reflexión teológica. En otras palabras, somete a crítica final el dualismo cielo-tierra de la teología tradicional y afirma esta historia terrena como la única historia que existe.

2. Define la salvación como un proceso de liberación que se da en la única historia que existe, al cual le es esencial la liberación económica, social y política como infraestructura para la erradicación del pecado del hombre y la creación del hombre nuevo.

3. Rompe con la interpretación esencialista del pecado que inhibe la capacidad y la posibilidad de la construcción de un Reino de justicia y paz en la tierra, lo cual implica una concepción histórica del Reino de Dios en la cual se mantiene la relación de continuidad entre el proceso de su construcción y su plenitud escatológica. En consecuencia, afirma que la acción política del hombre es esencial a la construcción de ese Reino.

4. Contiene una concepción sobre el Reino de Dios que toma en serio la existencia de la lucha de clases y su causa real: la propiedad privada de los medios de producción; toma en serio la inevitabilidad de la decisión en favor de la clase de los pobres, oprimidos y los explotados, allí donde se dé el conflicto en la concreticidad de la historia, y opta por la solución que la ciencia de la historia humana muestra como única estrategia viable para la eliminación de la lucha de clases.

5. Muestra la relación efectiva entre el mensaje bíblico de salvación y la liberación histórico-política que América Latina necesita hoy, de tal manera que incorpora la historia latinoamericana como continuidad de la historia bíblica; desespirtualiza la historia real contenida en la Biblia y la muestra como historia de liberación económica, sociopolítica y espiritual.

6. Acepta el hecho de la secularización (desacralización) del orden sociopolítico y lo entiende como producto de la acción política del hombre, y ésta, a su vez, como resultado de la lucha de clases que ha existido

⁷ Para un tratamiento completo sobre la historia de la Teología de la Liberación, sus temas y sus implicaciones, véase Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1981.

en la historia. Por lo cual, entiende que el orden de la vida social no está predeterminado en ninguna esencia y debe ser construido e imaginado racionalmente por el mismo hombre teniendo en cuenta las condiciones materiales que determinan lo posible en un momento dado.

7. Restaura la comprensión de la fe a su origen bíblico donde tiene el sentido de esperanza radical en la transformación de la tierra mediante la justicia y de compromiso práctico con esa esperanza y recupera de esta manera la dimensión política de la fe.

8. Rechaza el carácter absoluto de principios morales y "leyes naturales" que reclaman origen divino y que no son otra cosa que expresiones ideológicas de las clases dominantes y sus períodos históricos y opta por una ética que tiene como fundamento el desarrollo del hombre y que tiene la eficacia de la liberación y la construcción del hombre nuevo como criterios para juzgar el bien moral.

9. Distingue entre fe e ideología (o fe y religión) y desata un proceso de desenmascaramiento de los elementos ideológicos que pertenecen a la visión del mundo propia de los valores e intereses de las clases dominantes y explotadoras. Señala que esos valores han sido "sacralizados" para legitimar el orden de explotación y opresión y descubre que se encuentran contenidos en aquello que se hace pasar por "lo específicamente cristiano". Finalmente, toma una decisión en favor de incorporar como suya la ideología de la clase de los trabajadores revolucionarios y sus aliados, pero esta vez conscientes de la función de la ideología.

Éstos me parecen los elementos metodológicos constitutivos de la Teología de la Liberación que podemos identificar en la vasta producción teológica que se da desde el 1965 hasta el 1975.⁸

⁸ De la enorme bibliografía que esta teología ha generado a partir de 1970, véanse como ejemplo los siguientes: Rubem Alves, *Religión, zópio o instrumento de liberación*, Montevideo, Ed. Tierra Nueva, 1970; Hugo Assman, *Opresión-liberación, desafío a los cristianos*, Montevideo, Ed. Tierra Nueva, 1971; Varios, *Aportes para la liberación*, Bogotá, Ed. Presencia, 1971; Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación, perspectivas*, Lima, CEP, 1971 (este libro ya se ha traducido a numerosos idiomas); Varios, *Pueblo oprimido, señor de la tierra*, Montevideo, Ed. Tierra Nueva, 1972 (ésta es probablemente la mejor de las antologías aunque incompleta como todas ellas). Véase la Bibliografía preparada por este autor en 1973, Samuel Silva Gotay, "Bibliografía de la Teología de la Liberación", en *El Apóstol*, año I, núm. 1, México, 1973, p. 15, y republicada por ALET en Costa Rica, y el libro, *El pensamiento...*, *op. cit.* Véanse las conferencias de los teólogos caribeños en *Out of the Depths*, publicado por Idris Hamid, St. Andrew's Theological College, Trinidad, 1975. Sobre los teólogos cubanos, véase lo siguiente: Alice Hageman y Philip Wheaton, *Religion in Cuba Today*, Nueva York, Assoc. Press, 1971; Uxmal Livio Díaz (ed.), *El Cristo vivo en Cuba, reflexiones teológicas cubanas*, San José, DEI, 1978. Por parte de Centroamérica es importante la Carta Episcopal del Episcopado Nicaragüense: "Compromiso cristiano para una Nicaragua nueva" y el libro *Fe cristiana y revolución sandinista en Nicaragua*, 340-350; Franz Hinkerlammert, "Fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital: la crítica marxista de la religión", en *Cuadernos del CEREN*, núm. 12, 1972; *La iglesia latinoamericana y el socialismo, documentación de la jerarquía y de grupos eclesiales*, de INDAL: "El cristianismo y

Esta teología abandona la filosofía idealista e incorpora las ciencias sociales y su lenguaje a la metodología de la reflexión teológica. Los europeos también lo habían hecho en cierto sentido, cuando decían que el desarrollo del hombre en la historia constituía la salvación, pero pensaban en la humanización de la sociedad capitalista tecnificada y examinaban la sociedad con los ojos de la sociología funcionalista que el sistema existente da por sentado.

Pero los latinoamericanos plantean que existe una contradicción insoluble entre el sistema capitalista y la esperanza escatológica cristiana de un Reino de paz fundamentado en la justicia. Esa esperanza escatológica del Reino de Dios que había servido en el pasado para arrancar la esperanza cristiana fuera de la historia y remontarla hasta el cielo, sirve ahora de palanca subversiva para plantear la irreconciliabilidad entre los requerimientos del capitalismo y del Reino de Dios. En consecuencia, se hace necesario un instrumental socioanalítico que estudie la realidad no desde el punto de vista de los beneficios de las multinacionales, sino desde el punto de vista de los explotados y oprimidos. Entonces incorporan en una primera etapa la "Teoría de la Dependencia" como nuevo foco estructurador de las Ciencias Sociales.

Los teólogos radicales europeos y estadounidenses entendían el desarrollo desde la perspectiva de los países ricos. Siguiendo la teoría rostowiana de desarrollo, predicaban que los países pobres pasarían por las mismas etapas de desarrollo de los países desarrollados. Pero los científicos sociales del Tercer Mundo (particularmente los sociólogos y economistas que la misma CEPAL había producido) se habían dado cuenta de que esto no era cierto, ya que el desarrollo de aquellos se había dado en una etapa específica del desarrollo del sistema capitalista y había sido el resultado del saqueo de las materias primas de los países que, como resultado, fueron quedando subdesarrollados e insertados como economías.

De aquí que fuesen acentuándose las definiciones y opciones políticas en este sector de la Iglesia. Se da entonces en 1972 el Primer Encuentro Continental de Cristianos por el Socialismo, que reúne en Chile a unos

la lucha de clases", mimeo. por la Izquierda Cristiana de Chile; "Lucha de clases y evangelio de Jesucristo", mimeo. de la Jornada Sacerdotal de los Doscientos de Chile, publicado por Pasos; Carlos del Monte, "Comunidad profética y lucha de clases", en *Cuadernos Teológicos*; Morelli, "Características de la teología latinoamericana"; Pedro Negra, "El significado de los cambios en la metodología de las ciencias sociales para la interpretación teológica"; Noel Olaya, "Ciencias sociales y teología", en *Liberación de América Latina*; de Luis Rivera Pagán: "Aportes del marxismo", en Pasos y en *Pueblo Oprimido...*; "Teología y marxismo", en Documento 35 de FUMEC; Pablo Richard Guzmán, "Racionalidad socialista y verificación histórica del cristianismo", en *Cuadernos del CEREN*, núm. 12, 1972; Julio de Santa Ana, "Teoría revolucionaria, reflexión a nivel estratégico-táctico y reflexión sobre la fe como praxis de liberación", mimeo. de ISAL y en *Pueblo Oprimido...*; Juan L. Segundo, "Instrumentos de la teología latinoamericana", en *Mensaje y Liberación en América Latina*.

cuatrocientos sacerdotes, pastores, religiosos y laicos representando numerosos grupos nacionales.

En el documento final, queda claro que el socialismo al cual aspiran es marxista, tanto en el entendimiento de la historia como en la metodología de análisis social y en el entendimiento de la práctica revolucionaria, lo cual no está reñido con el evangelio.

En la sección 2 de la primera parte, "Sobre la realidad latinoamericana", descartan las soluciones terceristas, las izquierdas nacionalistas que no conducen al socialismo y las fórmulas de socialismo pequeñoburgués, para integrarse a la única revolución socialista de la cual el proletariado es la vanguardia. En la sección 3 sobre "Los cristianos y el proceso de liberación en la América Latina", manifiestan el carácter estratégico de la alianza con los marxistas:

"Crece la conciencia de una alianza estratégica de los cristianos revolucionarios con los marxistas en el proceso de liberación del continente. Alianza estratégica que supera alianzas tácticas u oportunidades de corto plazo. Alianza estratégica que significa un caminar juntos en una acción política común hacia un proyecto histórico de liberación. Esta identificación histórica en la acción política no significa para los cristianos un abandono de su fe, por el contrario, dinamiza su esperanza en el futuro de Cristo."

En la segunda parte, en la sección sobre "Algunos aspectos de nuestro compromiso revolucionario", presentan al socialismo marxista como la única solución socioeconómica:

"El socialismo se presenta como la única alternativa aceptable para la superación de la sociedad clasista. En efecto, las clases son el reflejo de la base económica en que la sociedad capitalista divide antagónicamente a los poseedores del capital de los asalariados. Éstos deben trabajar para los primeros y son así objeto de explotación. Sólo sustituyendo la propiedad privada por la propiedad social de los medios de producción, se crean condiciones objetivas para suprimir el antagonismo de clases."

En esa misma sección, hablando sobre el análisis de clase como la clave de interpretación para la práctica revolucionaria, reconocen al marxismo como una metodología dinámica y en desarrollo:

"La construcción del socialismo es un proceso creador reñido con todo esquematismo dogmático y con toda posición acrítica. El socialismo no es un conjunto de dogmas ahistóricos 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 y financiamiento, y a una planificación económica global y racional."¹⁰

¹⁰ Véase "Documento Final del Primer Congreso Continental de Cristianos por el Socialismo", Santiago, 1972 o en cualquiera de las antologías documentales publicadas: *Cristianos por el socialismo*, Santiago, Ed. Mundo Nuevo, 1972; *Los cristianos y el socialismo*, México, Siglo XXI editores, 1973.

ETAPAS DE UN PROCESO

Esta opción por el instrumental socioanalítico del materialismo histórico, su proyecto socialista y su estrategia política, es fruto de un proceso de transformación del quehacer teológico y de las ciencias sociales.

Estos teólogos señalan que la salvación se da en la historia y no fuera de ésta. La salvación no estriba en llegar a un paraíso platónico espiritualizado, preexistente a la historia, sino que es un proceso lanzado hacia el futuro que se realiza en la historia y en lucha liberadora contra todo aquello que lo impide. En consecuencia, la reflexión teórica crítica para la transformación de la realidad no puede partir inicialmente de aseveraciones teológicas o bíblicas, sino de la realidad que se quiere transformar.

Este enfoque metodológico, que insiste en partir del conocimiento de la realidad histórica, se generaliza por los círculos teológicos de avanzada en todo el continente a partir de 1970.¹¹ Este enfoque es expresado en diferentes formas.

“Mi punto de partida es la América Latina dominada” —dice Javier Alonso, el teólogo peruano— “es desde ahí que Dios interroga al hombre”. Luis del Valle, profesor del Instituto Superior de Estudios Teológicos de México, insiste en escuchar la palabra de Dios en la realidad histórica. Dice:

“El teólogo puede y debe tomar las situaciones concretas, los acontecimientos actuales, como una verdadera voz de Dios al lado de las otras palabras que Dios ha dirigido a través de toda la historia como expresiones y participaciones de la gran palabra que es su Verbo hecho carne. Esta ‘teología del acontecimiento’ que del acontecimiento, encuentra su base

¹¹ Aunque este punto de partida es característico de toda la Teología de la Liberación, véanse especialmente estos ejemplos: J. Alonso Hernández, “Esbozo para una teología de la liberación”, en *Aportes para la Liberación*; Rafael Ávila, *Teología, Evangelización y liberación*, p. 18; Hugo Assmann, “Reflexión teológica a nivel estratégico táctico”, en *Liberación en América Latina*, pp. 76-79; Rafael Ávila, *Opresión-liberación, desafío a los cristianos*, pp. 57, 66, 124-128; Ricardo Certulo, “Populorum Progressio: de la animación de la sociedad al análisis de la situación”, en *Visperas*; J. Díaz Delenz, “Aportes para un modelo de liberación y desarrollo”, en *Liberación, opción de la iglesia en la década del 70*, p. 93 y ss.; Paulo Freire, “Carta a un joven teólogo”, en *Perspectivas de diálogo*; Gutiérrez, *op. cit.*, 1971, pp. 28-29; Gilberto Giménes y H. Duarte, *Condicionantes estructurales de la liberación y elementos para una ética de liberación*; J. Lozeno, “El compromiso de la iglesia en la liberación de América Latina”, en *Aportes para la liberación*, pp. 89-90; Morelli, “Características de la teología de la liberación”, en *Servir*, p. 177; Morelli, “Fe y liberación”, manuscrito mimeo. de *Libera mi pueblo*, pp. 24-28; Pedro Negra, “Biblia y liberación”, en *Cristianismo y sociedad*, pp. 69-70; Luis Rivera Pagán, “Teología y praxis de liberación”, en *Pueblo Oprimido...*, pp. 175-76; Juan L. Segundo, *De la sociedad a la teología*; Juan L. Segundo, “La teología como problema latinoamericano”, Documento de moc; Hugo Vilella, “Los cristianos en la revolución: posibilidad de una praxis revolucionaria”, en *Cuadernos del CEREN*, pp. 29-44; Luis del Valle, “El papel de la teología en América Latina”, en *Aportes*, pp. 31-32 (véase también en *Christus*).

técnica en que Cristo es el término de nuestra humanización [...] De aquí que comprender la palabra de Dios y comprenderla es comprometerse en la historia humana por la palabra que Dios nos habla.”¹²

Tan importante es este cambio metodológico que el teólogo colombiano Rafael Ávila lo señala como el origen de la Teología de la Liberación. Describe a estos teólogos de la siguiente manera:

“aquellos que toman como dato las realidades sociales [...] y se centran en los hechos y anhelos de la liberación ‘social’. En otras palabras, la dependencia de América Latina constituye entonces el contexto desde y sobre el cual comienza a operarse la interpretación de nuestra situación a partir de la historia tipológica de la salvación contenida en la Biblia, o lo que sería su contrarréplica: la interpretación de dicha historia tipológica a partir de nuestra situación. *Esto constituye a nuestro modo de ver el origen de la liberación a la vez que su meollo y su futuro.*”¹³

Una vez que los teólogos latinoamericanos deciden partir de la realidad social para su reflexión teológica, se enfrentan a la necesidad de incorporar un aparato epistemológico y socioanalítico de las ciencias sociales que les haga viable el entendimiento de la realidad social para la participación en el proceso de transformación de esa realidad. Esto plantea la problemática de la incorporación de la ciencia a la teología.

Juan Luis Segundo, el teólogo uruguayo, en su trabajo “Instrumentos de la teología latinoamericana” en el segundo simposio colombiano de Teología de la Liberación, insiste en la imposibilidad de articular una teología sin el aporte de la sociología. La tarea de desenmascarar la realidad humana, de señalar la “verdad” bajo la “apariencia empírica”, que fue tarea de la práctica cristiana en su origen y en lo cual Jesús y los profetas fueron maestros por excelencia, no puede ser realizada hoy sin el auxilio de la sociología:

“La interacción entre praxis social y teología es el factor metodológico más decisivo para la actual —futura— teología latinoamericana. Ello equivale a decir que no existirá aquí teología auténtica sin el aporte metodológico de la sociología.”¹⁴

Como la fe en sí no posee el instrumental científico para desenmascarar la realidad socioeconómica y política en su concreción técnica y global ni posee un proyecto teórico estratégico verificable mediante su construcción en la historia concreta, entonces se ve obligada a optar por una de las ciencias sociales. Hemos dicho que la fe posee una actitud vital solidaria para con el otro hombre y un proyecto utópico para impartir el sentido moral último y la esperanza al proceso histórico, pero si esto no

¹² Luis G. Del Valle, “El papel de la teología en América Latina”, en *Documento 018*, del Boletín colombiano de teología de la liberación (véase también en las conferencias del simposio colombiano incluidas en *Aportes para la liberación*).

¹³ R. Ávila, *Teología, evangelización y liberación*, p. 18.

¹⁴ Juan Luis Segundo, “Instrumentos de la teología latinoamericana”, en *Liberación de América Latina*, p. 41.

se manifiesta mediante un proyecto histórico concreto, se queda en el nivel utópico.

Aquí nos encontramos con el nivel teórico de la praxis. Sin conocimiento apropiado no hay práctica efectiva. La praxis de la liberación puede resultar sumamente errática y costosa si el conocimiento de la realidad no cumple con los requisitos epistemológicos para garantizar la cientificidad de la praxis. Las intenciones de la fe y el compromiso con los pobres pueden verse frustrados por una ciencia que no provea el conocimiento adecuado sobre la naturaleza de la historia, la sociedad, el subdesarrollo y el cambio social.

¿Qué clase de instrumental socioanalítico para el estudio de la realidad latinoamericana debe usarse entonces para auxiliar a la reflexión teológica? ¿Qué condiciones debe reunir esa ciencia?

De la literatura de estos teólogos se desprende que el conocimiento de la realidad debe ser científico en varios sentidos.¹⁵ En primer lugar, el conocimiento debe servir para descubrir lo oculto, porque la verdad sobre la realidad no es evidente a simple vista. La realidad social se da enmascarada por la ideología, la cual idealiza la realidad para justificarla según el punto de vista de la clase social dominante que tratará de legitimarla socialmente mediante las ideas filosóficas, religiosas, éticas, estéticas y mediante la promoción de hábitos y costumbres afines con ese orden. Como hemos visto, aún la ciencia de la economía está dominada por elementos ideológicos que responden a los intereses de la clase dominante; por lo tanto, la ciencia debe tener la capacidad de penetrar la ideología y desenmascarar la realidad.

Estos grupos dominantes son quienes, mediante su poder sobre el Estado y las instituciones supuestamente representativas del todo social, generalizan sus enfoques de la realidad a partir de su experiencia con la vida desde la posición que ocupan como dueños de los medios de producción o aliados de éstos. Por lo tanto, el conocimiento servido por las instituciones oficiales y las creencias y costumbres establecidas resulta insuficientemente crítico para revelar la verdad sobre la realidad social y generar un tipo de cambio que violente los marcos dentro de los cuales la clase dominante admite cambios y reformas. El conocimiento, entonces, tiene que ser científico en el sentido de ser capaz de atravesar la apariencia ideológica prevaleciente para revelar la realidad tal y como es, en todas sus contradicciones, en un momento dado.

En segundo lugar, el conocimiento debe ser científico en el sentido

¹⁵ Sobre estas condiciones véanse los siguientes autores: Negre, *op. cit.*; Gilberto Giménez y Acha Duarte en *Los condicionantes estructurales del proceso de liberación social y Elementos para una ética de liberación social*; Noel Olaya, "Ciencias sociales y teología", en *Liberación en América Latina*; Assmann, *op. cit.*, pp. 72-77; Assmann, *Opresión-liberación...*, *cit.*, pp. 62-105 y 167-185. Véase la bibliografía sobre "punto de partida", sobre "praxis" y sobre "la incorporación del instrumental socioanalítico del materialismo histórico".

de que pueda elaborar una *teoría estratégica* para la creación de una nueva realidad mediante la transformación efectiva de la situación existente. En la epistemología de la praxis, lo teórico es siempre estratégico. Una vez desaparecido el mundo de las esencias ideales, la verdad sobre la realidad se concibe en términos de un proyecto verificable en su realización.

No basta con decir que lo científico es la “descripción” que corresponde con la realidad; lo científico —para serlo— debe contener una hipótesis sobre lo construible eficazmente en esa situación, lo nuevo. Lo científico es la teoría estratégica, no la mera descripción empírica de la apariencia, o de la esencia estática de esa apariencia.

En tercer lugar, debe ser científico en el sentido de que corresponda fiel y exactamente a los intereses de la mayoría de la clase de los oprimidos y explotados, para quienes se habrá de construir la nueva sociedad. No son científicas, en este sentido, las teorías que incorporan como valores “permanentes” y “universales” a políticas reformistas y corporativistas que se sacan de diseños idealistas previos a la realidad misma, sin referencia a las necesidades de los pobres y los explotados para quienes se hace la revolución. No existe tal cosa como una estrategia social que no corresponda a los intereses de clase alguna. En otras palabras, la teología, una vez hecha la opción por la historia como esfera de la realidad y una vez rechazadas las alegadas realidades preexistentes, se ve ante la responsabilidad de la “creación” del mundo al cual aspira; en consecuencia, se ve obligada, como modo de racionalidad, a ubicarse en la *filosofía de la praxis*, esto es, en aquella manera de razonar en que lo científico es lo efectivo en la práctica, lo creable, lo verificable con respecto a unos fines propuestos. Lo teórico es la estrategia de la acción de transformación del mundo y lo verdadero es lo que resulta eficaz según el fin propuesto. Lo teórico está ahora orientado por el futuro abierto en lugar de estar orientado por un pasado ancestral e inmutable. El fin de la acción de la reflexión teológica es la liberación del hombre de las estructuras de explotación para hacer posible la creación de un Reino de Justicia y solidaridad humana.

Para esta teología ya no se trata de conocer “esencias preexistentes” y “reveladas” para “acoplarse” a ellas; ahora se trata de conocer la realidad, lo existente como producto de la historia, del trabajo del hombre, de sus decisiones, de sus relaciones sociales, económicas y políticas, y de transformarlo a partir de sus contradicciones. La conciencia es conciencia de la vida material y objetiva. El propósito de conocer no es, por lo tanto, la “contemplación” o “aplicación” de lo “verdadero” —como si existiese independiente de la realidad material— sino la “creación” de lo verdadero, la “transformación” en una historia que constituye la única esfera de la realidad. Esa praxeología es consecuencia lógica de la secularización de la historia de la salvación. De ahí sus exigencias epistemológicas. El problema de la teología es similar al de las ciencias humanas en el momento en que desaparecen los órdenes preexistentes. Éstas quedan a cargo de algo más que reflexionar sobre la verdad, quedan a cargo de crear-

las y, en el ámbito del orden social, el hombre queda a cargo de crearlas políticamente. Es el momento de la secularización de la ciencia.

Este entendimiento teórico práctico de la vida y de la teoría está implícito en toda la Teología de la Liberación que ha llegado a su proceso de madurez.¹⁶ En algunos autores, como Gutiérrez y Assmann, aparece explícito en todo el discurso. Para Gutiérrez la praxis histórica desempeña un papel central:

“Finalmente, el redescubrimiento en teología de la dimensión escatológica ha llevado a hacer ver el papel central de la *praxis histórica*. En efecto, si la historia humana es, ante todo, una abertura al futuro, ella aparece como una tarea, como un quehacer político, y construyéndola el hombre se orienta y se abre el don que da sentido último a la historia; el encuentro definitivo y pleno con el Señor y con los demás hombres. ‘Hacer la verdad’, como dice el Evangelio, adquiere así una significación precisa y concreta: la importancia del actuar en la existencia cristiana. De allí el uso reciente del término, que choca todavía algunas sensibilidades, de ortopraxis.”¹⁷

De aquí que haya que hacer distinciones correspondientes entre los tipos de ciencias sociales, ya que hay ciencias sociales que se ha probado que son incapaces para hacer un aporte significativo a la praxis de la liberación.

Estos teólogos comparten con los científicos sociales latinoamericanos el rechazo de las ciencias sociales funcionalistas de corte empirista y descriptivo importadas de Estados Unidos o de Europa durante el proceso latinoamericano de modernización populista. Este rechazo es consecuencia de la incapacidad de esta ciencia para dar una explicación global al fenómeno del subdesarrollo que haga posible, como teoría estratégica, el camino hacia el desarrollo que esta misma propone.¹⁸

¹⁶ Véanse entre otros, los siguientes ejemplos: Jorge Alonso, “La Teología de la Praxis y la Praxis de la Teología”, *Christus*; J. Alonso Hernández, “Esbozo para una Teología de la Liberación”, en *Aportes para la Liberación*, pp. 39-40, 42, 55; Alves, *op. cit.*; Alves, “Apuntes para un Programa de Reconstrucción en la Teología”, en *Cristianismo y Sociedad*, pp. 21, 30; Assmann, *op. cit.*, pp. 20, 57-58, 86-105; Assmann, “La Dimensión Política de la fe como praxis de liberación histórica del hombre”, en “Perspectivas de Diálogo”; Assman, “Hacia un cristianismo didáctico; Assman, “Cautiverio y liberación de nuestra fe, etapas en la maduración crítica de la conciencia”, en *Pasos*; J. Comblin, “El tema de la liberación en el pensamiento latinoamericano”, *Pasos*, pp. 3-4; Camilo Moncada, “La teología como dialéctica”, en *Liberación en América Latina*; Míguez Bonino, “Nuevas perspectivas teológicas”, en *El Apóstol*, pp. 3, 6-7; A. Morelli, “Características de la teología latinoamericana”, en *Servir*, p. 26; Pedro Negra, “Biblia y liberación”, en *Cristianismo y sociedad*; Hugo Vilella, “Los cristianos en la revolución, posibilidades de una praxis revolucionaria”, en *Cuadernos del CEREN*, núm. 12, 1972; Noé Zevallos, *Contemplación y política*.

¹⁷ Gutiérrez, *op. cit.*, p. 26.

¹⁸ Véanse a Noel Olaya, “Ciencias Sociales y Teología”, en *Liberación en América Latina* y el análisis del problema de las ciencias sociales latinoamericanas en los siguientes trabajos: Hugo Calello, *Ideología y neocolonialismo*; Orlando Fals Borda,

Podemos resumir diciendo que el rechazo de las ciencias sociales burguesas vino como consecuencia de la incapacidad de éstas para explicar el capitalismo ante resultados dramáticos que contradecían esa explicación. El dramático empobrecimiento y la creciente dependencia de los pueblos latinoamericanos, como consecuencia de la receta capitalista, resultó en un mentís a la explicación y a las promesas de desarrollo ofrecidas por las teorías capitalistas de desarrollo. Evidentemente, el capitalismo estaba teóricamente mal explicado y las estrategias de desarrollo estaban concebidas para el beneficio de los intereses nacionales del país de donde provenían las teorías y para el beneficio de sus empresas. Las ciencias sociales asociadas a esas teorías resultaron ser un instrumental administrativo para hacer operacionable el punto de vista de las empresas y las instituciones financieras internacionales dominadas por ellas, cosa que a la vez se ocultaba ideológicamente con el reclamo de la "objetividad científica" y el manto de la "ayuda para el desarrollo".

Dijimos que inicialmente la teoría de la dependencia sustituyó al "desarrollismo" como instrumento de análisis social.

Esta teoría de la dependencia, fruto de la reconsideración de la historia socioeconómica del continente, postula que el subdesarrollo latinoamericano es producto del desarrollo de los países dominantes que constituyen el centro del sistema capitalista.¹⁹ Ellos se han desarrollado con las materias primas extraídas de nuestros países y con el uso de la mano de obra barata que ha hecho posible la transferencia de enormes cantidades de plusvalor producido por los indios, campesinos y obreros de América Latina. Lo han acentuado mediante el intercambio desigual mediado por la coerción diplomática, política y militar con la cual los han man-

Ciencia propia y colonialismo intelectual; Gunder Frank et al., *La sociología subdesarrollante*; Antonio García, "Hacia una teoría latinoamericana de las ciencias sociales del desarrollo", en *América Latina: dependencia y desarrollo*; Octavio Ianni, "Sociología de la sociología en América Latina", *op. cit.*; Marcos Kaplan, *La ciencia política latinoamericana en la encrucijada*; Rodolfo Stavenhagen, *Sociología y subdesarrollo*; Silva Michelena et al., *Universidad, dependencia y revolución*; Varios, *Ciencia y colonialismo*, antología de NACLA.

¹⁹ Véanse entre otros los siguientes: F. H. Cardoso y E. Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*; Caputo y Pizzaro, *Imperialismo, dependencia y relaciones económicas internacionales*; Fernando Carmona, "Profundización de la dependencia tecnológica", en *Problemas del desarrollo*; Theotonio Dos Santos, "El nuevo carácter de la dependencia", en *América Latina, dependencia y subdesarrollo*; Theotonio Dos Santos, *Ideología de la burguesía industrial en sociedades dependientes*; André Gunder Frank, "El desarrollo del subdesarrollo", y "Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología", ambos en *Economía política del subdesarrollo*; Antonio García, en *La estructura del atraso en América Latina*; Octavio Ianni, *Imperialismo y cultura de la violencia*; Ernesto Laclau, "Feudalismo y capitalismo en América Latina", en *Modos de producción en América Latina*; Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia*; Sunkel y P. Paz, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*; Pedro Paz, "Dependencia financiera y desnacionalización de la industria interna", en *El trimestre económico*; Edelberto Torres Rivas, *Interpretación del desarrollo social centroamericano*.

tenido como países monoprodutores y compradores de productos manufacturados extranjeros.

Esta teoría señala que las sociedades subdesarrolladas no pueden ser estudiadas aisladamente del proceso de desarrollo de los países ricos. El desarrollo y el subdesarrollo constituyen un solo proceso. Las economías latinoamericanas no han estado aisladas del desarrollo del sistema capitalista, sino que han estado participando como economías "dependientes". La solución, por lo tanto, postula la teoría, no está en un mayor acercamiento, sino en la *liberación* de esas ataduras. A pesar de que la teoría de la dependencia es hija de las teorías cepalinas de "centro y periferia", cuyo objetivo es la restauración del capitalismo nacionalista de carácter populista, echa mano de elementos importantes del instrumental analítico marxista. Llega inclusive a declararse como la teoría marxista especial para explicar el subdesarrollo ya que el marxismo europeo, según estos teóricos alegan inicialmente, no toma en cuenta la situación interna de los países explotados y que la teoría del imperialismo está articulada desde la perspectiva de los países industriales europeos.

Por esto, la teoría de la dependencia se presenta inicialmente como una contribución a la teoría del imperialismo desde la perspectiva del subdesarrollo. Se le critica a la teoría de la dependencia que reemplace la contradicción "fundamental" entre clases sociales por la contradicción entre naciones como el móvil que genera los cambios históricos en la sociedad capitalista, y se le critica el intento de darle carácter de "teoría especial" dentro de la teoría del desarrollo del régimen capitalista de producción. Aún así, hay que admitir que la interpretación radical de la dependencia estructural, representada por los científicos de izquierda, inclinados hacia el uso de las categorías marxistas de análisis socioeconómico, fue lo que hizo posible que muchos militantes cristianos del continente se pusieran en contacto con el análisis marxista e hicieran una interpretación marxista de la historia y el subdesarrollo latinoamericanos.

Es la participación en el proceso de formación de la teoría de la dependencia la que abre las puertas a un gran número de teólogos que ya estaban comprometidos con el proceso político de liberación al uso definitivo del "materialismo histórico" como instrumental de análisis de la situación de subdesarrollo y "punto de partida" para esa reflexión teológica que finalmente terminan llamando *Teología de la Liberación*.

La llamada teoría de la dependencia —hoy sometida a crítica por sus propios teóricos— no contiene en sí, según sus propios exponentes, todos los elementos conceptuales necesarios para dar cuenta de la dialéctica que se da en los procesos socioeconómicos y políticos en el interior de las formaciones sociales latinoamericanas.²⁰ Su virtud viene de la concentración

²⁰ Agustín Cueva, "Problemas y perspectivas de la dependencia", F. C. Weffort, "Notas sobre la teoría de la dependencia: ¿teoría de clase o ideología nacional?", en *Problemas del desarrollo latinoamericano*; Gustavo Ortiz, "La teoría de la dependencia, los cristianos radicalizados y el peronismo", en *Pucara*, I, p. 56, 71.

de la atención teórica en el problema de la “dependencia” del exterior y sus consecuencias internas. Pero es esa virtud, precisamente, lo que le impide dar la debida atención y estatuto teórico a la “contradicción de clases sociales”, que es la contradicción principal de los conflictos sociales y la clave no sólo a su interpretación, sino a la solución liberadora.

Lo que está en juego en la determinación del instrumental socio analítico es el objetivo de entender la realidad histórica y sacar de ella el conocimiento necesario para la praxis eficiente en la construcción de un proyecto social que trascienda la opresión y la explotación.

La historia latinoamericana revela que la base del problema no es sólo ni primariamente de dominación y subordinación entre las naciones. Hay una relación de dominación y subordinación más fundamental que aquella, y es la de clases sociales. Es ésta la que le sirve de base a la otra. Son los intereses de la burguesía nacional los que por su relación con los intereses de la burguesía extranjera en un mismo modo de producción, llevan a la nación a una relación de dependencia unas veces y a una relación de independencia otras. Pero aún sus proyectos de independencia no modifican la relación de dominación-subordinación más fundamental que es la de clase social. Un proyecto independentista guiado por la burguesía nacional, como lo fueron la guerra de la independencia y los proyectos del populismo nacionalista, sólo afirma esa relación de clases en lugar de modificarla. En vista, pues, de la identificación de estos sectores de la Iglesia con los oprimidos y explotados, es natural que opten por los análisis de la dependencia realizados por la sociología marxista cuyos fundamentos conocemos con el nombre de materialismo histórico.

El materialismo histórico se fundamenta en los descubrimientos de Marx que señalan que “la forma económica específica con la cual se extraen de los productores directos el trabajo excedente no pagado”,²¹ determina la relación entre dirigentes y dirigidos, y en última instancia, determina también “todas las relaciones sociales del conjunto”.²² Marx descubre que esa estructura social es “la base real sobre la cual se levanta la superestructura jurídica y política con la cual corresponden determinadas formas de conciencia social”.²³ En consecuencia, se necesita un instrumental socioanalítico que revele esa “base oculta” del conjunto de la construcción social para lograr entender la raíz de la opresión y articular la estrategia apropiada para la transformación social, ya que en vista de este descubrimiento, el cambio social histórico tiene que ser transformación de esa relación de clase, esto es, revolución social.

Desde luego, Marx advierte que la forma de esa relación económica

²¹ K. Marx, *El capital*, tomo II, en la traducción de W. Roces, sec. 6, cap. XLVII, apartado 2, p. 733. Ésta es la traducción de Sergio Bagú en *Marx-Engels: diez conceptos fundamentales*, p. 20.

²² *Ibid.* Véanse también el prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política, trabajo asalariado y capital*.

²³ Prefacio de la *Contribución a la crítica...*, cit.

que hemos señalado, “corresponde siempre [...] a un estado definido en el desarrollo de los métodos de trabajo y de su capacidad social”.²⁴ Esto es, si las fuerzas materiales de producción evolucionan, entrarían en contradicción con las estructuras de relaciones sociales anteriores, lo cual generaría “una época de revolución social”.²⁵ En el modo de producción capitalista, esa contradicción se plantea de por sí ya que mientras la producción es social, la apropiación del producto y su beneficio está restringido a la minoría de los dueños de los medios de producción.

En síntesis, el materialismo histórico postula que es la lucha de clases quien mueve la historia, que esta lucha se origina en los cambios que ocurren en las fuerzas materiales de producción, y que, por lo tanto, esta lucha está vinculada con las condiciones económicas y no con la condición moral de los hombres.

Esto constituye el fundamento teórico que sirve de base al instrumental socioanalítico del socialismo marxista. *Esto en ningún momento sustituye el estudio concreto de la situación concreta, sino que, al contrario, lo exige.* De aquí que esa sociología resulte más apropiada como instrumento de estudio para revelar la realidad social y proveer la estrategia apropiada para lograr el cambio de clases necesario. De aquí en adelante, el “análisis de la dependencia” quedará subordinado al “análisis de clase”.

Como resultado, el análisis científico de todas las ciencias sociales latinoamericanas comienza a concentrarse en el análisis de la contradicción de clases sociales y a refinar la aplicación del materialismo histórico en sus estudios científicos sobre la realidad latinoamericana. Esta adopción del materialismo histórico como instrumental científico es realizada también por los teólogos de la liberación.

Los teólogos, autores y militantes del sector radical de la Iglesia latinoamericana concuerdan en que la racionalidad del “materialismo histórico” les provee el instrumental científico necesario para desideologizar la realidad y entenderla objetivamente, para realizar la crítica necesaria a las ideologías y prácticas sociales de los cristianos conjuntamente con los no cristianos, en un proyecto histórico, teórico-estratégico (científico) de transformación de la sociedad para hacer viable la construcción del Reino de Dios en la tierra.²⁶

²⁴ *El capital*, tomo III, cap. XLVII, p. 733.

²⁵ Prefacio de la *Contribución a la crítica...*, *cit.*

²⁶ Víctor Araya, *Fe cristiana y marxismo: una perspectiva latinoamericana*; Gonzalo Arroyo, “Pensamiento latinoamericano sobre subdesarrollo y dependencia externa”, en *Mensaje*; G. Arroyo, “Significado de cristianos por el socialismo”, mimeo. del Comité Nacional de cps; Sergio Arce, “Los cristianos en la sociedad socialista”, en *Cristianismo y revolución*; H. Assmann, “Implicaciones socio-analíticas e ideológicas del lenguaje de la liberación”, en *Pasos y en Pueblo Oprimido, Señor de la Tierra*; H. Assmann, “Iglesia y proyecto histórico”, en *Perspectivas de diálogo*; H. Assmann, “Los cristianos revolucionarios, aliados estratégicos en la construcción del socialismo”, en *Contacto*, en *Pasos* y en la introducción del libro *Habla Fidel Castro sobre los cristianos revolucionarios*; H. Assmann, “El cristianismo, su plusvalía ideo-

Pablo Richard Guzmán, profesor de teología de la Universidad Católica de Chile, lo justifica de la siguiente manera:

"Este nuevo tipo de búsqueda teológica toma como punto de partida y como instrumental científico de su propia reflexión, la racionalidad histórica de la praxis social que tiene su expresión concreta en la racionalidad socialista. No nos referimos directamente a tal o cual realización determinada de modelos o proyectos socialistas, sino a la racionalidad histórica originaria que está en la base de estos sistemas. La racionalidad de la praxis social, en cuanto revela e interpreta adecuadamente la realidad histórica del proceso de transformación social y nos devela los mecanismos ideológicos legitimadores de una comprensión falseada de esta realidad, se nos presenta como la única racionalidad verdadera y capaz de una verificación histórica del cristianismo."²⁷

lógica y el costo social de la revolución socialista", en *Cuadernos del CEREN*, núm. 12, 1972; Julio Barreiro, "A Latin American Contribution to the Christian-Marxist Dialogue", en *The Religious Situation*; Hiber Conteris, "Cambio social e ideología", en *Cristianismo y sociedad* y en *Conciencia y revolución*; véase la colección completa de los documentos del Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo, especialmente, los análisis socioeconómicos de cada uno de los países representados, algunos están incluidos en el libro *Cristianos por el socialismo*, editado en Santiago; otros en *Los cristianos y el socialismo de Siglo XXI* editores y otros en *Christians and Socialism*, de Orbis, véase el "Informe final del encuentro de cps" publicado en varias formas en todos los países latinoamericanos, Estados Unidos y Europa; Benoit A. Duman, *Los dos rostros alienados de la Iglesia una*, especialmente el cap. 6; René García, "De la crítica de la teología a la crítica de la política", en *Pasos*, en *Contacto* y en *Pueblo Oprimido, Señor de la Tierra*; Gustavo Gutiérrez, "Fraternidad cristiana y lucha de clases", mimeo. por cps; G. Gutiérrez, "Marxismo y cristianismo", mimeo. por *Pasos* y por *CECRUM* en México, de su libro *Teología de la Liberación*, véanse las pp. 396-398 y 340-350; Franz Hinkerlammert, "Fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital: la crítica marxista de la religión", en *Cuadernos del CEREN*, núm. 12, 1972, *La iglesia latinoamericana y el socialismo, Documentación de la jerarquía y de grupos eclesiales*, de INDAL; "El cristianismo y la lucha de clases", mimeo. por la Izquierda Cristiana de Chile, "Lucha de clases y evangélico de Jesucristo", mimeo. de la Jornada Sacerdotal de los Doscientos de Chile, publicado por *Pasos*; Carlos del Monte, "Comunidad profética y lucha de clases", en *Cuadernos teológicos*; Morelli, "Características de la teología latinoamericana"; Pedro Negre, "El significado de los cambios en la metodología de las ciencias sociales para la interpretación teológica"; Noel Olaya, "Ciencias sociales y teología", en *Liberación de América Latina*; Luis Rivera Pagán, "Aportes del marxismo", en *Pasos* y en *Pueblo Oprimido...*; R. Pagán, "Teología y marxismo", en doc. 35 de FUMEC, Pablo Richard Guzmán, "Racionalidad socialista y verificación histórica del cristianismo", en *Cuadernos del CEREN*, núm. 12, 1972; Julio de Santa Ana, "Teoría revolucionaria, reflexión a nivel estratégico-táctico y reflexión sobre la fe como praxis de liberación", mimeo. de ISAL y en *Pueblo Oprimido...*; Juan L. Segundo, "Instrumentos de la teología latinoamericana", en *Mensaje* y en *Liberación en América Latina*. Véanse las Declaraciones de Principio de los movimientos sacerdotales y declaraciones de Movimientos Nacionales de cps indicados en la bibliografía general de este trabajo y las notas al pie de página sobre la adopción de elementos de la ideología marxista.

²⁷ Pablo Richard Guzmán, "Racionalidad socialista y verificación histórica del cristianismo", en *Cuadernos del CEREN*, núm. 12, 1972, p. 150.

Jorge Pixley, el especialista de estudios veterotestamentarios del Seminario Evangélico de Puerto Rico, comenta la adopción del instrumental del socialismo científico y en forma radical, cuando señala la crucialidad de la integración de ciencia y teología:

“Desde nuestro punto de vista, el defecto principal del socialismo del Nuevo Testamento es que carece de un análisis científico de la sociedad de su tiempo que hubiera orientado su amor hacia los pobres por sendas eficaces. El socialismo nuestro está en vías de analizar científicamente la sociedad capitalista dependiente de América Latina, y ya se van perfilando los rumbos para superarlo en dirección hacia una sociedad sin lucha de clases.”²⁸

Finalmente, en la magna reunión continental de Cristianos por el Socialismo, los sacerdotes, pastores, religiosos y laicos que representaban los diversos grupos que optaban por el socialismo científico se expresan al unísono:

“El compromiso revolucionario implica un proyecto histórico global de transformación de la sociedad. No basta la generosidad ni la buena voluntad. La acción política exige un análisis científico de la realidad creándose entre la acción y el análisis una constante interrelación. Este análisis posee una racionalidad científica propia, distinta cualitativamente de la racionalidad de las ciencias sociales burguesas.

”La estructura social de nuestros países está basada sobre relaciones de producción (predominantemente capitalistas y dependientes del capitalismo mundial) fundadas en la explotación de los trabajadores. El reconocimiento de la lucha de clases como hecho fundamental nos permite llegar a una interpretación global de las estructuras de América Latina. La práctica revolucionaria descubre que toda interpretación objetiva y científica debe acudir al análisis de clase como clave de interpretación.”²⁹

Con este pronunciamiento claro y definitivo sobre el análisis de clase como “clave de interpretación” para la “práctica revolucionaria” —que recoge el pensamiento de ese sector, ya articulado en miles de pronunciamientos, artículos y documentos— queda demostrada la afinidad de los cristianos revolucionarios con la interpretación histórica social que hace de la eliminación de las clases sociales la clave para el cambio social revolucionario.

La importancia del análisis correcto para la praxis de militantes cristianos y no cristianos se señala en esa reunión de la siguiente manera:

“El inadecuado reconocimiento de la racionalidad propia de la lucha de clases ha conducido a muchos cristianos a una defectuosa inserción política. Desconociendo los mecanismos estructurales de la sociedad y los aportes necesarios de una teoría científica quieren deducir lo político de una cierta concepción humanística (‘dignidad de la persona humana’, li-

²⁸ Jorge Pixley, “El Nuevo Testamento y el Socialismo”, en *El Apóstol*, p. 7.

²⁹ “Documento Final del Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo”.

bertad, etcétera) con la consiguiente ingenuidad política, activismo y voluntarismo.”³⁰

Así ocurre la integración de la teología con la ciencia. Frente a la ciencia, la teología se convierte en un “segundo paso” —palabras de Gutiérrez. Es la ciencia quien descubre la realidad social existente ante la teología, que, en un “segundo momento”, habrá de reflexionar críticamente sobre la praxis de los cristianos en el proceso de liberación histórica del hombre en una sociedad dada, usando el criterio de la fe. Esa prioridad de la ciencia en el proceso de reflexión teológica es consecuencia directa de lo que señalamos sobre el nuevo “punto de partida”: la teología parte de la realidad latinoamericana. Esa realidad se conoce mediante la ciencia, no mediante la especulación metafísica. De aquí que no se pueda hacer reflexión teológica sin ciencia y que la ciencia pase a integrar la teología.

Repetimos nuevamente las palabras de Richard Guzmán cuando dice que no se trata de la adopción de una “doctrina” a ser *aplicada* a la realidad, sino de un instrumental científico de análisis crítico para estudiar la realidad económica, social, política e ideológica de una sociedad en un momento dado y de la adopción del proyecto histórico y estratégico contenido en el mismo instrumental.

Reafirmamos esta declaración porque esa adopción del materialismo histórico como instrumental de análisis socioeconómico se da en el contexto del deshielo del marxismo dogmático, el desarrollo del neomarxismo, especialmente el althusseriano, que acentúa el marxismo como ciencia, y el marxismo praxeológico que acentúa la primacía de la praxis sobre la ortodoxia; en el contexto de la diseminación de la nueva izquierda y de los frentes de liberación en América Latina, estimulados por el ejemplo triunfante de la revolución cubana, influidos por el empeño guevarista en la creación del “hombre nuevo”, y por el redescubrimiento del humanismo marxista vía la exaltación del joven Marx.³¹ Esto quiere decir que esa adopción se da en medio de la atmósfera revolucionaria antimoscovita representada por la reacción de las izquierdas revolucionarias contra

³⁰ *Ibid.* Véase también el uso de ese instrumental en Medellín, Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, *Christus*.

³¹ Véase, Bernex Oelgart, *Ideólogos de la nueva izquierda*; Mario Monteforte Toledo y Francisco Villagrán, *Izquierdas y derechas en Latinoamérica*; L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*; comandante Che Guevara, *Obras completas*; Régis Debray, *Revolución en la revolución*; Camilo Torres, *Obras completas*; véase también la literatura sobre el neomarxismo citada en el cap. 1 y las menciones sobre el asunto en el capítulo sobre “Fe e ideología”. Véanse las menciones que hace el documento del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos (МИЕС-ЈЕСИ) sobre las influencias del foquismo, Paulo Freire, Althusser y Gramsci sobre los cristianos revolucionarios (Doc. núm. 1, Febrero de 1972); para las influencias trotskistas del grupo de *Monthly Review* de Baran, Sweezy, Frank, M. Kaplan y las influencias de Fanon, según la evaluación de Comblin, véase “Movimientos e ideologías en América Latina”, en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, p. 117.

los partidos comunistas latinoamericanos aburguesados o anquilosados por el dogmatismo estaliniano. Esta reacción pone el acento del neomarxismo sobre la "ciencia" y sobre el humanismo.³²

Con esto queremos señalar el hecho de que este sector de cristianos revolucionarios se ubica en la tendencia latinoamericana de la revolución socialista que da prioridad a lo político, contrario al mecanicismo estaliniano de los partidos comunistas latinoamericanos, que por tanto tiempo insistieron en que primero debían ocurrir la revolución capitalista y la industrialización como etapa previa al socialismo. Para los latinoamericanos revolucionarios, la revolución cubana y la teoría de la dependencia han demostrado que ese paso no es necesario, ya que estas economías han estado insertas en el mercado capitalista por siglos en diversas funciones, aún cuando el modo de producción capitalista no haya sido predominante en toda la formación social. Además, si bien es cierto que el hombre está en función de la sociedad, antropológica y axiológicamente, no está supeditado mecánicamente a la economía. La madurez de las condiciones objetivas en las fuerzas productivas no basta para que ocurra la revolución. Es necesario que medie la transformación de la conciencia, la teoría revolucionaria, al compromiso con la utopía de la nueva sociedad, que implica una decisión ético-política, para hacer posible la revolución cuando se den las condiciones. Con esto nos referimos a la "prioridad de lo político".

De la opción por el instrumental socioanalítico del materialismo histórico —opción impuesta por el compromiso revolucionario con los oprimidos y explotados— se desprende la opción por el proyecto histórico de la construcción de una sociedad socialista.³³ Ese proyecto histórico es extraído de la crítica concreta del desarrollo histórico de las condiciones existentes, tanto estructuralmente como en cuanto a condiciones necesarias para su realización. Pero también hay que reconocer en él los anhelos utópicos de la humanidad sufriente, expresados en utopías anteriores que, aún cuando no hayan tomado en cuenta las condiciones históricas para su realización, sí constituyen proyecciones racionales de las posibilidades

³² También es importante aclarar el hecho de que esta adopción se da en un *proceso* que toma mucho tiempo a unos y menos a otros, que en sus inicios va acompañada de aclaraciones apoloéticas que tratan de diferenciar esa opción de la implementación soviética del socialismo —rechazo que se da unas veces por razones marxistas y otras por razón de reminiscencias democristianas— e incluso, algunos grupos adoptan el instrumental de análisis como se hiciera en Medellín, pero no la crítica radical al sistema capitalista ni la estrategia total para la realización del proyecto socialista. Pero eventualmente se fue consolidando una posición socialista ideológicamente más clara entre los cristianos revolucionarios de todo el continente, dentro de la cual las diferencias corresponden a las que se dan dentro del movimiento socialista internacional respecto a las discusiones sobre el marxismo como instrumental de análisis, como proyecto histórico y como estrategia y táctica revolucionaria.

³³ Véase la nota 26.

humanas extraídas de la experiencia histórica misma. En este sentido debemos reconocer, para reflexiones ulteriores, que en el proyecto histórico coinciden la ciencia y la utopía.

Por ahora bástenos señalar el hecho de que estos cristianos revolucionarios reconocen la dimensión científica del proyecto histórico de la construcción del socialismo. Con ello reconocen la estrategia necesaria para su realización: la culminación de la lucha de clases. Esto es, la organización política de la clase que debe tomar el poder para devolver la propiedad privada de los medios de producción a sus productores y organizar y planificar la economía en función de las necesidades colectivas.³⁴

El amor cristiano a todos los hombres no está en contradicción con la lucha de clases. Es precisamente por amor al prójimo, según estos cristianos revolucionarios, que hay que optar en la histórica e inevitable contienda por apoyar a los oprimidos frente a los opresores. En sus escritos hay un énfasis en el carácter científico de la lucha de clases que señala la necesidad de entender la participación del cristiano en esta lucha, aun en toda su violencia, como una expresión trágica del amor al prójimo en lugar de una expresión de odio de clases.³⁵

³⁴ A partir de Medellín, un gran número de declaraciones cristianas en favor del socialismo constituyen expresiones en favor de un socialismo genérico, de poca precisión científica. Pero de los setenta en adelante nos encontramos con expresiones claras y precisas en favor de un socialismo que presupone la socialización de los medios de producción y la lucha de clases como estrategia inevitable y definitiva a la toma del poder, aún cuando hagan salvedades con respecto al humanismo, la importancia de la construcción del hombre nuevo, el rechazo del dogmatismo estaliniano y la dictadura de la burocracia sobre el proletariado y advierten sobre el respeto a las diferencias de las condiciones nacionales; véase de los Sacerdotes tercermundistas, "Nuestras coincidencias básicas", en la colección *La iglesia latinoamericana y el socialismo*, p. 40; "Declaración del Tercer Encuentro", *op. cit.*; Dossier, "Sobre el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo". *op. cit.*, p. 50; "Declaración del Quinto Encuentro", pp. 58-59; ISAL-Bolivia, "Mensaje de ISAL en el Congreso de la Central", *op. cit.*, p. 78; ISAL-Bolivia, "Mensaje de ISAL al pueblo", *op. cit.*, p. 92; Los Ochenta Sacerdotes Chilenos, "Comunicado de prensa de los participantes en la jornada de cristianos en la construcción del socialismo en Chile", *op. cit.*, p. 152; Documento del Primer Congreso Mexicano de Sacerdotes para el Pueblo, en *Contacto*, p. 76. Véase, en adición, los artículos y documentos citados en la nota 26.

³⁵ Véanse los siguientes, Gustavo Gutiérrez, "Paternidad cristiana y lucha de clases", G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, p. 344; Enrique Dussel, *Teología y ética de la liberación*, p. 51; Jacques Chonchol, "El cristiano y la lucha de clases"; Míguez Bonino, "Unidad cristiana y reconciliación social: coincidencia y tensión", y Rolando Muñoz, "Lucha de clases y evangelio", en *Panorama de la teología latinoamericana*; Noel Olaya, "Unidad cristiana y lucha de clases", Julio de Santa Ana, "Notas para una ética de la liberación a partir de La Biblia", en la antología, *Pueblo Oprimido...*, Ernesto Cardenal, *La santidad de la revolución*, Severino Croato, *Libertad y liberación*, p. 61; Monseñor Sergio Méndez Arceo, "Homilía en la Basílica de la Guadalupe el 21 de mayo de 1972", en *El excelsior*, entrevista a Don Sergio en Chile, reportada por Raúl Macín en *Méndez Arceo, ¿cristiano o político?* La correspondencia sobre este asunto entre el Arzobispo de Santiago, Monseñor Silva Henríquez y los cristianos por el socialismo; el Informe de la Comisión sobre

CONCLUSIONES

1. *A manera de resumen:* Hemos señalado las condiciones teóricas e históricas que hicieron posible la adopción del instrumental socioanalítico del materialismo histórico, su correspondiente proyecto socialista y su estrategia política. Al hacerlo, hemos señalado como explicaciones fundamentales la deshelenización del cristianismo y la recuperación del carácter historicista del pensamiento hebreo; la crisis económica y política que lleva a los cristianos a la participación en los procesos de liberación; la incapacidad de las teorías desarrollistas para dar cuenta de la situación de subdesarrollo y para producir las estrategias de desarrollo adecuadas; la necesidad de un instrumental analítico —no incluido en la Biblia— que sea epistemológicamente eficaz para el descubrimiento de las causas del subdesarrollo de los pueblos, eficaz para descubrir el carácter ideológico del orden existente y eficaz para elaborar una explicación que contenga la estrategia de transformación adecuada con los intereses de los oprimidos cuyas necesidades e intereses determinan los objetivos de la transformación social.

La deshelenización del cristianismo ha sido fundamental en este proceso, ya que su expresión idealista hacía imposible el uso del materialismo histórico. Sin embargo, a pesar de que ese proceso comenzó en Europa, son los latinoamericanos quienes lo llevan a sus últimas consecuencias porque es en América Latina donde se daban las condiciones económicas y políticas que requerían ese instrumental socioanalítico y político al servicio de los pobres.

La desideologización del cristianismo y su ética social deja en libertad a los cristianos para buscar la ciencia y las estrategias económicas y políticas más adecuadas para la transformación de la sociedad, lo cual los lleva a descubrir que no existe contradicción alguna entre la tradición hebreocristiana y el materialismo histórico.

De las implicaciones con respecto a elementos filosóficos del marxismo llamado “materialismo dialéctico” que incluimos en “la ideología marxista” —que no son tema de esta ponencia— hay que señalar resumidamente que algunos de estos elementos no son contradictorios con la fe cristiana y otros sí lo son. Estos últimos no son indispensables para la adopción del materialismo histórico.

Los cristianos revolucionarios no tienen contradicción con la visión materialista de la historia que afirma su autonomía y la prioridad de la realidad material en la formación de la conciencia ni tampoco con el humanismo marxista que proyecta los anhelos de la humanidad por una sociedad justa e igualitaria. Sólo existe contradicción con la afirmación del

lucha de clases del Encuentro de cps y el Informe Final del Encuentro de cps, todos en el libro *Cristianos por el socialismo*, en las siguientes páginas respectivamente: 117-219, 264-266 y 281-302.

ateísmo de los marxistas en estos procesos frente a lo cual estos cristianos afirman que el ateísmo no es necesario a estas afirmaciones filosóficas y valorativas y han estado dispuestos a probarlo con su práctica y teoría.

2. *Una consecuencia y propuesta teórica:* El aparato teórico de la Teología de la Liberación abre a discusión la sociología o la concepción marxista de la religión.

Si existe un cristianismo revolucionario que no da una interpretación metafísica a las carencias concretas del hombre; que no constituye un "opio" adormecedor del pueblo, sino una fuerza movilizadora hacia la revolución social; que puede objetivar e identificar las fuerzas socioeconómicas que operan sobre su miseria sin divinizarlas; que no pospone para el cielo la desaparición de todas las infamias; que no "ve en las vilezas de sus opresores un justo castigo del pecado original" ni ve en ellas "pruebas" a las que el Señor somete a los hombres; que no puede ser acusado de actitudes "cobardes" y "serviles" ni de hacer caso omiso de las "condiciones objetivas" como para proponer "soluciones puramente verbales e ilusorias" o un "mero llamado en favor de los hambrientos y los miserables" como decía Marx, sino que adopta el instrumental socioanalítico y el proyecto histórico del socialismo y su estrategia política, entonces no es posible continuar haciendo las declaraciones tradicionales de la sociología marxista sobre la religión fundamentadas en los comentarios de Marx sobre el asunto.

Habría que precisar más para dar cabida en la concepción marxista de la religión a los nuevos fenómenos históricos no existentes cuando Marx expresó sus lúcidos comentarios. Éstos no son aplicables a la práctica de la religión de los sectores de la Teología de la Liberación. Sin embargo, son aplicables al carácter ideológico de la religión y en específico a la religiosidad burguesa.

Es tiempo entonces de comenzar a trabajar en una sociología de la religión a partir de la teoría de los modos de producción que recoja el nuevo desarrollo histórico de la realidad.

Mi hipótesis es que hay que estudiar la conducta social de la religión en el contexto del modo de producción social y tomando en cuenta la perspectiva de clase inherente a la fe cristiana. En los momentos en los cuales el modo de reproducir socialmente la totalidad de la vida en una sociedad dada cambia para ajustar las relaciones sociales al desarrollo de las fuerzas productivas, se generaliza la crisis en todos los niveles de la sociedad. En el nivel ideológico, la crisis de credibilidad en donde se sumergen las concepciones vigentes, obliga a la búsqueda de nuevas maneras de entender los cambios para guiar la conducta dentro de la nueva situación en forma eficiente. Estas nuevas representaciones conceptuales de la realidad vienen enmarcadas en la visión del mundo que corresponde a los valores e intereses de la nueva clase que representa el futuro a establecerse y que habrá de transformar todo el sistema de relaciones sociales, establecer una nueva legalidad y un nuevo sistema de legitimación y expli-

cación del mundo. La religión como ideología totalizadora comparte esa crisis y ese proceso de renovación. En esta crisis, la agudización de la lucha de clases revigoriza la perspectiva de clase del cristianismo.

La aplicación del concepto de “modo de producción” al estudio de la religión nos explica el surgimiento del pensamiento revolucionario del protestantismo burgués con respecto a la sociedad feudal, a la cual el catolicismo romano medieval sirvió de sostén ideológico, y explica la crisis religiosa de todo el período de gestación del modo de producción capitalista. Ello explica por qué el catolicismo romano, insertado en una comprensión medieval del mundo y expresado teológicamente con esta ideología, se enfrascó en una lucha contra la Ilustración, la Revolución francesa, la Revolución industrial, las libertades burguesas, el nacionalismo y la democracia que representaban la ideología del nuevo orden burgués —con los cuales hoy se ha reconciliado— y que diera su apoyo a las fuerzas sociales conservadoras que representaban los residuos del modo de producción feudal. Ideológicamente, la Iglesia representaba la “teoría general” del viejo orden. Esto explica también el *impasse* entre el catolicismo y el socialismo. Análogamente, explica perfectamente el hecho de que el protestantismo burgués diera su apoyo como fuerza ideológica a la clase burguesa en ascenso del modo de producción capitalista e hiciera parte de su comprensión del mundo las ideas liberales en todos los países del norte de Europa, Inglaterra y Estados Unidos.

Se explica también que se dé una relación tan estrecha entre los laicistas y el protestantismo; se explica que hayan abierto las puertas a los misioneros protestantes a partir de 1850 para combatir el “obscurantismo católico romano”, como le llamaban a la religión legitimadora del viejo orden.

De la misma manera que la 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 señales importantes de la posibilidad del nacimiento de un “cristianismo proletario” en la América Latina. De la misma manera que el protestantismo acompañó el nacimiento del capitalismo como ideología legitimadora, la Teología de la Liberación y Cristianos por el Socialismo podrían acompañar la formación de la nueva sociedad socialista como un “cristianismo socialista”.

El cristianismo se mueve dialécticamente de su función social de polo de la *legitimación* del orden social al de la *deslegitimación*. En el caso del modo socialista de producción, la identificación entre religión e idealismo, que parecía ser la barrera infranqueable, no lo era realmente. Como hemos visto, esa identificación no era inherente al cristianismo, como pensaba Marx. La fe puede incorporar la concepción materialista y dialéctica de la realidad para expresar su esperanza y su compromiso con la igualdad y la justicia del prójimo y convertir su pasado de sostén del orden de explotación y opresión en un presente deslegitimador como fuerza de

cambio social, como cualquiera otra de las instituciones sociales que genera ideología y en las cuales se reproducen las contradicciones sociales.

Como bien aclaran estos teólogos —y ya es común hacerlo de Barth y Bonhoeffer para acá— “la fe cristiana no es una religión”. La religión es la expresión ideológica de la fe. La religión, como bien decía Marx, es un “producto social”, es la “teoría general” de cada modo de producción, es la expresión del mundo en que cada civilización o bloque histórico se expresa religiosamente al reproducir la vida con los medios materiales y las relaciones sociales de los cuales dispone.

Que la fe cristiana se exprese en diferentes ideologías o concepciones implícitas del mundo, está determinado en última instancia por el hecho de que la fe en sí no posee una ideología concreta o una cultura que por naturaleza pertenezca a la fe; no existe una epistemología, lenguaje o cultura privados, propios de la fe. El *contenido* de la fe, su historia, la de los hombres que la poseen, proviene de la experiencia histórica vivida desde la perspectiva de la fe por estos creyentes en una sociedad dada; en otras palabras, el contenido de la fe proviene de la experiencia humana que se va acumulando en la memoria histórica de la comunidad cristiana según va experimentando la vida en cada modo de producción. De aquí que los cristianos revolucionarios rechacen el concepto de lo “específicamente cristiano” como un mecanismo ideológico y en consecuencia rechacen conceptos tales como “cristiandad”, “revolución cristiana” y “socialismo cristiano”, porque en ellos se esconde la intención sacralizadora de realidades socioeconómicas seculares que responden a intereses de clase que no deben ser confundidas con la fe. De esta manera, mantienen clara la distinción entre fe e ideología, por un lado, mientras por el otro se sienten libres para expresar su fe por medio de la ideología de su tiempo que mejor responda a los reclamos de la fe por la justicia y la igualdad de los oprimidos.

Es fundamental señalar que la fe en sí —como esperanza fundamental que reclama un compromiso de amor para con los explotados y oprimidos, mediadas a través de la historia de las tradiciones bíblicas y la historia de la Iglesia— tiene un carácter revolucionario *inherente* a sí misma que es lo que hace posible su reaparición en forma nueva. Ese compromiso es el que asegura su permanencia, su reedición en expresiones religiosas nuevas, desafiantes y liberadoras ante las nuevas condiciones de vida en cada modo de producción cuando es apropiada por los oprimidos en la lucha de clases. Su carácter absoluto, su autonomía, deriva de la naturaleza permanente de su pregunta por la justicia y la igualdad del prójimo —según ésta se expresa en la concepción de una plenitud llamada Reino de Dios, proyectada a partir de la historia— que pasa juicio sobre la relatividad de las etapas de desarrollo social y mantiene la historia abierta hacia las infinitas posibilidades humanas. La fe, como pregunta abierta por la justicia y la igualdad del prójimo, está incrustada en la insatisfacción infinita del hombre en una historia que no tiene fin. De

aquí que la esperanza que conforma la fe, como dice el filósofo marxista Ernest Bloch, no tenga fin. En consecuencia, aquí se encuentra la permanencia y autonomía de la fe.

Como la tradición hebrea nació en medio de una lucha de clases en Egipto y el cristianismo primitivo se gestó en medio de la crisis sociopolítica del imperio romano, la fe hebreocristiana contiene en sí, inherente a su tradición escrita, una perspectiva y un compromiso de clase con los oprimidos que vuelve a salir a flote cada vez que el modo de producción entra en crisis y se agudiza la lucha de clases. Durante la crisis del orden feudal, esa perspectiva se hizo patente en la revuelta de los campesinos. Pero las condiciones históricas para su ascenso como clase no estaban dadas.

En este sentido, la fe es una fuente de liberación social ya que su problemática fundamental la constituyen la justicia y la igualdad del prójimo, y no la problemática del caos y el orden, como alega Mircea Eliade, el historiador de la religión. Esa problemática del orden y el sentido frente al caos pertenece a las religiones de las clases dominantes cuya problemática es la ley y el orden de dominación. La fe cristiana, por haber nacido en medio de una lucha de clases, contiene en sus tradiciones fundamentales una actitud contraria, la del rechazo del orden de dominación en favor de la justicia y la igualdad del hombre explotado y oprimido por ese orden.

Lo que mantiene la expresión "religiosa" de la fe en continua evolución y revolución, acompañando la dialéctica de la historia, es esa doble dimensión del carácter de la fe en sí y del carácter de la dialéctica de la historia misma según ésta se expresa en la lucha de clases.

En consecuencia, es importante entender el desarrollo histórico y la naturaleza política de la práctica religiosa de los cristianos desde esta dialéctica entre fe y modo de producción, fe e historia, fe e ideología y fe y teología en cada formación social en que se estudie el desarrollo concreto de la práctica religiosa. De esta manera se podrían evitar las afirmaciones esencialistas sobre la naturaleza de una práctica social tan dinámica y tan importante en la lucha ideológica del proceso de liberación como lo es la práctica religiosa.

El uso de una teoría sociológica de la religión articulada con base en la hipótesis explicativa que estamos sugiriendo aquí, nos evitaría las interpretaciones erróneas sobre la religión como las que se hacen con base en las concepciones teóricas de los clásicos de la sociología y la historia de la religión que sólo llevan a imponer la teoría sobre la práctica en lugar de posibilitar enriquecimiento de la teoría con la práctica histórica.